

Mittelalterliches Weltbild und wissenschaftliches Arbeiten auf modernem Niveau

Martin Luthers Sprachverständnis im Kontrast zu
modernen Positionen

Inhaltsverzeichnis

0. Einleitung

- 0.1 Problemhorizont und Fragestellung
- 0.2 Relevanz des Themas
- 0.3 Vorgehen und Ziel der Arbeit

1. „Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über“ - Luthers Sprachkonzeption

- 1.1 Luthers Ausgangslage: seine Anthropologie und sein Weltbild
- 1.2 Luthers Sprachverständnis: „Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über“
 - 1.2.1 Die weltanschauliche Dimension von Luthers Sprachverständnis
 - 1.2.2 Der Mensch spricht, denkt, fühlt, erkennt und handelt aus seinem ‚Herzen‘
 - 1.2.3 Die gesellschaftliche Dimension von Luthers Sprachverständnis
 - 1.2.4 Zusammenfassung
- 1.3 Luthers Sprachschaffen: Das ‚Herz‘ als Quelle der Werke
 - 1.3.1 Luther als Prediger
 - 1.3.2 Luther als Übersetzer
- 1.4 Zusammenfassung

2. Der „kühle Kopf“ und das „warme Herz“ - Luthers Sprachverständnis im Kontrast zu modernen Positionen

- 2.1 Allgemeine geistesgeschichtliche Ausgangslage der modernen (Sprach)Wissenschaft
- 2.2 Die Interpretation des Spracherwerbs aus der Sicht der Systemlinguistik und der Generativen Grammatik
 - 2.2.1 Spracherwerb aus der Sicht der traditionellen Systemlinguistik
 - 2.2.2 Spracherwerb aus der Sicht der Generativen Grammatik
 - 2.2.3 Kontrastierung mit Luthers sprachtheoretischer Position
- 2.3 Die Interpretation des Sprachwandels aus heutiger Sicht
 - 2.3.1 Allgemeine Ausgangslage
 - 2.3.2 Rudi Kellers Invisible-hand-Theorie
 - 2.3.3 Kontrastierung mit Luthers sprachtheoretischer Position
- 2.4 Zusammenfassung

3. Schluss: „Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über“ oder das Problem wissenschaftlicher Legendenbildung und die Notwendigkeit, sich in das Weltbild älterer Texte einzuarbeiten

4. Literaturverzeichnis

0. Einleitung

0.1 Problemhorizont und Fragestellung

Auf dem Hintergrund der Entwicklung neuerer sprachwissenschaftlicher Forschungszweige und Erkenntnisse lässt sich erkennen, dass bereits der spätmittelalterliche Luther bei seiner Übersetzungstätigkeit mit vergleichbaren linguistischen Mitteln und auf ähnlich modernem Niveau gearbeitet hat, wie dies heute geschieht (vgl. STOLT 2000; S. 1, 39f, 98f.). Dies vermag aus verschiedenen Gründen zu erstaunen, insbesondere aber weil Luthers Hauptanliegen unbestrittenermassen nicht ein linguistisches, sondern ein theologisches war. Die Auseinandersetzung mit Sprache war ihm wichtig, aber nur insoweit diese ihm als unverzichtbares Instrument zur Verkündigung der biblischen Heilsbotschaft diente (vgl. z.B. BESCH 2000, S. 1717, 1723). Luthers Alltagswelt war transzendent (STOLT 2000, S. 2). Von diesem Auf-Gott-Bezogenheit ist nicht nur seine Sprache geprägt (ebd.), sondern auch sein ganzes wissenschaftliches Bemühen und Denken, womit er in auffälligem Gegensatz zu heutigen Positionen steht, welche Sprache und alle damit zusammenhängenden Erscheinungen und Fragen naturwissenschaftlich, d.h. schöpfungsimmanent zu deuten und zu beantworten versuchen (vgl. SCHMIDT 2004, S. 25f). Der aus Letzterem notwendig resultierende methodische Atheismus fordert schliesslich vom einzelnen Wissenschaftler ein möglichst subjektneutrales bzw. wertfreies Arbeiten, was aus heutiger sprachwissenschaftlicher Sicht Luther die Kritik einträgt, bei seiner Übersetzungstätigkeit gegenüber dem biblischen Text zu distanzlos gewesen zu sein (vgl. STOLT 2000, S. 100). Bei alledem präsentiert sich also eine Situation, bei der vergleichbare linguistische Arbeit scheinbar ganz unterschiedlich fundiert und motiviert sein kann. Gerade dies veranlasst mich aber zu fragen, ob bei aller Unterschiedlichkeit nicht dennoch strukturelle Parallelen nachweisbar sind, die man für die äusseren Gemeinsamkeiten verantwortlich machen könnte. Daraus ergibt sich nun folgende, konkretisierte Fragestellung: Inwiefern und auf welche Weise kann Luthers theologisch motivierte Sprachkonzeption mit heutigen Positionen in Verbindung gebracht werden, so dass die offensichtlichen Gemeinsamkeiten in der Arbeitsweise einsichtig und verstehbar werden? Gemäss Birgit Stolt stand Luther in einem äusserst intimen und persönlichen Verhältnis zu dem in der Bibel geoffenbarten Schöpfergott (vgl. ebd., Kap. VII). Zentral an diesem Verhältnis scheint mir, dass es durch Sprache konstituiert wurde und zu einer personalen Bindung führte, die ihren Ausdruck und verbale Gestalt bei Luther gerade in seiner ‚Herz‘-Konzeption (vgl. ebd., S. 49ff) fand, wodurch schliesslich auch sein ganzes Sprachverständnis und wissenschaftliches Arbeiten getragen wurde. Ausgehend von der Darstellung dieses lutherischen Sprachverständnisses möchte ich also in einem zweiten Schritt fragen, ob und inwiefern man auch das Arbeiten moderner SprachwissenschaftlerInnen unter solchen Prämissen einordnen und verstehen kann, wobei es vor allem zu klären gilt, ob auch diese in einem strukturell vergleichbaren sprachlichen Beziehungsverhältnis stehen wie Luther.

0.2 Relevanz des Themas

Die Relevanz der oben formulierten Fragestellung liegt meiner Meinung nach in der Tatsache begründet, dass Sprachwirkungen und daraus resultierende Bindungsverhältnisse nicht nur in der frühen Persönlichkeitsentwicklung eine massgebende Rolle spielen (vgl. HARTER 1996), sondern auch im Rahmen eines wissenschaftlichen Studiums von grosser Bedeutung sind. Wissenschaftliches Arbeiten, Verstehen und Urteilen wird massgeblich von akademischer Lehre und entsprechender Literatur begleitet und beeinflusst. Dabei kann man sich fragen, inwiefern es überhaupt (besonders aber für den Studenten) möglich ist, gegenüber solchen Spracheinwirkungen eine kritische Distanz einzunehmen oder zu bewahren. Diese Problematik manifestiert sich bspw. eindrücklich in der wissenschaftlichen Legendenbildung, die - wie am Beispiel Luthers erkennbar wird - scheinbar ganze Wissenschaftszweige über Generationen hinweg in die Irre zu führen vermag (vgl. BESCH 2000, STOLT 2000). Ähnliche Tendenzen, wenn auch in weit geringerer Ausprägung, sind mir im Rahmen dieser Arbeit bei der Lektüre der verschiedenen Autoren selbst begegnet. So können wissenschaftliche Darstellungen über ein

und denselben Sachverhalt subtile Unterschiede aufweisen, die insgesamt wohl weniger auf ungleiche Fachkompetenz, als vielmehr auf intime Präferenzen des jeweiligen Autors zurückzuführen sind, die man mit Luther auch als ‚Herzensbindungen‘ bezeichnen könnte. Nun vermute ich, dass solche Bindungsverhältnisse und persönlichen Vorlieben ‚zwischen den Zeilen‘ wohl alle wissenschaftliche Lehre und Textproduktion begleiten, auch da, wo man sie zuweilen als wissenschaftstheoretische Prämissen bezeichnet. Gerade hier nämlich stellt sich die Frage, ob das moderne und ‚aufgeklärte‘ Verständnis vom Menschen (vgl. STOLT 2000, S. 50), das den ‚kühlen‘ Verstand, die Sprache (vgl. LINKE ET AL. 2004, S. 104f, 111) und das Denken im Kopf bzw. Gehirn ansiedelt, aber Gefühl, Empfinden und Glauben ins ‚Herz‘ oder gar in den ‚Bauch‘ verbannt, nicht von einer ganzheitlicheren Sichtweise der menschlichen Persönlichkeit abgelöst werden sollte, wenn man die Wirklichkeit, in der sich auch der/die einzelne WissenschaftlerIn befindet, in angemessener Weise erfassen und verstehen möchte. Die allgemeine (sprach)wissenschaftliche Entwicklung und die daraus resultierenden vielfältigen Erkenntnisse und Befunde - meine ich - sprechen dafür!

0.3 Vorgehen und Ziel der Arbeit

Es würde den Umfang dieser Arbeit sicherlich sprengen und ebenso meine Möglichkeiten übersteigen, die hier formulierte Fragestellung einerseits in ihrer ganzen Komplexität und Breite, andererseits auch anhand von Primärliteratur zu erörtern und zu diskutieren. Dies soll und kann hier nicht das Ziel sein. Vielmehr möchte ich die aufgeworfenen Fragen nur im Rahmen der beiden linguistischen Einführungskurse, der hier behandelten Überblickswerke (LINKE ET AL. 2004; SCHMIDT 2004) und weiterer ausgewählter Fachliteratur (VON POLENZ 2000; BESCH 2000, STOLT 2000) darstellen und besprechen. Dabei wird es zu einem guten Teil darum gehen, aus dieser Literatur entsprechende Aussagen, Erkenntnisse und Befunde zusammenzutragen, zu ordnen und in Bezug zu meiner Fragestellung zu setzen, so dass es schliesslich nicht mehr als eine Art Indizien sind, die ich zu ihrer Beantwortung heranziehen kann.

Ausgangspunkt meiner Arbeit soll zunächst eine gründliche Darlegung von Luthers Sprachverständnis sein. Hierbei soll klar werden, dass dieses aus einer starken Bindung an das biblische Wort hervorgeht und in einer umfassenden ‚Herz‘-Konzeption mündet. Aus dieser - so möchte ich in einem weiteren Schritt zeigen - gehen nicht nur Luthers allgemeine Hochschätzung der geschöpflichen Wirklichkeit und als Ausdruck davon seine lebendige Sprache und geniale Ausdrucksfähigkeit (STOLT 2000, S. 59) hervor, sondern ebenso die Motivation und Freiheit für seine mit modernen Massstäben vergleichbare linguistische Arbeitsweise, die ich an einzelnen Beispielen darlegen und erläutern möchte. Bei alledem werde ich mich - neben Werner Beschs Handbuchartikel zur Rolle Luthers für die deutsche Sprachgeschichte (BESCH 2000) und der Münchener Lutherausgabe von BORCHERDT und MERZ - vor allem auf ein Buch von BIRGIT STOLT (2000) beziehen, die als langjährige Lutherforscherin eine Fülle von Informationen und erhellenden Beispielen liefert.

Im darauf folgenden Teil soll Luthers Sprachverständnis im Rahmen der oben erwähnten Überblickswerke mit modernen sprachtheoretischen Positionen in Verbindung gebracht und kontrastiert werden. Dabei möchte ich zunächst auf die in der Aufklärung wurzelnde geistesgeschichtliche Ausgangslage der neueren Sprachwissenschaft hinweisen, die im Vergleich zu Luther vor allem durch ein dichotomes Verständnis der menschlichen Persönlichkeit (vgl. ebd., S. 50) und ein in der Immanenz verhaftetes Weltbild charakterisiert ist. Auf diesem Hintergrund möchte ich sodann die heute in der Sprachwissenschaft grundlegende Unterscheidung zwischen synchronischer und diachronischer Methode (SCHMIDT 2004, S. 29) betrachten, die anfänglich in ihrer Ausprägung eine Tendenz zur Dichotomisierung von „Struktur und Evolution“ aufwies, was heute aber als „dialektische Einheit“ bzw. „dynamische Stabilität“ interpretiert wird (vgl. ebd.). Diese Problematik und spezifische Entwicklung ist eng mit der Warum-Frage verknüpft (vgl. LINKE ET AL. 2004, S. 430ff), die ich je an einem Beispiel aus der Synchronie (Spracherwerb) und der Diachronie (Sprachwandel) explizieren möchte, um dann die Ergebnisse mit Luthers Anthropologie bzw. seinem Weltbild in Beziehung zu setzen. Dabei sollte deutlich wer-

den, dass es sowohl Gemeinsamkeiten in der Hochschätzung der Wirklichkeit als auch im Rückgriff auf eine sprachliche Konzeption gibt, dass aber letztere im Falle Luthers nicht in der Immanenz, sondern in der Transzendenz gründet. Eine solche weltanschauliche Differenz gilt es nun laut BIRGIT STOLT (2000, im Vorwort) zu beachten, wenn man das (wissenschaftliche) Werk einer Person angemessen interpretieren und beurteilen will. Diesen Gedanken möchte ich schliesslich unter dem Stichwort ‚Legendenbildung‘ im Schlusskapitel meiner Arbeit aus einer zusammenfassenden Perspektive nochmals aufnehmen.

1. „Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über“ - Luthers Sprachkonzeption

In einem ersten Gedankenkreis soll nun auf Luthers Sprachverständnis eingegangen werden. Dieses - so möchte ich zeigen - lässt sich in seinen wesentlichen Zügen mit dem biblischen Wort „Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über“ (Mt 12, 23) charakterisieren. Dabei ist aber nicht nur die eigentliche inhaltliche Aussage dieses Bibelwortes von Bedeutung, sondern ebenso die mit meiner These einhergehende Behauptung, dass Luther damit in seiner sprachtheoretischen Argumentation grundsätzlich auf ein Wort baut, das nicht von ihm selbst stammt. Genau dies nämlich - so wird im Folgenden zu zeigen sein - trifft einerseits Luthers Verständnis der oben genannten Bibelstelle, andererseits aber auch einen Kernpunkt seines allgemeinen Sprachverständnisses: Das menschliche ‚Herz‘¹ steht in einem engen Beziehungsverhältnis zu einem extern repräsentierten Sprachkonzept. Aus dieser Bindung heraus resultiert schliesslich nicht nur alle mündliche Rede (Sprache im engeren Sinne), sondern ebenso alles übrige menschliche Verhalten (Sprache im weitesten Sinne). Diese Grundlinien gilt es nun bezüglich Luthers Sprachverständnis¹ als auch seines Sprachschaffens nachzuzeichnen und zu erläutern.

1.1 Luthers Ausgangslage: seine Anthropologie und sein Weltbild

Martin Luther (1483-1546) lebte vor der Zeit der Aufklärung und teilte - wie damals im christlichen Abendland üblich - die Anthropologie der Bibel. Gemäss dieser sind Himmel und Erde und mithin auch jeder einzelne Mensch eine Schöpfung Gottes. Für Luther war klar, dass Gott ihm nicht nur das Leben gegeben hat, sondern dieses samt allen Sinnen, Vernunft und Verstand auch ohne Unterlass erhält. Essen und Trinken, Kleider, Nahrung, Frau und Kind, Gesinde, Haus und Hof, alles, so klein und geringfügig es auch sein mochte - erklärt er in seinem Kommentar zum ersten Glaubensartikel -, ist ihm eine Gabe Gottes, der ihm auch sonst alles Geschaffene zu Nutz und Notdurft seines Lebens dienen liess: Sonne, Mond und Sterne am Himmel, Tag und Nacht, Luft, Feuer, Wasser, Erde, und alles, was diese trägt und hervorbringt wie Vogel, Fisch und Tier, Getreide und Gewächs aller Art; ferner was sonst noch leibliche und zeitliche Güter sind, wie gute Regierung, Frieden und Sicherheit (vgl. LUTHER 1983, S. 92f.). So kann man hier weiter lesen:

„Bei allem, was uns vor Augen kommt und an Gutem widerfährt, auch wenn wir aus Nöten oder Gefahr kommen, sollen wir uns daran erinnern, dass Gott uns das alles gibt und tut, damit wir daran sein väterliches Herz und seine überschwängliche Liebe gegen uns spüren und sehen. Davon würde das Herz warm werden und angefeuert, dankbar zu sein und alle diese Güter zu Gottes Ehre und Lob zu brauchen.“ (ebd., S. 94)

Damit zeigt sich bei Luther ein bemerkenswert liches Gottesbild (vgl. STOLT 2000, Kap. VII), das aber weder bei ihm selbst von Anfang an vorhanden (ebd., S. 175f.), noch bei seinen Zeitgenossen einfach so selbstverständlich war. Als Mönch im schwarzen Kloster zu Erfurt erkannte Luther den in der heiligen Schrift geoffenbarten Gott noch keineswegs als ‚liebenden Vater‘. Vielmehr verstand er diesen ausschliesslich als strengen Gesetzgeber und unerbittlichen Richter, der ihn und die Menschen sogar durch das Evangelium mit seiner Gerechtigkeit und seinem Grimm bedrohte. So erinnert sich Luther in der Vorrede zum ersten Band seiner lateinischen Schriften:

¹ Gemäss biblischer und lutherischer Anthropologie ist das ‚Herz‘ Zentrum der menschlichen Persönlichkeit, Sitz seines geistigen Vermögens, Verstand, Gefühl, Wille, Urteilsvermögen, Gedächtnis usw. sowie zuständig für das Verstehen (vgl. STOLT 2000, S. 50f.).

„Ich hasste dieses Wort „Gerechtigkeit Gottes“ [vgl. Röm 1, 16.17; D.W.]; denn durch den Brauch und die Übung aller Doktoren war ich gelehrt worden, es philosophisch zu verstehen, von der sogenannten „formalen“ oder „aktiven“ Gerechtigkeit, durch die Gott gerecht ist und die Sünder und Ungerechten straft. Ich aber konnte den gerechten, den Sünder strafenden Gott nicht lieben, hasste ihn vielmehr; denn obwohl ich als untadeliger Mönch lebte, fühlte ich mich vor Gott als Sünder und gar unruhig in meinem Gewissen und getraute mich nicht zu hoffen, dass ich durch meine Genugtuung versöhnt sei.“ (LUTHER 1938, Bd. 1, S. 14f.).

Luther sieht sich von Anfang an dem biblischen Schöpfergott gegenüber verpflichtet, doch in seinen Mönchsjahren als ‚Knecht‘, der nie wirklich weiss, ob er seinem ‚Meister‘ genug getan hat und erst später als ‚Kind‘, das sich geborgen der ‚väterlichen Fürsorge‘ anvertrauen kann. Beide Male beschäftigt er sich mit demselben Wort und mit einem vergleichbaren Eifer (vgl. ebd., S. 14), doch das eine Mal überwiegend aus Zwang und Angst (vgl. ebd., S. 8), dann aber ungezwungen und von Herzen. Als Luther versteht, dass *Gott* ihn in Christus gerecht gemacht hat, fühlt er sich wie neugeboren² (vgl. ebd., S. 15) und schildert das so:

„Die Tore hatten sich mir aufgetan; ich war in das Paradies selber eingegangen. Da zeigte mir sogleich auch die ganze Heilige Schrift ein anderes Gesicht. Von daher durchlief ich die Schriften, wie ich sie im Gedächtnis hatte, und fand auch an anderen Stellen den gleichen Sinn, z.B. „Werk Gottes“ bedeutet: das Werk, das Gott wirkt, (...). Wie ich zuvor das Wort „Gerechtigkeit Gottes“ mit allem Hass hasste, so erhob ich nun mit heisser Liebe das gleiche Wort als süß und lieblich über andere. So wurde mir diese Stelle bei Paulus eine rechte Pforte zum Paradies.“ (ebd., f.).

Diesen in mancherlei Hinsicht radikalen Wandel führt Luther in derselben Vorrede auf Gottes Erbarmen zurück (vgl. ebd.) und meint damit, dass Gott es ist, der einem Menschen das ‚Herz‘ öffnet, so dass dieser nun selbst recht hören (verstehen, erkennen) und reden kann (vgl. LUTHER 1937b, S. 20). Dass Luther damit ein Hören mit Gottes Ohren und Reden mit dessen Worten versteht (Perspektivenübernahme), wird zwar an dieser Stelle nicht explizit ausgesagt, schimmert aber indirekt schon in der weiter oben zitierten Bemerkung durch, wonach sein anfängliches Missverstehen von „Gottes Gerechtigkeit“ auf den Einfluss anderer Perspektiven, nämlich des damaligen theologischen Sprachgebrauchs („den Brauch und die Übung aller Doktoren“) zurückzuführen sei. Deutlicher als dies geht aber aus obigen Stellen hervor, dass mit dem neuen Verständnis der einen Bibelstelle sich gegenüber der heiligen Schrift nicht nur Luthers Gesamtperspektive ändert, sondern ebenso auffallend und drastisch seine emotionale Gestimmtheit. Jetzt, wo Luther von „Liebe“ spricht und nicht mehr von „Hass“, kann man vermuten, dass er sich nicht mehr nur aus Pflichtgefühl, sondern freiwillig und von ganzem Herzen mit diesem Wort identifiziert. Dabei scheint das inhaltlich Neue³ sowohl Ursache für seine Perspektivenübernahme als auch deren Folge zu sein. Da, wo er zunächst mit dem Blick „fremder Doktoren“ Gottes Wirklichkeit in verzerrter Weise wahrgenommen und gehasst hat, erkennt er nun, gebunden an Gottes eigenes Wort, jenen väterlichen Gott, dessen Güte und Barmherzigkeit er im Kommentar zu den Glaubensartikeln in so herzlicher und konkreter Weise beschreibt. Damit aber steht wiederum die bereits oben angedeutete anthropologische These im Raum, wonach sich der Mensch grundsätzlich mit einem ausserhalb seiner selbst repräsentierten sprachlichen Konzept identifiziert, das schliesslich nicht nur sein Selbstverständnis und Weltbild bestimmt, sondern ebenso sein ganzes Wahrnehmen, Denken, Reden und Erkennen sowie Fühlen, Empfinden und Handeln (vgl. STOLT 2000, S. 51f.). Dass diese Sicht einen zentralen Aspekt von Luthers Sprachverständnis widerspiegelt, soll nun im Folgenden erklärt und dargelegt werden.

² Vgl. auch Luthers Auslegung von Joh 1, 1-14. Hier schreibt er: „Die ‚göttliche Geburt‘ ist nun nichts anderes denn der Glaub. Wie geht das zu? (...) Siehe, so ist er [der Mensch, D.W.] neugeboren aus Gott durch das Evangelium, in welchem er bleibt und lässt sein Licht und Dünkel fahren. Wie St. Paulus 1.Kor. 4, 15: ‚Ich hab euch in Christo durchs Evangelium geboren.‘ Und Jakobi 1, 18: ‚Er hat uns aus gnädigem Willen geboren durch das Wort der Wahrheit, auf das wir ein Anfang wären seiner Kreatur.‘“ (LUTHER 1940, Ebd. 4, S. 374f.)

³ Luther spricht oben unter anderem von einem „anderen Gesicht“, das ihm die ganze Heilige Schrift präsentierte und exemplifiziert dies mit einer Neuinterpretation einer ganzen Reihe auf Gott bezogener Genitivattribute. Daraus lässt sich erkennen, dass es sich hier also wesentlich um ein neues Gottesverständnis handeln muss.

