Konrad Ehlich

dabar und logos

Kursorische Überlegungen zum Verhältnis von Sprache und Geschichte

I.

Das Verhältnis von Geschichte und Sprache ist – trotz und vielleicht gerade wegen des „linguistic turn“ – weiter aufklärungsbedürftig. Die Selbstverständlichkeit, mit der die Verständigung über Geschichte als sprachliches Geschehen praktiziert wird, wird zwar von einem kritischen, die Sprachlichkeit dieses Diskurses betreffenden Metadiskurs begleitet; doch daneben verläßt sich das Reden über Geschichte auf jene vielhundertjährige, zur schieren Selbstverständlichkeit gewordene Praxis, auf der das Geschichtsverständnis ebenso wie das Geschichtsbewußtsein und die Geschichtswissenschaft als dessen organisierte Verfaßtheit beruhen.

Die Beachtung der Sprachlichkeit jeder Geschichte bedarf freilich nicht nur der Reflexion innerhalb der Geschichtswissenschaft; sie bedarf auch eines *linguistischen* Instrumentariums, das freilich nicht einfach zur Verfügung steht. Die Kategorien der Sprachwissenschaft geraten eigentlich erst seit dem Beginn der „pragmatischen Wende“ – und dies mählich – in die Lage, für eine solche Aufklärung von Nutzen zu sein. Zu lange und mit tiefgreifenden Veranlassungen (vgl. Trabant [2003] § 1; Ehlich [2000]) hat die Sprachwissenschaft sich auf eine Restriktion ihrer Fragestellungen, ihrer Objektbestimmungen und ihrer Basiskategorien eingelassen, eine Restriktion, die im 20. Jahrhundert in ihren Hauptströmungen sich noch radikalisiert hat, und dies um den Preis einer zunehmenden Vernachlässigung, ja Verwahrlosung wesentlicher Gebiete sprachlicher Praxis und sprachlicher Strukturen. Erst die Pragmatik revoziert Teile dieser Beschränkungen. Daß dies nicht mit einem Schlag vonstatten gehen kann, versteht sich fast von selbst, ist aber für Fragen wie die hier zu behandelnde von einer nur schwer erträglichen retardierenden Konsequenz.

Gleichwohl: Die Bewegung, in die mit der pragmatischen Wende dieses System von Voraussetzungen und scheinbaren Selbstverständlichkeiten gekommen ist, ermöglicht auch ein neues Nachdenken über Sprache und sprachliches Handeln in deren vielfältigen Erstreckungen und Konsequenzen. Vor allem aber erfordert es eine Reflexion von scheinbar selbstverständlichen kategorialen Gewohnheiten.

Dabei mögen Blicke in jene kategorialen Bestände, aber auch auf aufgegebenen und vergessene Aspekte aus dem, was in die Bildung der heutigen versprachlichten Denkverfahren eingegangen ist, anregend sein. Um einen solchen Blick wird es im ersten Teil der folgenden Überlegungen gehen. Er wird sich zwei Ausdrücken zuwenden, die exemplarisch-zentrierend für zwei der vielleicht prägendsten Bildungsbereiche stehen, als deren Resultate das neuzeitliche Geschichtsdenken verstanden werden kann, den israelischen und den griechischen.

II.

Wort und Geschichte fallen für uns auseinander. Es bedarf nicht erst der Übersetzungsbemühungen des goethischen Faust in bezug auf den Anfang des Johannes-Evangeliums, um die Problematik des Verhältnisses von Wort und Tat sich zu vergegenwärtigen. Das Wort ist für uns als Wort fern der Tat. Ein Blick in die griechische Wortgeschichte und -entfaltung von „logos“ scheint dies zunächst zu bestätigen. Die Zusammenstellung von Liddell/Scott verzeichnet für logos die folgenden semantischen Strukturen:

1. computation, reckoning, account of money handled, account, measure, tale, esteem, consideration, value;
2. relation, correspondence, proportion;
3. explanation, plea, pretext, ground, statement of a theory, argument, law, thesis, hypothesis, reason, ground, formula;
4. inward debate of the soul, thinking, reasoning, reason;
5. continuous statement, narrative, fable, legend, tale, story, speech;
6. verbal expression, utterance, common talk, report, tradition, rumour, mention, notice, description, talk, discussion, debate, deliberation;
7. a particular utterance, divine utterance, proverb, maxim, assertion, express resolution.

