

Ruprecht Paqué

Fausts „Wort“-Verständnis

A. Einleitung und Rückblick

Sie kennen alle die Szene im Ersten Teil von Goethes *Faust*, in der dieser nach einem Osterspaziergang „Vor dem Tor“ wieder in seiner engen „Zelle“ zurück ist, wie er sein Studierzimmer jetzt fast klösterlich nennt. Ständig gestört von einem ihm draußen zugelaufenen Pudel, versucht er hier, den berühmten ersten Satz des Johannesevangeliums, in dem davon die Rede ist, dass „im Anfang“ der „Logos“ – wie es bei Luther heißt „das Wort“ – war, in sein „geliebtes Deutsch“ zu übertragen. An diese Szene vom Logos oder Wort möchte ich hier anknüpfen.

Aber gehen wir zunächst nochmals mit Faust den Weg, den er in Goethes Fassung der alten Geschichte vom Doktor Faustus von seinem Anfangsmonolog bis hierher gegangen ist. Vielleicht kann uns das helfen, Fausts Wort-Verständnis – auch bei seinem Übersetzungsversuch – unsererseits besser zu verstehen.

1. Wissenschaft als „Wortkram“?

In einem „hochgewölbten gotischen Zimmer“ – also dem Stil nach dort, wo auf dem Weg zur beginnenden Neuzeit auch die einst in sich ruhende romanische Architektur mit jetzt aufstrebenden Spitzbögen und noch höher strebenden Türmen dem entfliehenden Himmel nachstrebt (in dem wir mit Goethes „Prolog im Himmel“ gerade noch gewesen sind) – in einem solchen damals halbmodernen Zimmer also geht Faust in seinem nächtlichen Karsamstags-Monolog gequält seufzend die mittelalterlichen Fakultäten durch: in aufsteigender Reihenfolge von der „Philosophie“ über die „Juristerei und Medizin“ bis zur damals ranghöchsten und auch höchstbezahlten Fakultät, der „Theologie“. Alle diese Wissenschaften haben ihm offenbar nicht die Art von Erkenntnis gebracht, die er eigentlich sucht: „Daß ich erkenne, was die Welt/ Im Innersten zusammenhält“ (V. 382f.), wie ja mit diesen seinen Worten auch das Motto unseres Kongresses lautet. „Wirkungskraft und Samen“ will er „schauen“ und will „*nicht mehr in Worten kramen*“, wie er offenbar das Denken all dieser Fakultäten zusammenfasst.

Das klingt uns heutigen Opfern der Informationsflut mit ihren allzuvielen Worten (und auch Bildern) nicht einmal sehr überraschend, ja fast schon „natürlich“. Aber ist es wirklich so selbstverständlich, dass Faust die ganze Wissenschaft oder zumindest Universität als bloßen „Wortkram“ über Bord wirft und sich deswegen jetzt der Magie ergibt?

2. Magie

Ohne viel darauf zu achten, dass auch die Magie – vielleicht noch mehr als die Wissenschaft – auf Worte, Beschwörungs- und Zauberworte angewiesen ist (denken Sie nur an Goethes „Zauberlehrling“!) wendet sich Faust jedenfalls jetzt der „Magie“ zu, die zur Zeit des historischen Faust z. T. als Alchimie oder Kräutermedizin, ja sogar noch gelehrt wurde.

a) Makrokosmos-Beschwörung

Nicht gold- und machthungrig wie Christopher Marlowes Faustus, den Goethe kannte, sondern erkenntnisthungrig beschwört unser Goethescher Faust nun als erstes den „Makrokosmos“, die „große Welt“, d. h. das Ganze, in das der kleine Mensch als „Mikrokosmos“ eingebettet ist, und das wir heute – uns wie selbstverständlich im Mittelpunkt sehend – zur bloßen „Um-Welt“ um den Menschen herum degradiert haben.

Faust geht bei seiner Beschwörung zwar nicht von einem Wort, sondern von einem „Zeichen“ aus, das aber im mittelalterlichen Sprach- und Symbolverständnis gleichwertig mit dem Wort, wenn nicht höherwertig war, da sich im Zeichen wie im Wort das Wesen oder die Grundstruktur einer Sache versammeln und sinnfällig werden konnte.

Und in der Tat hat auch Faust großen Erfolg. Es „enthüllen“ sich ihm, wie es im Text heißt (denken Sie an das altgriechische Verständnis von Wahrheit nicht als „Richtigkeit“ von „lógoi“, von aristotelischen Aussagesätzen, sondern, wie Heidegger das griechische Wort *a-letheia* – von griech. „léthein“ = vergessen – übersetzt, als Un-verborgenheit der Dinge selbst in ihrem wahren Wesen) – es „ent-hüllen“ sich ihm also die „Kräfte der Natur rings um mich her“, er sieht, wie Jakob in seinem Traum am Jakobsbrunnen, zwar nicht die Engel, aber die „Himmelskräfte auf und niedersteigen“ und sich – mit einem Frankfurterischen Goethe-Reim „die goldnen Eimer reiben“. Alles „webt sich zum Ganzen“, eins „wirkt und lebt im andern“, und ähnlich wie im Prolog die Sonne den Erzeugeln „Stärke“ gibt,

verschafft schon der bloße Anblick Faust eine „Wonne“, die ihm als Nicht-Engel „durch alle meine Sinnen fließt“.

„War es ein Gott, der diese Zeichen schrieb?“ fragt er und ist dabei dem Sprach- und Symbolverständnis vieler alten Kulturen, insbesondere Indiens, nahe, die Sprache nicht als willkürlich-künstliches Zeichensystem und computerisierbares Machwerk des Menschen, sondern als Geschenk der Götter verstanden. Ist das also nicht endlich die Erkenntnis, die Faust sucht?

„Welch Schauspiel!“ ruft er ergriffen und begeistert aus. Und in der Tat scheint er einen Augenblick lang eine Schau im alten Sinn der griechischen „Theoría“, der göttlichen Schau der Seher, Weisen und Mystiker zu haben – statt einer „Theorie“ als System von Sätzen oder Vorstellungen oder gar einer menschengemachten „Show“. Schon im nächsten Augen-Blick jedoch nimmt sich Faust zurück, um das Ganze zum bloßen Bild umzudeuten: „Aber ach! ein Schauspiel nur!“, resigniert er enttäuscht, um erneut zu fragen: „Wo fass’ ich dich, unendliche Natur?/ Euch Brüste, wo? Ihr Quellen alles Lebens...“ sehnt er sich vergebens, wie wir heute vielleicht sagen würden, nach einer „ganzheitlichen“ oder wie die heutigen Esoteriker mit übersetzten indischen Worten sagen würden, nach einer „grobstofflichen“ statt einer „feinstofflichen“ Erkenntnis.

Was ist hier geschehen?

Es gibt eine aufschlussreiche Geschichte von Petrarca, einem anderen Protagonisten der Neuzeit, der wie Dante das dem Volk fremde Latein, das sich im wissenschaftlichen Aussagesatz, dem „lógos“ der aristotelischen Logik, aushöhlte, durch die noch sinn- und sinnlichkeitserfüllte, oft saftige Volkssprache, die „vulgaris eloquentia“ zu ersetzen suchte. In einer Lebenskrise Petrarca rät ihm ein Freund, sich doch in den Anblick des gekreuzigten Christus zu versenken. Petrarca versucht dies eine Zeit lang, kommt dann aber unglücklich zurück und erklärt gequält: „Ich kann nicht! Es wird mir alles zum Bild!“.

Was hier bei Faust wie bei Petrarca anklingt, ist einmal die moderne *Rolle des bloßen Betrachters*, des Beobachters von außen, der alles zum bloßen Gegenstand, zum Objekt macht und sich wie Mephisto von nichts hinreißen lässt und lassen will, in nichts wirklich hineinversetzt, „an nichts keinen Anteil nimmt“, wie Gretchen später Mephisto charakterisiert.

Und es ist zweitens die *Rolle des Bildes*. In einer langen Herkunft vom gestaltklaren Mittelmeer aus – das wohl auch den „zum Sehen geborenen“ und „zum Schauen bestellten“ Türmer Lynkeus (= Luchs) im zweiten Teil von Goethes Faust inspiriert hat – vollzieht sich hier eine schicksalhafte geistesgeschichtliche Verwandlung. Die vom griechischen Wort für „sehen“, eidenai, abgeleiteten „idéa“ Platons, die Heidegger daher als den „An-blick“ übersetzt, mit dem sie uns von den Dingen her anblicken kann, und das vom gleichen Wortstamm abgeleitete aristotelische „eidos“ verwandeln sich in der lateinischen Übersetzung von „idea“ als „forma“ zur eher nur „formalen“ Gestalt und zum Aussehen der Dinge bis hin zur spätmittelalterlichen Erkenntnistheorie, in der sich dieses bloße Aussehen der Dinge (statt ihres An-Blicks) als „imago rei in anima“, als Ab-bild der Dinge, ins menschliche „Bewusstsein“ verlagert, zu welchem die „anima“, die Seele, in dieser Abbildfunktion wird.

In der Reflektion auf diese ursprünglich für die Dinge selbst offene „intentio animae“, wie dieses Abbild damals auch genannt wird, und in deren jetzt eigenständiger Reproduktion wird diese „intentio animae“ schließlich zur „subjektiven“ Vorstellung, die in der Tat Petrarca nicht mehr als gekreuzigter Christus lebendig anblicken kann – anders als es in der russisch- oder auch griechisch-orthodoxen Ikonenmalerei noch möglich ist, die von dieser westlichen Entwicklung nicht erfasst wurde. Was im Westen übrigbleibt, ist eine bloße „subjektive Idee“ im menschlichen Bewusstsein, die dann auch den „Stoff“ für die späteren Ideologien liefert und erst als „Bewusstseinsinhalt“ eine zweite, neue Realität gewinnt – in der schon im Spätmittelalter und nicht erst bei Descartes zu erkennenden Trennung von „Innen“- und „Außenwelt“, einer Trennung, die Goethe in seinem Naturverständnis bekanntlich aufs heftigste ablehnte. („Nichts ist drinnen, nichts ist draußen, denn was innen, das ist außen“¹.)