1.2 Luthers Sprachverständnis: „Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über“

1.2.1 Die weltanschauliche Dimension von Luthers Sprachverständnis

Luthers ‚Herz‘ - so kann man zusammenfassend festhalten - ist wesentlich von der neuen biblischen Einsicht erfüllt, dass Gott durch sein Wort nicht nur gebietet, sondern auch handelt (vgl. STOLT 2000, S. 47). Dies wusste und glaubte er zwar bezüglich Gottes Schöpfungswerk schon immer, doch bezogen auf sein persönliches Heil, seine Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, war dies neu. Luther versteht nun, dass Gott durch dasselbe Wort, durch welches er schon Himmel und Erde und damit auch jegliches geschöpfliche Leben geschaffen hat (vgl. 1. Mose 1), ebenso Autor seines neuen, vor Gott akzeptablen und angenehmen Lebens ist. Dieses neue Leben erkennt er nicht in sich selbst, sondern in Jesus Christus (vgl. LUTHER 1983, S. 98), den er mit Joh 1, 14 als das Mensch gewordene Wort Gottes bezeichnet (LUTHER 1940, Ebd. 4, S. 380). Damit setzt Luther seine Hoffnung bezüglich seiner Gerechtigkeit vor Gott nicht mehr auf die eigene Tat, sondern auf jene, die von diesem Wort (Jesus Christus) selbst vollbracht wurde. So begreift er die Menschwerdung Christi (sein Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen) als Gottes Liebeserweis und dies nicht nur gegenüber sich selbst, sondern gegenüber der ganzen Menschheit (vgl. ebd., S. 463). In dieser Liebestat erkennt Luther Gottes Reden als ein Locken (ebd.) und Werben, das letztlich auch sein Vertrauen, seine Zuneigung und Liebe zu erwecken vermochte (vgl. LUTHER 1983, S. 102f.). Dies zeigt, dass er Gottes Wort nicht in erster Linie als eine unmittelbare Rede oder als ein Gebot an den Menschen versteht. Vielmehr ist es das von Menschen bezeugte Heilshandeln Gottes, nämlich dessen Selbstkundgabe in der Geschichte, die in der Person Jesu Christi ihren Höhepunkt und in der Bezeugung durch die Apostel ihren Abschluss fand. Auf diesem Hintergrund muss nun auch Luthers Sprachverständnis und Sprachschaffen verstanden werden: Alle seine Überlegungen zum Wesen und Gebrauch der Sprache resultieren im Grunde genommen nicht aus einer genuin linguistischen Motivation, sondern aus einer zeitlebens intensiven Beschäftigung mit Gottes Wort (vgl. BESCH 2000, S. 1717/1733). Dieses ist für ihn nicht einfach nur Text (Bibel)⁴ oder mündliche Rede (z.B. Predigt), sondern zuerst und vor allem leibliche Person, mit allem, was eine solche charakterisiert und auszeichnet: eine zeitlich, räumlich und örtlich einmalige Erscheinung, eine Individualität, die sich durch ein bestimmtes Denken, Fühlen und Trachten auszeichnet, eine Intentionalität, die sich in einem bestimmten Verhalten, Reden und Handeln äussert, Arbeiten und Ruhen, Essen, Trinken, Schlafen, Wachen, Fröhlichkeit und Trauer, aber auch Jungsein und Älterwerden, Gesundheit und Krankheit, Leiden und Sterben. Solches und vieles mehr wird in der Bibel über das Leben und die Geschichte von Jesus Christus berichtet und ereignet sich auf eine ganz spezifische, persönliche und damit einmalige Weise, was grundsätzlich auch für jeden anderen Menschen und dessen Lebensgeschichte zutrifft. Gerade hier, wo Luther die leibliche Dimension und die damit ausgewiesene Personalität von Gottes Wort vor Augen hat (vgl. STOLT 2000, S. 100f.), zeigt sich, dass er dieses Wort als eine prinzipiell von sich selbst geschiedene und unabhängige Grösse auffasst. Gott ist weder eine von seiner Vernunft hervorgebrachte regulative Idee, noch eine aus dem religiös-frommen Bewusstsein geborene menschliche Überlieferung. Vielmehr zeugt das biblische Wort gerade von jener Person, der sowohl Luther selbst als auch alle anderen Menschen ihr Dasein zu verdanken haben. Luther fasst diese Sicht im Abschluss zu den drei biblischen Glaubensartikeln mit folgenden Worten zusammen: „Er [gemeint ist Jesus Christus; D.W.] ist ein Spiegel des väterlichen Herzens; ohne ihn würden wir nichts als einen zornigen und schrecklichen Richter sehen“ und: „[...] er [gemeint ist der himmlische Vater; D.W.] hat uns eben dazu geschaffen, um uns zu erlösen und zu heiligen, und nachdem er uns alles gegeben und eingeräumt hatte, was im Himmel und auf Erden ist, hat er uns auch noch seinen Sohn und seinen Heiligen Geist gegeben, um uns durch sie zu sich zu bringen“ (LUTHER 1983, S. 103).

⁴ Vgl. dazu auch Luthers Äusserung gegenüber Erasmus: „Gott und die heilige Schrift sind so wenig dasselbe, wie der Schöpfer und die Schöpfung. Niemand bezweifelt, dass in Gott vieles verborgen ist, was wir nicht kennen“ (LUTHER 1937b, S. 24)

Damit also war Luthers eigenes ‚Herz‘ erfüllt: Es ist der im biblischen Wort bezeugte und in Jesus Christus Mensch gewordene Gott. Diesem gilt seine Zuneigung und Liebe und „des geht sein Mund über“. Es ist eine Person aus Fleisch und Blut, die sich in Wort und Tat geäußert hat, die Luther in sein Herz schliesst. Von deren Standpunkt aus betrachtet, ordnet und interpretiert er sowohl die Welt als auch sein eigenes Leben. Das Mittel, wodurch diese Person in seinem ‚Herzen‘ wohnt, ist ihr eigenes Wort, und der Modus, wodurch es in seinem ‚Herzen‘ gefasst wird, ist der Glaube. Gott hat laut 1. Mose 1 den Menschen sprachfähig geschaffen. Das zeigt sich etwa darin, dass Gott (der ja selbst ein redender Gott ist) ihn „zu seinem Bilde“ schuf (Vers 27), aber auch dass er den Menschen immer wieder selbst angesprochen hat (z.B. Vers 28-30) und ihm selbst den Auftrag gab, alle anderen Lebewesen zu benennen (1. Mose 2, 19-20). Demgemäß glaubt Luther, dass die Sprache oder besser die Redefähigkeit den Menschen am meisten von den Tieren unterscheidet. Denn sehen, hören, riechen, singen, gehen, stehen, essen, trinken, fasten, dürsten, Hunger, Frost und hart Lager leiden, all dies könnten Tiere auch und sogar ein Holz könne durch Schnitzerkunst die Gestalt eines Menschen annehmen (LUTHER 1938, Bd. 6, S. 38).

1.2.2 Der Mensch spricht, denkt, fühlt, erkennt und handelt mit seinem ‚Herzen‘

Dass der Mensch mit und aus seinem Herzen spricht (vgl. Ps 14, 1; Mk 7, 21; Lk 2, 35; ...), ist also Luthers biblische bzw. sprachtheoretische Ausgangslage. Zugleich aber ist der Mensch ein von Gott Angesprochener: In seinem Gesetz signalisiert Gott, dass der Mensch sein Vertrauen auf keinen anderen setzen soll als auf ihn selbst (vgl. 2. Mose 20) und macht damit auf ein Problem aufmerksam, das im Garten Eden, als die ersten beiden Menschen sich vom göttlichen Wort abwandten und sich stattdessen auf jenes der Schlange verliessen, seinen Anfang nahm (vgl. 1. Mose 3). Gemäss Luther und seiner Auslegung des 1. Gebotes gehört es zum Wesen der von Gott abgefallenen Menschheit, sich ein „selbsterdachtes Wahn- und Traumbild von Gott“ zum Abgott zu machen und sich damit „aufs lautere Nichts“ zu verlassen. Es mache sich jedermann das zum Gott, wohin ihn sein Herz ziehe (LUTHER 1983, S. 25). So schreibt er:

„Einen Gott haben‘ heisst also nichts anderes, als ihm von Herzen vertrauen und glauben; (...) Denn die zwei gehören zusammen, Glaube und Gott. Das nun, sage ich, woran du dein Herz hängst und worauf du dich verlässest, das ist eigentlich dein Gott.“ (ebd., S. 22)

Abgötterei besteht nach Luther aber nicht erst im Aufrichten und Anbeten eines (äusserlichen) Bildes, sondern schon da, wo ein ‚Herz‘ „anderswohin gafft und bei den Kreaturen, bei Heiligen oder Teufeln Hilfe und Trost sucht“ (ebd., S. 25). Damit wird deutlich, dass das menschliche ‚Herz‘ nicht nur „Wahn- und Traumbilder“ konstruiert, sondern ebenso „gafft“, also unter entsprechenden Perspektiven wahrnimmt und erkennt. Interessant und zugleich aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang auch die Beispiele, die Luther zur Illustration seiner Überlegungen anführt:

„Es ist mancher, der meint, er habe Gott und alles zur Genüge, wenn er nur Geld und Gut hat; er verlässt sich darauf und brüstet sich damit so unentwegt und zuversichtlich, dass er auf niemand etwas gibt. Sieh, ein solcher hat auch einen Gott: der heisst Mammon, d.h. Geld und Gut; darauf setzt er sein ganzes Herz.“ (ebd., S. 23)

„Ebenso ist’s mit einem, der darauf vertraut und trotz, dass er grosses Wissen, Klugheit, Macht, Beliebtheit, Freundschaft und Ehre hat. Der hat auch einen Gott, aber nicht diesen rechten, alleinigen Gott. Das siehst du wiederum daran, wie vermessen, sicher und stolz man auf Grund solcher Güter ist, und wie verzagt, wenn sie nicht vorhanden sind oder einem entzogen werden.“ (ebd.)

„Ferner sieh auf das, was wir bisher in unserer Blindheit unter dem Papsttum getrieben und getan haben: Wenn einem ein Zahn weh tat, so fastete er und brachte er S. Appollonia seine Verehrung dar; fürchtete er sich vor einer Feuersnot, so machte er S. Lorenz zum Nothelfer; ...“ (ebd.)

Demnach gibt es nichts, was der Mensch sich nicht zu einem Abgott machen könnte: Geld, Gut, Wissen, Klugheit, Macht, Beliebtheit, Freundschaft, Ehre und auch angesehene bzw. ‚heilige‘ Menschen. Dabei ist der Blick stets auf eine Erscheinungsform der Immanenz gerichtet. Nicht diese aber ist es, die dem Menschen Hoffnung bereitet. Vielmehr sind es von der Gesellschaft oder der sozialen Umgebung bereitgestellte sprachliche Konzepte, die, vom einzelnen Menschen aufgenommen, an entsprechende Erscheinungen herangetragen werden und

ihm Glück verheissen: *Mit Geld ersparst du dir viel Mühsal und du kannst dir alles kaufen, was es zu einem erfüllten und glücklichen Leben braucht... Wissen und Klugheit sichern dir eine gute Anstellung, bringen Erfolg im Beruf, erhöhen deinen Einfluss und verschaffen dir Macht...* Solche ‚Glaubenskonzepte‘, ohne die etwa Geld bloss Papier oder Metall wäre, sind es, die Zuversicht, Hoffnung, Freude oder auch Enttäuschung verbreiten, gesellschaftliche Konnotationen, die mittels entsprechender Assoziationen das Denotat ständig begleiten. Diese soziolinguistische Dimension der Sprache findet bei Luther in dreierlei Hinsicht Berücksichtigung: Zunächst war es seine eigene Erfahrung, vom Sprachgebrauch der sozialen Umgebung derart beeinflusst worden zu sein, dass er den biblischen Text bzw. den sich darin offenbarenden Autor nur in sehr einseitiger und teilweise geradezu entstellender Weise wahrgenommen hat (vgl. oben). Dies habe er zweitens nur deswegen erkannt, weil ihm das biblische Wort selbst die Augen bzw. das Herz dafür geöffnet habe und er dessen Perspektive übernehmen konnte. Weil Luther hier nicht einfach ‚Text‘, sondern eine ‚redende Person‘ vor Augen hat, von der die Sprachwirkung ausgeht und zu welcher hin er dann auch ein enges Beziehungsverhältnis pflegt, impliziert auch dies auf einer intersubjektiven Ebene eine soziopragmatische bzw. -linguistische Dimension. Der neue Blick eröffnet ihm schliesslich auch eine neue Sicht auf die damals alles umspannende katholische Kirche, was als gesellschaftliche Dimension von Luthers Sprachverständnis nachfolgend noch ausführlicher behandelt werden soll.

1.2.3 Die gesellschaftliche Dimension von Luthers Sprachverständnis

Luther erkannte, dass auch die Mitglieder der Kirche (das Volk) vom Sprachgebrauch der damaligen menschlichen Autoritäten (Papst, Bischöfe, Priester) gefangen sind und versuchte deshalb seinerseits, Gottes eigenes Wort möglichst klar zu verkündigen und zur Sprache zu bringen, weil er glaubte, dass dieses allein von menschlicher Knechtschaft befreien könne. Damit zeigt sich, dass auch Luthers soziolinguistische Überlegungen zutiefst mit seinem Glauben an das biblische Wort verknüpft waren, was ich am Beispiel einiger Ausschnitte seiner Predigt zur Einführung der Reformation in Leipzig (1539) illustrieren möchte. Hier erklärt er mit Bezug auf Joh 14, 23ff. den Unterschied zwischen der katholischen und der „wahren Kirche“ Christi. Diese sei kein Reich, wie es sich die Welt vorstelle (vgl. LUTHER 1938, Bd. 6, S. 437), sondern „Wer mich liebet“ - wie Christus in Joh 14, 23 sagt - „der wird mein Wort halten, und ich werde bei ihm sein mit meinem Vater und dem heiligen Geist, und werden Wohnung bei ihm machen“ (ebd., S. 438). Als Kirche - erklärt Luther mit Blick auf den alttestamentlichen Tempel in Jerusalem - sei schon immer das bezeichnet worden, was Gott sich selbst als Wohnung erwählt habe. Nun aber könne man an diesem „scharfen Spruch“ Christi erkennen, dass der Ort, wo Gott „von Ewigkeit zu Ewigkeit“ wohnen wolle, nicht der Tempel in Jerusalem sei, wie man aufgrund der biblischen Propheten meinen könnte (ebd.). Stattdessen - impliziert Luthers Gesamtargumentation - sind es ‚Herzen‘ von Menschen, die sich Gott als Wohnstatt erwählt, was sich bei diesen darin manifestiert, dass sie Gott lieben. Luther formuliert es so:

„Diese Wohnung [gemeint ist der Tempel in Jerusalem; D.W.] reisset der Herr Christus ein und macht und bauet eine neue Wohnung und ein neu Jerusalem; nicht von Steinen und Holz, sondern: Wer mich liebt und mein Wort hält, da soll mein Schloss, Kammer und Wohnung sein.“ (ebd.)

Der wesentlichste Unterschied zwischen den beiden Kirchen besteht aber für Luther nicht so sehr in einem unterschiedlichen Wohnort Gottes, sondern dass in der katholischen Kirche (im Munde der Prediger und in den ‚Herzen‘ der Gläubigen) nicht wirklich dessen Wort wohne. So würden diese, wenn man sie frage, was die christliche Kirche sei, vielmehr antworten: „Die Kirche sieht auf den Papst, Kardinäle und Bischöfe“ (ebd., S. 439), weswegen Luther mahnt:

„Nun so hüte dich vor des Papsts geschmierter und mit Gold und Perlen geschmückter Kirche. Denn das Widerspiel lehret hier Christus. Gott lieb haben und sein Wort halten ist nicht des Papsts langer Rock, Krone oder Dekretal. Es ist aber ein grosser Unterschied, was Gott gebietet und was Menschen gebieten. Siehe darauf, wie der Papst daher kecket, man solle die Heiligen anrufen und sich nach seinen Menschensatzungen halten. Heisst dichs Gottes Wort auch?“ (ebd., S. 443)

Sowohl Gottes Wort als auch jenes des Papstes, der Kardinäle und Bischöfe wirkt in den Augen Luthers Gemeinschaft, und dies nicht nur zwischen Verkündiger und Hörer, sondern ebenso unter Letzteren selbst, da sie sich unter demselben Haupt, Sinn und Geist versammeln (vgl. LUTHER 1983, S. 100). Aber rechtmässige christliche Kirche ist nur da, wo Gottes Wort „lauter und rein gepredigt wird“ (LUTHER 1938, Bd. 6, S. 443) und auch Leute sind, „die Gott erkennen, lieben und preisen“ (ebd., S. 442). Dies zeigt, dass Luther unter dem Begriff „Kirche“ wesentlich auch eine „Sprachgemeinschaft“ (vgl. LINKE ET AL. 2004, S. 350f.) versteht, die ihren Charakter und ihre Identität gerade von dem Wort erhält, unter welchem sie steht.

1.2.4 Zusammenfassung

Aus alledem ergeben sich nun die Grundlinien von Luthers Sprachverständnis: Sprache hat zutiefst personalen Charakter, denn sie zeugt in einer doppelten Weise von einer Person: zunächst als *Handlung* oder *Tat* eines Sprechers, dann aber auch als *Informationsträger*, als Mitteilung oder Offenbarung dessen, was an Herzensgründen und Motiven einer Handlung zugrunde liegt. So versteht Luther zunächst die gesamte Immanenz, das menschliche Dasein und seine *Sprachfähigkeit* ebenso wie die übrige geschöpfliche Wirklichkeit, als ein Ausdruck von Gottes Sprechhandeln. Dann aber offenbart Gottes Wort auch die Tiefen (vgl. LUTHER 1983, S. 103) des väterlichen Herzens: Vergleichbar mit anderen Menschen teilt Gott durch Sprache mit, was er getan hat oder in Zukunft noch zu tun gedenkt. Er kommentiert Taten, indem er Motive und Beweggründe offen legt, die sein Handeln bestimmen oder bestimmt haben. Deswegen interpretiert Luther es bspw. als eine Folge des Sündenfalls, wenn der Mensch (Papst, Kardinäle, ...) sich mit seinem eigenen Wort an die Stelle Gottes setzt und damit andere Menschen an sich bindet (vgl. LUTHER 1938, Bd. 6, S. 455). Diese Sichtweise lässt ihn auch verstehen, *warum* Gott selbst Mensch wurde, nämlich um die Gemeinschaft, die ehemals zwischen ihm und dem Menschen bestand, wieder herzustellen. In einer wie auch immer gearteten, sprachlichen Herzensbindung sieht Luther schliesslich die Grundkonstellation aller menschlichen Sprachproduktion, die man in einem engeren Sinn als verbale, einem umfassenderen (biblischen) Sinn auch als nonverbale Äusserung oder Handlung verstehen muss: „Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über“ - und hier möchte man ergänzen: auch die Hand, die Füsse, Augen und die Ohren.

1.3 Luthers Sprachschaffen: Das Herz als Quelle der Werke

Ein „Herz, das in Gott gutes Mutes ist, das tuts, das ists, das allen Gotteswillen frei und mit Lust tut und leidet“, schreibt Luther 1534 in seiner Vorrede zum Psalter (ebd., S. 43). Wir haben oben gesehen, dass er darin ein Grundmuster für das menschliche Verhalten sieht: auch da, wo ein Herz nicht in Gott, sondern in einer anderen Person „gutes Mutes“ ist, tut ein solches ‚Herz‘ „mit Lust“, was dieser Person Wort und Wille ist. Im Folgenden möchte ich nun vor allem mit Verweis auf Birgit Stolts Arbeit an einigen Beispielen zeigen, dass und inwiefern Luthers Sprachschaffen und linguistische Überlegungen dessen Bindung an das biblische Wort widerspiegeln. Dies soll an Beispielen aus seiner mündlichen wie auch schriftlichen Spracharbeit (Predigen und Übersetzen) geschehen.

1.3.1 Luther als Prediger

Gepredigt hat Luther, weil er glaubte, dass das Evangelium von Jesus Christus für alle Menschen zum Leben bestimmt ist und weil er erkannte, dass die Menschen unter der Glocke der römischen Kirche vor allem an menschliche Gedanken gebunden waren statt an Gottes Wort. Auf diesem Hintergrund verstand und kommentierte er dann auch 1. Petr 4, 11: „So jemand redet, dass er's rede als Gottes Wort“. Luther schreibt:

„Will jemand predigen, so schweige er seiner Wort und lass sie im weltlichen und Hausregiment gelten; allhier in der Kirche soll er nichts reden denn dieses reichen Hauswirts [=Gottes, D.W.] Wort: sonst ist es nicht die wahre Kirche. Darum soll es heissen: „Gott redet“. Muss es doch also gehen auf dieser Welt: So ein Fürst will regieren, so muss seine Stimme in seinem Lande und Hause klingen. So nun das in diesem elenden Leben geschieht, vielmehr sollen wir Gottes Wort klingen lassen in der Kirche und im ewigen Leben. Alle Untertanen und Regimente müssen gehorsam sein ihres Herrn Wort.“ (ebd., S. 439)

Daraus lässt sich deutlich erkennen, dass Luther die Predigt nicht bloss als eine Kategorie der Kirche versteht, sondern vielmehr als eine Art Schöpfungsordnung, der sich alle Menschen - auch jene ausserhalb der Kirche - unterziehen müssen: „Alle Untertanen und Regimente müssen gehorsam sein ihres Herrn Wort“. Das christliche Predigtamt versteht er allerdings keineswegs als ein Untertanmachen, vielmehr aber als ein mütterliches Locken und Werben mit köstlicher Speise: Auf der Kanzel - so beschreibt es STOLT (2000) - solle man sein wie eine stillende Mutter, „die pappelt mit dem Kind, schenkt ihm aus dem Busen, braucht keinen Wein noch Malvasier“. Man solle „die Zitzen herausziehen und das Volk mit Milch tränken, den Katechismus fleissig treiben und die Milch austeilten“. Die hohen Gedanken und Lehrstücke solle man für sich behalten. Er wolle Bugenhagen, Jonas und Melanchthon nicht in seiner Predigt sehen, sie wüssten im voraus alles besser als er. Nicht ihnen predige er, sondern den Kindern in seinem Haushalt („meinem Hänlein und Elslein“), denen sehe er an, ob sie ihm folgten („illos observo“). Es sei Hochmut, Griechisch, Hebräisch und Lateinisch in die Predigt einzustreuen, um dem einfachen Volk zu imponieren und Ruhm zu ernten (ebd., S. 64).

Dieses Beispiel der liebevollen, mit dem Kleinkind schäkernden und es stillenden Mutter gibt nicht nur einen Hinweis auf die Verteilung von Intellekt und Affekt, von Verstand und Gefühl, von Lehren und Bewegen, von Nahrung und Liebe in der Predigt, wie Birgit Stolt es ebenda formuliert, sondern gibt auch einen Eindruck davon, in welchem Verhältnis sich Luther selbst zum himmlischen Vater und dessen Wort wähnte (vgl. ebd., Kap. VII). Dieses Bild zeigt ferner, dass und in welcher Weise das Predigen dem Nächsten auch zum Leben dienen soll: Brot und Wein im Abendmahl sind für Luther die Nahrung („der ganze Schatz“), die Gott den Menschen „vom Himmel gebracht hat“ und zu der er sie auch sonst „aufs allerfreundlichste lockt“, wenn er z.B. in Mt 11, 28 spreche: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken“ (LUTHER 1983, S. 157). Hier (im Abendmahl⁵) - so Luther weiter - „stehen die freundlichen, liebevollen Worte: „Das ist mein Leib, für euch gegeben; das ist mein Blut, für euch vergossen zur Vergebung der Sünden“ (ebd., S. 156).