Bevor unter 9. „expression, utterance, speech“ unter formalem Gesichtspunkt („regarded formally“) aufgeführt werden, um dann zu „various modes of expression, esp. artistic and literary“ und zu grammatischen Verwendungen als „phrase, complex term“, als „sentence, complete statement“ und als „language“ zu kommen und schließlich 10. „the Word or Wisdom of God“ anzuführen, findet sich als achter, geradezu eingesprengter Punkt die folgende „Übersetzung“:

„VIII. [1.] *thing spoken of, subject-matter* (= pragma) 2. *plot of a narrative or dramatic poem* (= mythos) 3. *thing talked of, event*“

Die anderen „Übersetzungen“ oder „Bedeutungen“ von logos haben es in der einen oder anderen Weise mit dem Reden zu tun oder mit mentalen Tätigkeiten, die sich in der Rede artikulieren wie die unter 1., 2. oder 4. aufgeführten Ausdrücke. Angesichts dessen verwirrt die als achte Bestimmung angeführte unsere landläufige Unterscheidung und Scheidung von Wort und Sache auf eine irritierende Weise. Hier kommt das, was im Inhalt der Rede, im logos, versprachlicht

wird, selbst in das semantische Spektrum des logos hinein, die Sache, das Ereignis, also das, wovon die Rede immer nur sprachlich und eben genau sprachlich handelt. Dieser Übergang findet sich nach Auskunft des Wörterbuches bereits früh. Allerdings steht dies in einem spannungsvollen Verhältnis zu dem, was unter dem Stichwort der *historia*, des *historeuein*, des „Geschichte Erzählens“ bei Herodot sich herauszubilden beginnt: Dieses geht, wie Meier (1983) in einer faszinierenden Wort- und Konzeptgeschichte im einzelnen herausarbeitet, gerade von Erfahrung aus – und nicht vom Wort.

Die Einbeziehung der Sache in den logos zeigt sich deutlicher noch bei Heraklit (Kleinknecht [1942] 79f.), also bei jenem Urtypus eines nicht mainstream-fähigen Denkens, das in die Fragmentarizität der Überlieferung abgedrängt wurde.

Der logos verdankt sich einem *Verbum legein*. Dieses hat mit dem Auflesen, dem Sammeln und dem (insbesondere rechnend) Versammeln noch erkennbar, wenn auch nur in Spuren, zu tun – Spuren, die im lateinischen Stamm *leg-* deutlicher zum Zuge gekommen sind (Debrunner [1942]). Das Versammeln ist in der „computation“, im Kalkül, präsent und direkt umgesetzt.

Vom Auf sammeln geht das *legein* also in ein geordnetes Reihen über – und von dort in das Erzählen. Es sind sprachliche und kognitive Sachverhalte, mit denen wir es beim *legein* und beim logos zu tun haben. Um so erstaunlicher ist die Überschreitung hin auf das, was Objekt, was Gegenstand dieser Beschäftigungen ist, das *ergon*, oder das, was das *ergon* bewirkt, *pragma*, die Tat.

III.

Diese eigenartige Ambivalenz wird noch wesentlich deutlicher beim hebräischen Ausdruck *dabar*, Wort. Gleichgültig, ob man das „klassische“ Wörterbuch von Gesenius/Buhl oder eines der neueren heranzieht: Der hebräische Ausdruck, für den als „Übersetzung“ hauptsächlich und in erster Instanz „Wort“ angegeben wird, zeigt ein noch viel krasserer Differenz-Bild gegenüber unseren Wort-Sache-Dichotomien. Dies wird besonders deutlich in dem von Clines, Davies und Rogerson herausgegebenen „*Dictionary of Classical Hebrew*“ (2. Band [1995]). Dort teilt sich das Lemma „*dabar*“ in der folgenden Weise auf:

- „1. word, speech...
- 2. thing
 - a. matter, affair, cause, case
 - b. deed
 - c. event
 - d. something, anything, everything...
- 3. way, manner
- 4. reason, cause...“

Das, was in der griechischen Verwendung des logos sozusagen nur sporadisch aufscheint, ist für die hebräische Nutzung des Ausdrucks „*dabar*“ geradezu

grundlegend. Was hauptsächlich mit dem Ausdruck „Wort“ wiedergegeben wird, findet sich semantisch zerlegt in das Wort, das Ding, die Sache, das Ereignis und – die Tat.