Aber kommen wir zurück zu Faust, in dessen Worten diese geistesgeschichtliche Entwicklung Westeuropas zwar vielleicht nur wie durch Ritzen – aber meinem Verständnis nach dennoch hindurchblickt.

b) Erdgeist-Beschwörung

Da ihm der Makrokosmos so zum bloßen „Schauspiel“ wurde, versucht es Faust mit einer neuen Beschwörung, diesmal nicht des ganzen Weltalls, sondern des ihm vielleicht näher

¹ Goethes Gedichte in zeitlicher Folge, Insel-Ausgabe, Leipzig (o.J., Vorkriegsausgabe), Band 11, S. 208 (1818/19): Epirhema: „Müset im Naturbetrachten/ Immer eins wie alles achten:/ Nichts ist drinnen, nichts ist draußen;/ Denn was innen, das ist außen./ So ergreifet ohne Säumnis/ Heilig öffentlich Geheimnis.“

stehenden Erdgeists, dessen „Zeichen“ er jetzt „geheimnisvoll ausspricht“. Hier steht Faust nicht mehr einem objektivierbaren und daher im Prinzip später manipulierbaren Objektzusammenhang gegenüber (man denke an unsere Raumfahrt oder die Umwelttechnik), sondern einem anderen Subjekt, „seinesgleichen“, wie er meint.

Doch so herrlich dieser Erdgeist sein eigenes Wirken beschreibt: „So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit/ Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid...“ – erfährt Faust dieses andere, ihm ähnliche Subjekt als „schreckliches [nicht hässliches, aber erschreckendes] Gesicht“ und ist dieser Geist ihm so turmhoch überlegen, wie es uns heute der noch so schöne Anblick eines Atompilzes wäre, angesichts dessen Robert Oppenheimer, einer der Erfinder der ja auch sozusagen mit „Formeln“ „herbeigerufenen“ Atombombe, bekanntlich aus den überwältigend schönen Gottesvisionen Arjunas in der indischen Bhagavad-Gītā zitierte.

Aber Gottesvisionen sind naturgemäß auch oft mit „Furcht und Schrecken“ verbunden. Faust muss sich daher abwenden und ist tief enttäuscht, wenn nicht „niedergeschmettert“, da er sich doch – vielleicht ohne dieses biblische Wort und seinen Sinn recht zu bedenken – für ein „Ebenbild Gottes“ hielt, und wird zunächst nur durch seinen Famulus Wagner aus seiner Verzweiflung gerettet.

3. Gespräch mit Wagner und Selbstmordversuch

Dieser Famulus Wagner wird zwar von Faust als Störung seiner „Fülle der Gesichte“ empfunden, gibt ihm aber die Chance zu einer anderen als der wissenschaftlichen oder magischen Form von Sprache zu dem von Goethe in seinem „Märchen“ über alles geschätzten Gespräch, das Hölderlin in seinem Wort „Denn ein Gespräch sind wir“ sogar für die eigentliche Daseinsweise des Menschen hält, und in dem ja auch oft verborgene oder unausgesprochene Wahrheit zu Wort und damit ans Licht kommen kann, nicht wissenschaftlich bewiesen und nicht magisch beschworen, aber gemeinsam menschlich erfahren und bezeugt.

Faust empfindet jedoch diesen offenbar „normaleren“ und erdnäheren – allerdings auch ein wenig spießbürgerlichen und servilen – Wissenschaftskollegen als „trockenen Schleicher“²

² „un sot pédant“, ein „blöder Pedant“ heißt er in einer französischen und: „that humdrum plodder“ in einer englischen Faust-Übersetzung (s.u. sowie Fn. 5 und 6)

und damit nicht als ebenbürtigen Gesprächspartner, den er allenfalls belehren, von dem er aber nichts annehmen kann. So ist Faust nach Wagners Abgang schnell wieder bei seiner Verzweiflung und entscheidet sich, wenn auch im Aufschwung zur Rolle des todesmutigen Helden, für den Ausweg des Selbstmords.

4. Die Osterglockensprache

Kein Wissenschafts-, Geister- oder Menschenwort hat Faust von seiner Verzweiflungstat zurückhalten können. Als jetzt jedoch plötzlich und unerwartet die alsbald vom Gesang eines Engelschors unterstützten Osterglocken ertönen, erfährt Faust in dem vor aller Wortsprache liegenden Glockenklang einen *Zuspruch* und Anspruch, der ihn „vom letzten, ersten Schritt“ abhält und ins Leben zurückruft.

Könnte es sein, dass auch wir bis zu diesem vorsprachlichen Anspruch zurückgehen müssen, wenn wir verstehen wollen, was Johannes vielleicht mit seinem „logos“ gemeint hat?

Auch der Düsseldorfer Friedrich Heinrich Jacobi³ sah ja das Wesen der Sprache nicht nur und nicht primär in den Worten als Bezeichnung, sondern offenbar darin, dass sich der Mensch „von allem angesprochen“ weiß und „es“ (!) dann aus ihm – dem Menschen, also aus uns – antwortet, ganz ähnlich wie Heidegger, auch wenn dies dann – weil unverstanden – als „Tautologie“ verspottet wurde, vom „Sprechen der Sprache“ spricht, also griechisch des „lógos“ selbst.

5. Der Osterspaziergang

Trotz Glockenklang geht Faust jedoch anscheinend nicht zum Ostergottesdienst, sondern sucht die dort verkündete Auferstehung in der naturgesetzlich wiederkehrenden und daher immer wieder allen auch Ungläubigen sichtbaren und damit „nachweisbaren“ „Auferstehung der Natur“ „vor dem Tor“.

³ Hierzu der Vortrag von Heinz Gockel: „... ein weiteres Ergründen der Spracherfindung“. Etwas zu Friedrich Heinrich Jacobis Sprachphilosophie“, in: Friedrich Heinrich Jacobi, Präsident der Akademie, Philosoph, Theoretiker der Sprache – Vorträge auf einer Gedenkveranstaltung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 250 Jahre nach seiner Geburt, hg. v. Dieter Henrich, München 1993, S. 29 ff., dort S. 38

Die andere „Botschaft“ hört er wohl, allein ihm „fehlt der Glaube“. Auch diese Aushöhlung der „Wortverkündigung“ hat nicht zuletzt etwas mit Fausts und anderer moderner oder halbmoderner Menschen Wort- und Sprachverständnis zu tun, welches letzteres wiederum damit zusammenhängt, dass sich der Glaube, die „fides“, vom einst unmittelbaren Vertrauen in Gott und diesem ebenfalls vertrauenden anderen Menschen, unter der Herrschaft der alle Fakultäten der mittelalterlichen Universität bestimmenden aristotelischen Logik, langsam in ein bloßes Für-richtig- bzw. Für-falsch-Halten von Aussagesätzen über Sachverhalte verwandelt und damit seinen persönlichen Treue- und Vertrauenscharakter verloren hat – eine Entwicklung, auf die wir hier jedoch nicht eingehen können.

Auch wenn vor dem Tor „Strom und Bäche/ Durch des Frühlings holden, belebenden Blick (!)“ vom „Eise befreit“ sind und „im Tale Hoffnungsglück blüht“ (V. 903 ff.), bleibt Fausts Sehnsucht auch beim Osterspaziergang immer noch unbefriedigt. Sehnsüchtig möchte er der entschwindenden Sonne nachfliegen, die er mit dem verlorenen „ewigen Licht“ gleichsetzt, um wie ein „Kranich“, den er im Geist „über Flächen, über Seen“ „nach der Heimat“ streben sieht (V. 1098f.), auch seinerseits eine Heimat, vielleicht die verlorene „metaphysische“, überirdische Heimat zu erreichen.

B. „Im Anfang war das Wort?“ – Die Übersetzungsszene

Erst als Faust wieder zurück in seiner fast klösterlichen „Zelle“ ist und als die „Lampe freundlich wieder brennt“ (V. 1194f.), regt sich bei ihm in biblischer Einheit die „*Liebe Gottes*“, d. h. die Liebe zu Gott, und die „*Menschenliebe*“ (V. 1184f.), von der sonst im ganzen Goetheschen *Faust* nicht die Rede ist.

Vielleicht doch angeregt durch die Osterglocken und den Engelschor wendet er sich dem in der einst heiligen Natur – außer für Menschen wie Goethe selbst oder Hölderlin – jetzt nicht mehr vorkommenden „Überirdischen“ zu, also der „Offenbarung“, die einer anderen als der naturwissenschaftlichen Wahrheitserfahrung angehört und die, wie er sagt, „nirgends würdiger und schöner brennt/ Als in dem Neuen Testament“ – und versucht, das „heilige Original“ in sein „geliebtes Deutsch zu übertragen“ (V. 1218-1223).

Aber auch als Faust jetzt das Johannesevangelium aufschlägt, öffnet er sich nicht dem unmittelbaren Zuspruch oder Trost, den etwa ein Psalm geben kann, oder dem Anspruch, den die Gebote oder Empfehlungen der Bergpredigt an uns stellen. Unmerklich verschiebt er

vielmehr das Problem von der Gottes- und Menschenliebe und dem rechten Leben auf die aus dem Inkarnationszusammenhang herausgerissene und so eher philosophische und später naturwissenschaftliche Frage nach dem Anfang der Welt sowie schließlich auf das Problem der richtigen Übersetzung. Und der Übersetzer ist ja zwar für Wort und Sinn, aber nicht für das Ernstnehmen und Befolgen des Gesagten oder Geschriebenen im eigenen Leben verantwortlich.

Als er dann mit seinem ersten Übersetzungsversuch von „lógos“ als „Wort“ nicht zufrieden ist, übersetzt Faust nicht einmal mehr, sondern versucht mit den Worten „Sinn“, dann „Kraft“ und schließlich „Tat“ in der genannten philosophischen oder naturphilosophischen Fragerichtung eigene Deutungen, die sich zwar z. T. auch bei Herder oder anderen finden, die jedoch mit dem Wort „logos“ so gut wie nichts mehr zu tun haben, so interessant sie für unser Verständnis Goethes und der geistesgeschichtlichen Situation seiner und unserer Zeit sein mögen.

Bleiben wir daher beim ersten, alsbald verworfenen Übersetzungsversuch. „Geschrieben steht“, übersetzt Faust den griechischen Text „en hē archē ēn ho lógos“, „Im Anfang war das W o r t “ (V. 1224). Doch schon „stockt“ er und fragt, wer ihm weiter forthelfen könne. „Ich kann das W o r t so hoch unmöglich schätzen,/ Ich muß es anders übersetzen...“ (V. 1226f.) erklärt er sein Innehalten.

Ich habe mich immer gewundert, wie schnell Faust hier die Lutherübersetzung „Im Anfang war das Wort“ beiseite schiebt – nicht nur, weil Luther eine Übersetzungsautorität war und in seinem schönen *Sendbrief vom Dolmetschen*, d. h. hier vom Übersetzen, erklärt, dass er und seine Helfer (M. Philips und Aurogallus) „in vier Tagen zuweilen kaum drei Zeilen kundten fertigen“, die jetzt „ein jeder lesen und meistern“ kann, „aber nicht gewahr (wird), welche Wacken und Klötze da gelegen sind, da er itzt über hingeht wie über ein gehobelt Brett“⁴.