Aus alledem lässt sich erkennen, dass Predigen für Luther nicht einfach ‚Belehrung mit Worten‘ (vgl. auch STOLT 2000, S. 80ff.) oder ‚Indoktrination‘ bedeutet und schon gar nicht ‚Manipulation‘ mit strategisch-psychologischen Mitteln, wie man es heute etwa Werbeagenturen unterstellen könnte. Predigen ist für ihn vielmehr Austeilen einer köstlichen Nahrung: „Brot“, „Wein“, „Milch“. Darin erkennt er sich und den Prediger als eine stillende Mutter, die ihre Kleinkinder mit allem versorgt, was ihnen zum Leben gereicht. Dabei ist seine bildhafte und konkrete Ausdrucksweise, die so oft auch als ‚farbig‘ und ‚lebendig‘ bezeichnet wird, keineswegs ‚nur‘ ein rhetorisches Stilmittel (vgl. Stolt 2000, S. 30ff.), sondern gerade Ausdruck seines Glaubens an einen leibhaftigen und lebendigen Gott. Weil dieser durch sein Reden jegliche Konkretion ins Dasein gerufen und strukturiert hat, ist z.B. eine Mutter-Kind-Beziehung nicht einfach eine zufällige Erscheinung oder ein blosses Konstrukt der menschlichen Geistigkeit, sondern eine Schöpfungsordnung, die als solche die Tat der göttlichen Person repräsentiert. Genauso konkret repräsentiert für ihn auch das biblische Wort Gottes Person. Durch dieses eröffnet Gott dem/der LeserIn seinen ‚Herzengrund‘, die Gedanken und Motive seines Handelns (vgl. oben). Weil die empirische Wirklichkeit Ausdruck von Gottes Sprechhandeln ist, referiert das göttliche Wort direkt auf diese Wirklichkeit. Dies heisst nun für Luther, dass eine angemessene, d.h. auf Gottes Person bezogene Erkenntnis der geschöpflichen Wirklichkeit wie beim Abendmahl (vgl. Fussnote) nur mittels des göttlichen Wortes geschehen kann. Mit anderen Worten: Luther erkennt und beschreibt aufgrund seines Glaubens (seiner

⁵ Interessant ist Luthers Kommentar, dass „Brot“ und „Wein“ ohne die Einsetzungsworte Christi nichts als blosses Brot und Wein sind. Wenn diese aber dabei sind, so handelt es sich Luther zufolge wahrhaftig um Leib und Blut Christi (LUTHER 1983, S. 148). Dies zeigt, wie interessiert Luther an einem „leibhaftigen“ Wort war: Nicht das sinnlich subjektive Erlebnis hatte er beim Abendmahl vor Augen (das wäre Schwärmerei), sondern den sinnlich wahrnehmbaren, weil Mensch gewordenen Gott. Für Luther waren die Einsetzungsworte so stark, dass sie aus dem dargebotenen Brot und Wein Christi Leib und Blut machten, nicht im Sinne der katholischen Transsubstantiation, sondern in Referenz zu Christi Wirklichkeit. Die Vergebung der Sünden hat Christus „am Kreuz“ erworben, und diese Wirklichkeit kann nicht anders als durchs Wort zu den Menschen transportiert werden (ebd. S. 150). Gerade weil Christus durch sein Wort diese Referenz zu seinem leibhaftigen Sterben herstellt, sind für Luther Brot und Wein so sehr Zeichen, dass er es als „das Gut selber“ bezeichnet, das dem Empfänger „gegen dessen Sünde, Tod und alles Unheil“ bestimmt ist (ebd. S. 149).

Herzensbindung) *Gottes* Güte und Freundlichkeit in der stillenden Mutter (im Prediger), die mit ihrem Kleinkind „pappelt“ (der mit seinen Zuhörern spricht) und ihm die Brust (Christus) darreicht; und wir wissen (vgl. 1.1), dass er nicht weniger konkret auch sonst das tägliche Leben eines Menschen auf Gott bezogen wissen wollte. So wie Luther in der Tätigkeit der Mutter oder des Predigers Gottes lebenserhaltendes Handeln sehen konnte, war es ihm auch möglich, in einem einzelnen Menschen das Leben zu sehen. Dies lässt sich auch auf dem Hintergrund von de Saussures⁶ „bilateralem Zeichen“ verstehen: Weil der Mensch durch Gottes Sprechhandeln zu dessen Bilde geschaffen wurde, ist er einerseits ‚Ausdruck‘ von Gottes Sprechakt, andererseits aber auch Träger von Gottes ‚Konzept‘ (vgl. DE SAUSSURE: „signifiant“/ „signifié“), insofern nämlich, als man in ihm Jesus Christus erkennt. Luther schreibt in seiner Auslegung von Joh 1, 4:

„Denn es ist kein Leben ausser diesem Wort und Sohn Gottes, in ihm allein ist das Leben. Der Mensch Christus, so er ledig [im Sinne des nachfolgenden „ohne Gott“, D.W.] und ohne Gott wäre, wäre er kein Nutz, wie er auch selbst sagt Joh. 6, 63.55: „Das Fleisch ist kein Nutz, aber mein Fleisch ist eine wahre Speis, und mein Blut ist ein wahrer Trank.“ Warum ist „Fleisch“ kein Nutz, und doch: „Mein Fleisch ist die einzig wahre Speis?“ Darum, dass ich nicht ein leer Fleisch noch ein blosser Mensch, sondern Gottes Sohn bin. Also ist mein Fleisch eine Speise, nicht darum, dass es Fleisch ist, sondern dass es mein Fleisch ist; das ist soviel gesagt: Wer da glaubt, dass ich, der ich ein Mensch bin, Fleisch und Blut hab wie ein anderer Mensch, auch Gottes Sohn und Gott sei, der nähret sich recht an mir und wird leben.“ (LUTHER 1940, Ebd. 4, S. 349)

Ausgehend von Jesus Christus, den man in Anlehnung an de Saussure als ein ‚bilaterales Zeichen‘⁷ verstehen kann, erklärt Luther, dass wer in Jesus Christus nicht nur einen Menschen (signifiant), sondern auch Gottes Sohn und Gott selbst erkenne (signifié), sich nicht nur recht ernähre, sondern dadurch auch leben werde. In Abgrenzung zu einem philosophisch-abstrakten Verständnis von Leben schreibt Luther weiter unten:

„Ja, das natürliche Leben ist ein Stück vom ewigen Leben und ein Anfang, aber es nimmt durch den Tod sein Ende, darum, dass es nicht erkennt und ehret den, von dem es herkommt. Dieselbe Sünd schneidet es ab, dass es muss sterben ewiglich. Wiederum die da glauben und erkennen den, von dem sie leben, sterben nimmermehr, sondern das natürliche Leben wird gestreckt ins ewige Leben, dass es den Tod nimmermehr schmeckt, wie er sagt Joh. 8, 52: „Wer mein Wort hält, der wird den Tod nimmer schmecken“ und Joh. 11, 25: „Wer an mich glaubt, ob er schon stirbt, so wird er leben.“ Dies und dergleichen wird wohl verstanden, so man Christum recht erkennt, wie er den Tod ertötet und das Leben wiedererbracht hat.“ (ebd., S. 350)

Auch hier, wo Luther vom „natürlichen Leben“ spricht, hat er konkrete Menschen vor Augen. Ihre Geschöpflichkeit (signifiant) drückt ein „Stück“ und ein „Anfang“ vom „ewigen Leben“ (signifié) aus, verliert dieses aber gerade dadurch, dass ein solcher Mensch „nicht erkennt und ehret den, von dem es herkommt“. Das Leben selbst ist also ein bilaterales Zeichen: Es ist da gottgemäss, wo sich die ‚Ausdrucksseite‘ von Gottes Wort (die geschöpfliche Wirklichkeit, ein Mensch, insbesondere aber der Mensch gewordene Gott) recht mit der ‚Konzeptseite‘ seines Wortes (der Person Gottes) verbindet.

Aus alledem lässt sich nun auch verstehen, weshalb Luther an anderer Stelle fordert, ein rechter Prediger solle „allein Gottes Wort fleissig und treulich lehren und dessen Ehre und Lob allein suchen“, und auch die Zuhörer sollen sagen: „Ich glaube nicht an meinen Pfarrherrn, sondern er sagt mir von einem andern Herrn, der heisst Christus, den zeigt er mir, auf des Mund will ich sehen, und soferne er mich auf denselben rechten Meister und Praeceptor, Gottes Sohn führet“ (Luther 1938, Bd. 6, S. 452).

Diese Zusammenhänge liessen sich nun mit BIRGIT STOLT (2000) auch noch an vielen anderen Beispielen illustrieren, so etwa im Bereich der Rhetorik oder der Musik, wo sie zeigt, inwiefern Luther auch diese als geschöpfliche Grössen zu schätzen und in den Dienst seiner Verkündigung zu stellen wusste. Dies jedoch zu leisten, würde den Umfang dieser Arbeit übersteigen. Nur an einigen Beispielen seiner Übersetzungstätigkeit möchte ich im Rückgriff auf Stolt zeigen, welche Mühe es ihn gekostet hat, so zu schreiben, dass ihn der ‚gemeine Mann‘ verstehen konnte. Diese Mühe, die sich einerseits auf seine Zuhörer und Leser bezog, dann aber auch auf die Person Gottes, kann laut Stolt nicht hoch genug eingeschätzt werden (ebd., S. 29). Im Folgenden

⁶ DE SAUSSURE, F. (1967). *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. 2. Auflage. Berlin: de Gruyter.

⁷ Jesus Christus kann hier insofern als ‚bilaterales Zeichen‘ verstanden werden, als er nicht bloss „Mensch“ (signifiant), sondern auch „Wort“, „Sohn Gottes“ oder „das Leben“ (signifié) zu sein beansprucht.

soll nun dargelegt werden, dass auch sie eine Frucht von Luthers Herzensbindung war, aus der dann wiederum seine auf mancherlei Weise mit heutigen Maßstäben vergleichbare Arbeitsweise resultierte.

1.3.2 Luther als Übersetzer

Laut Birgit Stolt bilden Tradition und Übung der Predigt den Nährboden für Luthers Bibelübersetzung. Von hier beziehe er die Maßstäbe für gute und schlechte Übersetzungen, für gutes und schlechtes Deutsch. Die Gemeinde, wie sie unter seiner Kanzel sitze, sei die Zielgruppe, die er anvisiere („*illos observo*“). Was sie verstehe und wie sie sich ausdrücke, liefere ihm das Material (ebd., S. 86). Stolt illustriert diese Aussagen mit einem oft zitierten Wort aus Luthers „Sendbrief vom Dolmetschen“:

„Den man mus nicht die buchstaben in der lateinischen sprachen fragen, wie man soll Deutsch reden, [...], sondern man mus die mutter im hause, die kinder auf der gassen, den gemeinen man auf dem marckt drumb fragen, und den selbigen auf das maul sehen, wie sie reden, und darnach dolmetschen, so verstehen sie es den und mercken, das man Deutsch mit in[en] redet.“ (ebd., S. 87)

Stolt will dieses Zitat nicht einfach nur auf den Wortschatz (‘einfach’, ‘volkstümlich’) bezogen wissen, denn dann würde man übersehen, was für die von Luther gemeinte Personengruppe besonders bezeichnend sei: man drückt sich nicht abstrakt und intellektualistisch aus, sondern konkret, farbig, gefühlsbetont und ausdrucksfähig. Damit - so Stolt weiter - sei der biblische *Stil* betroffen. Luther ginge es nicht nur um intellektuelle Verständlichkeit, sondern um Kraft und Mark, um auch das Gefühl anzusprechen (ebd.). In diesem Zusammenhang ist auch Stolts Bemerkung zur neueren Entwicklung der Sprachwissenschaft interessant: Textlinguistik, Pragmatik, Textsortenforschung und Rezeptionsanalyse hätten gezeigt, dass Stil nicht einfach ein ästhetisch zu genießendes Schmuckmittel sei, das man beliebig haben oder missen könne, sondern ein Bedeutungsträger, der die Textrezeption wesentlich steuere (ebd., S. 124). Bezogen auf Luther heisst das: Stil, Klang oder Tonfall tragen deswegen Bedeutung, weil sie - wie der eigentliche Textinhalt - von demselben Autor zeugen. Weil ‚Text‘ für Luther nicht einfach ein zufälliges gesellschaftliches Phänomen⁸ bedeutet, sondern Ausdruck einer spezifischen Persönlichkeit (zunächst im Hinblick auf Gott, dann aber auch im Hinblick auf jeden einzelnen Menschen), dürfen auch solche Elemente nicht einfach frei vom Übersetzer bestimmt werden, sondern müssen sich nach dem Autor richten, soll dessen Person in angemessener Weise (und nicht als Trugbild) vermittelt werden. Dass dies Letztere in Bezug auf den biblischen Text Luthers höchstes Ziel war, habe ich bereits oben, im Zusammenhang der Predigt, darzustellen versucht. Hier nun möchte ich darlegen, dass diese Überzeugung auch Luthers moderne Arbeitsweise motiviert. Weil Luther die menschliche Sprachproduktion (inklusive das Verhalten) als Folge eines sprachlichen Bindungsverhältnisses⁹ versteht, sind für ihn sowohl der gesellschaftliche Sprachgebrauch (bzw. das biblische Wort) als auch der einzelne Sprecher von Bedeutung. So klingt hier und in weiteren sprachtheoretischen Überlegungen durchaus schon die de Saussuresche Unterscheidung von *langue* (Sprachsystem) und *parole* (Rede) an, wenn Luther etwa von der „art unser deutschen sprache“ spricht, die im Vergleich zur lateinischen oder griechischen Sprache gewisse Dinge anders „thut“ (*langue*), oder wenn er die Güte einer Übersetzung nach dem beurteilt, wie es ein „deutscher reden“ oder „verstehen“ würde (*parole*) (vgl. ebd., S. 89). Erst Chomsky - so Birgit Stolt - hat die Sprachkompetenz des „native speaker“ wieder zu vergleichbarem Rang und Würden erhoben. Luthers Übersetzungstechnik sei völlig modern, worüber bspw. die „Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens“ Aufschluss geben würden (ebd., S. 90):

„Wer Deusch reden will, der mus nicht der Ebreischen wort wise führen, sondern mus darauf sehen, wenn er den Ebreischen man verstehet, das er den sinn fasse und dencke also: Lieber, wie redet der Deudsche man in solchem fall?“ (WA 38, 11, 27-30; zitiert nach ebd.)

Laut Stolt beschreibt Luther hier erstaunlich genau die Phasen des Übersetzungsvorgangs, die man auch an heutigen Dolmetscher- und Übersetzerinstituten finden könne: zunächst ginge es um das linguistische Textver-

⁸ In der kritischen Diskursanalyse wird bspw. der Versuch unternommen, Texte als kontingenter, sozialwissenschaftlicher Prozess (Diskurs) zu analysieren und zu verstehen.

⁹ Entweder ist der Mensch an den gesellschaftlichen oder aber biblischen Sprachgebrauch gebunden. Vgl. 1.1 und 1.2 in dieser Arbeit.

ständnis, das vom lexikalischen Wortverständnis aus zum Erfassen des Satz- und Textsinnes, des ‚Gemeinten‘ voranschreite; danach folge die Neuformulierung in der Zielsprache, wobei bei diesem Schritt vor allem die pragmatische Komponente ‚Wie drückt sich ein Deutscher *in solchem Fall* aus?‘ besonders bemerkenswert sei (ebd.). Die moderne Übersetzungswissenschaft spricht hier laut Stolt vom ‚Situationskontext‘. Zuerst müsse man sich in die Redesituation hineinversetzen, um von dort aus den idiomatisch richtigen Ausdruck zu finden. So sehr hier die moderne Linguistik die kontextuellen Verhältnisse betont, so sehr - möchte ich ergänzen - betont Luther - wie aus obigem Zitat hervorgeht - die am Sprachprozess beteiligten Personen: Der Sinn einer Rede (eines Textes) wird da recht verstanden, wo man sich in den Sprecher (den „Ebreischen man“) versetzt und diesen recht versteht. Von hier aus soll sich dann der Übersetzer überlegen, wie der „Deutsche man“ in einem solchen Fall reden würde. Der Situationskontext (der „fall“) ist also bei Luther nicht der die Sprachproduktion bestimmende kontingente Faktor, wie es etwa bei der Diskursanalyse vorgesehen ist (vgl. z.B. HORNSCHEIDT 1997, S. 193f.), sondern bloss der ‚Handlungsgegenstand‘, mit dem ein Sprecher in einem bestimmten Moment umzugehen hat. Der Einfluss der sozialen Umgebung oder des Sprachgebrauchs geschieht bei Luther - wie wir oben gesehen haben - mittels eines aktiven Bindungsverhältnisses im menschlichen ‚Herzen‘. Weil Luther diese ‚Herzens-Theorie‘ im Rahmen der menschlichen Personalität als eine Schöpfungsordnung betrachtet, kann er hier den Menschen trotz aller sozialen Determiniertheit als prinzipiell eigenständiges und autonomes Wesen verstehen.

Im Folgenden soll nun zur Illustration von Luthers ‚einführender‘ Übersetzungsart wiederum BIRGIT STOLT (2000) zu Wort kommen. Da sie dies am Beispiel des lateinischen „Ave Maria, gratia plena“ so detailliert und überzeugend beschreibt, möchte ich eine längere Passage wortwörtlich zitieren (vgl. S. 91ff.):

Als die Humanisten des 15. Jahrhunderts, mit Lorenzo Valla an der Spitze¹⁰, erklärten, nur der Hebräisch- und Griechischkundige habe das Recht, die Heilige Schrift zu interpretieren, war dies eine Ungültigkeitserklärung einer Mehrzahl traditioneller, von der Kirche sanktionierter Bibelauslegungen, da diese von der lateinischen Vulgata ausgingen.

Im Gruß des Erzengels Gabriel, auf latein: *Ave Maria, gratia plena*, war *gratia plena* traditionell übersetzt worden: „voll Gnaden“. Luther jedoch hatte es übersetzt mit „du holdselige“, und er erklärte im „Sendbrief“, kein Deutscher sage oder verstehe „voll Gnaden“, sondern er müsse dabei an ein Faß voll Bier oder einen Beutel voller Geld denken.¹¹ Dies hatte heftigen Protest erregt. Sein Gegner Hieronymus Emser schrieb:

„[...] do der Erzengel Gabriel zu Maria sagt Ave gratia plena. Gegrüßt seyest du vol gnaden, Teutschet Luther diese wort auf gut buleisch nämlich Gegrüßet seyest du holdselige. Wiewol nu gratia zu weylen ouch huld heyßt oder gunst die einer bei den leuten hat, und graciosus holdselig, so hat doch der engel hie nit geredt von menschlicher huld, sonder von der gnad gottes, und die Maria die ehr und widrigkeit/das sie werden solt ein mutter gottes, nit auß menschlicher holdseligkeit/sonder auß gottes gnaden gehabt. Derhalben wir diß orts nit du holdselige/sonder du vol genaden lesen/und beten sollen. Dann die gnaden die Eva vorschütt [verwirkt] hat Maria uns wider erholet/und ist die maledeyung Eve/in die benedeyung Marie bekert worden.“¹²

Die Kirche hatte ein für alle Mal festgelegt, wie diese Stelle zu interpretieren sei, in Übereinstimmung mit dem Dogma und der Typologie¹³, und eine Infragestellung dieser Lesart kam der Lästerei nahe.

Luther geht einen völlig anderen Weg, den humanistischen Weg *ad fontes*. Er bleibt dabei nicht beim Griechischen des Lukas stehen, sondern sucht noch weiter zurück zu dringen. Der Erzengel ist in seiner Diskussion eine so konkrete Gestalt, daß man ihn wie eine Person von Fleisch und Blut zu vernehmen meint. Luther fragt, wie er sich für gewöhnlich ausdrücke, wenn er in Gottes Auftrag einen Menschen begrüßt. Es ist ihm selbstverständlich, daß der Engel die Sprache des Paradieses, Hebräisch, mit Maria gesprochen hat, und daß der Evangelist Lukas, laut Luther ein Meister der hebräischen und der griechischen Sprache, den Gruß ins Griechische übersetzt hat. Um zum hebräischen Ursprungsgruß zu gelangen, nutzt Luther die Konkordanzmethode: Er sucht im Alten Testament entsprechende Textstellen auf und findet sie im Buch des Propheten Daniel. Dreimal begrüßt der Erzengel

¹⁰ L. VALLA, *In Latinam Novi Testamenti Interpretationem [...] Adnotationes*, hg. von Erasmus, Paris 1515. - W. SCHWARZ, *Principles and Problems of Biblical Translation. Some reformation controversies and their background*. Cambridge 1955, 61ff.

¹¹ WA 30: II, 638, 13-20. - Delius 487, 24-488,4.

¹² H. EMSER, *Auß was gründ und ursach Luthers dolmatschung/uber das nawe testament/dem gemeinen man billich vorbotten worden sey [...]* Gedruckt zu Leyßbck durch Wolfgang Stöckel 1523. Hier zitiert nach K. BISCHOFF (Hg.), *Martin Luther: Sendbrief vom Dolmetschen*. Halle ²1957, 38.

¹³ Vgl. zum typologischen Denken bei Luther B. STOLT, *Wortkampf. Frühneuhochdeutsche Studien zur rhetorischen Praxis*. Frankfurt/Main 1974 (=Respublica literaria 8 und Stockholmer germanistische Forschungen 13), 113ff.

den Propheten (9, 23; 10, 11. 19), jedes Mal mit dem gleichen Ausdruck, von Luther transkribiert als „*Hamudoth*“, „*Isch Hamudoth*“. Dies, meint Luther, habe Lukas mit dem griechischen *kecharitomeni* wiedergeben wollen,

„Und denck mir, der Engel Gabriel habe mit Maria geredt, wie er mit Daniel redet, und nennet ihn Hamudoth und Isch Hamudoth, *vir desideriorum*, das ist, du lieber Daniel. Denn das ist Gabriellis weise zu reden, wie wir im Daniel sehen.“¹⁴

Luther ist sich völlig im klaren darüber, daß man es hier mit einem sprachlichen Begrüßungsritual zu tun hat, und daß sich Sprachen und Kulturen darin unterscheiden, sodaß man von der pragmatischen Situation und nicht vom Wortlaut ausgehen muß. Im folgenden führt er ironisch aus, wie irreführend es wäre, wenn er die lateinische Entsprechung *vir desideriorum* wortgetreu ins Deutsche übersetzen würde: „Du Mann der Begierden“, oder „Du Mann der Lüste“. Daher müsse er hier „die Buchstaben fahren lassen“ und fragen, wie sich ein Deutscher in dieser Situation ausdrückt.

„So finde ich, das der deutsche man also spricht, Du lieber Daniel, du liebe Maria, oder du holdselige magd, du niedliche junckfrau, du zartes weib, und der gleichen. Denn wer dolmetzschen will, mus großen vorrath von worten haben, das er die wal könne haben, wo eins an allen orten nicht lauten [passen] will.“¹⁵

Die Darstellung von Birgit Stolt zeigt deutlich, wie Luther die im biblischen Text vorkommenden Personen (inklusive den Engel Gabriel) als solche ernst nimmt und sich zur Wiedergabe des richtigen Textsinnes in ihre Lage zu versetzen versucht, um dann von hieraus zu erwägen und auszuloten, wie dies der „Deutsche man“ sagen müsste. Dies - so Stolt - kann den Eindruck erwecken, er habe philologische Gesichtspunkte vor exegetische gestellt, was jedoch ein Trugschluss wäre. Die im ‚Sendbrief‘ angegebenen sprachlichen Gründe seien alle sekundärer Natur, ausschlaggebend seien nur die theologischen. Solche diktierten seine Entscheidung, wann wortgetreu bzw. frei zu übersetzen wäre (ebd., S. 94). „Theologisch“ darf man hier aber nicht zu eng, auf Gott allein bezogen verstehen. Im Zentrum von Luthers Theologie steht zwar zweifellos die Inkarnation Christi und deren Bezeugung und Offenbarung in der heiligen Schrift. So sehr er aber Gottes Wort als ein Mensch gewordenes ernst nimmt, so sehr nimmt er auch das Wort eines jeden in der Bibel sprechenden Menschen als dessen persönliches Wort ernst, wie wir es im obigen Beispiel gesehen haben. Dies zeigt, dass seine Theologie auch direkte Auswirkungen auf den Umgang mit der Bibel bzw. der geschöpflichen Wirklichkeit ganz allgemein hat.