Um dies wenigstens an einem Beleg etwas näher zu illustrieren, einem Beleg, der gerade am Übergang vom Reden in Geschichte lokalisiert ist, zitiere ich einen Ausschnitt aus der sogenannten Josephsgeschichte. Dort findet sich (Gen. 43,7) der folgende Passus:

Der greise Jakob, die Gefahr vor Augen, daß er nach seinem ersten Lieblingssohn Joseph nun auch noch den anderen, zweiten, den Jüngstgeborenen, Benjamin, verliert, sagt vorwurfsvoll zu seinen anderen Söhnen:

„Warum habt ihr so schlecht an mir gehandelt und dem Mann (d. h. dem ägyptischen Vizekönig) gesagt, ob ihr noch einen Bruder habt?“ Sie sagten: „Der Mann hat nachdrücklich nach uns und unseren Verwandtschaftsverhältnissen gefragt und gesagt: ‚Ist euer Vater noch am Leben? Habt ihr einen Bruder?‘ Und wir gaben ihm Auskunft

l.phi hadd.barim ha'ellä

nach dem Munde/auf der Grundlage dieser debarim/der vorliegenden Sachverhalte, der vorliegenden Verhältnisse.

Konnten wir denn wissen, daß er sagen würde: ‚Bringt Euren Bruder herunter!‘?“

Der Ausdruck d.barim, Plural von dabar, steht nicht für irgendwelche „Worte“, Berichte oder etwas Derartiges, etwas Narratives; es sind vielmehr die Sachverhalte selbst, auf die hier Bezug genommen wird.

Derartige Verwendungen sind alles andere als sporadisch. Sie finden sich in zahlreichen Zusammenhängen; so etwa als die charakteristische Übergangsformel innerhalb der sogenannten „Geschichtsbücher“: Am Ende einer Episode und zur Einleitung der folgenden steht dort immer wieder: 'ach're had-d.barim ha'ellä, „nach diesen d.darim“, „nach diesen Wörtern/Worten/Geschehnissen/Ereignissen“. Indem wir auf der uns selbstverständlichen Grundlage der Distinktion von „Wort“ und „Geschehen“ diese Unterscheidungen hier unumgebar übersetzend einbringen, reißen wir auseinander, was in „dabar“ semantisch gemeinsam gefaßt wird. Wir sind aus der Rezeptionsgeschichte dazu ermächtigt, wir sind dazu verpflichtet oder verurteilt – wie immer wir es sehen wollen; die Trennung von Wort und Sache ist für uns ebenso unabdingbar vollzogen, wie sie in „dabar“ nicht besteht: Das Geschehen selbst und seine Versprachlichung bilden hier *einen* semantischen Komplex.

IV.

Die mit der Wurzel dbr aufgerufenen weiteren semantischen Zusammenhänge sind eher dunkel. Es scheint mehrere Wurzeln dbr zu geben (Koehler, Baumgartner [1967] bieten, der Tradition folgend, drei; Clines u. a. [1995] setzen gar sieben

an). Das Verb dbr, „reden“, hat seine überwiegende Verwendung in einem abgeleiteten Stamm, dem Pi'el – dies macht es zu einem guten Kandidaten für ein Denominativum. Eine onomatopoetische Bildung „summen“ (vgl. d.bora, „Biene“) als Ausgangspunkt (Koehler, Baumgartner) erscheint ebenso wenig konkretisiert wie ein Bezug zu dbr, arabischem „hintensein“, hebräischem Pi'el „verfolgen“, d.bir „Allerheiligstes“, „hintere Seite des Tempels“ (so Procksch [1942]), midbar „Wüste“ oder gar dabār „Pest“. – Die Wurzel, zu der dabar gehört, scheint eine kanaanäische Sonderbildung zu sein.

Helfen die – für semitische Sprachen häufig semantisch erhellenden – etymologischen Bezugsaufklärungen also wenig, so lohnt sich ein Blick in die sachlich-sprachlichen Welten der Israel umgebenden Kulturen. Wie steht es hier mit dem beschriebenen semantischen Komplex?