In der Tat sollte man so übersetzen. Wenn man genauer hinsieht, merkt man freilich, dass Faust hier in der ersten Zeile: „Geschrieben steht: ‘Im Anfang war das W o r t !’“ und in der übernächsten Zeile: „Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen“ mit Wort offenbar gar nicht dasselbe meint. Was er „so hoch unmöglich schätzen“ kann, ist ja nicht das Wort Gottes – weder das Wort, das nach Johannes „Fleisch“, also Mensch geworden ist, noch das

⁴ nach der Ausgabe v. K. Bischoff, Tübingen 1965, 2. Aufl., S. 15 ff.

Schöpfungswort wie etwa „Es werde Licht!“ noch die übrige Bibel als „Wort Gottes“, wie es im Gottesdienst verlesen wird.

Was er „so hoch unmöglich schätzen“ kann, ist offensichtlich das Wort der menschlichen Sprache, die es ja übrigens bei der Entstehung der Welt – gleich ob man diese in der mythisch-symbolischen Sprache der Bibel oder in der naturwissenschaftlichen Sprache der Evolution zu beschreiben versucht – zunächst und noch recht lange gar nicht gab, so dass diese menschliche Sprache mit dem Satz „Im Anfang war das Wort“ gar nicht gemeint sein kann. Die Sinnverschiebung, die Faust hier wie zufällig vollzieht, wird deutlicher, wenn wir uns etwa eine französische oder englische Übersetzung dieser Stelle ansehen.

Das Wort, das „im Anfang“ war, wird in der – nach dem Vorwort von Bernard Lortholary „endlich des Originals würdigen“ – Faust-Übersetzung von Jean Malaparte (Flammarion 1984) in Übernahme des lateinischen „Verbum“ aus der Vulgata zu „*Le Verbe*“ mit großem Anfangsbuchstaben (in anderen Übersetzungen zu „*La Parole*“ wie im Italienischen zu „*La Parola*“). Das Wort, das Faust „so hoch unmöglich schätzen“ kann, wird dort dagegen zu „*le mot*“, mit kleinem Anfangsbuchstaben: „Il est écrit: ‘Dans le commencement/ Etait le Verbe’. Et déjà je m’arrête./ Le mot mérite-t-il valeur aussi parfaite?“⁵

Nicht in Versen, aber in gebundener Prosa verfasst ist die rezente englische Princeton-Übersetzung von Stuart Atkins von 1994, aber auch hier – ohne Reim- und Rhythmuszwang – wird das menschengewordene Wort „*the Word*“, mit großem Anfangsbuchstaben geschrieben, und das Wort, das Faust so hoch nicht schätzen kann, zum Plural „*words*“ mit kleinem Anfangsbuchstaben: „It is written, ‘In the beginning was the Word’./ How soon I stopped! Who helps me to go on?/ I cannot concede that words have such high worth...“⁶

Doch auch, wenn wir bei der menschlichen Sprache bleiben – sofern man beides wirklich trennen kann –, wundert es mich, wie gesagt, dass Faust das – wie immer verstandene Wort – so schnell abtut. Als Mephisto später von Faust nach seinem Namen gefragt wird und er in Anspielung auf Fausts nächtliche Weigerung, „in Worten zu kramen“, diese Frage Fausts nach dem Namen „für einen, der das Wort so sehr verachtet“, zumindest überraschend findet, erklärt Faust freiweg, wenn auch hier beschränkt auf böse Geister: „Bei euch, ihr

⁵ Goethe - Faust I et II, Traduction de Jean Malaparte, Préface et notes de Bernard Lortholary, GF-Flammarion, Paris 1984, S. 63

⁶ Goethe, The Collected Works, Vol. 2, Faust I & II, Edited and Translated by Stuart Atkins, Princeton University Press, Paperback Printing 1994, S. 33

Herrn, kann man das W e s e n/ Gewöhnlich aus dem N a m e n lesen“, was nach altem Verständnis sogar das Wesen der Sprache ausmacht. Und auch Adam und Eva sollen ja als erste Aufgabe im Paradies den Dingen Namen geben, sie beim Namen nennen.

Erst recht gilt dies für die Magie, der sich Faust ja nach seiner Enttäuschung über die Wissenschaftssprache „ergeben“ hat. Und noch mehr schätzt Faust ja das Wort, als er beim wenig später folgenden Paktabschluss mit Mephisto, der die Sache schriftlich gar mit Blut besiegelt haben will, entrüstet fragt: „Hast du noch keinen Mann, nicht Mannes w o r t gekannt?“ und meint: „Ist's nicht genug, dass mein gesprochenes W o r t/ Auf ewig soll mit meinen Tagen schalten?“

Und wenn Faust selber der große Dichter gewesen wäre, der ihm sein Wort in den Mund legt, hätte er wahrscheinlich noch ganz anders von der „Macht des Wortes“ und der Sprache gedacht. So werden wir also als einzige Erklärung für Fausts „Wortverachtung“ zurückgewiesen an die Wissenschaft, die bzw. deren Sprache Faust im Anfangsmonolog als „Wortkram“ abtut. Steckt dort vielleicht doch mehr dahinter als Überdruß am Studium oder Neugier auf die Magie?

C. Die Entsprechlichung der Welt im spätmittelalterlichen Nominalismus

Immerhin war die mittelalterliche Wissenschaft eine W o r t wissenschaft, die von Texten wie der Bibel, den Kirchenvätern, den Schriften von Platon und Aristoteles, dem Corpus Juris oder alten medizinischen Handbüchern ausging, in denen die Welt zur Sprache kam und ausgelegt wurde.

Die „Philosophie“ oder „Philosophische Fakultät“, über die Faust in seinem Monolog als erste klagt und aus der später sowohl unsere „Geisteswissenschaft“ wie die „Naturwissenschaft“ hervorgegangen sind, war im Mittelalter die Fakultät der sieben „Freien Künste“ (*artes liberales*), welche die Studenten aller Fakultäten zunächst durchlaufen mussten und deren erste drei Fächer (das sogenannte Trivium) Grammatik, Rhetorik und „Dialektik“, d. h. Logik, also reine Sprachfächer waren.

Das als bleibend verstandene „Wesen“ der Dinge, um das es der mittelalterlichen *scientia* im Unterschied zu den vergänglichen Einzeldingen ging, wurde nach der griechischen – sowohl platonischen wie aristotelischen – Überlieferung in dem gesehen, *was* die Dinge waren, ihrem

sogenannten *Was-sein* (lat. *quid-d-itas*, griech. *tó tí estin*), das in der Sprache zu Wort kam. Ein Mensch war – Mensch, ein Baum war – Baum, ein Haus – Haus. Insofern als dieses *wa* sie waren, ihr Sein ausmachte, war dieses *Was-sein*, das Platon als *idéa*, Aristoteles als *eidos*, Augustin als *forma* im Bewusstsein Gottes verstand, ihr sogenanntes „Seiend-sein“, ihre „essentia“ (von lat. *essens* = seiend), die dann später mit „Wesen“ übersetzt wurde unter Verwendung eines ursprünglich anders – nämlich etwa wie in „ver-wesen“ oder „an-wesen“ aktiv und als Geschehen – gedachten Wortes, das dabei sozusagen zum „Stehen“ kam.

Das, was für die mittelalterliche *scientia* interessant war an den einzelnen, vergänglichen, sogenannten „kontingenten“ Dingen, war diese in der Sprache erörterte und bestimmte, zu Wort gebrachte *essentia*. Diese *essentia*, wörtlich die Seiendheit, galt als das sogenannte, dabei statisch verstandene „Wesen“ der Dinge. Die einzelnen „Kontingenten“, vergänglichen Dinge erhielten ihr eigentliches „Wesen“, wie schon Platon meinte, erst durch „Teilhabe“ (*methéxis*) an jenen bleibenden, vermeintlich ewigen „Wesenheiten“. Umgekehrt war eine solche vom *Was-Sein* her verstandene „Essenz“ der Dinge dadurch, dass viele einzelne Dinge einander ähnlich waren und somit jeweils an ein- und derselben „essentia“ teilhatten, all diesen ähnlichen Dingen gemeinsam und insofern „allgemein“, „universalis“.

Im sogenannten „Universalienstreit“, von dem wir alle in der Schule gehört haben, ging es um die ebenfalls von der griechischen Philosophie inspirierte Frage nach dem sogenannten „ontologischen Ort“ (von griech. „on“ = seiend) dieser „universalia“, d. h. um die Frage, ob diese „Universalien“ *vor* den Einzeldingen“ (*ante rem*) waren wie im Fall der Urbilder (*ideai*) Platons und der „*formae*“ Augustins im Schöpfungsbewusstsein Gottes, oder ob sie, wie Aristoteles eher zu meinen schien, erst durch verallgemeinernde Abstraktion *nach* den einzelnen Dingen (*post rem*) entstanden oder schließlich, wie u. a. der damals in Köln lehrende und dort begrabene Duns Scotus meinte, *in* den Dingen selbst (*in re*) zu suchen waren.

Für unsere Faustsche „Wortverachtung“ entscheidend ist, dass dieser Universalienstreit im zweiten, spätmittelalterlichen Nominalismus (von lat. *nomen* = Namen oder Haupt-Wort) der schon damals so genannten „*via moderna*“ des 1349 in München verstorbenen und begrabenen englischen Franziskanermönchs Wilhelm von Ockham praktisch entschieden wurde und dass sich diese „*via moderna*“, wenn auch z. T. in jahrhundertlangen Kämpfen, an den Universitäten durchsetzte und sich damit die „*nomina*“, also die Worte, zugunsten des Abbilds der Dinge von diesen ablösten und damit die alte Einheit von Wort und Sache

auseinanderbrach. Da wir Fausts zumindest für die Wissenschaftssprache geltende Wortverachtung nur auf dem Hintergrund dieser nominalistischen „via moderna“ recht verstehen können, darf ich vielleicht kurz noch das erkenntnistheoretische Paradigma oder Denkmodell erwähnen, mit dem Ockham und seine Anhänger die Entstehung der ursprünglich so eng an die Sprache gebundenen „universalia“ erklärten. Denn damit entschieden sie den Universalienstreit und machten so den Weg für das unsprachliche Realitätsverständnis der modernen Naturwissenschaften frei, die ebenfalls damals, z. B. mit Nikolaus von Orestne und Ockhams Pariser Anhänger Johannes Buridan, beginnen, und über deren „Tasten“, „Messen“ und „Zählen“ sich Mephisto im *Faust II* lustig macht.⁷

Die einzige Realität ist für Ockham das jetzt nicht mehr vom Was-sein der platonischen oder augustinischen Urbilder abhängende Einzelding, die „*res singularis extra animam existens*“, wie sie jetzt mangels Teilhabe am Allgemeinen im Unterschied zur früheren „*res particularis*“ der *via antiqua* heißt.⁸ Alle Dinge sind, modern gesprochen, für Ockham „singles“. „*Res est suum esse*“, wie er sagt. Jedes Ding ist selber sein Sein. Es ist eben „vorhanden“, wie wir heute sagen. Mehr nicht.