Ähnlich beeindruckend, weil modern, wirkt bei Luthers Bibelübersetzen auch dessen interdisziplinäre Zusammenarbeit mit anderen Fachwissenschaftlern. In solchen Sitzungen bewältigte er zahlreiche Probleme, was unter anderem aus entsprechenden Protokollen hervorgeht, zu denen Birgit Stolt anmerkt: „Deren Lektüre kann das Gefühl eingeben, an einem modernen Universitätsseminar auf hohem Niveau teilzunehmen“ (ebd., S. 98). Hier erhalte man aber nicht nur Einblick in eine interdisziplinäre Arbeitsweise auf hohem intellektuellem Niveau, sondern auch in die Mühen, die mit dem Finden des richtigen Wortes verbunden waren. So haben Luther und seine Mitarbeiter mitunter drei, vier Wochen und zuweilen vergeblich danach suchen müssen. Stolt zitiert weiter einen Bericht, wonach sich Luther auch einmal von einem deutschen Schlachter etliche Schafe zerlegen und die Namen der einzelnen Teile mitteilen liess, um der Übersetzung alttestamentlicher Opferstellen gerecht zu werden. Zudem gäbe es auch Briefe, in denen er um Wörter bitte, wie z.B. jener vom 12. 12. 1522, als er Spalatin um Beschreibungen und Namen von verschiedenen Tieren bat, die er selbst nicht recht unterscheiden konnte, weil im Griechischen, Lateinischen und Hebräischen eine grosse Verwirrung herrschte (ebd., S. 99f.). Genauso hat er, als er sich mit dem Text von Salomos Tempelbau befasste, Handwerker in ihrer Werkstatt aufgesucht, um von ihnen die Namen und den Anwendungsbereich ihrer Werkzeuge zu lernen. Oder bei der Übersetzung der Apokalypse hat er, um sich die Juwelen des Neuen Jerusalems vorstellen zu können, sich nicht mit der Wiedergabe der Namen begnügt, sondern den kurfürstlichen Hof um Exemplare aus dessen Schatzkammer gebeten, um deren Farben und Leuchtkraft anschaulich vor Augen zu haben (ebd., S. 100). Birgit Stolt meint dazu: „Unauflöslich sind *res* und *verba* miteinander verquickt, und der Vorrang von *res* geht eindeutig hervor. Dass Luthers Sprache so konkret und anschaulich ist, hängt eng mit seinem Bestreben zusammen, mit den Worten, die er gebrauchte, selbst eine konkrete Vorstellung zu verbinden“ (ebd.). Eine solch

¹⁴ WA 30: II, 639, 4-9. - Delius 488, 24-28.

¹⁵ Ebd. 639, 10-23, bzw. 488, 30-489, 3. Laut S. RAEDER hat Luther damit den Sinn der Textstelle genau getroffen, siehe DERS., Voraussetzungen und Methode von Luthers Bibelübersetzung. In: Geist und Geschichte der Reformation. FS H. Rückert. Berlin 1966, 152-178, 159.

konkrete Vorstellung hatte er - wie wir gesehen haben - auch von Gott. Aus Liebe zu diesem Gott liebte und schätzte Luther auch die geschöpfliche Konkretion. Weil er glaubte, dass Gott jedem einzelnen Menschen ‚Gaben‘ (Fähigkeiten) gegeben hat, um damit seinem Nächsten zu dienen (vgl. LUTHER 1937b, S. 20), suchte er wohl auch die wissenschaftliche Kooperation. Nicht nur sein Denken, Fühlen und Wahrnehmen war vom biblischen Glauben geprägt, sondern ebenso sein Reden, Schreiben und Arbeiten. Dies erklärt auch, warum er im „Sendbrief vom Dolmetschen“ als Voraussetzung für einen guten Bibelübersetzer an erster Stelle nicht Gelehrsamkeit und Sprachgewandtheit nennt, sondern:

„Ah es ist dolmetschen ja nicht eines jeglichen kunst [...] Es gehöret dazu ein recht, frum, treu, vleissig, forchtsam [=erfürchtig], Christlich, geleret, erfarn, geübt herz“ (WA 30: 2, 640, 25-28; zitiert nach STOLT 2000, S. 55).

Wiederum ist es die rechte ‚Herzensbindung‘ (der Glaube), die die wissenschaftliche Übersetzertätigkeit trägt. Wissenschaftliches Arbeiten, Denken, Wissen, Erkennen aber auch Wahrnehmen und Empfinden verschmelzen so im Herzen zur Einheit des Glaubens. Von einer Bevorzugung des Verstandes auf Kosten des Gefühls ist laut Stolt bei Luther nichts zu finden, wobei sie auf Äusserungen verweist, die er im Zusammenhang mit der Behandlung des (lateinischen) Psalters macht (ebd., S. 51): Zu „*In toto corde meo exquisivi*“ (=Ich suche dich von ganzem Herzen; Ps 119, 10) bemerke Luther, hier unter „von ganzem Herzen“ nur den Intellekt, ohne das Gefühl, zu verstehen, wie es die Philosophen täten, hiesse den Begriff halbieren. ‚Herz‘ bedeute Wille und Gefühl („*Cor autem voluntatem et affectum significat*“) und im Kommentar zu Ps 51, 12: „Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz“ umreisse er den Inhalt von ‚Herz‘ mit: „*Animam, Intellectum, Voluntatem, Affectum*“. Luther versteht das ‚Herz‘ als das Persönlichkeitszentrum des Menschen. Diese Auffassung kann man „holistisch“ nennen und es gibt vieles, was gerade auch in der wissenschaftlichen Entwicklung dafür spricht¹⁶, eine Aufspaltung des Menschen in ‚Herz‘ und ‚Verstand‘ als artifiziell zu bezeichnen und auch der Emotion und dem Affekt eine intellektuelle Komponente zuzusprechen (vgl. ebd., S. 52).

1.4 Zusammenfassung: Luthers biblisch geprägtes Sprachverständnis

Luthers Sprachverständnis bzw. Sprachschaffen ist geprägt von einem biblischen Glauben und lässt sich kurz und knapp mit dem Vers aus Mt 12, 23: „Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über“ charakterisieren. Luther glaubt entsprechend dem biblischen Wort, dass Gott Himmel und Erde durch sein Wort (Jesus Christus) geschaffen hat, und dass er (der Redende) in Christus selbst Mensch geworden ist. Damit ist auch der Hintergrund beschrieben, worauf Luthers Anthropologie zu verstehen ist: Der Mensch, als eine Schöpfung Gottes, ist zur Gemeinschaft mit seinem Schöpfer geschaffen. Diese Schöpfungsordnung widerspiegelt sich seit dem Sündenfall darin, dass sich der Mensch ein „selbsterdachtes Wahn- und Traumbild von Gott“ zum Abgott macht. Solche Wahn- und Traumbilder erkennt Luther im gesellschaftlich-kirchlichen bzw. theologisch-wissenschaftlichen Diskurs sowohl in bestimmten Verhaltensweisen als auch vornehmlich in falschen Lehren und einem entsprechenden Sprachgebrauch. Massgebende Leute aus Kirche und Staat (Papst, Kardinäle, Bischöfe, Fürsten ...) würden sich auf diese Weise mit ihren Worten an die Stelle Gottes setzen und das Volk zu einem falschen Glauben verführen. Dabei erachtet Luther es wiederum als eine Art Schöpfungsordnung, dass der Mensch sich, wenn nicht an Gottes Wort, so an ein beliebig anderes Wort bindet, von dem aus dann sowohl sein Denken, Fühlen und Trachten, sein Wahrnehmen und Erkennen als auch sein Reden und Handeln erfolgt. Diese Bindung lokalisiert Luther im menschlichen ‚Herzen‘, das er auch als Persönlichkeitszentrum des Menschen versteht. Seine Argumentation macht deutlich, dass der Glaube der Modus und die Liebe der Ausdruck einer solchen Bindung ist, und dass sich Liebe und Glauben - im Sinne de Saussures - immer auf ein bilaterales Zeichen beziehen. Dabei bildet die geschöpfliche Repräsentation sowohl des verbalen als auch des nonverbalen Verhal-

¹⁶ Vgl. zum einen die sprachwissenschaftliche Entwicklung, die Sprache als ein immer komplexeres Phänomen wahrnimmt, dann aber auch Erkenntnisse, wie sie z.B. in Lehrbüchern der Pädagogischen Psychologie dargestellt werden: KRAPP & WEIDENMANN (2001), Kapitel 6.2.1, S. 214-215.

tens die Ausdrucksseite (*signifiant*) und der menschliche bzw. göttliche ‚Herzensgrund‘ die Konzept- oder Inhaltsseite (*signifié*), wobei laut Luther die geschöpfliche Wirklichkeit bzw. das ‚Leben‘ nur recht erkannt und erfasst werden, wenn der Mensch diese unter der Perspektive von Gottes Wort wahrnimmt. Damit zeigt sich in Luthers Sprachverständnis, was direkt bzw. indirekt bereits aus Mt, 12, 23 hervorgeht, nämlich dass Sprache bzw. Sprachproduktion immer in einer doppelten Weise personal bedingt ist: Einmal ist sie eine aus dem menschlichen ‚Herzen‘ heraus motivierte (Sprech)Handlung, die zugleich auch Träger bzw. Offenbarer oder Übermittler der jeweiligen ‚Herzensgründe‘ ist, wobei hier dem Wort eine herausragende Rolle zukommt. Dann aber erfolgt Sprechen bzw. Sprachproduktion immer auch im Namen einer bereits vorhandenen Sprachproduktion bzw. der in ihr repräsentierten Person oder Sprachgemeinschaft, womit auch die soziale Dimension von Luthers Sprachverständnis umschrieben ist.

2. Der „kühle Kopf“ und das „warme Herz“ - Luthers Sprachverständnis im Kontrast zu modernen Positionen

Im folgenden Gedankenkreis soll nun Luthers Sprachverständnis mit modernen sprachtheoretischen Positionen in Verbindung gebracht und kontrastiert werden, um so dann auch zur eigentlichen Fragestellung meiner Arbeit vorzudringen. Dabei möchte ich in einem ersten Schritt die allgemeine geistesgeschichtliche Ausgangslage der neueren (Sprach)Wissenschaft umreißen. Auf diesem Hintergrund soll dann je an einem Beispiel auf die heute in der Sprachwissenschaft grundlegende Unterscheidung zwischen synchronischer und diachronischer Methode eingegangen werden, um dann in einem weiteren Schritt auch die Verbindungslinien und Parallelen zu Luthers Sprachverständnis herauszuarbeiten.

2.1 Allgemeine geistesgeschichtliche Ausgangslage der modernen (Sprach)Wissenschaft

Die Entwicklung der modernen (Sprach)Wissenschaft muss wesentlich auf dem Hintergrund der geistesgeschichtlichen Ereignisse des 18. und 19. Jahrhunderts, insbesondere aber der Erkenntnislehre Kants verstanden werden (vgl. KRAPP & WEIDENMANN 2001, Kap. 2). Kants *Subjektivismus* - so HIRSCHBERGER (1980) - liegt in der Kopernikanischen Wende, durch die der Natur die Gesetze vorgeschrieben und Gegenstände nicht vorgefunden, sondern gesetzt werden, so dass die Transzendenz von der Immanenz abgelöst werde und dadurch Ontologie einen ganz neuen Sinn erhalte (ebd., S. 325). Dieser grundlegend neue Wissenschaftsbegriff wurzle seinerseits im Zeitalter der Renaissance bzw. bei den Begründern der modernen Physik (ebd., S. 36). Doch während die Wissenschaftler im 17. und 18. Jahrhundert in ihrem Weltverständnis durchaus noch Platz fanden für einen Schöpfergott, ändert sich der Seinsbegriff in der nachfolgenden Zeit zu einem atheistischen Mechanismus und Determinismus (ebd., S. 45), so dass die Gesetze der Kausalität, die zunächst nur in der Physik, Astronomie und Chemie Anwendung fanden, nun auch in der Psychologie und Soziologie zum Tragen kamen. Was im *Positivismus* noch Anlass zur Hoffnung war, wurde im 19. und frühen 20. Jahrhundert zunehmend zu einem Problem: „Der Humanist“ - so formuliert es FRANCIS SCHAEFFER (2000) - „versuchte, autonom zu werden und wollte, von sich selbst und dem persönlichen Besonderen ausgehend, ein eigenes Allgemeines konstruieren. Seine grosse Hoffnung, dass er, von sich selbst ausgehend, ein Absolutum schaffen könne, führte ihn jedoch zu dem traurigen Eingeständnis, dass er nur eine Maschine, eine Ansammlung von Molekülen sei“ (ebd., S. 167). Dies habe dann unter dem Begriff des *Existenzialismus* zu einem verzweiferten Versuch geführt, auf dem Gebiet des *Nicht-Rationalen* einen Sinn zu finden (ebd.), was zur typischen *Dichotomie* des modernen Menschen geführt habe: die Aufteilung der Sinnfrage und der Vernunft in zwei völlig exklusive Bereiche, zwischen denen es nichts Gemeinsames, d.h. gar keine Beziehung mehr gebe (ebd., S. 161). Diese Konstellation scheint nun auch BIRGIT STOLT (2000) vor Augen zu haben, wenn sie schreibt: „Heute haben wir die Persönlichkeit des Menschen aufgesplittert: hier ‚kühler‘ Verstand im Kopf, da ‚warmes‘ Gefühl im Herzen“ (ebd., S. 50). Seit der Aufklärung habe der Mensch dem Verstand den Vorrang eingeräumt, um die Welt und das Dasein zu erschlies-

sen. Dabei habe das Gefühl keine Rolle gespielt, sondern dieses habe das Denken, zu dem man einen klaren und ‚kühlen‘ Kopf benötige, vielmehr negativ beeinträchtigt, denn ‚gefühlsmässiges‘ (oder intuitives; D.W.) Denken sei disqualifiziert (ebd.). Eine ähnliche Dichotomie besteht heute auch zwischen Wissen und Glauben. Das eine gehört in den rationalen Bereich, das andere in den irrationalen. Die Wissenschaft ist sich heute zwar ihrer begrifflichen Grundlegung bewusst¹⁷ (vgl. PERLER & WILD 2005, S. 15f./27f.), doch zwischen ‚Glaube‘ und ‚Wissen‘ (vgl. OELKERS 2001) scheint es keinerlei Verbindungslinien mehr zu geben. Dies deshalb, weil nach-aufklärerisches Wissen im Vergleich zu *Sektenwissen* (bloss symbolischem Wissen) eine grundlegend neue Qualität aufweise, nämlich die Verankerung in der physikalischen Realität. So meint Oelkers etwa: „Man kann an Engel glauben, auch wenn man weiss, dass es in der physikalischen Realität keine gibt, und man kann an den christlichen Gott glauben, ohne dafür Wissensbelege zu benötigen“ (ebd. S. 71). Damit aber wird klar: Auch Begriffe¹⁸, die doch ein wesentliches Mittel zur Kodifizierung und Tradierung von Wissen sind, können in modernem Sinn nichts mehr mit Glauben zu tun haben, was zugleich auch bedeutet, dass es auch die moderne Wissenschaft nicht kann. Paradoxerweise (!) sind es aber gerade die neueren Entwicklungen der modernen Humanwissenschaften, die auf die Fragwürdigkeit einer solchen Trennung aufmerksam machen. So hat etwa laut STOLT (2000) die ‚kommunikativ-pragmatische Wende‘ in der Sprachwissenschaft dazu geführt, Luthers vom biblischen Glauben geprägte Spracharbeit¹⁹ unter positiven Vorzeichen neu zu würdigen (ebd., S. 39). Dies sei deshalb erfolgt, weil Sprache nun vermehrt als Kommunikation begriffen werde und eine Verschiebung des Interesses vom Satz zum Text auch den Empfängerpol bzw. den Verstehensprozess ins Blickfeld gerückt habe. Damit einher ging die Ausdifferenzierung der Linguistik in verschiedenste Teilbereiche (Pragmalinguistik, Textlinguistik, Sprechakttheorie, Gesprächsanalyse, Soziolinguistik und Psycholinguistik, Ethnomethodologie und Rezeptionsforschung), die sich alle mit dem Funktionieren sprachlicher Verständigung zu befassen begannen (vgl. ebd.). So ist die zunehmende Komplexität der modernen Sprachwissenschaft und ihres Gegenstandsbereiches heute wohl mit ein Grund, Sprache und Sprachgebrauch als „besondere Erscheinungsformen des menschlichen Lebens“ (SCHMIDT 2004, S. 25) zu verstehen. Damit aber rückt nicht nur die sprachwissenschaftliche Terminologie in die Nähe Luthers, sondern ebenso ihre gesamttheoretische Konzeption, die - ähnlich wie Luther - Sprache mittel- bzw. unmittelbar mit ‚Leben‘ in Verbindung zu bringen versucht (vgl. 1.3.1).

Die heute in der Sprachwissenschaft grundlegende methodische Unterscheidung zwischen Synchronie und Diachronie (vgl. SCHMIDT 2004, S. 29) ist wohl nicht zuletzt auf diesen Versuch zurückzuführen, dem Aspekt des Lebens bzw. der ständigen sprachlichen Veränderung gerecht zu werden. Diese Unterscheidung geht auf F. de Saussure (1875-1913) zurück. Er differenzierte zwischen einer deskriptiv-statischen (synchronischen) und einer historisch-dynamischen (diachronischen) Betrachtungsweise. Dabei geht er von der Annahme aus, dass sich das Sprachsystem als solches nicht verändert, sondern im Verlauf der Zeit lediglich Elemente durch strukturell gleichwertige ersetzt werden. Demgemäss kann Sprache als etwas Selbständiges und von äusseren Einflüssen prinzipiell isoliertes verstanden werden. Diese Auffassung führte in Amerika zur Begründung strukturalistischer Schulen und in Europa zur Ausbildung einer vergleichbaren Systemlinguistik, wobei dem Zustand einer Sprache (der Synchronie) eindeutig der Primat eingeräumt wurde (ebd.). Laut Schmidt ist heute jedoch unstrittig, dass eine scharfe Trennung zwischen Sprachzustand (Struktur) und Entwicklungsphase (Evolution) nicht aufrechtzuhalten sei. Vielmehr sei jeder Sprachzustand selbst auch dynamisch, und jede Entwicklungsperiode sei insofern auch statisch, als sie strukturiert sei und Systemcharakter besitze. Dies veranlasst nun Schmidt, Sprache als eine „dialektische Einheit“ bzw. „dynamische Stabilität“ zu bezeichnen (ebd.).

¹⁷ Damit meine ich das Bewusstsein dafür, dass gerade die empirische Wissenschaft stets nur auf dem Hintergrund begrifflicher Vorentscheidungen (theoretischer und paradigmatischer Grundannahmen) arbeiten kann.

¹⁸ Und damit die Sprachproduktion (vgl. 1.4 in dieser Arbeit).

¹⁹ Vgl. auch STOLT (2000), S. 112-126.

Auf diesem Hintergrund möchte ich nun das moderne Sprachverständnis an je einem Beispiel aus der Synchronie (Spracherwerb) und der Diachronie (Sprachwandel) darstellen, um die Ergebnisse dann in einem weiteren Schritt mit Luthers Position zu kontrastieren.

2.2 Die Interpretation des Spracherwerbs aus der Sicht der Systemlinguistik und der Generativen Grammatik

Auf der Basis des de Saussureschen Strukturalismus entwickelte sich in den 40er und 50er Jahren der *Amerikanische Deskriptivismus* und die *europäische Systemlinguistik*, die gemäss LINKE ET AL. (2004) bis vor einigen Jahren in Europa immer noch vorherrschend war. Die sprachtheoretischen Grundannahmen der beiden Schulen decken sich weitgehend, nehmen aber gegenüber der von CHOMSKY begründeten *Generativen Grammatik* eine fundamental andere Position ein (ebd., S. 101ff.). Die traditionelle Systemlinguistik und die Generative Grammatik finde ich deswegen besonders interessant, weil sie als Grundtypen wohl stellvertretend für alle anderen Erklärungsansätze stehen können, die sich aus der Immanenz ableiten lassen: Der amerikanische Deskriptivismus (oder die traditionelle Systemlinguistik) versteht, vereinfacht gesagt, Sprache als eine Art ‚gesellschaftlichen Mechanismus‘, wohingegen die Generative Grammatik vor allem den ‚kompetenten Sprecher‘ im Blickfeld hat. Am Beispiel des *Spracherwerbs* sollen nun zunächst diese beiden synchronischen Ansätze in ihren Grundlinien skizziert werden.

2.2.1 Spracherwerb aus der Sicht der traditionellen Systemlinguistik (vgl. ebd., S. 102ff. und 378f.)

In den Augen des Amerikanischen Deskriptivismus erwerben Kinder ihre Muttersprache ganz ähnlich wie Linguisten und Linguistinnen, die sich mit der Erforschung einer Sprache beschäftigen: Zunächst werden sie durch das soziale Umfeld mit einem Korpus sprachlicher Daten konfrontiert (*Output*), der für das einzelne Kind zum *Input* wird, aufgrund dessen es dann auch Sprache lernt.

Nach *behavioristischer* Spracherwerbtheorie geschieht das durch *Imitation*, d.h. das Kind spricht in seinem eigenen sprachlichen Output das nach, was es zuvor durch den gesellschaftlichen Input in sich aufgenommen hat. Dabei spielt das ‚Innere‘ (das Denken, Fühlen und Wollen) keine Rolle. Es erscheint vielmehr als eine ‚black box‘, in die man, ohne auf *vorwissenschaftliche Konzepte* zurückgreifen zu müssen, keinen verlässlichen Einblick gewinnen kann. Genau dieser Rückgriff soll durch die methodische Ausklammerung des alltäglichen Vorwissens (oder der ‚Herzensbindungen‘, wie Luther es nennen würde) verhindert werden. Der Behaviorismus versucht nun das Sprachverhalten wie jedes andere Verhalten auf der Basis beobachtbarer *Reiz-Reaktions-Schemata* zu erklären. Solche Schemata gehören laut behavioristischer Theorie zur fundamentalen Ausstattung eines jeden Organismus und sichern dessen Überleben. Sie sind aber nicht einfach durch den Instinkt vorgegeben, sondern können ebenso durch Erfahrung und Lernen zu neuen Verhaltensweisen führen. Spracherwerb entspricht hier also einer Art Konditionierung, die man auch als situierte ‚Abrichtung‘ eines Kindes auf bestimmte kontextuelle Gegebenheiten verstehen kann.

Nach *deskriptivistischer* Spracherwerbtheorie *leitet* hingegen das Kind aus dem sprachlichen Input *induktiv* gewisse Regel- und Gesetzmässigkeiten *ab*, ganz ähnlich wie das nach Ansicht des Deskriptivismus auch Linguisten bei ihrer wissenschaftlichen Arbeit tun. Damit aber wird die vom *Behaviorismus* dunkel gehaltene ‚Kammer‘ unversehens in den Vordergrund gerückt und - wie ich gleich darlegen möchte - hernach von der *Generativen Grammatik* zu ihrem eigentlichen sprachwissenschaftlichen Gegenstand erhoben. Doch zeitlich geben sich die behavioristische und die deskriptivistische Spracherwerbtheorie mit nur einer leichten Nuancierung zwischen einer Fähigkeit zur *Imitation* bzw. *Induktion* von Sprachregeln und Sprachverhalten aus beobachtbarem Verhalten die Hand. Für beide Theorien stellt der Geist des Kindes bei der Geburt nichts anderes als eine sprachliche *tabula rasa* dar, in die sich einprägt, was von aussen als Input auf das Kind einströmt.

2.2.2 Spracherwerb aus der Sicht der Generativen Grammatik (vgl. ebd., S. 103ff.)

Eine dezidiert andere Position als die eben beschriebene Systemlinguistik nehmen nun Chomsky und die Generative Grammatik (hinfert GG genannt) ein. Dabei liegt der wesentlichste Unterschied in einer fundamental anderen sprachtheoretischen Auffassung vom Gegenstand der Sprachforschung. Da, wo die Deskriptivisten nach dem Allgemeinen und Regelmässigen in einem äusserlich vorfindbaren Objekt (Korpus) fragen, richtet sich der Blick der generativen Sprachforschung auf eine *mentale* bzw. *kognitive Fähigkeit* des Menschen, die man sich als Teil seines geistigen Besitzes vorstellen muss. Laut LINKE ET AL. (2004) bekommt so die Sprache bei den Generativisten einen klaren Ort, nämlich den Kopf eines Individuums. Für den Deskriptivismus dagegen sei sie ein in der Gesellschaft ‚freischwebendes‘ Gebilde. Dabei geht es in der GG um die Grundannahme, dass den unterschiedlichsten menschlichen Lebensäusserungen jeweils spezifische Fähigkeiten oder *Kompetenzen* zugrunde liegen, die man sich im menschlichen Hirn verankert bzw. repräsentiert vorstellt. Kognitive Wissenschaft fragt aber nicht primär nach der hirneurologischen Grundlage des sprachlichen Wissens oder Könnens eines Menschen, sondern nach dem Aufbau oder der Struktur der *Repräsentation* solcher Kompetenzen. In diesem Sinne beschäftigt sich die GG eigentlich mehr mit einem *Modell* eines idealen Sprechers oder Hörers, damit, was ein Mensch prinzipiell kann, und nicht damit, was er aus seinem Können in einer bestimmten realen Situation macht. Oder in einer sehr gängigen Computer-Metapher ausgedrückt: Nicht die *Hardware* eines sprachmächtigen Menschen steht zur Diskussion, sondern seine *Software*, die man sich auch als ‚Geist‘ (*theory of mind*) vorstellen kann.