Diese Frage ist nicht einfach zu beantworten. Am ehesten relevant sind diejenigen Daten, die sich in den ägyptischen Texten finden (vgl. Bergman [1977], in: Botterweck, Ringgren). Hiernach kommt dem göttlichen Wort eine unmittelbare Schöpfungskraft zu. Dieses ist zugleich auf das in Hieroglyphen gefaßte, also das verschriftlichte Wort bezogen. Auch steht es in enger Verbindung zum Befehl: Den Worten kommt eine Kraft zu, „die besonders die Worte der Götter und des Königs – aber auch diejenige(n) der Ritualvollzieher und der Zauberer – in Befehle, die sich selbst verwirklichen, verwandelt“ (Bergman [1977] Sp. 92). Dies ist Ausdruck einer „ägyptischen Denkweise, für die Wort und Sache identisch sind“ – so daß die „Namengebung ein schöpferischer Akt ist: das Wort wird Realität“ (Bergman [1977] Sp. 93). Der Stellenwert des Schöpferwortes wird in den verschiedenen ägyptischen Theologien unterschiedlich bestimmt. Das Zusammenwirken von „Herz und Zunge“ setzt sich, so etwa die memphitische Theologie, dahingehend um, daß die Schöpfung entsteht: „Das Herz ist es, das alle Erkenntnis hervorkommen läßt, die Zunge ist es, die wiederholt, was vom Herzen erdacht wird“ – und aus diesem Wort, eigentlich aus dem Mund, gehen die Schöpfungen hervor. Hu und Sia, der göttliche Anspruch und das göttliche Erkennen, sind die wirksamen Schöpfungsorgane.

Dies sind ohne Zweifel Konzepte, die der israelitischen Schöpfungstradition der Erschaffung aus dem göttlichen sprachlichen Handeln entsprechen. Doch die Gemeinsamkeit von Wort und Sache, von Worten und Geschehen, die in dabar zum Ausdruck kommt, scheint über diese Zusammenhänge hinauszugehen. Das Zusammengehören von Wort und Sache gerade im göttlichen Wort, im „d.bar YHWH“, und vor allem im göttlichen Schöpfungswort spitzt dieses Ineinander von Wort und Sache in spezifischer Weise zu.

Ob die Parallelität zur ägyptischen Tradition Konsequenz von Berührungen beider Kulturen, der ägyptischen und der israelitischen, ist oder eine eigene innere Entwicklung des israelitischen theologischen Denkens, ist schwer zu entscheiden. Der vorderorientalisch-ägyptische Raum ist ein großer interkultureller Kontext, dessen einzelne Geschichte zu rekonstruieren noch immer eine wichtige Aufgabe ist.

Während sich für Ägypten also eine enge Parallelität zeigt, so gilt gleiches nicht einfach für den anderen Teil dieses Kontextes, für den mesopotamischen Raum.

Zwar finden sich auch hier Aussagen über Götterworte als eine Art „kosmische Potenz“ (Lutzmann [1977] Sp. 99), die entsprechenden Texten etwa in den Psalmen nahestehen. So heißt es vom Mondgott Sin:

„Zieht dein Wort droben wie ein Wind dahin, macht es Weide und Tränke üppig.

Läßt dein Wort sich auf der Erde nieder, wird grünes Kraut erzeugt.

Dein Wort macht Stall und Hürde fett, breitet die Lebewesen aus.

Dein Wort läßt Recht und Gerechtigkeit entstehen, so daß die Menschen Rechtheit reden.“

(Lutzmann [1977] Sp. 100)

Doch insgesamt sind die Vermittlungen zwischen den Göttern und den Menschen eher zum Beispiel in der Form mantischer Zeichenhandlungen realisiert, das Wort tritt zurück. Das starke israelitische Reden vom Wort hat in dieser Tradition also weniger Vorgänger als in der ägyptischen.

V.