Diese Einzeldinge werden nach Ockham in der „*notitia intuitiva*“, der „sinnlichen Wahrnehmung“, abgebildet, die damals allerdings auch noch „Visionen“, d. h. Fernwahrnehmungen etwa von Menschen an entfernten Orten, einschloss. In der Wahrnehmung entsteht nach Ockham die „*imago rei in anima*“, das Abbild des einzelnen Dings in der menschlichen Seele, die in dieser Abbildfunktion jetzt zum bloßen „Bewusstsein“ wird.

Ist das Abbild scharf wie eine Photographie, steht es im Satz, der „*propositio*“, für das abgebildete Einzelding, also für diesen Menschen, diesen Baum etc.; wobei ein solcher Satz jetzt nicht mehr nur aus Worten, sondern sogar primär aus Bildern oder Vorstellungen besteht, denen in diesem „terministischen Nominalismus“ der gleiche Rang eines „Terminus“ wie den Worten zuerkannt wird. Ist das Abbild „verschwommen“ – „*confuse*“, wie Ockham sagt –, kann es auch für andere ähnliche Dinge stehen. So steht das verschwommene Bild „Mensch“ also für alle einzelnen Menschen, das verschwommene Bild „Baum“ für alle

⁷ Faust II, Vers 4917ff.: (dem Kanzler antwortend): „Daran erkenn' ich den gelehrten Herrn!/ Was ihr nicht tastet, steht euch meilenfern,/ Was ihr nicht faßt, das fehlt euch ganz und gar,/ Was ihr nicht rechnet, glaubt ihr, sei nicht wahr,/ Was ihr nicht wägt, hat für euch kein Gewicht,/ Was ihr nicht münzt, das, meint ihr, gelte nicht.“

⁸ Ein damaliger Hauptvertreter der *via antiqua* war der spätere Papst Petrus Hispanus, s. dazu Fn. 9

einzelnen Bäume und so fort. Damit ist das im sogenannten Universalienrealismus einst ebenfalls für real, ja sogar für das eigentliche „Wesen“, die „Essenz“ der Dinge gehaltene „Allgemeine“, das „universale“, zum verschwommenen Abbild in menschlichen Bewusstsein geworden, zur bloßen „Vorstellung“ (*intentio animae*) und damit – von der alleinigen Realität der „Einzeldinge“ außerhalb des Bewusstseins her gesehen – weg-erklärt, sozusagen wegpsychologisiert.

Erst in einem zweiten Denkstadium, in dem Ockham mit einer „*secunda intentio*“, einer zweiten sekundären Vorstellung, auf die „*prima intentio*“, die „erste“ Vorstellung von den Dingen selbst reflektiert, wird diese ihrerseits ebenfalls zu einer „*res*“, einem Ding innerhalb des Bewusstseins mit eigenständigem (genau genommen jedoch nur vorgestelltem) Sein, und spaltet sich die Welt in eine Innen- und Außenwelt, die Descartes 300 Jahre später als „*res extensa*“, als „ausgedehntes Ding“ einerseits und „*res cogitans*“, als denkendes, richtiger vorstellendes „Ding“, als den all das vorstellenden Menschen andererseits, festschreibt.

Die Namen der einstigen allgemeinen „Essenzen“ – also Mensch, Baum, Haus – stehen für Ockham zwar noch direkt für die Dinge, für seinen Pariser Anhänger Johannes Buridan jedoch schon nur mehr für ihre Abbilder oder Vorstellungen in unserem Bewusstsein.

Den entscheidenden, praktisch alleinigen Zugang zur Welt bildet somit jetzt diese Bilderwelt in unserem Bewusstsein. Die Welt ist aus den Sinnzusammenhängen der Sprache herausgerissen und zum „Weltbild“ geworden, bis hin zu Illustrierten und der BILD-Zeitung, zu Bildschirm und Video. Die Sprache, die nicht mehr, wie noch bei Ockham, für die Dinge selbst, sondern nur mehr für die Bilder im Bewusstsein steht, ist sekundär und unwichtig geworden. „Namen ist Schall und Rauch“, wie Faust in Marthens Garten zu Gretchen sagt.

Verstehen Sie mich bitte nicht falsch. Ich will hier nicht „hinterwäldlerisch“ für die einstige Realität des „universale“ plädieren, dessen Realitätsverlust oder Seinsverlust einen viel älteren Ursprung hat als diesen Nominalismus der „*via moderna*“ Ockhams, der nur ein für unsere Neuzeit und auch für Fausts Wortverachtung entscheidendes Stadium auf diesem langen Weg darstellt.

Aber da dieses „universale“ oder „Allgemeine“ jetzt vom neuen Realitätsverständnis her gesehen nicht mehr im alten Sinn real ist wie noch im Universalienrealismus, kann Ockham zahlreiche wichtige allgemeine Sätze der Bibel oder des Aristoteles – etwa, dass „der Mensch

die Krone der Schöpfung“ sei oder „die Farbe das erste, was wir sehen“, zwar für „richtig gemeint“, aber „de virtute sermonis“, d. h. „wörtlich genommen“ „falsch“ erklären. Hierin liegt für die bisherige mittelalterliche Wortwissenschaft die kirchen- und universitätspolitische Sprengkraft seiner Lehre. Denn, so sagt er etwa, „*der* Mensch“ – homo – ist ja nur eine Vorstellung und die ist doch sicher nicht „die Krone der Schöpfung“, genau so wenig wie ein einzelner Mensch, für den allein das Wort „homo“, „Mensch“, in der *propositio*, dem Satz (wörtlich: der Vor- stellung!) stehen kann. Dasselbe gilt etwa für „*die* Farbe“ „Color“, die als Vorstellung ja auch nicht das erste ist, was wir sehen, und als einzelne bestimmte, konkrete Farbe, für die der Terminus „color“ jetzt allein noch stehen kann, ebenfalls nicht, da wir immer zugleich auch noch andere einzelne Farben sehen.

Wenn solch altehrwürdige Sätze aber der „Intention“ nach dennoch richtig sein sollen, wie Ockham einräumt, kommt es hier wie für unser sonstiges Reden nicht – genauer nicht mehr – so genau darauf an, was wir oder wie wir es sagen, sondern nur auf die „Intention“. Wenn aber mit dieser Reales gemeint sein soll, kann sie nur noch auf Einzeldinge gerichtet sein.

Dass Ockham mit seiner Formel „de virtute sermonis falsa“, „wörtlich genommen falsch“, die alsbald im sogenannten „Nominalistenstatut“ der Universität Paris von 1340 strengstens verboten wurde⁹, das Realitäts- und damit Sprachverständnis des alten Universalienrealismus in die moderne Realität der allein realen Einzeldinge, der „res singulares extra animam existentes“ umdeutet, merken wir heute nicht mehr, wenn wir es mit dem Wort nicht allzu genau nehmen. Damals hat man es durchaus gemerkt. Ockham wird prompt zum Papst nach Avignon zitiert, von wo er nach einer Wartezeit auf seinen Prozess zusammen mit seinem franziskanischen Ordensgeneral Michael de Cesena zum Papstgegner Ludwig dem Bayern flieht und mit diesem aus Italien zurück nach München zieht, wo er 1349 wohl an der großen Pest starb und wo es heute noch eine „Occamstraße“¹⁰ gibt. Immerhin hat er zuvor nach Ockhams berühmt gewordenen Wort seinen Beschützer so mit dem *Wort* verteidigt – unter anderem mit Kommentaren zur „Politik“ des Aristoteles – wie ihn Ludwig der Bayer „mit dem Schwert“ vor dem Papst schützte.

⁹ Vgl. hierzu und zu diesem gesamten Abschnitt R. Paqué, Das Nominalistenstatut der Universität Paris von 1340 – zur Entstehung des Realitätsbegriffs der modernen Naturwissenschaft, Berlin 1970, franz.: Le Statut Parisien des nominalistes, übers. von Emmanuel Martineau, 1985. Vgl. a. die zusammenfassende Besprechung in *Le Monde* vom 10. April 1986 u. die deutsche Zusammenfassung u. a. in *Theologie und Philosophie*, Heft 2 1972

¹⁰ Schreibweise „Occamstraße“ sic; inzwischen hat sich jedoch die Schreibweise „Ockham“ durchgesetzt; der Name stammt von dem heute noch existierenden kleinen Ort Ockham in Sussex, England, ursprünglich Oak-ham, =Eichen-weiler, wo Ockham etwa 1285 geboren wurde.

Ockham war in diesem Sinn so der vielleicht erste „Public-Relations“-Mann Europas, der, wie man früher von der Sprache her gedacht sagte, den „Ruf“ Ludwigs des Bayern, wie man heute sagt, dessen „image“ – siehe imago, siehe Bild – verteidigte.

Seine, wie es im Verbotsstatut der Pariser Universität fast hellseherisch hieß, „pestbringende“ (pestifera) Lehre und seine Logik wurden jedoch unter Strafe automatischer Exmatrikulation für den Fall einer Lektüre oder Weiterverbreitung verboten.

Vergebens. Denn sie setzten sich – z. T. in nächtlichen Lehrveranstaltungen in irgendwelchen Kellern – wie ein Lauffeuer im lateinisch bestimmten Westeuropa bis hin nach Krakau durch und liefern genau genommen bis heute das Paradigma, das Denkmodell der Moderne – der „via moderna“, wie sie damals schon heißt.