Gegen die Sicht des deskriptivistischen Spracherwerbs durch *induktive Regelableitung* hat nun die GG prinzipiell nichts einzuwenden, denn z. B. Übergeneralisierungen²⁰, wie sie in einem solchen Spracherwerbsprozess zu erwarten sind, lassen sich in grosser Zahl nachweisen. Was jedoch die GG entschieden ablehnt, ist die Auffassung, dass der *gesamte* Prozess des Spracherwerbs mittels induktiver Regelableitung erklärt werden kann, denn es sei lerntheoretisch möglich, aus einem gegebenen Input von der Art Äusserungen, mit denen ein Kind konfrontiert werde, mehrere verschiedene Regelsysteme oder Grammatiken abzuleiten, und zwar aus folgenden Gründen (ebd., S. 106):

- Der Input sei zu klein, er weise nicht alle für eine eindeutige Regelableitung nötigen sprachlichen Äusserungen auf,
- überdies weise er oft auch fehlerhafte Äusserungen auf, die ohne Fehlermarkierung an das Kind gelangen und es in seiner Regelbildung kolossal verunsichern müssten,
- und der Input enthalte auch keinerlei Informationen darüber, was in einer Sprache ‚nicht gehe‘.

Nach Überzeugung der GG führt also die ausschliessliche Annahme eines induktiven Spracherwerbs in einen Erklärungsnotstand, nämlich dass man bspw. nicht erklären könne, warum ein Kind in deutschsprachiger Umgebung genau Deutsch und dies genau lerne.

Die GG sucht nun den Weg aus diesem Erklärungsnotstand mit einem *Plausibilitätsargument*. Wenn etwas partout nicht erworben sein kann, so muss es eben von allem Anfang an da gewesen sein (ebd., S. 107). Damit vertritt die GG die These von einer allen Menschen gleicherweise angeborenen *Universalgrammatik*. Diese muss man sich als ein Set von hochabstrakten, allgemeinen *Prinzipien* und *Parametern* vorstellen, die allen Sprachen zugrunde liegen. Damit aber ist Spracherwerb im Kern keine *induktive*, sondern eine *deduktive* Regelableitung aus vorgegebenen Prinzipien und Parametern, womit sich der Stellenwert des Inputs radikal verändert: Spracherwerb ist nicht mehr wie in der traditionellen Systemlinguistik ein Prozess der Komplettierung von einzelnen Inputteilchen zu einer ganzen Sprachkompetenz, vielmehr ist in jedem Moment des Spracher-

²⁰ Darunter versteht man die Anwendung an sich richtiger Regeln auf Bereiche, auf die man sie nicht anwenden darf, z.B. grammatikalische Bildungen vom Typus *singte* statt *sang*. Es gibt heute viele empirische Untersuchungen, die nachweisen, dass solche Fehler während des Spracherwerbs in systematischer Weise vorkommen, obwohl das Kind diese mit ziemlicher Sicherheit vorher nie gehört hat.

werbs eine ganze Kompetenz vorhanden, die zwar je nach Erwerbsstufe nicht immer schon vollständig und richtig ausgestaltet zu sein braucht.

Die neuere generative Theorie der Sprach-Kompetenz spricht nun an dieser Stelle von der *Modularität* der menschlichen Kognition und meint damit, dass von einer einzigen und einheitlichen kognitiven Sprachfähigkeit im Menschen nicht ausgegangen werden darf. ‚Sprache‘ muss ihr zufolge mehr als ein Set von verschiedenen kognitiven Modulen, unter denen die Grammatik-Kompetenz zwar ein wichtiges, aber nicht das einzige darstellt, begriffen werden. Sowohl das Welt- als auch das Handlungswissen sowie perzeptive Fähigkeiten und die Motorik sind eng mit der Sprache verknüpft und verbieten es, diese als eine vollkommen unabhängige Größe zu verstehen.

2.2.3 Kontrastierung mit Luthers sprachtheoretischer Position

Um nun die beiden sprachtheoretischen Positionen mit Luthers theologischer Position zu kontrastieren, möchte ich zunächst auf eine grundlegende Überlegung eingehen, die nicht nur ein direktes Anknüpfen an Luther ermöglicht, sondern ebenso Problempunkte hervorhebt, die sich in den oben dargelegten Spracherwerbtheorien (vgl. 2.2.1 und 2.2.2) manifestieren. Im Wesentlichen handelt es sich um die Grundsatzfrage, ob aus der synchronischen bzw. diachronischen Betrachtungsweise das Woher eines immanenten Phänomens abgeleitet werden kann und darf.

Laut LINKE ET AL. (2004) ist es nötig, zwischen einer diachronen Erklärung von Wandel (Veränderungen) und einer genetischen Herleitung eines Zustandes zu differenzieren (ebd., S. 431): Die *Erklärung* einer Veränderung zielt auf das Beantworten der Ursachen und Gründe, *wieso* und *weshalb* etwas so ist, wie es ist, wohingegen eine genetische Herleitung nur die Genealogie eines Phänomens im Sinne einer ‚Ahnenreihe‘ von Zuständen darstellt. Indem die *Synchronie* in ihrem methodischen Vorgehen grundsätzlich *feststellt, dass etwas der Fall ist*, präsupponiert sie ein Gegebenes, wohingegen die *Diachronie*, indem sie nach *Ursachen* und *Gründen* einer Veränderung *fragt*, einen Verursacher (oder zumindest eine wirkende Kraft) unterstellt. Beide Male steht also eine Präsupposition im Sinne eines sprachlichen Konzeptes (Präskription) am Anfang der wissenschaftlichen Überlegungen und Methoden, worüber man sich heute in der Wissenschaftstheorie - wie bereits darauf hingewiesen - sowohl bewusst als auch grundsätzlich einig ist (vgl. z.B. KRAPP & WEIDENMANN 2001, Kap. 2). Bezüglich der sprachlichen Grundlegung des wissenschaftlichen Handelns existiert also eine durchaus mit Luther vergleichbare Position. Offen und zuweilen ganz anders beantwortet bleibt im Vergleich zu Luther jedoch die diachrone Frage, woher diese Sprache kommt. Reduktionistische Ansätze wie jene des Behaviorismus versuchen verbales Sprachverhalten auf physiologisches bzw. physikalisches Verhalten zurückzuführen. Dass dies vor unüberwindliche Probleme führt, habe ich oben im Zusammenhang des Spracherwerbs darzustellen versucht. Der Mensch scheint hierbei nämlich nicht nur auf grammatisches Wissen angewiesen zu sein (vgl. 2.2.2), sondern zugleich auch auf genetische Information, die den Aufbau bzw. die materielle Organisation seines Leibes steuert und (sprachliches) Verhalten überhaupt erst ermöglicht. Auch in dieser Hinsicht scheinen reduktionistische Ansätze die ‚sprachliche‘ Abhängigkeit physiologischer Prozesse einfach zu ignorieren, oder ohne dies weiter zu bedenken, als ‚Eigenschaft‘ der Materie zu interpretieren. Nimmt man jedoch den ‚sprachlichen‘ Charakter der geschöpflichen Wirklichkeit ernst, so stellt sich in der Diachronie letztlich die Frage, *woher* die *Information* kommt, die sich schon in der inneren Organisation der Materie, dann aber vor allem im genetischen Code manifestiert, der sowohl die Genese als auch die funktionale Einheit von Organellen, Organen sowie Organismen ermöglicht und steuert. Es muss gefragt werden, ob Materie, nachdem sie selbst organisiert ist, sich selbst zu einem genetischen Code organisieren kann, und wenn ja, ob das sprachliche Verhalten des Menschen sich auf solche, von einem genetischen Code gesteuerten Prozesse reduzieren lässt.

Luther, so haben wir gesehen, vertrat hier die Meinung, dass die geschöpfliche Wirklichkeit - so etwa auch die menschliche *Sprachfähigkeit* - von der kreierenden sowie organisierenden Wirkung eines göttlichen Sprechaktes zeugt (vgl. 1.2.1; 1.2.4). Aber auch der *Sprachgebrauch*, das menschliche (Sozial)Verhalten insge-

samt (vgl. 1.2.3) spielt sich in den Augen Luthers im Rahmen einer sprachgewirkten Schöpfungsordnung ab, nämlich als Konsequenz eines sprachlichen bzw. personalen Bindungsverhältnisses²¹ (vgl. 1.2.2; 1.2.4).

Demgegenüber gewinnt nun im Humanismus und in der Aufklärung eine ganz andere Antwort an Einfluss: Es ist der Glaube, dass der Mensch sowohl ‚wahre Erkenntnis‘ (Wissen) als auch entsprechende Begriffe (Theorien) durch methodisch kontrollierte Naturbetrachtung unabhängig von einem zuvor gegebenen (göttlichen bzw. sozial definierten) Wort erkennen kann (vgl. 2.1). Heute will man zwar unter ‚Objektivität‘ nicht *mehr* als eine ‚intersubjektive Gültigkeit‘ verstanden wissen, denn man gesteht ein, dass auch Forscher und Forscherinnen auf der Basis von subjektiven Glaubensannahmen werthafte Entscheidungen treffen. Was jedoch abgelehnt wird, ist die Meinung, dass aus solch wertgeleitetem Verhalten (Sprechen) auch stets Strukturen (Theorien) hervorgehen, die ihrerseits diese Wertungen zum Ausdruck bringen (vgl. KRAPP & WEIDENMANN 2001, S. 51f.). Luther hätte dies wohl als ein dichotomes Verständnis von Sprache und Person interpretiert, dem er selbst so nicht hätte zustimmen können. Stattdessen *zeugen* bei Luther das gesamte menschliche Verhalten und die daraus resultierenden Werke (nicht nur die Sprachproduktion) von einem sprachlichen Bindungsverhältnis, das er im menschlichen Herzen lokalisiert und dessen Modus der Glaube und dessen Gestalt die Liebe ist.

Betrachtet man nun die behavioristische und deskriptivistische Spracherwerbtheorie, kann man leicht feststellen, dass es sich hier um eindruckliche Versuche handelt, wissenschaftliche Erkenntnis und Theoriebildung allein in der physikalischen Wirklichkeit, d.h. unabhängig von ‚vorwissenschaftlicher‘ Sprache oder ‚Glaubenssätzen‘ zu verankern (vgl. 2.1). Doch schon allein dieses Vorhaben bringt eine Struktur zum Ausdruck, die sich direkt mit Luthers Schöpfungstheologie vergleichen lässt: Die Phänomene (Reiz und Reaktion) zeugen nämlich so sehr von einer leiblich-physikalischen Wirklichkeit, dass keine willkürliche menschliche Sprache sie vorgängig überfremden darf. Der richtige Begriff, die richtige Theorie soll allein aus den Strukturen dieser Wirklichkeit gewonnen werden, womit aber bereits *präsupponiert* wird, dass eine prinzipiell vom Beobachter unabhängige Realität existiert. Kontrastiert am Paradigma des radikalen Konstruktivismus² kann man jedoch erkennen, dass eine solche, mit dem kritischen Rationalismus vergleichbare Position keineswegs unbestritten ist. Als wissenschaftstheoretische Ausgangslage entspricht sie aber exakt Luthers theologischer Position, wonach die Schöpfung eine vom Menschen prinzipiell unabhängige Grösse darstellt und deswegen nicht einfach mit einem beliebigen menschlichen Wort überfremdet werden darf. Luther reklamierte diese Sicht vor allem bezüglich der leiblich-geschöpflichen Dimension von Gottes Wort (Jesus Christus), die er als Folge des Sündenfalls in der katholischen Kirche durch alternative menschliche Konstrukte und „Wahnbilder“ bedroht sah (vgl. 1.2 u. 1.3).

Die Sicht einer vom Menschen prinzipiell unabhängigen Realität liegt also sowohl den beiden systemlinguistischen Spracherwerbtheorien als auch Luthers Sprachverständnis zugrunde. Deutlich unterschieden sind hingegen die sprachlichen Konzepte, womit die *Herkunft* dieser Realität gedeutet wird: Was bei Luther ‚Schöpfung‘ ist, ist beim Amerikanischen Deskriptivismus ‚Entwicklung‘. Diese Struktur zeichnet sich schon in der Vorstellung eines Reiz-Reaktions-Mechanismus ab, bei dem nicht so sehr das Vorhandensein, als vielmehr das Nacheinander bzw. Hervorgehen von Zuständen aus vorangehenden betont wird, denn jede Reaktion kann grundsätzlich auch immer wieder selbst zum Reiz und Auslöser werden. Die kardinale Bedeutung dieses Gedankens wird besonders da augenfällig, wo laut behavioristischer Theorie Reiz-Reaktions-Schemata nicht nur zur fundamentalen Ausstattung eines Organismus gehören, sondern sich ebenso durch Erfahrung und Lernen zu *neuen* Verhaltensmustern entwickeln können. An Stelle des lutherischen bzw. biblischen Schöpfungsgedankens, demzufolge unter der Sonne nichts wirklich Neues geschieht (vgl. Pred 1, 9), tritt hier der diametrale Gedanke eines ständigen Neuwerdens. Selbst da aber, wo Evolution nur einen synchronischen Zustand, etwa einen alles umspannenden Reiz-Reaktions-Mechanismus beschreiben würde und nicht die Entstehung qualita-

²¹ Hierzu wäre interessant zu bedenken, dass etwa gemäss Joh 5, 19-47 auch Jesus Christus in einem vergleichbaren sprachlichen Bindungsverhältnis zu seinem himmlischen Vater stand.

tiv neuer Strukturen, träte sie als *bewirkende Kraft* strukturell genau an die Stelle des lutherischen Schöpfergottes, freilich mit dem Unterschied, dass sich Luthers personaler Gott als konkrete Gestalt in der Geschichte ein für allemal durch Wort und Tat geoffenbart hat. Die schöpferische Kraft der Evolution dagegen ist ein fortlaufend sich veränderndes und anpassungsbedürftiges hochabstraktes Konstrukt, das seine Gestalt vor allem in den Köpfen und Herzen sowie den Büchern einer Wissenschaftsgemeinschaft hat, von wo aus es letztlich auch die Theoriebildung sowie den wissenschaftlichen Sprachgebrauch und die Forschung beeinflusst und regelt.

Interessanterweise scheitert nun aber die behavioristische Spracherwerbtheorie gerade in diachroner Hinsicht, nämlich bei der Erklärung und Herleitung sprachlicher Strukturen wie etwa dem Phänomen der Syntax und deren kreativem Gebrauch. Aber auch in synchroner Hinsicht, beim menschlichen Sprachgebrauch lässt sich weder formal noch inhaltlich eine direkte Abhängigkeit des Verhaltens von der Situation erkennen, wie dies im Reiz-Reaktionsschema vorgesehen ist (vgl. LINKE ET AL. 2004, S. 379). Obwohl jedes Sprechen *in* einer Situation stattfindet und auf sie Bezug nimmt, wird es doch nicht in schlüssiger Weise *durch* diese Situation determiniert. Vielmehr scheint es, dass gerade die im black-box-Modell ausgeschlossenen Dimensionen wie Intention, Planung, Glaube usw. eine entscheidende Rolle spielen, so dass Sprachbeherrschung und -produktion nicht allein auf der Basis vorsprachlicher Verhaltensweisen bzw. durch Evolutionsprozesse erklärt werden können (ebd.). Genau genommen sind nämlich schon die Behavioristen als auch die Deskriptivisten in ihren Theorien auf eine minimale anthropologische Ausstattung angewiesen, denn keine der beiden Schulen kommt ohne die Annahme gewisser grundlegender Kompetenzen aus (vgl. 2.2.1). Aber erst die Generative Grammatik hat sich der eigentlichen Erforschung dieser ‚black box‘ angenommen, da sie den menschlichen Lebensäußerungen aufgrund eines sonst vorhandenen Erklärungsnotstandes spezifische mentale bzw. kognitive Kompetenzen unterstellt (vgl. 2.2.2). Damit stützt sie sich auf ein Plausibilitätsargument, das strukturell und inhaltlich mit Luthers schöpfungstheologischer Position vergleichbar ist: Luthers holistisches ‚Herz-Konzept‘ - so könnte man argumentieren - wird einfach von der Vorstellung einer *modular aufgebauten menschlichen Kognition* ersetzt. Genauso wie Luther schon damals den Glauben bzw. die Herzensaktivität nicht nur auf Verstand und Kognition beschränkt haben wollte, erkennt auch die neuere Generative Grammatik, dass Sprache nicht bloss auf eine Universalgrammatik beschränkt werden kann, sondern vielmehr als ein Set von unterschiedlichsten Modulen verstanden werden muss, zu denen etwa auch das Welt- und das Handlungswissen sowie perzeptive und motorische Fähigkeiten gehören. Dies jedoch widerspiegelt in seiner Tendenz exakt Luthers Position, wonach das gesamte menschliche Verhalten inklusive dessen Sprachproduktion aus einer Bindung an sprachliches Wissen hervorgeht. Die Bindung an Sprache manifestiert sich bei der jüngeren Generativen Grammatik in einer doppelten Weise: Einerseits ist ein(e) SprecherIn bei ihrer Sprachproduktion an eine interne bzw. nicht von aussen erworbene Grammatikkompetenz gebunden, andererseits geschieht das Sprachverhalten auch stets auf dem Hintergrund erworbenen Welt- bzw. Handlungswissens. Dies erklärt bspw. warum wir den Ausdruck *„Farblose grüne Ideen schlafen wütend“* erst in dem Moment als anstössig empfinden, wo wir seine Aussagen mit dem vergleichen, was wir glauben, dass es in der Welt der Fall ist, und dann eine Unvereinbarkeit von Satzbedeutung und Weltwissen feststellen. So lässt uns die Grammatikkompetenz diesen Satz als ebenso wohlgeformt erkennen wie etwa den Ausdruck *„Alte holländische Mühlen mahlen langsam“*, und wenn wir uns an den *„farblosen grünen Ideen“* nicht stören, dann vielleicht deshalb, weil wir uns mehr dem rechten politischen Lager hingezogen fühlen und die Aussage auf dem Hintergrund eines entsprechenden Weltwissens metaphorisch interpretieren (vgl. LINKE ET AL. 2004, S. 113f.). Die Interpretation scheint also immer im Rückgriff auf (oder: in der Bindung an) ein sowohl erworbenes als auch nicht erworbenes (angeborenes) Wissen zu geschehen. Das eine wäre für Luther die von Gott erschaffene Sprachkompetenz, das andere das von der Gesellschaft (der Kirche) erworbene Welt- bzw. Handlungswissen.

2.3 Die Interpretation des Sprachwandels aus heutiger Sicht

Selbst eine synchronische Sprachbetrachtung, die sich ganz auf die Beschreibung von Wirklichkeitszuständen beschränken würde, ist in ihrer Methode auf ein sprachliches Konzept angewiesen, nämlich zumindest auf die Präsupposition ‚dass etwas der Fall ist‘. Die Diachronie dagegen geht weiter und will *erklären*, wie es zur Veränderung eines Falles kommt, was diese bewirkt oder welche Kräfte dafür verantwortlich sind. Sie präsupponiert also nicht nur ein Gegebenes, sondern zusätzlich auch noch einen Geber bzw. Bewirker oder zumindest ein verursachendes Prinzip. Im nun folgenden Abschnitt möchte ich diese Überlegungen zunächst an einigen unterschiedlichen Beispielen von Sprachwandeltheorien kurz darlegen, um dann in einem weiteren Schritt auf eine Theorie genauer einzugehen, die sowohl kausale als auch finale Erklärungsansätze in einer „Invisible-hand-Erklärung“ zu vereinigen versucht.

2.3.1 Allgemeine Ausgangslage

Laut SCHMIDT (2004) gehen heute die meisten Forscher davon aus, dass Sprachwandel prinzipiell erforschbar ist. Grundsätzliche sprachtheoretische Differenzen führten dazu, dass oft ganz unterschiedliche Positionen vertreten werden, die sich aber dennoch unter vier wesentlichen Kategorien subsumieren liessen (ebd., S. 25f.): So gibt es Theorien, die sprachliche Veränderungen als kausal determiniert erklären, wobei der Begriff der Kausalität nicht immer streng philosophisch zu verstehen ist. VON POLENZ (2000) beispielsweise spricht vom „Wagnis des Bewertens, Hervorhebens, Gewichtens und des Behauptens“ oder des „Wahrscheinlichmachens kausaler Zusammenhänge zwischen Sprache und aussersprachlichen Faktoren“ (ebd., S. 10). Für Coseriu - so SCHMIDT (2004) - steht dagegen die Finalität im Vordergrund. Sprechen ist eine zweckgerichtete, freie Tätigkeit des Menschen, weshalb sprachliche Veränderungen auf ihre (innere) Notwendigkeit untersucht werden müssen. Die Begründung für den Sprachwandel liege so nicht auf der Ebene der ‚objektiven Kausalität‘, sondern auf der Ebene der ‚subjektiven Finalität‘ (ebd., S. 26). Mattheier wiederum sei ein Beispiel dafür, den Sprachwandel unter sowohl finalen als auch kausalen Aspekten zu verstehen: Für den innersprachlichen Wandel nehme er ein kausales Erklärungsmodell an und für den Wandel aufgrund wechselnder kommunikativer Bedürfnisse in Sprachgemeinschaften postuliere er ein finales Erklärungsmuster (ebd.). Schliesslich gibt es laut Schmidt noch jene Sprachwandeltheorien, die stärker als andere die Rolle der Kommunikation betonen, so etwa die „Invisible-hand-Theorie“ von Rudi Keller, auf die ich im nächsten Abschnitt noch genauer eingehen werde.

All diesen Erklärungsansätzen ist gemein, dass sie sowohl ein Gegebenes als auch ein Bewirkendes voraussetzen. Dabei wird der sprachwissenschaftliche Gegenstand als das Gegebene verstanden, eine Wirklichkeit, die nicht nur als prinzipiell unabhängig, sondern ebenso als erforschbar gedacht wird. Das den Sprachwandel Bewirkende hingegen wird unterschiedlich verstanden: Wie ich bereits oben angedeutet habe, begreift Polenz den Begriff der Kausalität lediglich als ein sprachliches Modell, das keineswegs einfach mit einem kruden Physikalismus gleichgesetzt werden kann. Coseriu dagegen vermutet die sprachverändernden Wirkungen eher bei den ziel- und zweckgerichteten Aktivitäten der einzelnen Menschen als bei systemischen Kausalitäten. Bei Mattheier schliesslich werden sowohl aussersprachliche als auch innersprachliche Faktoren als Triebkräfte in Anschlag gebracht, womit zugleich eine allgemeine Tendenz moderner sprachwissenschaftlicher Erklärungen angezeigt ist. Sprachlicher Wandel - so Schmidt - werde heute zuweilen immer als kompliziertes Gefüge von Einflussfaktoren verstanden, so dass die „Pluralität der Ursachen“ dem wahren Sachverhalt am ehesten gerecht werde (ebd., S. 27).

Im nun folgenden Teil möchte ich diese Fragen am Beispiel von KELLERS (2003) „Invisible-hand-Erklärung“ noch genauer erörtern. Dies deswegen, weil man an seinen Ausführungen sehr schön erkennen kann, inwiefern sprachtheoretische Konzepte selbst in einem engen Bindungsverhältnis zu anderen sprachlichen Konzepten ge-

dacht werden müssen. Hierin sehe ich dann auch einen wesentlichen Anknüpfungspunkt für die nachfolgende Kontrastierung mit Luthers Sprachauffassung.

2.3.2 Rudi Kellers Invisible-hand-Theorie

Für RUDI KELLER (2003) sind natürliche Sprachen weder bloss Natur- noch einfach Kulturprodukte. Veränderungen können weder kausal, noch ausschliesslich final erklärt werden, sondern verlangen als ein „Phänomen der dritten Art“ nach einer „Invisible-hand-Erklärung“ (ebd., S. 101). Gemäss dieser Theorie ist ein Sprachwandelphänomen „die kausale Konsequenz individueller intentionaler Handlungen, die mindestens partiell ähnliche Intentionen verwirklichen“ (ebd.). Damit meint Keller, dass die Notwendigkeit sprachlicher Veränderungen weder ausschliesslich auf intentionale Handlungen einzelner Menschen noch auf irgendeine Eigenschaft natürlicher Sprachen zurückgeführt werden kann. Vielmehr gäbe es gewisse Eigenschaften in der Sprachverwendung, aus denen der beständige Wandel der Sprachen mit Notwendigkeit folge. Dabei müsse man zwar offenlassen, ob die Notwendigkeit auf wesentliche Eigenschaften der menschlichen Art zurückgeführt werden könne, doch die Tatsache - und das sei das Entscheidende -, dass Sprachwandel *faktisch* in allen natürlichen Sprachen und zu allen Zeiten zu verzeichnen sei, bleibe deswegen dennoch bestehen (ebd., 206f.). In Bezug auf dieses Faktum - so Keller - habe man die Wahl zwischen der Frage: „Warum ändert sich die Sprache?“ oder „Warum ändern die Sprecher die Sprache?“ Beide Versionen seien tückisch, weil sie zu unangemessenen Antworten einladen würden (ebd., S. 23). Wer Sprache bloss als „Naturphänomen“ oder „Artefakt“ verstehe, unterliege dem grundlegenden Irrtum einer Dichotomisierung²² der Welt, was nicht nur zu einer Fehleinschätzung der Sprache, sondern ebenso der Sprachwissenschaft führe (ebd., S. 87): Wer in einem solchen Fall die Linguistik zu den Naturwissenschaften zählen will - so Keller -, kann sich auf die Tatsache berufen, dass die Entwicklung der Sprache vom Willen des Menschen unabhängig sei; wer dagegen die Linguistik zu den Geisteswissenschaften zählen möchte, könne sich genau so gut auf die Tatsache berufen, dass es nur die sprachlichen Handlungen der Menschen sein können, die die Entwicklung der Sprache hervorbringen. Der Ausweg aus diesem Dilemma liegt laut Keller darin, dass es neben Naturphänomenen und Artefakten noch Phänomene einer dritten Art gibt, wozu er auch die Sprache zählt (vgl. ebd.). Was er nun unter einem Phänomen der dritten Art versteht, illustriert Keller an verschiedenen Beispielen: Ein Stau auf der Autobahn bspw. könne dadurch entstehen, dass auf dicht befahrener Strasse das Bremsen eines vorausfahrenden Autos (bspw. wegen eines gefährlichen Überholmanövers) sich nach hinten schliesslich bis zum Stillstand weiterentwickle, da nachfolgende Lenker - bedingt durch ein Sicherheitsbedürfnis - oft etwas stärker bremsen als es das vorangehende Bremsmanöver verlangen würde. Der Stau entsteht schliesslich aus dem individuellen Wollen vieler einzelner Autofahrer, obwohl für sich genommen keiner der Fahrer einen Stau bewirken will (vgl. ebd., S. 90). Die Ergebnisse intentionaler Handlungen kumulieren also unter bestimmten Bedingungen und lassen Strukturen entstehen, die nicht im Bereich der Finalität der individuellen Einzelhandlungen liegen. Damit aber sei die Kumulation ein kausales Phänomen (ebd., S. 113).

Keller diskutiert die Problematik auch an sprachlichen Beispielen. So verweist er unter anderem auf das Phänomen, dass Feststellungen folgenden Typus, wie man sie in jeder Sprachgeschichte finden könne, von manchen Linguisten für *Erklärungen* gehalten werden, obwohl man sie eigentlich nur bedingt als solche betrachten dürfe (ebd., S. 114f.):

- 1) Die Ursache für das Verschwinden von *englisch* („engelhaft“) aus unserer Sprache war die Homonymie mit *englisch* („britisch“).
- 2) *Englisch* („engelhaft“) ist aus unserer Sprache verschwunden, weil es homonym war zu *englisch* („britisch“).

²² Vgl. ebd. Kapitel 3.

Gemäss Keller sind solche Aussagen „nicht ganz falsch“, erwecken aber fälschlicherweise den „Anschein erklärender Kraft“ (ebd.). Doch bei genauerem Hinsehen könne man sofort erkennen, dass die Homonymie weder notwendig noch hinreichend sei für das Verschwinden von *englisch*. Dieses Wort sei nicht verschwunden, weil es homonym war zu *englisch* („britisch“), sondern weil es zu einer gewissen Zeit nicht mehr im Wortschatz der Sprachteilhaber enthalten gewesen sei. Dies deshalb, weil es in dieser Verwendungsweise nicht mehr erlernt wurde, weil diejenigen, die noch über dieses Wort verfügten, seinen Gebrauch zugunsten alternativer Ausdrücke - wie etwa *engelhaft* - mieden. Weil *englisch* („engelhaft“) homonym zu *englisch* („britisch“) verwendet wurde, wollten sie nicht riskieren, missverstanden zu werden. Die Bedeutung konnte nämlich in nahezu jeder Aussage durch ‚britisch‘ ersetzt werden, ohne dass dadurch die betreffende Aussage unsinnig wurde (z.B. ein Chor englischer Mädchen oder englische Sitten ...). Weil dies umgekehrt aber weit weniger der Fall war, ohne dass dadurch bizarre Aussagen entstanden wären (z.B. englischer Rasen oder englisches Pferd, Tuch etc.), habe man eher dazu geneigt, *englisch* („engelhaft“) zugunsten eines alternativen Ausdrucks zu meiden als *englisch* im Sinne von ‚britisch‘ (ebd., S. 115). Für Keller ist nun eine sprachgeschichtliche Aussage wie in Beispiel (2) „bestenfalls eine grobschlächtige ‚Abkürzung‘“ einer Erklärungskette, die - wenn man sie wie oben auszubuchstabieren beginnt - zu einer Rekonstruktion des Weges von den Motiven handelnder Individuen bis hin zum Ergebnis einer Veränderung im Makrobereich²³ führt, die man analog zum Beispiel des Autobahnstaus als Phänomen der dritten Art bezeichnen kann (vgl. ebd., f.).

Zum Verständnis eines Phänomens der dritten Art gehört nun laut Keller sowohl die Kenntnis seines *Bildungsprozesses* als auch dessen *Resultat*, denn das Phänomen der dritten Art sei nicht nur eines von beiden, sondern beides zusammen. Phänomene der dritten Art weisen demnach drei wesentliche Eigenschaften auf: Sie sind a) prozessualer Natur, konstituieren sich b) aus einer Mikro- und Makroebene und haben c) sowohl etwas mit Artefakten als auch mit Naturphänomenen gemeinsam. Daraus folgen für eine idealtypisch ausformulierte Invisible-hand-Theorie drei Stufen (vgl. ebd., S. 99f.):

- 1) *Darstellung* bzw. *Benennung der Motive* (Intentionen, Ziele, Überzeugungen ...), die den Handlungen der Individuen, die an der Erzeugung des betreffenden Phänomens beteiligt sind, zugrunde liegen, einschliesslich der *Rahmenbedingungen ihres Handelns*.
- 2) *Darstellung des Prozesses*, wie aus der Vielzahl der individuellen Handlungen die zu erklärende Struktur entsteht.
- 3) *Darstellung* bzw. *Benennung der* durch diese Handlungen hervorgebrachten *Struktur*.

Invisible-hand-Theorien haben laut Keller keinen prognostischen Wert etwa in dem Sinne, wie eine physikalische Theorie von prognostischem Wert ist, und zwar deshalb, weil ihre Prämissen nicht prognostizierbar sind. Möglich sei bloss eine Trendextrapolation im Sinne von „wenn das-und-das der Fall sein wird, werden sich wohl die Leute so-und-so verhalten, und dann werden die-und-die Strukturen entstehen“ (ebd., S. 104). Keller illustriert seine Überlegungen am Phänomen der Entstehung eines Trampelpfades:

„Nehmen wir an, zwischen dem Eingang zur Universitätsbibliothek und dem Eingang der Mensa liegt eine grosse Rasenfläche; die gepflasterten Wege führen rechtwinklig um die Rasenfläche herum. Dies ist die ideale Voraussetzung für das Entstehen eines Trampelpfades.

Lässt sich prognostizieren, dass tatsächlich einer entsteht? Wenn diese Situation jetzt in der Bundesrepublik gegeben wäre, wäre ich bereit, darauf zu wetten, wenn auch nicht um meinen Kopf. Wie würde aber unser Urteil ausfallen, wenn wir uns diese Situation jetzt in Nord-Korea vorzustellen hätten; oder vor 200 Jahren in Berlin; oder in 200 Jahren hierzulande? Ich wäre zu keiner Wette bereit. Denn mir fehlen die Kenntnisse, um abschätzen zu können, wie die Leute handeln würden: Gibt es Verbote, den Rasen zu betreten? Welche Kraft haben solche Verbote? Wie diszipliniert sind die betreffenden Leute? Welche Haltungen haben sie Rasenflächen gegenüber?“ (ebd., S. 103)

²³ Keller versteht darunter denjenigen Bereich, der durch die Kumulation intendierter Einzelhandlungen zwar betroffen wird, selbst jedoch nicht im Fokus der Intentionen liegt. Die eigentliche Ebene, auf die sich die Intentionen beziehen, wäre dagegen der Mikrobereich.

Dies veranschaulicht sehr deutlich, dass Erklärungen mittels der unsichtbaren Hand nur unter der Annahme bestimmter Handlungsmaximen einen prognostischen Wert erhalten, der je nach dem aber sehr unsicher ist. An anderer Stelle (ebd., S. 127) erklärt Keller, dass Handlungsmaximen²⁴ eine Tendenz des Handelns oder auch eine bewusste oder unbewusste Strategie des Handelns repräsentieren, die sich typischerweise mit einem Aufforderungssatz formulieren lasse, was im Beispiel des Trampelpfades etwa so lauten könnte: „Geh so von A nach B, dass die gewählte Strecke möglichst kurz ist.“

Damit aber lässt sich in Kellers Argumentation überaus klar erkennen, wie entscheidend wichtig für eine Invisible-hand-Erklärung einzelne Menschen und deren sprachliche Bindungsverhältnisse sind: Nur wenn man weiss, was diese glauben oder wovon sie ausgehen, dass es der Fall ist, kann man auch ihre Handlungsmaximen kennen, die - neben allgemeinen Rahmenbedingungen und kausalen Naturgesetzen - zu den Prämissen einer Invisible-hand-Theorie gehören, woraus sich gemäss Keller ein Phänomen der dritten Art erklären lässt. Dies nun führt mich zur Kontrastierung der diachronischen bzw. kellerschen Position mit derjenigen von Luther.

2.3.3 Kontrastierung mit Luthers sprachtheoretischer Position

Luthers Sprachauffassung - so habe ich im vorangehenden Kapitel darzulegen versucht - ist durch und durch theologisch geprägt und paradigmatisch wesentlich in biblischen Aussagen verankert. Zentral an diesen Aussagen ist einerseits die Auffassung, dass die empirische Wirklichkeit durch einen Sprechakt Gottes geschaffen wurde und als solche von der Schaffenskraft der Person Gottes zeugt, andererseits aber auch das Faktum, dass der Schöpfer selbst Mensch wurde und als solcher Menschen begegnet ist, mit ihnen geredet hat und sich für alle Menschen dahingegeben hat. Insofern gründet Luthers Sprachauffassung in einer doppelten Präsupposition: zunächst im Glauben, dass die empirische Wirklichkeit dem Menschen gegenüber eine Vorgabe (ein Datum) darstellt, worin Luthers Position strukturell der synchronischen Sprachbetrachtung entspricht. Dann in der Überzeugung, dass diese Wirklichkeit von Gott geschaffen wurde und auch erhalten wird, was strukturell der diachronischen Sprachbetrachtung entspricht (vgl. 2.2.3).

Auf diesem Hintergrund erstaunt es nun nicht, dass Schmidt bei seiner vierfachen Kategorisierung diachroner Theorien (vgl. 2.3.1) auch auf einen Versuch hinweist, der das „Wesen der Sprache“ (KELLER 2003, S. 43) mittels einer „Invisible-hand-Theorie“ zu erklären versucht, obwohl Keller damit keineswegs eine theologische Position vor Augen hat. All diese Theorien versuchen wie Luther, die diachrone Frage der Herkunft sprachlicher Phänomene zu beantworten. Dabei wird erkennbar, dass kausale Erklärungen zu einem mechanistischen Naturalismus hin tendieren, finale Erklärungsansätze dagegen einen Hang zum Anthropomorphismus aufweisen. Beide Male werden die verursachenden Kräfte in einer Form der Immanenz gesucht: einmal im Abstraktum ‚Natur‘, das als ‚gebärendes System‘ die Wirklichkeit und damit auch den sprachbegabten und sprechenden Menschen hervorbringt, dann aber im Menschen selbst, der als freies und intentionales Wesen, wenn auch nicht die Sprache selbst, so doch Zwecke und Ziele setzt, die in ihrer Gesamtheit sprachliche Veränderungen notwendig machen. Gerade finale Erklärungsansätze weisen somit Züge eines personalen Schöpfertums auf, die strukturell stark an Luthers Position erinnern, nur dass dieser bezüglich der geschöpflichen Herkunft weder Kräfte der Natur noch Fähigkeiten des Menschen vor Augen hat, sondern die Weisheit und Allmacht eines transzendenten Gottes, der sich als konkrete Person in der empirischen Wirklichkeit geoffenbart hat. Aber auch kausale Erklärungsansätze neigen in der modernen Sprachwissenschaft dazu, ihre Erklärungskraft bezüglich der Herkunftsfrage zugunsten sprachlicher Setzungen zu verlieren (vgl. von Polenz oben). Vorsichtigeres Urteilen führte in der empirischen Wissenschaft dazu, Kausalität nicht mehr streng als Ursache-Wirkung-Verhältnis zu verstehen, sondern lediglich als ein sprachliches Modell (eine Theorie), das nur solange aufrechtzuerhalten ist, als dieses nicht durch empirische Daten falsifiziert werden kann. Auch Kellers Invisible-hand-Theorie impliziert keine wirkliche Hand, sondern erklärt etwas, das bloss „wie das Ergebnis eines absichtsvollen Planes

²⁴ Nach dem Vorbild von GRICE (1975/1979).

eines Menschen aussieht“, jedoch auf eine Weise, „die nichts mit irgendwelchen Absichten zu tun hat“ (ebd., S. 97). Vielmehr handelt es sich hier nur um eine Hypothese, wie es entstanden ist oder hätte entstanden sein können (vgl. ebd.). Eine Erklärung mittels der unsichtbaren Hand ist also bloss ein menschliches Wort, vergleichbar mit einem „Märchen“²⁵, das weder Realität zu sein beansprucht noch einen bestimmten Wahrscheinlichkeitsgrad, sondern sich damit begnügt, logisch möglich bzw. nicht ausgeschlossen zu sein (ebd., S. 42f.). Es handelt sich um ein Plausibilitätsargument, das sich hauptsächlich auf den diachronen Bereich bezieht, nämlich auf den *Bildungsprozess* eines Phänomens der dritten Art (z.B. der menschlichen Sprache), der laut Keller weder rein kausal noch final erklärt werden kann. Stattdessen postuliert er als Merkmal evolutionärer Prozesse das Zusammenspiel zweier entgegengesetzter Faktoren: „Freier Wille und Notwendigkeit“ im Bereich der Sprachentwicklung bzw. „Zufall und Notwendigkeit“ im Bereich der belebten Natur (vgl. ebd., S. 110). Die Dichotomie zwischen menschlichem Willen und natürlicher Notwendigkeit führt Keller paradoxerweise gerade in jenem Kapitel ein, wo er sich in der Auseinandersetzung mit historischen Positionen gegen den „Grundirrtum“ (ebd., S. 87) bzw. das „Gefängnis der Dichotomien“ abgrenzen will (vgl. ebd., Kap. 3). Dabei versucht er flexibles, von der Vernunft geleitetes Handeln²⁶ als Folge einer evolutionären Anpassungsleistung zu verstehen, die in instinktgeleitetem Verhalten ihren Ausgang nahm und über regelgeleitetes Verhalten²⁷ schliesslich zu jener Freiheit führte, wo die Vernunft unabhängig von Naturprozessen Verhaltensänderungen sowohl der Natur als auch der Kultur erkennen und postulieren kann. Gegenüber instinktgeleitetem Verhalten, das unflexibel, aber in höchstem Masse zuverlässig sei, bezeichnet Keller vernunftgeleitetes Verhalten nicht nur als anpassungsfähig (flexibel), sondern zugleich auch als höchst riskant, da es an der Wirklichkeit (Natur) scheitern könne (vgl. ebd., S. 67f.). Damit wird nicht nur Kellers neue Dichotomie²⁸ offenbar, sondern es zeigt sich auch, dass er synchron zwar mit finalen als auch kausalen Strategien argumentiert²⁹, diachron aber finale Erklärungsansätze - ganz behavioristisch - aus einem kausalen Naturgeschehen hervorgehen lässt, obwohl die behavioristische Theorie gerade in diachroner Hinsicht in einen Erklärungsnotstand gerät (vgl. diese Arbeit 2.2.3).

Kellers Invisible-hand-Theorie enthält - wie wir gesehen haben - drei Stufen eines idealtypischen Modells (vgl. ebd., 2.3.2), die sich, wie ich nachfolgend zeigen möchte, ausgezeichnet mit Luthers sprachtheoretischer Position vergleichen lassen. Neben den erzeugenden *Handlungsmotiven* soll die Theorie auch den eigentlichen *Invisible-hand-Prozess* und die daraus entstehende *Struktur* darstellen. Bezogen auf das besprochene Trampelpfad-Beispiel heisst das: Die Theorie unterstellt den daran beteiligten Studenten bestimmte *Motive* (z.B. Faulheit), die ihr Verhalten bestimmen, so dass sie den kürzeren Weg über den Rasen vorziehen, was gekoppelt an botanische Notwendigkeiten schliesslich zur Entstehung (*Invisible-hand-Prozess*) eines Trampelpfades (*Struktur*) führt, der selbst wiederum nicht im Intentionsbereich der jeweiligen Studenten liegt.

Argumentiert man nun mit Keller, so sind an der Entstehung des Trampelpfades zwei Faktoren beteiligt: der *freie Wille* und die *Notwendigkeit*. Die Notwendigkeit besteht in den Naturgesetzmässigkeiten, die erklären, warum der Rasen an der häufig begangenen Strecke langsam zerstört wird und die Erde sich zunehmend verfestigt, wohingegen der freie Wille sich da manifestiert, wo Studenten oder Studentinnen, um zur Bibliothek zu gelangen, sich für den „direkten“ statt den ordentlichen Weg entscheiden. Daraus ergeben sich für Keller drei grundlegende Phänomentypen: Erstens Naturphänomene oder Dinge, die weder Ziel menschlicher Intentionen noch Ergebnis menschlichen Verhaltens sind. Keller nennt hier als Beispiele etwa den aufrechten Gang des

²⁵ Damit meint Keller das Märchen von Karlheinz (einem Affenmenschen), womit er den Ursprung der menschlichen Sprache gemäss einem evolutionistischen Paradigma zu plausibilisieren versucht (vgl. ebd. Kap. 2).

²⁶ Darunter muss man auch die menschliche bzw. wissenschaftliche Sprach-/Theorieproduktion verstehen.

²⁷ Hiermit meint Keller von der Tradition vorgegebene soziale bzw. kulturelle Regeln (vgl. ebd. S. 64).

²⁸ SCHMIDT (2004) schreibt dazu: „Doch gerade in diesem Punkt ist Kellers Position zu überprüfen, denn sie trennt streng zwischen dem Sprachsystem und der Sprachverwendung, zwischen zwei Aspekten von Sprache, die in der Realität untrennbar verbunden sind, auch beim Sprachwandel“ (S. 26).

²⁹ So schreibt KELLER (2003) bezüglich seiner Invisible-hand-Theorie: „Die Theorie enthält einen finalen Erklärungsteil, wie es für Artefakterklärungen kennzeichnend ist, und sie enthält einen kausalen Erklärungsteil, wie es für Naturphänomenerklärungen kennzeichnend ist“ (S. 101).

Menschen, die Bienensprache, das Wetter oder die Alpen. Dann Dinge, die Ergebnis menschlicher Handlungen und Ziel ihrer Intentionen sind, z.B. der Kölner Dom, ein Kuchen oder das Ghetto in Soweto, nennt Keller Artefakte. Schliesslich spricht Keller von Phänomenen der dritten Art³⁰, worunter er Dinge versteht, die Ergebnis menschlicher Handlungen, nicht aber Ziel ihrer Intentionen sind, z.B. die Inflation des Euros, ein Trampelpfad oder unsere Sprache. Damit fordert Keller die Aufgabe der klassisch dichotomischen Unterteilung wissenschaftlicher Explananda zugunsten einer trichotomischen (vgl. KELLER 2003, S. 84f.), was ich im Folgenden nun mit Luthers sprachtheoretischer Argumentation vergleichen möchte.

Wie ich bereits gezeigt habe (vgl. 2.2.3), teilt Luther mit der empirischen Wissenschaft den Glauben, dass die Wirklichkeit gegenüber dem Menschen eine Vorgabe darstellt, die er selbst nur bedingt oder gar nicht beeinflussen kann. Im Unterschied zu Keller und der empirischen Wissenschaft glaubt Luther jedoch nicht, dass die Natur sich selbst geschaffen oder differenziert hat oder dass auch nur etwas Kleines ohne den Willen Gottes geschehen kann. Die Frage der Freiheit und Notwendigkeit diskutiert er in seiner bekannten Auseinandersetzung mit Erasmus am Beispiel des freien Willens. Hier ging es in erster Linie um die Frage, ob und - wenn ja - inwiefern der Mensch vor Gott zu seinem Heil einen Beitrag leisten kann. Nicht Naturnotwendigkeiten standen also dem freien Willen des Menschen gegenüber, sondern der Wille und die Allmacht Gottes, denn dass die Natur von Gott geschaffen ist und auch erhalten wird, stand damals ausser Diskussion. Gerade deshalb lässt sich am folgenden Zitat erkennen, dass Luthers Argumente auch für alle übrigen Naturerscheinungen gelten:

„Sein [Gottes, D.W.] Wille hat nicht Ursache noch Grund. Ihm kann weder eine Regel noch ein Mass gesetzt werden. Er hat nichts neben und nichts über sich. Er ist selber die Regel für alles. Ein Wille, der Regel und Mass, Ursache und Grund hat, kann eben nicht Gottes Wille sein. Denn was Gott will, ist nicht darum recht, weil er es etwa wollen soll oder muss. Im Gegenteil: weil er es so will, darum muss recht sein, was geschieht. Dem Willen des Geschöpfes wird Ursache und Grund gesetzt. Dem Willen des Schöpfers nicht. Man kann ihm keinen anderen überordnen.“ (LUTHER 1937b, S. 140)

Kausalitäten, wie sie etwa die empirische Sprachwissenschaft aufdeckt und in ihren Theorien beschreibt, sind demgemäss als göttliche Setzungen zu interpretieren. Sie repräsentieren den Willen und die Tat ihres Autors ebenso wie ein geschriebener (Gesetzes)text, der durch einen Sprech- oder Schreibakt ins Dasein gerufen wurde. Der Mensch ist als Geschöpf an solche Ordnungen gebunden. Er kann und soll (!) sie erforschen, er kann sie beachten oder missachten, doch verändern oder umgehen kann er sie nicht (vgl. ebd., S. 31; S. 45; S. 63ff; S. 143). Auch im Bereich der menschlichen Finalität oder des menschlichen Willens, um den es hier ja hauptsächlich geht, spricht Luther dem Menschen nur eine bedingte Freiheit zu. Hier sei - im Unterschied zu den übrigen Naturphänomenen - nicht von „Notwendigkeit aus Zwang“ die Rede, so als würde der Mensch beim Kragen genommen wie ein Dieb oder Räuber, der zum Galgen geführt werde. Vielmehr handele es sich um eine „Notwendigkeit infolge Unveränderlichkeit“, die dazu führe, dass der Mensch seinen Willen, seine Bereitwilligkeit, seine Lust oder Neigung, die ihn handeln lasse, aus eigener Kraft weder aufgeben noch bezwingen oder ändern könne. Er müsse - so Luther - mit seinem Wollen und mit seiner Neigung stets die gleiche Richtung verfolgen, so dass bspw. auch äusserlicher Zwang ihn nicht davon abbringen könne. Werde der menschliche Wille nämlich äusserlich gezwungen, etwas anderes zu tun, so bleibe doch innerlich sein Wille abgeneigt. Er zürne dem, der Zwang auf ihn ausübe oder der ihm Widerstand entgegensetze. Luther verweist dabei auch auf die Erfahrung, die deutlich mache, wie schwer es sei, Leute von einer Sache abzubringen, die sie reize. Weichen sie, dann der Gewalt oder dem Vorteil, niemals aber aus Freiheit. Reize sie eine Sache dagegen nicht, dann kümmerten sie sich nicht darum, wie sie laufe (ebd., S. 53). Gerade darin aber, dass man den menschlichen Willen nicht zwingen könne, sieht Luther das wesentlichste seiner Kennzeichen (ebd., S. 54).