Erst in der Atomphysik, genauer der Kopenhagener Schule Niels Bohrs, zu der auch Werner Heisenberg samt seinem Schüler Carl Friedrich von Weizsäcker gehören, wird dieses in der einstigen „via moderna“ entstandene Realitäts- und Sprachverständnis wieder öffentlich in Frage gestellt. Unabhängig davon und zeitlich parallel dazu geschieht freilich dasselbe philosophisch ausdrücklicher durch den Rückgang in den lange vor dem Nominalismus des Spätmittelalters liegenden griechischen Ursprung des neuzeitlichen Realitätsverständnisses in der Fundamentaltheologie von „Sein und Zeit“ und im Denken Martin Heideggers, der wohl nicht nur aus politischen Gründen oder Vorwänden, sondern auch wegen dieses eine geistige Umkehr und eine „Destruktion“ gewohnter Begriffe und Denkweisen fordernden epochalen Wandels von vielen so heftig angegriffen wird. Etwas früher, aber nur undeutlich gefühlt und begrifflich unverstanden zeigt sich dieser Wandel schon am Ende des 19. Jahrhunderts in der seismographisch auf Erschütterungen reagierenden Kunst, vor allem in der Auflösung des abbildbaren „realen“ Gegenstands im Impressionismus, Expressionismus und Kubismus sowie in der neuen Gleichberechtigung der ungegenständlichen Malerei, die zwar noch „abstrakt“ genannt wird, sich aber gerade nicht mehr als Abstraktion, sondern als zumindest mit den „Gegenständen“ gleichberechtigte Wirklichkeit versteht. Und genau genommen findet sich die verlorengegangene Erkenntnis von der Nicht-Objektivierbarkeit und der Nicht-Vorstellbarkeit des Grundes unserer Erscheinungswelt, die wir gern voreilig für „die Wirklichkeit“ und „die Realität“ selber halten, auch schon beim Lieblingsphilosophen der modernen Naturwissenschaft Immanuel Kant und seiner Unterscheidung von sichtbarer „Erscheinung“ und unerkennbarem, also nicht bildhaft vorstellbarem „Ding an sich“.

Die moderne „Sachwissenschaft“ – vom Wort „Sache“, das im Deutschen wie im Lateinischen (dort „res“, wovon „realis“ und „Realität“) ursprünglich keineswegs das sogenannte „sinnlich wahrnehmbare“ Einzelding der „Außenwelt“ meint, sondern das, worum es in einer Rechts-„Sache“, einem Rechtsstreit geht und was nur in der Sprache bestimmt und erörtert werden kann – die moderne „Sach- oder Realwissenschaft“ also im Unterschied zur mittelalterlichen „Wortwissenschaft“¹¹ ist keineswegs, wie viele glauben, allein durch die schon lange vor Ockham, aber ebenfalls in England mit Roger Bacon und anderen beginnende Betonung von „sinnlicher Wahrnehmung“ und „Experiment“ entstanden, sondern, z. T. vorbereitet durch neu entdeckte, aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzte aristotelische Schriften, *im Raum der Sprache*, genau genommen in den Logikkommentaren Ockhams und anderer, die das isolierte, „singuläre“ Einzelding, die „res singularis“ zur einzigen Realität erklären und damit die ontologische Grundlage für die moderne, induktive, vom Einzelding ausgehende Wissenschaft legen.

Dass also auch die theoretische Ablösung der Sprache von den Dingen ihrerseits im Raum der Sprache selbst geschah, bestätigt den schönen Satz des 1995 in Paris verstorbenen rumänischen Schriftstellers und Dichters Emile M. Cioran, das wir „nicht in einem Land, sondern in einer Sprache wohnen“.¹²

Erst die – paradoxerweise innerhalb der Sprache selbst gedachte und propagierte – „Entsprachlichung der Welt“, wie ich sie in einem Buch genannt habe¹³, die zumindest teilweise auch Fausts Geringschätzung des „Wortes“ erklärt, hat den Weg freigemacht für die alle Geister und Himmelschöre hinter sich lassende, messende und rechnende Betrachtungsweise der Natur, deren Aussagen zwar meist richtig und nützlich, ja unentbehrlich für die heutige Lebensweise des Menschen sind, die jedoch sozusagen Scheuklappen hat, wenn sie sich und ihre Richtigkeit für die einzig mögliche und damit unser ganzes Leben bestimmende Art von Wahrheit hält. „Geheimnisvoll am lichten Tag...“, so beschreibt Faust diese Scheuklappen in Anspielung auf die Dunkelkammer der Newtonschen Physik und somit auch auf die allein bildorientierte und bildisolierende spätere „camera“: „Geheimnisvoll am lichten Tag/ Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben,/ Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,/ Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.“

¹¹ Ich verdanke diese Unterscheidung von „Wortwissenschaft“ und „Sachwissenschaft“ meinem Lehrer, dem Straßburger, dann Göttinger Mediävisten Herrmann Heimpel.

¹² hier zitiert nach dem Hörfunknachruf des WDR auf Cioran kurz nach seinem Tod im Sommer 1995

¹³ s. Fn. 9

Bisher ist es trotz guter Ansätze zumindest für das öffentliche Bewusstsein nicht zureichend gelungen, diese sowohl die Natur wie die Sprache selbst objektivierende, beide zum computerisierbaren Gegenstand machende Art von Erkenntnis, über deren menschliche Unfruchtbarkeit Faust bis hin zum Selbstmordversuch verzweifelt, wieder ohne den Bruch zwischen Wort und Sache, Glauben und Wissen in die andersartige, ältere und umfassendere Art von Erfahrung des menschlichen und göttlichen Sinnzusammenhangs einzubetten, der bei aller Unterstützung durch Bilder (bzw. Abbilder) nur in der Sprache einschließlich des Mythos und der Dichtung zu Wort kommen kann. Vom allein naturwissenschaftlich beherrschten, im Spätmittelalter entstehenden Realitätsverständnis her gesehen müssen Mythos und Dichtung und die in ihnen gemeinten Erfahrungen als „nur subjektive“, aber nicht mehr „reale“, gar verbindliche Weltauslegung erscheinen. Das hindert allerdings nicht, dass auch wir uns immer noch durch Goethes Dichtung in jene andere, verlorene Wahrheitserfahrung entführen lassen können, in der dann auch z. B. in Gestalt von Faust und seinem Problem mit dem Wort unsere eigene geistesgeschichtliche Situation zu Wort kommen kann, ohne das wir – wie hier – mehr oder weniger wissenschaftlich über sie reden.

Auch Faust selber bleibt ja durch die Worte, die der Dichter ihn und seine Mitspieler sagen lässt, sozusagen ohne es zu merken mitsamt seinem Verständnis von Sprache als „Wortkram“ in die welterschließende Sprache der Dichtung eingebettet und trotz seiner Verzweiflung, seinen Irrtümern und seinen Fehlritten geborgen.

D. Die indische Parallele zum Beginn des Johannesevangeliums und das indische Wort- und Sprachverständnis¹⁴

Bei unserer Frage nach dem „Wort“-Verständnis von Goethes Faust haben wir gesehen, dass Faust bei seinem Versuch, den Anfang des Johannesevangeliums in sein „geliebtes Deutsch zu übertragen“, die Luther-Übersetzung „Im Anfang war das Wort“, also die Übersetzung des griechischen Logos mit „Wort“, für unberechtigt hält. Er könne „das Wort so hoch unmöglich schätzen“, meint er und versucht nacheinander drei andere Übersetzungen: 1. mit einem offenbar von der Sprache losgelösten „Sinn“, 2. mit der Übersetzung „Kraft“, in der zwar noch nicht der explosive „Urknall“ unseres physikalischen Weltentstehungsmythos (C.

¹⁴ Der letzte Abschnitt ist in gekürzter Form vorab unter dem Titel „Die Stimme Gottes als Ursprung der Sprache“ in Heft 1/2001 der Zeitschrift *Wort und Antwort* (Düsseldorf/Mainz) erschienen.

F. v. Weizsäcker), aber doch schon der von Goethe noch miterlebte Beginn des Zeitalters der „Kraftmaschinen“ anklingt, und 3. mit „Im Anfang war die Tat“, was nun völlig aus dem sinnstiftenden Rahmen von Wort und Sprache herauszufallen scheint, und aus dem man – im Unterschied zu Goethes sonstigem Lob des „tätigen Lebens“ – vielleicht sogar schon den späteren Aktivismus Fausts heraushören kann, mit dem er „durch die Welt rennt“, um eines Grundstücks für seinen Dammbau willens zwei alte Leute opfert und, blind geworden, gar nicht merkt, dass das geschäftige Treiben, das er noch hört, gerade nicht durch ein „großes Werk“ die „Spur von seinen Erdentagen“ verewigen wird, sondern von Mephistos Lemuren stammt, die sein Grab ausschaufeln.

Diese Herauslösung Fausts – nicht seines Dichters – aus Wort und Sprache, die mit seiner Abwendung vom „Wortkram“ der mittelalterlichen „Wortwissenschaft“ zugunsten der Magie begann, seine im historischen Nominalismus begründete Geringschätzung zum bloßen Zeichensystem degradierten Sprache, das man in der Tat „so hoch nicht schätzen kann“, ist uns durch das seit jener „via moderna“ entstandene und dann in der neuzeitlichen Naturwissenschaft eingeübte bildhafte Vorstellen isolierter, aus ihrem Welt- und Sinnzusammenhang herausgerissener Einzelobjekte so selbstverständlich geworden, dass uns kaum mehr auffällt, wenn Faust hier schon so denkt wie wir.

Dass man Sprache auch ganz anders verstehen kann als in der nominalistischen Trennung von Wort und Sache und von „signifiant“ und „signifié“, die in der westlichen Linguistik üblich ist, möchte ich an einem altindischen Spruch zeigen, der zwar viele hundert Jahre älter ist als der Beginn unseres Johannesevangeliums, aber so gut wie wörtlich mit diesem übereinstimmt. Das Wort „vāc“ oder „vāk“, das dort an der Stelle des griechischen „lógos“ steht und mit dessen Fortbildung zu „vācana“ auch die moderne Hindi-Übersetzung der Bibel den Johanneischen „lógos“ wiedergibt, kann uns vielleicht helfen, diesen für uns so rätselhaft klingenden „lógos“ und vielleicht auch die Anfangsworte der biblischen Schöpfungsgeschichte auf dem Hintergrund des sehr viel älteren indischen Verständnisses besser zu verstehen oder zumindest einen Hinweis in diese Richtung zu erhalten.

Ich meine einen Spruch, den ich als Motto eines indischen Buches kennen lernte, das mich auf einem Bücherstand vor dem New Yorker Metropolitan-Museum im Vorbeigehen sozusagen anblickte und, obwohl ich in Begleitung war, unwiderstehlich festhielt.¹⁵

¹⁵ Kirpal Singh, Naam or Word – In the beginning was the Word, First published by Ruhani Satsang, Delhi 1960, 3rd Rev. Ed. 1970, zitiert nach der amerikanischen Ausgabe von Sawan Kirpal Publications, Bowling Green, Virginia 22427 und 2 Canal Road, Vijay Nagar, Deelhi 10009,

Als Quelle dieses Spruches, der in Sanskrit, also Altindisch, und in englischer Übersetzung wiedergegeben war, wurden dort nur die „Veden“¹⁶ erwähnt, die vermutlich ältesten heiligen Schriften der Menschheit. Ich habe ihn jedoch, ebenfalls ohne genaue Quelle, in einem amerikanischen Buch¹⁷ wiedergefunden, wesentliche Teile des Spruchs in einem indologischen Seminar in einer Upanishaden-Konkordanz ausfindig machen können und mir dann von der in Wien lehrenden Indologin und Upanishaden-Herausgeberin Bettina Bäumer bestätigen lassen, dass er aus dem sogenannten Śatapatha Brahamana stammt, der umfangreichsten und bedeutendsten Anweisung für die Opferpriester im Rahmen des sogenannten „Weißen Yajurveda“.

Ich zitiere den Spruch in der Form, in der ich ihn zuerst gefunden habe, als altindischen Sanskrit-Text¹⁸: „Prajāpati vai idam-agre āsit/ Tasya vāk dvitīyā āsit/ Vāk vai paramam brahma“. Die erste Spruchzeile wäre folgendermaßen zu übersetzen: Im Anfang war (der) (Schöpfer-)Gott (Herr der Schöpfung), während die zweite Spruchzeile sagt: „Mit ihm bzw. bei ihm war vāk“, und „vāk“ – „vāk“ steht hier an der Stelle, wo bei Johannes „lógos“ steht – ist, laut der dritten Spruchzeile, wahrhaftig höchstes brahma, d. h. identisch mit dem Ursprung aller Dinge und liegt jenseits der Zeit. Zum Vergleich der Beginn des Johannesevangeliums (1, 1) in der Lutherübersetzung: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.“

Die Ähnlichkeit beider Texte fällt sofort auf. Gehen wir ihnen jedoch genauer nach, um auch die Unterschiede besser zu erkennen. Dem indischen „vāk“, auf dessen Wortsinn wir gleich noch zurückkommen werden, entspricht bei Johannes der griechische „logo“, der in der Vulgata als „verbum“, bei Luther als „Wort“ übersetzt ist.

ISBN 0918224-12-8, Motto des Titelblatts; ausführliche Bezugnahme auf das Johannesevangelium sowie weitere Religionen (Hinduismus, Buddhismus, Judaimus, Zarathustra, Islam, Bahaismus.) Der Autor (1894-1974) war Sikh.

¹⁶ Gute Kurzübersicht über die „Veden“ in: Lexikon der östlichen Weisheitslehren, Bern, München, Wien 1986. Danach muss „für die gesamte Entstehung der Veden ein großer Zeitraum angesetzt werden (ab 1500 v. Chr.)“, nach indischer Überlieferung allerdings sehr viel früher. Die Veden gelten als „Sruti“ (wörtl. „Gehörtes“), das den Rishis (Seher, Heilige und inspirierte Dichter) in tiefer Versenkung offenbart wurde.

¹⁷ Elizabeth Clare Prophet, *The Lost Years of Jesus*, Summit University Press, Malibu 1984, S. 394, als Zitat aus *The Garland of Letters*, 7th ed., Pondichery 1979, S. 4, ohne weitere Quellenangabe

¹⁸ Sanskrit ist die älteste, schriftlich gut belegte, indo-europäische Sprache, die viele überraschende Ähnlichkeiten mit dem Deutschen aufweist.

Genau so wie bei Johannes in der zweiten Zeile „das Wort“ „bei Gott“ war (pròs tòn theón), war im indischen Text vak beim „Herrn der Schöpfung“ (prajāpati). Und genau so wie bei Johannes in der dritten Zeile dieses „Wort“ mit Gott gleichgesetzt wird, wird in der dritten Zeile des indischen Textes „vāk“ mit „paramam brahma“, dem „höchsten Ursprung“ gleichgesetzt. „Im Anfang“ (griech. en archē, lat. in principio, altindisch idam-agre) waren dort „vāk“ wie hier der johanneische lógos, nur dass dies bei Johannes in der ersten Zeile unmittelbar, im indischen Text lediglich mittelbar dadurch gesagt wird, dass „vāk“ der zweiten Zeile zufolge beim „Herrn der Schöpfung“ ist, von dem es in der ersten Zeile heißt, das er „im Anfang“ (idam-agre) war.

Der entscheidende *Unterschied* der beiden Texte ist also nicht, dass im indischen Text in der ersten Zeile der Herr der Schöpfung (prajāpati) und bei Johannes in der ersten Zeile „das Wort“ genannt wird, sondern dass an der Stelle, wo bei Johannes „Gott“ (theós) steht, im indischen Text einmal vom „Herrn der Schöpfung“ (prajāpati) und am Ende bei der Gleichsetzung von „Wort“ und „Gott“ vom „Höchsten Ursprung“ (paramam brahma) die Rede ist.

Dies ist nicht nur ein „stilistischer“ Unterschied zur „Verschönerung“ des Texts durch Vermeidung von Wortwiederholungen durch Verwendung vermeintlicher „Synonyme“ sondern ein wesentlicher Unterschied, den wir verstehen müssen, bevor wir auf den Sinn des Sanskritworts „vāk“ eingehen. Der Unterschied von „prajāpati“ dem Herrn (pati) der Schöpfung bzw. der Geschöpfe (prajā) einerseits und „paramam brahma“, dem „höchsten Ursprung“, andererseits zeigt sich schon im grammatischen Geschlecht: prajāpati ist durch pati masculinum, brahma mit kurzem a dagegen weder männlich noch weiblich, sondern neutrum, keines von beiden.

Das ist kein „sprachlicher Zufall“, sondern entspricht einer indischen Unterscheidung, die wir – trotz einiger Andeutungen in der Bibel – nicht kennen oder zumindest dort, wo sie thematisiert wurde, gern zum Unterschied zwischen Asien und Europa gemacht haben, wenn wir – meist polemisch – zwischen einem „persönlichen Gott“ der Bibel und einem „unpersönlichen Urgrund“ in asiatischen Religionen unterscheiden, in dem der einzelne, wenn er in der „Erlösung“ oder im Sterben in ihm aufgehe, seine „Persönlichkeit“ verliere. Dabei wird gern vergessen, dass wir uns auch nach der Bibel „kein Bildnis oder Gleichnis“ (also wohl auch nicht das des männlichen Vatergottes oder Patriarchen) machen sollen (2. Mose 20,4 u. 5. Mose 5,8) und dass Gott Mose auf dessen Frage nach seinem Namen (2.

Mose 3,14) genau genommen k e i n e n Namen nennt, sondern lediglich sagt: „ähjä ‘ asär ‘ ähjā“, wörtlich (Ich) bin, der (ich) bin. Unsere Theologie hat mit dieser Stelle große Schwierigkeiten der Deutung und Übersetzung und versteht sie bald mit Luther so, dass Gott allein „das Wesen“ (Sein) habe, bald (zur Hütung des Geheimnisses) als Weigerung, einen Namen zu nennen, bald unter Betonung des im hebräischen Wort für „sein“ (hjh bzw. aramäisch hwh) enthaltenen „aktiven“ Elements (werden, geschehen lassen) als „Proklamation der immer neuen Aktivität Gottes“.¹⁹ Sie steht zudem unter dem im europäischen oder zumindest spätgriechischen Seinsverständnis enthaltenen und im aristotelischen „lógos“ als prädikative Aussage fixierten Zwang, nach einem „vorstellbaren“ Prädikat zu suchen und die Übersetzung entsprechend zu erweitern oder abzuwandeln.

Indische Lehrer, mit denen ich gesprochen habe und die diese Stelle vom „Namen“ Gottes stets kannten, halten sie jedoch für evident und verstehen sie sofort als Bestätigung ihrer „negativen Theologie“, derzufolge der Urgrund (brahma) kein abgrenzbares und somit sprachlich bestimmbares „Etwas“ ist, also „weder so noch so“ (na iti, na iti) zusammengezogen neti, neti), weder dies noch das, sondern jenseits von Name (nāma) und Gestalt (rūpa), also jenseits des Bereichs der abgrenzbaren und vergänglichen Erscheinungen (māyā von mā = messen) steht. Da alle Götter Namen und Gestalt (nāmarūpa) haben, gehören auch sie zu diesem Reich der Māyā und sind, wenn auch in kaum mehr vorstellbaren, wohl eher symbolisch oder zahlenmystisch gemeinten Zeiträumen, ebenfalls vergänglich. Auch der Schöpfergott Brahmā oder besser der „personifizierte“ Schöpferaspekt des Urgrunds vergeht in solchen riesigen Zeiträumen der indischen Mythologie mitsamt dem jeweiligen Universum, um nach einer ebenso langen Pause als „neuer Brahmā“ abermals aus dem Jenseits von Sein und Nichtsein liegenden Urgrund aufzutauchen.²⁰

Anrufung und Anspruch des „Herrn“ als Brücke zwischen gestaltlosem Urgrund (nirguna brahma) und gestalthaftem Gott (saguna brahma)

Die Brücke zwischen dem unpersönlichen, jenseits der Erscheinungswelt liegenden, unvorstellbaren Urgrund und dem menschlichen Fassungsvermögen bildet der Anruf und Name Īsvara (= Herr, vom Verb īs, īshte = besitzen, verfügen über), als welcher der Urgrund dem Menschen erscheinen bzw. von diesem angerufen werden kann, so wie ja auch in der

¹⁹ Vgl. E. Jenni (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, München/ Zürich 1971, Bd. I, S. 478 ff. zum Stichwort „hjh sein“.

²⁰ Sehr schön veranschaulicht diese Sterblichkeit der indischen Götter samt des Schöpfergotts Heinrich Zimmer im Kapitel „Ewigkeit und Zeit“ in: Indische Mythen und Symbole, München 1981, S. 7-15

hebräischen Bibel der genannte „Name“ Gottes zu seiner Heilighaltung (und vielleicht auch besseren Verständlichkeit) meist durch den Titel „Herr“ (adonai) ersetzt wird. Auch unser deutsches Wort „Gott“ entspricht im indo-europäischen Sanskrit dem Partizip Perfekt *hūta* von der schwachen Form *hū* des altindischen „*hve*“ für „anrufen“, meint also ursprünglich den „Angerufenen“. Bezeichnenderweise war das Wort „Gott“ in seiner altnordischen und gotischen Form *k e i n* Masculinum, was es erst unter christlichem Einfluss wurde, sondern grammatisches Neutrum wie das altindische „*brahma*“, also „das Angerufene“, wie es genauer heißen müsste.²¹ Der Gott der Christen und Mohammedaner sowie Götter der Hindu-Mythologie sind im indischen Verständnis alle Aspekte von *Īsvara* (Herr), welcher Titel bzw. welche Anrufung „Herr“ wie gesagt ja auch in unserer Bibel ständig vorkommt.