Naturereignisse zeugen also von Gottes Willen und sind vom menschlichen unabhängig. Sie können vom Menschen erforscht und zu einem gewissen Teil bewusst beachtet oder missachtet werden, nicht aber in ihrer

³⁰ Keller spricht im Vorwort zur zweiten Auflage seines Buches auch von „Epiphänomenen“ (KELLER 2003, S. 9).

Gesetzlichkeit verändert oder beeinflusst. Insofern kann alles, was der Mensch tut, nur innerhalb der von Gott gesetzten und getragenen Gesetzmässigkeiten geschehen, so dass auch Artefakte sich immer im Rahmen der geschöpflichen Ordnungen abspielen. Als solche betrachtet Luther nicht nur die menschliche Sprachfähigkeit, sondern ebenso den Sprachgebrauch, der aus der Bindung an ein bestimmtes Wort erfolgt, die er im ‚Herzen‘ des Menschen lokalisiert (vgl. diese Arbeit 1.4) und auch dessen willentliche Ausrichtung bestimmt. Im Gegensatz zur Gebundenheit der menschlichen Sprachproduktion steht Gottes Reden und Verhalten, das Luther zufolge frei und ungebunden ist (vgl. Luther 1937b, S. 46). Der „geknechtete“ Wille eines Menschen, sein Fühlen, Dichten und Trachten und in der Folge auch sein Reden und Verhalten können deshalb nur durch die Bindung an Gottes Willen (d.h. an sein Wort) frei werden (ebd., S. 48/57). Man könne sich zwar „einen Herrn des Himmels und der Erde“ nennen, doch so würden „nicht Theologen“, sondern nur „Erzschelme und Gaukler“ reden (ebd., S. 57), die nicht merken, dass sie gebunden sind (vgl. ebd., S. 94/100). Luther verweist damit auf ein seit alters her bekanntes Phänomen, nämlich dass Wort und Tat eines Menschen auseinanderklaffen können. Beachtet man dabei nur die Freiheit des Wortes, so kann man leicht einen freien Willen behaupten. Beachtet man hingegen auch das übrige Verhalten, so beweist dieses weniger dessen Willensfreiheit als mehr auch dessen Gebundenheit:

„Ich kann euch leicht zeigen, dass im Gegenteil die heiligen Männer, auf die ihr euch beruft, den freien Willen vollständig vergessen haben, so oft sie sich Gott genaht, um zu beten, so oft sie es wirklich mit Gott zu tun gehabt. Dann haben sie an sich selbst verzweifelt.“ (ebd., S. 62)

„Gleichwohl haben dieselben heiligen Männer in ihren Schriften zuweilen anders vom freien Willen geredet. Das ist, soviel ich sehe, noch allen so gegangen. Wenn die Leute reden oder schreiben, sind sie andere, als wenn sie Anfechtungen auszuhalten haben oder wirkend im Leben stehen. Wenn sie reden oder schreiben, vergessen sie, was sie in Anfechtungen erfahren haben. Wenn sie Anfechtungen erfahren, vergessen sie, was sie geredet und geschrieben haben.“ (ebd., S. 63)

Es genügt nicht - so Luther - immerfort zu behaupten, dass es eine Kraft des freien Willens gibt. Das sei leicht gesagt. Von hoch gelehrten, heiligen und jahrhundertlang anerkannten Leuten erwarte man mehr. Das Kind müsse einen Namen haben. Man müsse genau umgrenzen, was für eine Kraft es sei, was sie tue und leide und was an ihr nicht wesentlich sei (ebd., S. 64f.). Stattdessen gebrauche man aber den Heiligenschein und den geachteten Namen entsprechender Männer, um die Lehre vom freien Willen aufzurichten, von dem man selber keinen Schimmer habe. Auf diese Weise werde die Welt durch ein leeres Wort betrogen (ebd., S. 65).

Luther hat hier also wiederum die Macht eines fremden Wortes vor Augen, wenn er beschreibt, wie Menschen vom Gebrauch einer nicht näher bestimmten Wortkonstruktion betrogen werden (vgl. diese Arbeit 1.1 u. 1.2). Nicht diese Menschen haben den jeweiligen Sprachgebrauch geprägt. Sie teilen ihn allenfalls freiwillig, doch niemals wirklich frei, sondern stets im Hinblick auf Inhalte, die sie weniger bestimmt als vielmehr erwählt haben, weil sie sie lieben. Solche sprachlichen Konzepte sind in den Augen Luthers die eigentlichen Götter, woran ein menschliches ‚Herz‘ hängt, wenn es nicht an Gottes Wort gebunden ist. Sie tragen dann auch das tägliche Leben sowie das (wissenschaftliche) Arbeiten (vgl. ebd., 1.4).

Kellers Kritik am dichotomen Verständnis von Natur und Kultur bzw. Notwendigkeit und freiem Willen behandelt Luther also auf der Ebene der göttlichen Vorsehung und der menschlichen Freiheit. Dabei verweist er analog zu Keller auf die unlösbare Problematik, die gemäss KELLER (2003) genau dann entsteht, wenn die Welt „ohne Rest in zwei Arten von Phänomenen“ zerfällt, nämlich in solche, „die von Gott gemacht sind (bzw. die es von Natur aus gibt), und solche, die von Menschen gemacht sind“ (S. 87). Luther schreibt:

„Schwierig, ja unlösbar wird die Frage [nach dem freien Willen und seinem Vermögen; D.W.] - das gebe ich zu - wenn man zugleich die Vorsehung Gottes und die Freiheit des Menschen behaupten will. Hier heisst es: entweder, oder! Nach unverbrüchlichen Gesetzen der Logik schliesst eins das andere aus.“ (LUTHER 1937b, S. 145)

Genau an diesem „Tertium non datur“ stört sich nun aber Keller (vgl. ebd.), obwohl sich seine Kritik weder explizit noch implizit auf Luthers Argumentation bezieht. Stattdessen fordert er - wie bereits erwähnt - eine trichotomische Unterteilung wissenschaftlicher Erklärungen (vgl. oben), wobei Invisible-hand-Prozesse bzw. Phänomene der dritten Art nicht wirklich von einer dritten Kraft erzeugt werden, sondern vielmehr aus einer

Art Koproduktion zweier immanenter Kräfte (Notwendigkeit und freier Wille) hervorgehen, also wiederum dichotomisch zu erklären sind. Luthers Kritik am dichotomischen Verständnis von Natur und Kultur könnte demnach auch nicht im kellerschen Sinne verstanden werden, da Luther - wie ich oben nachzuweisen versucht habe - den Menschen niemals unabhängig von den geschöpflichen bzw. den von Gott gesetzten Notwendigkeiten sieht. Gegen eine solche Dichotomisierung der geschöpflichen Wirklichkeit, die letztlich auch in die Erasmische Dichotomisierung des Menschen führt, wendet sich Luther entschieden. Stattdessen postuliert er eine klare Trennung zwischen Gott und dem Menschen (bzw. der geschöpflichen Wirklichkeit), zwischen dessen und Gottes Wort. Der Mensch ist nicht Gott, sondern dessen Geschöpf, weshalb er sich insbesondere auch mit seinem Wort nicht an Gottes Stelle setzen darf. Vielmehr hat Gott, als er Mensch wurde, sich an die Stelle des Menschen gesetzt, was diesem nun die Möglichkeit eröffnet, mit Gott auf der Basis seines Wortes in Kontakt zu treten (vgl. diese Arbeit 1.2.1). Insofern wendet sich Luther mit seiner Kritik an Erasmus also gegen eine Überfremdung der geschöpflichen Wirklichkeit mit menschlichen Konzepten, was in Bezug auf Keller auch da geschieht, wo das Weltgeschehen von zwei ausschliesslich immanenten Einflussfaktoren gesteuert verstanden wird (vgl. oben). So scheint es nun nachgerade so zu sein, dass Luther, weil er an eine reale ‚unsichtbare Hand‘ glaubt, zumindest implizit eine Dichotomisierung von Natur und Kultur ablehnt, wohingegen Keller, da er ‚bloss‘ von einer fiktiven ‚unsichtbaren Hand‘ ausgeht, dem Weltgeschehen eine neue Dichotomie unterstellen muss.

2.4 Zusammenfassung

Ziel dieses zweiten Kapitels war es, Luthers Sprachverständnis mit modernen sprachtheoretischen Positionen in Verbindung zu bringen und an diesen zu kontrastieren, um so zur eigentlichen Fragestellung dieser Arbeit vorzudringen. Es sollte geklärt werden, ob die erstaunlichen Parallelen zwischen Luthers stark theologisch geprägter und der völlig säkularisierten Spracharbeit der heutigen Linguistik einen strukturell vergleichbaren Kern aufweisen, der die Gemeinsamkeiten zu plausibilisieren vermag. Insbesondere wollte ich prüfen, ob und inwiefern auch moderne SprachwissenschaftlerInnen in einem mit Luther vergleichbaren sprachlichen Bindungsverhältnis stehen, das in analoger Weise sowohl ihre Theoriebildung als auch ihre Methodik bestimmt.

Auf methodischer Ebene habe ich zunächst die in der Linguistik grundlegende Unterscheidung zwischen Synchronie und Diachronie je an einem Beispiel mit Luthers Position kontrastiert. Dabei hat sich auf der theoretischen Ebene herausgestellt, dass sowohl die synchronische als auch die diachronische Betrachtungsweise je auf ein sprachliches Konzept abstellen, das auch in Luthers Sprachkonzeption seine Entsprechung findet: Die Synchronie verweist mit ihrer zentralen Präsupposition „dass etwas der Fall ist“ strukturell auf ‚Schöpfung‘, und die Diachronie, indem sie den sprachlichen Phänomenen ein „verursachendes Prinzip“ unterstellt, korreliert mit dem lutherischen ‚Schöpfer‘. Es hat sich gezeigt, dass Unterschiede weniger in synchroner als mehr in diachroner Hinsicht bestehen. Sowohl die moderne als auch die lutherische Sprachauffassung gehen davon aus, dass die Realität prinzipiell unabhängig vom Menschen (ForscherIn) zu denken ist, was auch die Erforschung der Wirklichkeit im Sinne einer Wissens- oder Sprachgemeinschaft überhaupt erst ermöglicht. Deutliche Unterschiede gibt es jedoch bei den sprachlichen Konzepten, womit die Herkunft dieser Realität gedeutet wird: Was bei Luther als ‚Schöpfung‘ verstanden wird, ist in der modernen Sprachwissenschaft ‚Entwicklung‘. An Stelle des lutherischen bzw. biblischen Schöpfergottes, der als konkrete Person „ein für allemal“³¹ in die Geschichte einging, tritt ein hochabstraktes, gedankliches Konstrukt, das - vorläufig und anpassungsbedürftig - seine personale Gestalt in den Köpfen und Herzen sowie Büchern heutiger Wissenschaftsgemeinschaften findet. Insofern weisen solche Sprachgemeinschaften auch vergleichbare Züge mit der spätmittelalterlichen Kirche auf. Gemäss Luther setzt diese Kirche ihre Hoffnung vor allem auf immanente Konzepte menschlicher Autoritäten statt auf die Autorität von Gottes Wort. Diese Situation lässt sich auf die heutige Linguistik übertragen, nur dass diese in der Regel weniger vom Wissen

³¹ Vgl. Hebr. 9, 24-28.

einzelner Autoritäten, als vielmehr von der Autorität eines zurzeit gültigen wissenschaftlichen Mainstreams getragen wird. Insofern bestätigt sich also Hirschbergers These (vgl. 2.1), wonach im Zuge der Aufklärung, insbesondere aber von Kants Subjektivismus, die Transzendenz von der Immanenz abgelöst und in der Folge auch ein grundlegend neues Wissenschaftsverständnis entwickelt wurde. Die Wirklichkeit, die man im Sinne Luthers als ‚bilaterales Zeichen‘ oder biblisch als ‚Gleichnis‘ auffassen kann (vgl. 1.3.1 und 1.4), begegnet dem Menschen (ForscherIn) nach dieser kopernikanischen Wende unter einer neuen Perspektive. Die daraus entstehenden ganz anderen diachronen Erklärungen führten zum methodischen Ausschluss eines transzendenten Schöpfergottes, eines, der sich prinzipiell, insbesondere aber auch sprachlich in der geschöpflichen Wirklichkeit manifestieren kann. Die Immanenz, die man mit Luther noch als Signifiant des göttlichen Sprechaktes verstehen kann, wird nicht mehr auf dem Hintergrund des göttlichen, sondern eines immanenten Signifiés gelesen und interpretiert. Das göttliche Wort bzw. der von Gott geoffenbarte ‚Herzensgrund‘ wird von einem menschlichen bzw. sozial definierten Wort abgelöst. Dies zeigt sich bspw. darin, wenn der Behaviorismus das menschliche Verhalten als Ergebnis eines kausalen Reiz-Reaktions-Mechanismus zwischen Person und Umwelt auffasst oder - wie in der Generativen Grammatik - wenn diese als Basis des Verhaltens eine komplexe, modular aufgebaute kognitive Kompetenz postuliert (vgl. 2.2). Auch Rudi Kellers Invisible-hand-Theorie kann als ein Versuch gewertet werden, soziokulturelle Phänomene mittels zweier immanenter Faktoren zu erklären. Dabei ist es nicht nur seine Metapher, die Assoziationen zu Luthers Position erweckt, sondern ebenso manche seiner konkreten Gedankengänge, jedoch mit einer ganz unterschiedlichen Funktion: Während Luther in seiner Argumentation stets von einer sich in der Immanenz geoffenbarten transzendenten Persönlichkeit ausgeht, deren Willen und Wirken sich bei allen immanenten Ereignissen manifestiert (vgl. 2.3.3), ist Kellers unsichtbare Hand bloss ein von ihm an den ‚Himmel‘ projiziertes sprachliches Konstrukt, um die Herkunft und die Ursache bestimmter Phänomene zu plausibilisieren. Die eigentliche Wirkursache liegt nicht in dieser transzendierenden Vorstellung, sondern in den besagten immanenten Kräften. Mit anderen Worten: Wo Luther die geschöpfliche Wirklichkeit vom Wort eines tatsächlichen Schöpfergottes aus deduzierend betrachtet, induziert Keller, ausgehend von derselben Wirklichkeit, als theoretisches Plausibilitätsargument eine unsichtbare (Schöpfer)Hand. Dass dies aber - genauso wie bei Luther - auf dem Hintergrund einer zuvor gefassten sprachlichen („Herzens“)Bindung geschieht, lässt Keller etwa in seinem Vorwort durchblicken, wo er darauf hinweist, dass er sich von den Ideen bestimmter Autoren³² „infizieren“ bzw. „anziehen“ liess (vgl. KELLER 2003, S. 13). Die meisten dieser Ideen werden Keller wohl ebenso wie Luther in einem Buch begegnet sein. Im Unterschied zu Luther, der nicht nur den Text der Bibel, sondern den Autor dieses Buches als Wahrheit anerkannte (vgl. oben 1.1 und 1.2), wird Keller eine solche wohl nicht einmal im *Text* der besagten Bücher gesucht haben. Vielmehr beabsichtigt er da, wo Luther sich voll und ganz auf Aussagen des biblischen Autors verlässt, Denkfiguren verschiedener Autoren aus zum Teil ganz unterschiedlichen Wissenschaftszweigen aufzugreifen, um sie zu einer eigenen, erklärungsadäquateren Sprachtheorie (oder ‚Wahrheit‘) zu verarbeiten, als es laut ihm die bisher „gescheiterten Versuche“ der Sprachwissenschaft zu leisten vermocht haben (vgl. KELLER 2003, S. 13f.; 214f.). Wo Luther glaubt, dass die geschöpfliche Wirklichkeit und die sich darin manifestierenden Phänomene Ausdruck von Gottes Willen und Tat sind, glaubt Keller, dass ein „komplexes Ding“ wie etwa die menschliche Sprache nicht im Hinblick auf eine bestimmte Intention oder einen zu erschaffenden Endzustand entstanden ist, sondern erst im Rückblick durch Menschen sowohl in seiner Herkunft als auch als Objekt definiert wird. Die besondere Struktur einer Sprache begründet sich also aus ihrer Vergangenheit, nämlich aufgrund einer neuen Rollenzuweisung der Historiographie. Deren Aufgabe sieht Keller nicht allein im Aufspüren und Darlegen vergangener Zustände, sondern in der Rekonstruktion der Gegenwart „aus der Perspektive ihrer Evolution“, womit er (mehr beiläufig als beabsichtigt) die besondere Perspektivität der modernen Diachronie zum Ausdruck bringt (vgl. KELLER 2003, S. 10). Gerade diese spezifische Sicht der Geschichtsschreibung lässt aber nicht nur die Rekonstruktion des Genese-

³² So z.B. von Adam Smith, Robert Nozicks oder Friedrich August von Hayek.

prozesses eines Sprachzustandes zu einem ähnlich zentralen und vergleichbaren Theoriebaustein werden (vgl. ebd.) wie der Schöpfungsgedanke in Luthers theologischem Sprachkonzept, sondern sie bestätigt auch Kellers zentrale These, wonach das menschliche Verhalten³³ von spezifischen Annahmen oder Glaubenssätzen gesteuert wird (vgl. oben 2.3.2). Damit rücken auch in Kellers Theoriekonzeption sprachliche Bindungsverhältnisse ins Zentrum der Überlegungen. Wie Luther (vgl. oben 1.4) geht auch er von einem soziopragmatischen Kontext externer sprachlicher Beeinflussung aus (vgl. KELLER 2003, S. 208). Keller erachtet Kommunizieren als eine artspezifische Methode, andere zu beeinflussen. Wer sich darauf einlasse, die Sprache unter diesem Aspekt zu betrachten, werde sogleich erkennen³⁴, dass beim menschlichen Kommunizieren sowohl Strategien, Erfolg und Misserfolg als auch Hypothesen über Partner-, Ziel- und Situationsadäquatheit eine wichtige Rolle spielen. All diese Begriffe seien im Kontext des gesellschaftlichen Sprachgebrauchs zu verstehen (vgl. ebd.). Wenn dieser sich ändert, so ändern sich auch die wirksamen Beeinflussungsmittel. Mit anderen Worten: Um kommunikativen Einfluss auszuüben, muss man beim Kommunizieren verstanden werden, was aber ohne eine gemeinsame Sprache nicht denkbar wäre. Über eine solche zu verfügen, bedeutet aber nicht automatisch, dass man einander auch versteht. Dazu braucht es neben dem gemeinsam verfügbaren Kommunikationsmittel (signifiant) auch ein gemeinsam geteiltes Konzept (signifié). Strukturell genau dasselbe hat Luther vor Augen, wenn er vom Glauben oder der ‚Herzensbindung‘ spricht, die das Erkennen und das Verstehen steuern und ermöglichen. Wer an Gottes Wort gebunden denkt und lebt, wird Gott und all jene recht erkennen und verstehen, die an sein Wort gebunden sind (vgl. oben 1.2.3). Wer dagegen auf ein anderes Wort vertraut, wird all jenen nahe stehen und sie verstehen, die dasselbe oder ein ähnliches Gedankengut pflegen. Einander oder etwas verstehen im eben genannten Sinn setzt voraus, dass man eine bestimmte Sache oder Position vertreten kann (vgl. KLUGE, 2002), sich also an die Stelle des Verstandenen (Person oder Sache) stellen kann. Die Präfigierung bei diesem Verb, die heute nur noch im übertragenen Sinne gebraucht wird, bedeutet dann wörtlich: für jemand/etwas stehen oder eintreten. Etymologisch ist eine solche Erklärung zwar möglich, doch weder zwingend noch eindeutig belegt (vgl. auch GRIMM, 1956). Im alltäglichen Leben kann man dieser Form des Verstehens aber häufig begegnen, so etwa in politischen Parteien, im Vereinswesen, wissenschaftlichen Schulen oder entsprechenden Instituten.

Halten wir fest: Ausgehend von der Fragestellung, ob sich Luthers theologisch motivierte Spracharbeit und -konzeption mit modernen Positionen vergleichen lässt, habe ich in der vorliegenden Arbeit die These vertreten, dass moderne SprachwissenschaftlerInnen in einem mit Luther vergleichbaren sprachlichen Bindungsverhältnis stehen. Vieles spricht dafür, dass Theoriebildung und Methodik in analoger Weise von einem weitgehend extern determinierten sprachlichen Konzept bestimmt werden, dem der/die einzelne WissenschaftlerIn mehr oder weniger freiwillig anhängt, um seine/ihre Arbeit auszuführen. Demnach könnte das biblische und für Luthers Position charakteristische Sprichwort „Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über“ in seiner Bedeutung auch auf die heutige Situation übertragen werden. Beispiele für die praktische Relevanz einer solchen ‚Bindungstheorie‘ sind mir im Verlauf meines Studiums, besonders aber bei der Lektüre der hier verarbeiteten Lutherliteratur viele begegnet: Einerseits unter dem Stichwort „Legendenbildung“, wo von wissenschaftlicher Seite aus durchaus selbstkritisch gezeigt wird, dass und in welcher Weise Vorurteile, Wünsche oder Absichten eines Autors die Wahrnehmung und die Verarbeitung von historischem Textmaterial beeinflussen oder gar verfälschen können. Andererseits liefern zum Teil dieselben Autoren eigene Beispiele, bei denen man sich fragen kann, ob sie nicht selbst wiederum geeignet sind, Legenden zu erzeugen, wenn sie vom unbedarften Studenten gelesen werden. Insofern möchte ich im nachfolgenden Schlusskapitel zentrale Aussagen meiner Arbeit aus einem resümierenden Blickwinkel nochmals aufnehmen und sie unter dem Gesichtspunkt der „Legendenbildung“ auf ihre praktische Relevanz hin befragen.

³³ Dazu muss auch das wissenschaftliche Arbeiten gerechnet werden.

³⁴ Man beachte das Muster: Wer sich darauf *einlässt* (also eine bestimmte Sichtweise übernimmt) und die Wirklichkeit mit dieser Optik *betrachtet*, wird Entsprechendes (sogleich) *erkennen*.