Auch in seiner gestalthaften Erscheinungsform als (ein bzw. der) Gott bleibt der den Menschen in der Stille zu sich rufende und als Herr angerufene Urgrund jedoch stets zugleich dieser Urgrund, dieses so angerufene *brahma*, das im ersten Fall als *nir-guna-brahma*, als *brahma* ohne Eigenschaften (*guna*), im zweiten Fall als *sa-guna-brahma*, als *brahma m i t* Eigenschaften verstanden wird, also sozusagen auch in seiner gestalthaften Erscheinung „transparent“ auf den gestaltlosen Urgrund „möglicher Erscheinungen“ hin bleibt, nicht unähnlich wie Kant das Verhältnis von „Ding an sich“ und „Erscheinung“ gedacht hat.

Jenseits des griechischen „Was-seins“ (*tò tì estin*; *quidditas*): Kein aristotelisches „Entweder-oder“

Ein „Entweder-oder“, am aristotelischen „Satz des Widerspruchs“ und „*primum principium*“ der abendländischen Logik orientiertes theologisches Denken vermag diesen Gegensatz nicht zu überbrücken. Es übersieht dabei aber leicht, dass dieses Grundprinzip des Zeitalters der „Herrschaft der Logik“ (Heidegger) nur für die Erscheinungswelt der abgrenzbaren und insofern auch sprachlich unterscheidbaren und erörterbaren Dinge gilt, die dabei in ihrem Was-sein (aristotelisch *tò tì éstìn* bzw. *deútera ousía*, lat. *quidditas*) bestimmt werden. Dieses Prinzip gilt jedoch nicht für das dieser Erscheinungswelt vorausgehende bzw. „hinter“ ihr liegende göttliche Geheimnis, das in dieser Erscheinungswelt zwar zeitweise „offenbar“ werden kann, nicht aber in ihr aufgeht. Oder anders gesagt: Jenes unbestimmte und als solches unbestimmbare „ES“, das *brahma*, spielt zwar vielleicht eine ähnliche Rolle wie das aristotelische „*hypokeímenon*“, wörtlich das „Zugrundeliegende“, wird aber nicht (wie vor

²¹ Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, 18. Aufl. 1960, unter dem Eintrag „Gott“.

allem in der lateinischen Übersetzung als sub-stantia) als jeweils verschiedene und damit den Widersprüchen alles („geschaffenen“) Seienden unterworfenen „Substanz“, sondern stets als das Eine (to hén; unum, skr. ekam) gedacht, auch nicht etwa wie schließlich in unserer klassischen Physik als vorstellbare atomare Substanz. Am deutlichsten im Buddhismus, der zwar „Eigenschaften“, aber keine Substanz, sondern nur die eine, allem zugrundeliegende „Leere“ (sūnyatā) kennt.

Im indischen Doppelverständnis von brahma als einerseits unfassbarem Urgrund (nirguna brahma) und andererseits als erscheinende und anrufbare Gestalt gibt es deutlicher als in unserer Tradition so etwas wie einen fließenden Übergang zwischen Urgrund und Erscheinung, auf den wir hier hinweisen wollten, um das Verhältnis der beiden Texte besser verständlich zu machen, wo ja einerseits von prajāpati und paramam brahma, andererseits nur von Gott (theós) die Rede ist. Dabei sollte allerdings nicht unerwähnt bleiben, dass in der deutschen Sprache und Tradition das unscheinbare Wörtchen „es“ ein ähnliches Doppelgesicht wie das indische brahma hat, wenn es einerseits ein abgrenzbares und bestimmbares Ding der Erscheinungswelt mit „sächlichem Geschlecht“, andererseits aber etwa in Wendungen wie „Es gibt“ oder „Es regnet“ oder „Es geschieht“ gerade nicht ein solches abgrenzbares Ding, sondern auch so etwas wie einen Urgrund meint, der in einem Satz wie „Es gibt Gott“ oder „Es gibt keinen Gott“ genau wie im indischen Denken auch Gott noch der Erscheinungswelt zuordnet und zugleich selbst im Unbestimmten bleibt, freilich aber auch mit „Gott“ gleichgesetzt werden konnte, solange der Name „Gott“, wie gesagt, in vorchristlicher Zeit genau wie das indische „brahma“ ein grammatisches Neutrum war.

Auch im Sanskrit wird dieser Urgrund brahma gern als „ES“, skr. tat bezeichnet, etwa in dem oft zitierten Upanishadenwort „Tat tvam asi“. Dieses „tat“ wird – wohl wegen des sprachlichen Anklangs – leider im Deutschen gern mit „das“, im Englischen mit „that“ übersetzt, ist jedoch die normale Neutrum-Form des Pronomens „er, sie, es“ (skr. sah, sā, tat). Das Upanishaden-Zitat meint daher: „ES“ (das gesuchte brahma, der Urgrund) bist (asi) du selber (tvam), d. h. der gesuchte Urgrund aller Erscheinungen ist auch dein „wahres Selbst“ (ātman), wie es unsere Mystiker erfahren durften und wie Jesus im Johannesevangelium von sich sagen kann: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10, 30) oder „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat“ (Joh. 12, 45).

Diese „mystische“ Erfahrung ist freilich hier wie dort keine „naturegegebene“ Erfahrung, sondern setzt – wenn sie nicht, wie in seltenen Fällen, spontan erfolgt – meist einen langen Weg voraus, der Jahrzehnte dauern kann, wenn das Ziel überhaupt erreicht wird. So wie ja auch in unserer Tradition das Ablegen des „alten Adam“ und die Verwandlung oder „Wiedergeburt“ als neuer, nicht mehr von der ererbten Natur und den angeborenen und anerzogenen Verhaltensweisen, sondern schließlich allein vom Geist Gottes bestimmter Mensch ein langer Einübungsweg ist, auch wenn Jesus in Matthäus 5, 48 von eben diesem Ziel (telos) des „vollkommenen Menschen“ (teleios) spricht und Angelus Silesius, der „Schlesische Bote“ und konvertierte katholische Priester Johannes Scheffler (1624-1677) dichten konnte: „Wär' Christus tausendmal in Bethlehem gebor'n/ und nicht in dir, so wärst du doch verlor'n“.

Was meint „vāk“?

Aber jetzt endlich zu „vāk“ bzw. „vāc“. Zunächst einmal meint „vāk“ dasselbe wie griech. „lógos“, also *menschliche Rede und Sprache*, und zugleich auch das Sprechvermögen als wichtigstes aktives „Sinnesorgan“ des Menschen. (In der indischen Tradition gibt es neben unseren fünf „passiven“ Sinnen noch fünf weitere „aktive“ Sinne, skr. indriyāni, also vom Namen des Götterkönigs Indra abgeleitete „Fähigkeiten“). Aber „vāk“ meint nicht nur die Sprache des Menschen, sondern auch die *Sprache der Tiere* – also das Brüllen des Löwen, das Muhen der Kühe und das Zwitschern der Vögel. Und „vāk“ meint nicht nur die Sprache der Tiere, sondern auch die *Sprache der Pflanzen* – also das Rauschen der Wälder, das Knacken im Unterholz, das Rascheln im Schilf. Und „vāk“ meint auch die *Sprache der Elemente*: das Tosen der Wellen, das Zischen des Blitzes und das Donnern der wieder zusammenschlagenden Luft, das Brausen und ebenso das leise Flüstern des Windes.

Wie die sprachliche Verwandtschaft mit lat. „vox“, ital. „voce“, frz. „voix“ und dem deutschen Wort „Vokal“ zu bestätigen scheint, meint „vāk“ oder „vāc“ vielleicht sogar primär etwas, worauf wir bei „vāk“ bzw. „lógos“ gar nicht kommen, wenn wir Sprache von der Schriftlichkeit her als ein vom lebendigen, leibhaften Wort, von Rhythmus und Satzmelodie abgelöstes „Zeichensystem“ verstehen, nämlich *Stimme und Klang* und, wenn wir diese als tönenden Gong und schwingende Saite sehen oder für unser vorstellendes Denken in der Physik objektivieren, auch die physikalische *Schwingung*.

Die Stimme Gottes

Und vielleicht können wir von diesem an sich ja gar nicht so fernliegenden Verständnis von Sprache als Stimme, Klang und Schwingung sogar noch einen Schritt weitergehen, indem wir an die in der Bibel und ja nicht nur in ihr erwähnte „Stimme Gottes“ und vor allem an die Geschichte von Elia anknüpfen, die im 1. Buch der Könige 19, 11ff. erzählt wird. Dort liegt die „Stimme Gottes“ offenbar sogar noch jenseits der Hörbarkeit des Windes, der ja im hebräischen, grammatisch weiblichen „ruach“ ebenso wie im griechischen Neutrum „pneuma“ den Lebenshauch und den Geist meint.

In der Geschichte von Elia soll dieser bekanntlich auf „den Berg“ (den Horeb) treten, weil ihm Gott dort – offenbar in der Stille – etwas sagen will. Der „Herr“, als welcher wie gesagt in der hebräischen wie in der indischen Tradition der heilige, im Grunde unennbare Name des nicht selbst zur Schöpfung gehörenden bzw. nicht in ihr aufgehenden Ursprungs umschrieben bzw. angerufen und angeredet wird, der Herr also war aber, wie es dort heißt, „nicht im Wind“. Er war auch „nicht im Erdbeben“ und „nicht im Feuer“, das darauf folgte – also offenbar entgegen den Erwartungen Elias, Gott auf elementare oder „spektakuläre“ Weise sprechen zu hören, nicht in all diesen Elementen und „Naturerscheinungen“.

Erst als Elias nach all diesen eher lauten Stimmen in der Stille seiner Höhle, wie es in der Luther-Übersetzung heißt, „ein stilles sanftes Sausen“ vernimmt, verhüllt er ehrfurchtsvoll sein Haupt. Er sah also nichts Gestalthaftes mehr, wie wenn man beim Meditieren die Augen zugemacht hat, und hörte so vielleicht auch eher mit dem diesseits der „sinnlichen Wahrnehmung äußerer Dinge“ liegenden „inneren Ohr“, also im Geist, obwohl die dann folgende konkrete Botschaft Gottes in der Bibel mit Worten überliefert bzw. beschrieben wird. Aber wie sollte ein Buch, selbst eine „Heilige Schrift“, auch anders von einer Botschaft oder einem Auftrag berichten als mit Worten, auch wenn die Botschaft nach unserem Sprachverständnis „vorsprachlich“ war?

„Seid stille und erkennet, dass ich Gott bin!“ heißt es in Psalm 46, 11 und Gott „spricht im Schweigen“, sagt der Volksmund. Kann man die Stille hören? Gibt es das, was Heidegger so schön „das Geläut der Stille“ nennt? Fängt der Anspruch oder Zuspruch der Sprache erst in verlautbarten Worten oder, wie der Düsseldorfer Freund Goethes, Friedrich Heinrich Jacobi, meint, lange vor allen Worten und ihrer Bedeutung an?²² Und der amerikanische

²² Zu Friedrich Heinrich Jacobi s. Fn. 3

Benediktinermönch Pater Matus (Big Sur, Kalifornien) sprach auf einem Münchner Kongress „Der Mensch in Raum und Zeit aus der Sicht der östlichen Weisheit und der westlichen Wissenschaft“ im Rahmen einer Meditation nicht nur von der Stille, die immer im Untergrund selbst noch von störenden Geräuschen „mitschwingt“, sondern von der verborgenen, „geheimnisvollen Musik“, die „über diese Stille ... hinaus ... im Herzen jedes Lauts und Geräusches klingt und schwingt“.²³

Wer spricht dann?

Obwohl es manchen, erst recht den traditionellen Philologen, wie die Liebhaber des Logos ja in unserer Tradition heißen, vielleicht eher etwas „esoterisch“ oder „mystisch“ vorkommen mag, muss ich bei dieser Frage doch das indische und zugleich buddhistische, unserem AMEN ähnliche „OM“ und dessen dort bis heute geltendes Verständnis erwähnen. „OM“ ist für einen frommen Inder nicht nur eine Ursilbe, die im Keim, wie es dort heißt, alle Laute der Sprache zusammenfasst, sondern zugleich auch der Name Gottes und, wie ich gleich zu erläutern versuche, sogar noch mehr.

Gelehrt wird dort, dass man dieses OM vor dem Meditieren oder Beten zunächst selber erklingen lassen soll, um es dann zu verinnerlichen und erst leise, schließlich nur noch mit dem „geistigen Ohr“ zu hören. Wenn man sich auf diese Silbe oder Schwingung eingestimmt hat – etwa so, wie man sein Empfangsgerät auf die Wellenlänge eines Rundfunksenders einstimmt – kann man OM, wie Inder immer wieder versichern und lehren, schließlich auch ohne eigenes Zutun hören – etwa so, wie man im Geist die Stimme eines geliebten oder nahestehenden, ja sogar verstorbenen Menschen in all ihrer Klangfarbe und Modulation hören kann. Wir sagen ja dann auch gern, dass wir „die gleiche Wellenlänge“ mit diesem Menschen haben, und zumindest in diesem Sinn eins mit ihm sind, wie auch Mann und Frau nach der Bibel „ein Fleisch“ sein oder werden sollen und diese Erfahrung auch ohne alle Worte und Vorstellungen sogar als „Erkenntnis“ verstanden wird, wenn es dort – im Hebräischen ebenso vielsinnig wie im Deutschen – heißt: „Und Adam *erkannte* Eva“.

Die äußerst sinnlichen Inder, deren alte Sprache unzählige Worte für diese Erfahrung hat, haben offenbar auch die Gotteserkenntnis genau so sinnlich verstanden wie Adam und wohl auch Eva bei ihrer gegenseitigen, vielleicht weit über sie selbst hinausgehenden Erkenntnis.

²³ Veröffentlicht u. a. als „Meditation“ in: Christ in der Gegenwart, Heft 10/1988 und als 7. Lehrbrief (Gesellschaft und Gesundheitsbildung) des Fortbildungsinstituts an der Katholischen Stiftungsfachhochschule für Sozialwesen, München 1986

Auch ihr Sprachverständnis ist bis heute nie von der Leiblichkeit und Sinnlichkeit der Worte und Klänge und Laute getrennt worden. So wie die muslimischen Araber bis heute wegen der Identifizierung der Mohammed gewährten Offenbarung mit ihrer arabischen Sprachgestalt keine Übersetzung des Korans als gültig anerkennen, bestehen auch die Inder darauf, dass ein „Mantra“ (von skr. „Man“ = sinnen oder denken, und der Nachsilbe „-tra“ für ein Mittel dazu) nur im Sanskrit-Wortlaut wirksam ist, da Klang und Musik der Worte – vor allem begrifflichen Inhalt – das Gemeinte zur Sprache bringen.

Das rechte Singen oder Psalmodieren jener heiligen Silbe „OM“ in der Stille oder Versenkung kann bis zum vollen inneren Einklang der ursprünglich selbst hervorgebrachten Schwingung „OM“ mit dem schließlich ohne eigenes Zutun „gehörten“ „OM“ und so bis zur Vereinigung mit Gott führen, der dabei nach indischem Verständnis identisch mit seinem Namen, also selbst diese Schwingung ist, dieser das All durchdringende Urklang, der ja nicht unbedingt ein „Urknall“ gewesen sein muss, wie unsere explosive Zeit in einem auch nach dem Physiker Carl Friedrich von Weizsäcker recht fragwürdigen Gleichnis oder gar Mythos meint.

Gehörtes

Die angedeutete Erfahrung dieser „Schwingungseinheit“ mit einem nach der – dort als Emanation verstandenen – Schöpfung sich nicht zurückziehenden, sondern ständig alles durchdringenden Ursprung ist, soweit ich verstanden habe, nach der indischen Tradition auch der vor allen Worten und ihrer Bedeutung liegende Ursprung der Sprache, ja die Sprache selbst, die ja wie gesagt auch nach Goethes Freund Friedrich Heinrich Jacobi uns vor allen Worten aus allen Dingen ansprechen kann, bis, wie er sagt, „es“ aus uns antwortet.

Die genannten Veden (von „vid“ = wissen, wovon dann „veda“ = das Wissen), d. h. die wichtigste indische Offenbarung ist daher auch keine vom Sehen bzw. vom Bild her verstandene „Vision“ wie bei Johannes, sondern wörtlich Gehörtes“ (skr. „śruti“, von „śru“, „śrinoti“ = hören) im Unterschied zu der nur erinnerten Nacherzählung und Überlieferung (skr. „smṛiti“).

Selbst das, was wir „Ge-sicht“ nennen, ist im Sanskrit nicht vom Auge, sondern vom Mund her gedacht – das „Ge-mund“ („mukha“, was wie bei uns zugleich auch die Mündung eines Flusses meinen kann). Und das Sprechvermögen (ebenso wie „Wort“ bzw. „Stimme“ bzw.

„Klang“ = „vāc“) ist auch das oft erstgenannte aktive Sinnesorgan des Menschen, der hier genau so durch das Wort und die Sprache definiert oder besser bestimmt ist wie in der aristotelischen Bestimmung des Menschen als *zoon lógon échon*, also (Lebe-), „Wesen, das Sprache hat“.

Dass sich dieser bei Johannes noch viel umfassender und vielleicht tiefer verstandene „lógos“ gewandelt hat – d. h. sich von der menschlichen Rede im allgemeinen und auch den sogenannten *lógoi*, den „Worten“ des Evangeliums zu den *lógoi* im Sinne der streng geregelten Aussagesätze eingeschränkt hat, zumindest in der von der aristotelischen Logik beherrschten mittelalterlichen „Wortwissenschaft“, der *scientia*, von der sich Faust abwendet – ist eine lange Geschichte, auf die wir hier nicht eingehen können.

Bei diesem Erbe ist es schwer, selbst mit Hilfe des indischen „vāc“, den johanneischen und den fast wortgleichen Satz aus den alten Veden in der Richtung zu denken, die ich mit diesem Vergleich anzudeuten versucht habe. Die meisten Philologen werden dies im abwertenden Sinn als bloße „Mystik“ abtun, dies obwohl unsere in der offiziellen Tradition weitgehend totgeschwiegenen und erst jetzt wieder ans Licht kommenden europäischen Mystiker ganz Ähnliches erfahren zu haben scheinen. Und obwohl dies nach der indischen Tradition, insbesondere dem Advaita Vedānta, der am Ende (skr. = *anta*) der Veden in den Upanishaden dargelegten Lehre von der unter bestimmten Voraussetzungen erfahrbaren Nicht-Zweiheit (skr. „*a-dvaita*“) von Gott und Mensch, die wir nur von Jesus her²⁴ oder allenfalls von der *unio mystica* der Mystiker her kennen, bis heute erfahren werden kann. Es ist im Übrigen auch die Grundlage der vor diesem Hintergrund legitimen (in unserem Verständnis des Menschen als selbständiges Individuum jedoch missverstandenen und daher unangebrachten) Verehrung eines geistlichen Lehrers oder Meisters (*guru*). Wenn, wie die indische Tradition glaubt, Gott alles durchdringt, kann ein Geschöpf, das auf seinen tiefsten Grund gelangt, Ihn auch dort erfahren. Wenn man den Ursprung der Sprache bis auf diesen Grund verfolgt, also von der im Schweigen vernommenen und mitvollzogenen Schwingung her als Stimme Gottes oder (wie Martin Buber und andere, auch Heidegger, meinen oder andeuten) als Klang und Musik erfährt und somit als heilig bzw. als „Geschenk der Götter“ versteht, statt Sprache auf das gesprochene oder geschriebene Wort eines von diesem Hintergrund abgelösten Zeichensystems zu beschränken, könnte sich vielleicht auch ein besseres Verständnis des johanneischen „lógos“ im angedeuteten Sinn des indischen „vāc“

²⁴ Vgl. Joh 10, 30 und 12, 45 sowie die traditionelle Trinitätslehre

(also lateinisch eher als „vox“ = „Stimme“ statt als „verbum“) erschließen. Von dort her würde es dann nicht mehr unverständlich oder gar sinnlos scheinen, den johanneischen Logos mit: „Im Anfang war das Wort“ zu übersetzen und sich sagen zu lassen, dass dieses „Wort“, wie es bei Johannes heißt, „Fleisch“, also Mensch geworden ist. Was dann ja auch die dadurch möglich gewordenen, in einer menschlichen Sprache gesprochenen und überlieferten Worte und nicht zuletzt das Schweigen einschließt, mit dem Jesus auf die Frage des Pilatus nach der Wahrheit antwortete und in dem allein er selbst vernehmen konnte, was er „vom Vater hörte“ und als „fleischgewordenes“ Wort „der Welt weitergab“.