3. Schluss: „Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über“ oder das Problem wissenschaftlicher Legendenbildung und die Notwendigkeit, sich in das Weltbild älterer Texte einzuarbeiten

„Martin Luther“ - schreibt BIRGIT STOLT (2000) in ihrem Vorwort - „ist mit seiner intensiven, starken Persönlichkeit in allen seinen Texten gegenwärtig. Er war bei allem, was er schrieb, stets mit dem Herzen dabei.“ Die langjährige Auseinandersetzung mit Luthers Werken führte Stolt gleichsam zu einer Art Bekanntschaft mit ihm: „Die historische Gestalt lebt in den Schriften wieder auf, hinter dem geschriebenen Wort klingt seine Stimme“ (ebd.; vgl. S. 9). Luthers unmittelbare und lebendige Ausdrucksweise sieht Stolt vor allem in dem Umstand begründet, dass ‚schreiben‘ für ihn praktisch dasselbe wie ‚reden‘ bedeutet habe. „Während er schrieb“ - so Stolt - „muss er den gesprochenen Wortlaut im inneren Ohr gehört haben.“ Dies sei der Grund, weshalb der Leser auch über den Zeitabstand von 500 Jahren hinweg und über die distanzierende Wirkung der sprachlichen Differenz sich noch immer unmittelbar angesprochen fühlen könne (ebd.). Zugleich aber mahnt Stolt zur Vorsicht: Bei allen historischen Texten gelte als grundsätzliche Vorbedingung ihrer Interpretation, dass man sie nicht einfach intuitiv ‚auf sich wirken lassen‘ könne, so als hätte sie ein zeitgenössischer Autor geschrieben. Sie betrachtet es als einen Irrtum zu glauben, man könne sich subjektiv in einen historischen Text hineinversetzen und ihn intuitiv richtig verstehen. Die fünfhundert Jahre, die uns von Luther trennten, bedeuteten eine Kulturbarriere, die man nur durch „mühsames Studium“ überbrücken könne, denn unbewusst würde jede Generation alte Texte durch die Brille der eigenen Zeit lesen (ebd.). Damit umschreibt Stolt genau die Problematik, die auch im Zentrum der vorliegenden Arbeit liegt: die Perspektivität und Gebundenheit des menschlichen Denkens, Fühlens und Schaffens an ein gesellschaftlich determiniertes, sprachliches Konzept. Der eigene Erwartungshorizont kann dabei nicht nur den Blick trüben, sondern auch historische Fakten übersehen, missachten, verzerren oder derart entstellen, dass diese nicht wieder zu erkennen sind. Im Bereich der Historiographie führt dies zur Bildung von Mythen und Legenden. Sowohl Birgit Stolt als auch Werner Besch weisen darauf hin, dass Luthers Person häufig von Legendenbildungen umrankt und Vorurteilen überschattet wird.

Bereits zwanzig Jahre nach Luthers Tod - so STOLT (2000) - habe die Legendenbildung angefangen. Sie dokumentiert dies ausführlich am Beispiel Aurifabers, der 1566 als erster eine rein deutsche Ausgabe von Luthers Tischreden vorgelegt hat. Aurifabers Umgangsweise mit Luthers Texten sei mitunter derart frei und eigenmächtig, dass man nicht mehr von Übersetzungen als vielmehr von Phantasien über ein von Luther angeschlagenes Thema sprechen könne (ebd., S. 20). Gemäss Stolt hinterlässt Aurifabers Bearbeitung stilistisch von Luthers Ausdrucksweise einen ganz anderen Eindruck: frömmelnd, betulich und geschwätzig. Die Originaltexte seien aber weit straffer, herber, handfester, gelehrter. Schon durch den hohen Anteil des Lateinischen seien die Texte weit weniger ‚volkstümlich‘, als man es sich wünschte. Indem Aurifaber Luther seinen Wünschen und Absichten entsprechend salonfähiger machen wollte, habe er nicht nur an Luthers Stil, sondern ebenso an seiner Persönlichkeit gemodelt, damit die Geschichte verfälscht und auch die Forschung häufig auf falsche Fährte gelockt (vgl. ebd., S. 19ff.).

Gemäss WERNER BESCH (2000) hat Luther wie kaum ein zweiter das Denken und Fühlen der Deutschen durch die Jahrhunderte bewegt. Dabei sei die ihm zugesprochene Sprachrolle stark von der jeweiligen Gesamteinschätzung seiner Persönlichkeit beeinflusst worden. Äusserungen über ihn seien daher oft parteiisch. Auch Besch weist nach, dass es solche Parteiungen zur Person Luthers schon von Anfang an gegeben hat. Die einen sahen in ihm einen gefährlichen Irrlehrer und warnten vor seiner verführerischen Sprache, andere lobten ihn als einen trefflichen und gewaltigen Redner und erhoben seine Sprache zur Norm für rechtes Deutsch. Sprachliche Verdammungsurteile und enthusiastisches Sprachlob gaben sich die Hand, was laut Besch teilweise bis hinein in die Zeit der sprachwissenschaftlichen Beschäftigung mit Luthers Rolle zur Entwicklung der neuhochdeutschen Schriftsprache verfolgt werden kann. Als sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Lutherrezeption zunehmend von der konfessionellen Fessel löste, wird Luther stattdessen immer stärker für ein nationales Bewusstsein vereinnahmt. Selbst Historiker von Rang hätten in der Reformation Martin Luthers eine *nationale*

Bewegung, ein *vaterländisches Ereignis* gesehen. Wo Luther für Patrioten so etwas wie ein Repräsentant deutschen Wesens wird, erfährt er als solcher von anderen auch wieder Ablehnung.

Sowohl Werner Besch als auch Birgit Stolt dokumentieren, wie es im Bereich der Wissenschaft zur Bildung von Legenden kommen kann. Persönliche Vorlieben, Absichten und Ziele lassen unangenehmere oder nicht ins eigene Bild passende Seiten eines Autors ausblenden oder durch eigene Retuschen ergänzen. Interessant in diesem Zusammenhang ist, was Birgit Stolt über ihre eigene Erfahrung in der Auseinandersetzung mit Luthers Texten beschreibt: Bei der Lektüre sei ihr gleichsam der historische Luther begegnet. Weil sie nun aber weiss, dass ein Rezipient immer auch mit einer bestimmten konzeptuellen Perspektive („Brille“) an die Texte herantritt, warnt sie insbesondere bei der Lektüre historischer Texte vor einem intuitiven Verständnis. Deshalb postuliert sie, dass man einen Autor nur dann richtig verstehe, wenn man sich in dessen Weltbild eingearbeitet habe und ihm von dieser Warte aus begegne. Wo dies nicht geschieht, ist die Gefahr gross, dass Legenden entstehen. Daten, die ein Autor liefert, werden dann in einen falschen Gesamtzusammenhang gestellt, einen, der nicht vom Autor selbst stammt, sondern aus der Perspektive des Rezipienten generiert wird.

Werner Besch beschreibt diese Problematik in Bezug auf Sprachrollen, die Luther im Verlauf der Geschichtsschreibung zugesprochen wurden. Auch er macht darauf aufmerksam, dass solche Zuweisungen häufig von einem subjektiven Urteil oder einer pauschalen Gesamteinschätzung von Luthers Person bestimmt oder beeinflusst sind. Die Rezeption von Texten kann wohl allgemein als eine Art persönliche Begegnung zwischen Autor und Rezipient verstanden werden, die naturgemäss, je nach Hintergrund des Rezipienten, ganz unterschiedlich ausfallen kann. Doch wie beim Beispiel Aurifabers bleiben entsprechende Präferenzen und Überzeugungen in der Wissenschaft kaum verborgen. Sie äussern sich in Vorlesungen, Publikationen oder Referaten als spezifische Repräsentationen. Solche sind Voraussetzung sowohl für eine Rezeption als auch eine damit verbundene Legendenbildung. Besch führt solche Erscheinungen zu Luther und seinem Schaffen vor allem auf zwei Faktoren zurück: einmal auf eine im Vergleich zu heute viel schmalere Materialbasis, was man den Früheren jedoch nicht zum Vorwurf machen dürfe. Ganz anders sieht es Besch aber in Bezug auf den zweiten Faktor: Hier geht es um die vorschnelle Generalisierung auf der Grundlage unzureichender Daten. Dies bezeichnet Besch als wissenschaftliche Untugend (vgl. ebd., S. 1716). Dass solche Entgleisungen - oft unbewusst - einhergehen mit dem Fixiertsein auf eigene Ziele und Wünsche, mit einer starken Überzeugung, der sich alles unterordnen muss und parallel dazu auch mit einem Unvermögen, sich in die Denkweise und das Weltbild des Gegenübers zu versetzen, lässt sich leicht verstehen.

Die moderne Sprachwissenschaft - geht man von Birgit Stolt und Werner Besch aus - fordert also für eine wissenschaftliche und angemessene Rezeption historischer Texte aus einsichtigen Gründen vom Rezipienten ein Absehen von der eigenen Person, was vor allem das Absehen von eigenen Überzeugungen und Glaubensannahmen bedeutet. Nur unter der Perspektive des jeweiligen Autors selbst und unter Berücksichtigung aller zur Verfügung stehenden Daten lässt sich ein Autor angemessen und recht verstehen und damit eine Legendenbildung verhindern.

Im Zusammenhang mit Luthers Übersetzertätigkeit (vgl. oben 1.3.2) habe ich zu zeigen versucht, dass Luther genau nach diesem Muster vorgeht. Dieselbe Haltung vertrat er aber auch in einer sehr differenzierten und grundsätzlichen Weise in der bereits angesprochenen Auseinandersetzung um die menschliche Willensfreiheit gegenüber Erasmus. Hier reklamiert Luther die Klarheit der heiligen Schrift - und dies im Bewusstsein, dass es sehr wohl Stellen gibt, die dunkel und unverständlich sind. Luther zufolge liegt das aber nicht in der Sache selbst begründet, so als wäre sie für den Rezipienten prinzipiell zu hoch, wie Erasmus meinte, sondern allein an der mangelnden Kenntnis einzelner fremdsprachlichen Wörter. Das schliesse aber ein sachlich vollkommenes Verständnis der Schrift nicht aus (vgl. LUTHER 1937b, S. 25). Luther begründet dies damit, dass die ganze Schrift (nicht nur die schwierigen Stellen) von Christus handele, weshalb der Sache nach alles klar sei, was in ihr enthalten sei (ebd.). Die Problematik des Nicht- oder unangemessenen Verstehens führt Luther also - vergleichbar

mit Besch und Stolt - auf den mangelnden Willen oder die Unfähigkeit zurück, sich der Sichtweise des Gegenübers zu öffnen. Luther formuliert es so:

„Wenn man sich die Augen verdeckt und vor dem Licht ins Dunkle zurückweicht, darf man die Sonne nicht als dunkel schelten. Die armseligen Menschen sollten es daher unterlassen, die Sache schmächtig zu verdrehen und die sonnenklare Schrift dafür verantwortlich zu machen.“ (ebd., S. 26)

Luther sieht deutlich, dass die Klarheit der heiligen Schrift nicht nur in ihren eigenen Worten begründet liegt, sondern auch von der jeweiligen Herzenshaltung abhängt, mit der ihr begegnet wird. Deshalb spricht Luther von einer doppelten Klarheit der Schrift:

„Wenn man von der inneren Klarheit sprechen will, muss man sagen, dass es keinen Menschen gibt, der - ohne den Geist Gottes zu haben - auch nur ein Tütelchen der heiligen Schrift verstehen kann. Alle haben ein verfinstertes Herz. Mögen sie alles sagen und vorzubringen verstehen, was in der Schrift steht, so können sie doch nichts davon fühlen und wahrhaft erkennen. Sie können weder glauben, dass es einen Gott gibt, noch dass sie Gottes Geschöpfe sind, noch irgendetwas anderes. ‚Ein Tor spricht in seinem Herzen: es gibt keinen Gott‘ (Ps. 14,1). Der Mensch braucht den Geist [oder das Wort; D.W.] Gottes, um die Schrift oder auch nur einen Teil von ihr zu verstehen.

Wenn man von der äusseren Klarheit sprechen will, muss man sagen, dass nichts unklar und dunkel ist. Der ganze sachliche Inhalt der heiligen Schrift wird eben durch das Wort ins helle Licht gesetzt und der ganzen Welt bekanntgemacht.“ (ebd., S. 27)

Gegenüber Erasmus argumentiert Luther nun so, dass der Sprachgebrauch des Verfassers darüber entscheide, wie eine bestimmte Bibelstelle zu verstehen sei und nicht der Leser (vgl. ebd., S. 126f.). Daraus leitet Luther den hermeneutischen Grundsatz ab, dass es nicht im Belieben des Lesers steht, Gottes Wort zu interpretieren (vgl. ebd., S. 127). Vielmehr ermahnt er Erasmus, den biblischen Text genau zu lesen, denn dann könne er erkennen, was dessen Verfasser meine:

„Lies Mose genau und du wirst sehen, dass dieses [was Luther diesbezüglich gesagt hat; D.W.] seine Meinung ist. Doch kein Wunder, wenn die Schrift dunkel ist und man aus ihr nicht nur die Freiheit, sondern sogar die Göttlichkeit des menschlichen Willens herausliest! Man geht mit ihr um, wie man es auch mit Vergil nicht tun darf. Man behandelt sie wie ein Flickwerk von zusammenhanglosen Versen.“ (ebd., S. 166)

Demnach reklamiert Luther diesen Auslegungsgrundsatz nicht nur bezüglich der Auslegung der heiligen Schrift, sondern ebenso gegenüber Vergil, also einem beliebig anderen Text. Eine solche Methodik schliesst Kritik oder eine persönliche Stellungnahme von Seiten des Rezipienten nicht aus, aber sie schützt Gott bzw. einen Autor vor unsachgemässer Darstellung seiner Person und seines Werkes.

Wenn Luther andererseits darauf hinweist, dass Gottes Wort nur mit Hilfe seines Geistes verstanden werden kann, so kann man aufgrund der obigen Aussage schliessen, dass dieses Prinzip in analoger Weise auch auf jede andere Rezeptionssituation übertragen werden kann: Einen Autor angemessen zu verstehen, setzt dann - ähnlich wie bei Stolt und Besch - voraus, dass man ihn mit seinen eigenen Worten begreift. Wenn man ihn dagegen vorwiegend durch die eigene ‚Brille‘ rezipiert, entstehen Mythen und Legenden, die zwar einen Realitätsbezug aufweisen können, als Ganzes aber eher einem subjektiven Phantasma entsprechen als der Wirklichkeit. Der Zusammenhang eines Textes oder der Deutungsrahmen darf nicht einfach vom Leser bestimmt werden, sondern sollte soweit als möglich dem Text selbst entnommen werden. Gerade da nämlich, wo es in einem Text nicht nur um die wörtliche Bedeutung geht, sondern um abstraktere Ordnungsprinzipien, wird etwas von der Person erkennbar, von der all die Zusammenhänge, Bezüge und Verweise, der Stil, die Wortwahl, Syntax, aber auch der Klang und die Gestaltung eines Textes ausgehen. An diesen Repräsentationen kann man ablesen und erkennen, wie jemand denkt, fühlt, wahrnimmt und nach was für Überzeugungen er lebt. Je mehr man sich in solchen Fragen in die Person eines Autors hineinzusetzen vermag, desto grösser ist die Chance, dass man ihn auch versteht. Dies jedoch muss keineswegs immer bedeuten, dass man sich mit ihm auch identifiziert.

Was geschieht aber, wenn subjektiv gefärbte Darstellungen - etwa im Rahmen eines Studiums - als empirisch gesichert oder ‚objektiv‘ dargeboten werden. Was für eine Wirkung hat das auf den Studenten, dem gewöhnlich das nötige Wissen, die vielleicht ausgeblendeten Daten fehlen, um sich von einer Person oder einem Sachverhalt ein adäquates Bild zu verschaffen?

Gleichsam als Abspann möchte ich die Berechtigung solcher Fragen anhand einiger weniger Zitate illustrieren, die mir während dieser Arbeit oder im Verlaufe meines bisherigen Studiums begegnet sind:

PETER VON POLENZ (2000) zum Beispiel schreibt in seiner Deutschen Sprachgeschichte teilweise mit den Worten von Gelhaus über Luther als Übersetzer:

Luther selbst hat sich „niemals als ein vom Heiligen Geist inspirierter Übersetzer verstanden, sondern als eigenständiger Interpret, der mit Gottes Gnade philologische Kenntnisse und Auslegungsfähigkeiten anwendete, wobei - im Sinne der Gadamerischen ‚Horizontverschmelzung‘ zwischen Autor und Übersetzer - ‚Luthers eigene Gedanken immer schon in die Wiedererweckung des Textsinns mit eingegangen‘ sind.“ (ebd., S. 232)

Oder ein paar Seiten weiter verweist Polenz auf Werner Lenk, dem gemäss Luthers Ausnutzung der ‚Macht des Wortes‘ vor allem darin bestand,

„dass er die Leitbegriffe der alten Kirche nach ihrem Bedeutungsgehalt überprüfte, sie für seine Reformation semantisch veränderte, durch kontextuelle Umwertung ganzer ‚Begriffreihen‘, um sozusagen die Papstkirche ihrer herrschaftsstabilisierenden Begriffssysteme zu ‚enteignen‘ und ihren Sprachgebrauch ‚als eine Sondersprache (*rotwelsch* *odder küdderwelsch*) zu denunzieren, deren Funktion es sei, die realen Verhältnisse, die Wahrheit der Dinge zu verschleiern.“ (ebd., S. 237)

JÜRGEN OELKERS (2003), Professor für Allgemeine Pädagogik an der Universität Zürich, stellt in seiner Vorlesung „Renaissance, Humanismus, Barock - Drei Epochen europäischer Bildung“ Luthers Ansicht zur Frage der menschlichen Willensfreiheit als Gegenposition zur Theorie der intellektuellen Neugier dar, wie sie knapp siebenzig Jahre später Giordano Bruno entwickelt habe. Er schreibt:

„Für Luther ist ein forschendes Eindringen in die Natur und so in die Geheimnisse Gottes *der* Sündenfall schlechthin, während schon für ERASMUS Bildung mit der Unerschrockenheit der Forschung zu tun hat. Die aus heutiger Sicht schwer nachvollziehbare Frontlage der Argumente und Einwürfe im Streit um den „freien Willen“ wird unmittelbar verständlich, wenn man die Lebensformen der beiden Kontrahenten betrachtet. Der humanistische Gelehrte ERASMUS, wie ihn ALBRECHT DÜRER sah, bezieht sich auf textliche Überlieferung, die nicht subtil genug nachgezeichnet werden kann, ohne einen bestimmten Text bevorzugen zu können. Der asketische Mönch LUTHER, in der Sicht von LUCAS CRANACH d. Ä., *sieht* gleichsam den heiligen Geist, der aus dem *einen* authentischen Text sprechen muss.“ (ebd., S. 18)

Schliesslich fasst Oelkers die Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus bezogen auf Bildung und die Reformation mit folgenden Worten zusammen:

„Aber die Grunderfahrung wissenschaftlicher Bildung ist das *Verlassen* des ursprünglichen Ortes und das Überschreiten von Grenzen, die nie wirklich definitiv sein können, wenn Bildung vorankommen soll. Das zu *verhindern*, war Anliegen der Reformation, und die zentrale Frage wurde nicht zufällig am freien Willen festgemacht.“ (ebd., S. 19)

„LUTHER ist nicht an gelehrter Auseinandersetzung interessiert, vielmehr an Verkündigung vor dem Volk, also bezogen auf die Laien, die glauben lernen sollen, ohne an Institutionen wie Sakramente oder Ablass gebunden zu sein.“ (ebd., S. 20)

BIRGIT STOLT (2000) wiederum schreibt in ihrem Vorwort:

„Einerseits war Luther erstaunlich modern, wo es um Fragen der Bibelübersetzung ging sowie um die gründliche Quellenkritik des humanistischen Wissenschaftlers. In seiner Weltauffassung war er andererseits gänzlich ein Kind seiner Zeit. Die Schöpfungsgeschichte der Bibel, mit ihrer liebeswerten und anheimelnden Vorstellung vom Schöpfergott, der einen Abendspaziergang in seinem Garten macht, hatte noch die Gültigkeit einer Chronik: so und nicht anders hat es sich zugetragen.“ (ebd., S. 1)

Ob und inwiefern man in all diesen Zitaten der geschichtlichen Situation und der Person Luthers gerecht wird oder selbst wiederum eine Legende befördert, möchte ich dem Urteil des Lesers oder der Leserin selbst überlassen. Zwei Zitate von WERNER BESCH (2000) über Martin Luther scheinen mir aber besonders treffend zu sein:

„Er ist Zeitgenosse - und doch ganz anders. Er wertet von einem radikal anderen Standpunkt aus. Das betrifft das Selbstwertgefühl des Schriftstellers und den Selbstwert der Rhetorik. Beides bedeutet ihm, für sich genommen, nichts. Seine diesbezüglichen Äusserungen sind für jeden Kenner seines Schrifttums fern aller Koketterie. Da ist nichts von der heimlichen Lobgier der sich aus Konvention bescheiden empfehlenden humanistischen Meister durchstilisierter Schriften, da ist keine Demonstration von Lehrgedichten, gereimten Chroniken, Satiren, Balladen, von Enkomien, Deklamationen, Dramen. Es bleiben die gebräuchlichen Gattungen kirchlicher Arbeit übrig: Predigten, Schriftauslegungen, theologische Thesen, gelegentlich offene Briefe.“ (ebd., S. 1733)

Und zur Frage, ob Luther als Schöpfer der neuhochdeutschen Schriftsprache angesehen werden kann, schreibt Besch:

„Im übrigen würde Luther selbst die Bezeichnung ‚Luthersprache‘ entschieden abgelehnt haben. Wirkmächtig ist für ihn das Wort Gottes, nicht die Sprache eines Menschen.“ (ebd., S. 1734)

4. Literatur

- BESCH, W. (2000). Die Rolle Luthers für die deutsche Sprachgeschichte. In W. Besch, A. Betten, O. Reichmann u. S. Sonderegger (Hrsg.), *Sprachgeschichte*. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- GRIMM, J. u. W. (1956). *Deutsches Wörterbuch*. 16 Bde. Leipzig: Hirzel Verlag.
- HARTER, S. (1996). Developmental changes in self-understanding across the 5 to 7 shift. In A. J. Sameroff & M. M. Haith (eds.), *The five to seven shift* (pp. 207-236). Chicago: The University of Chicago Press.
- HIRSCHBERGER, J. (1980). *Geschichte der Philosophie, Band 2: Neuzeit und Gegenwart*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- HORNSCHEIDT, A. (1997). Der ‚linguistic turn‘ aus der Sicht der Linguistik. In B. Heningsen / S. Michael Schröder (Hrsg.), *Vom Ende der Humboldt-Kosmen: Konturen von Kulturwissenschaften*. Baden-Baden: Nomos Verlags-Gesellschaft.
- KELLER, R. (2003). *Sprachwandel*. Von der unsichtbaren Hand in der Sprache. Tübingen und Basel: A. Francke Verlag.
- KLUGE, F. (2002). *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- KRAPP, A. & WEIDENMANN, B. (Hrsg.), (2001). *Pädagogische Psychologie. Ein Lehrbuch* (4. Aufl.). München: Psychologie Verlags Union.
- LINKE ET AL. (2004). *Studienbuch Linguistik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- LUTHER, M. (1937-1940). *Martin Luther. Ausgewählte Werke*, hg. von H.H. Borchardt und G. Merz, 7 Bde. und 5 Ergänzungsbd. 2. veränderte Auflage. München: Chr. Kaiser Verlag.
- LUTHER, M. (1937b). *Vom unfreien Willen*. Eine Kampfschrift gegen den Mythos aller Zeiten aus dem Jahre 1525. Nach dem Urtext neu verdeutscht von Otto Schumacher. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- LUTHER, M. (1983). *Der grosse Katechismus / Die Schmalkaldischen Artikel*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- OELKERS, J. (2001). Vorlesung WS 00/01. *Aufklärung. Vorbemerkung über „Glaube“ und „Wissen“*. Universität Zürich: <http://www.paed.unizh.ch/ap/lehre/scripts.html>
- OELKERS, J. (2003). Vorlesung WS 03/04. *Renaissance, Humanismus, Barock - Drei Epochen europäischer Bildung*. Universität Zürich: <http://www.paed.unizh.ch/ap/lehre/scripts.html>
- PERLER, D. & WILD, M. (Hrsg.), (2005). *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- VON POLENZ, P. (2000). *Deutsche Sprachgeschichte vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart; Bd.1*. Berlin: de Gruyter.
- SCHAEFFER, F. (2000). *Wie können wir denn leben?* [engl. Original 1976: How Should We Then Live] Holzgerlingen: Hänssler Verlag.
- SCHMIDT, W. (2004). *Geschichte der deutschen Sprache*. Stuttgart: Hirzel Verlag.
- STOLT, B. (2000). *Martin Luthers Rhetorik des Herzens*. Tübingen: Mohr Siebeck.