Die Einheit von Wort und Sache, von Worten und Geschehen, von Reden und Tun erscheint uns Heutigen zunächst als sehr wenig plausibel. Die Scheidung von beidem gilt uns als das Selbstverständliche, und die Trennung ist in der Traditionsentwicklung hin zum *logos* im hellenistischen Sinn des Wortes bereits vollzogen – trotz aller gnostischen Hypostasierungen. In der christlichen *logos*-Theologie, wie sie besonders vom Johannesevangelium entwickelt und für die Hellenisierung des jungen Christentums vorbereitet wird, wird die eigentliche theologische Herausforderung gerade erst aus der paradoxalen Aussage, daß das Wort (*logos*) Fleisch (*sarx*) wird, ersichtlich. Das Wort als vor aller Zeit liegendes göttliches Schöpfungswort wird erst in seiner Entäußerung in den Bereich der menschlichen Werke und Taten gebracht. Was diese Entäußerung im einzelnen bedeutet, dies zu bestimmen, war alles andere als einfach. Es setzte die vorgängige Scheidung von Sprechen und Tun voraus und radikalisierte sie in einer ontologisch-theologischen Nachdenkengeschichte enormen Ausmaßes: Die folgenden Jahrhunderte sollten sich an dieser Herausforderung abarbeiten – bis hin zu den schmalen Gratwanderungen der ökumenischen Konzilien einerseits, den herben Verlusten der östlichen und westlichen „Abweichungen“ andererseits, in denen die Kirchen Asiens und Ägyptens ebenso wie die arianischen Gruppierungen im Westen und schließlich die sich als Islam formierende neue anti-trinitarische und anti-christologische Entwicklung Arabiens sich von der „Orthodoxie“ der griechischen und lateinischen „allgemeinen“ (kat-holischen, das Ganze betreffenden) Kirche trennten.

In der Übertragung des *logos* zum *verbum* (bei der zugleich *logos* [Wort] und *rhema* [das konkret Geredete] zusammenfallen) wird die Abspaltung des *verbum* von *pragma*, dem Tun, von *acta* und *res*, deutlicher. Die Trennung vollzieht sich folgenreich und dauerhaft.

Es sind wenige Gelegenheiten und seltene Überlegungen, in denen sie nicht als selbstverständlich gehandhabt wird – in Traditionen, die als Schatten zu den main-streams des westlichen Denkens zwar noch bekannt, aber selten wirkmächtig waren. Donatella Di Cesare macht auf solche Traditionen aufmerksam¹. Sie verfolgt sie ([1992–93] 272 ff.) von Raschi, dem wohl bedeutendsten Ausleger des Tenach, der hebräischen Bibel, im Mittelalter, über Vico hin zu Hamann. Weder in das Sprach- noch in das Geschichtsdenken sind sie, trotz aller Bedeutung eines Giambattista Vico, bestimmend eingegangen. Die Reflexionen dieser Denker stellen vielmehr Alternativen vor zu den Selbstverständlichkeiten, von denen das neuzeitliche Denken bestimmt ist.

VI.

Es ist eine mähliche, eine stillschweigende, aber eine effektvolle Scheidung, die die Sachen von den Wörtern, die Ereignisse und Verhältnisse von der Sprache, mittels derer sie vergegenwärtigt werden, trennte und trennt. Dies ist eine stille Revolution, die für das Geschichtsdenken von grundlegender Bedeutung ist. Die Herausbildung des Historischen bei Herodot, der Meier ([1983b] 360 ff.) nachgegangen ist, verdankte sich spezifischen Konstellationen und spezifischen geschichtlichen Erfahrungen. Die Scheidung von Geschehen und Geschichte ist ein langwieriger Prozeß, der in seinen Konsequenzen über die herodotische Konstituierung einer neuen Fragestellung hinausgeht. Es lohnt sich, ihr auch *systematische* Aufmerksamkeit zuzuwenden. So fundamental diese Scheidung für die Geschichtswissenschaft und unsere Bilder und Konzepte von Geschichte und Geschehen ist, erst in der linguistischen Wende der Geschichtswissenschaft macht sich diese daran, ihre Konsequenzen näher zu bedenken. Dabei wird der Weg dieser Trennung sozusagen als Boustrophedon rückwärts ein zweites Mal zurückgelegt: von den pragmata hin zu den logoi.

Die Zerlegung von *dabar* in die *logoi* einerseits, die *pragmata* (Handlungen) und *erga* (Werke) andererseits (die zu den *genomena*, dem Geschehenen oder Geschehen, zusammengefaßt werden können, Meier [1983a] 319) wirft die systematische Frage nach deren Zusammenhang und nach der Berechtigung des Prozesses der Scheidungen auf, die jedenfalls für die Neuzeit kennzeichnend sind und sich von ihr und ihren Protagonisten her über die Geschichte als ganze projizierend auswerfen.

Für eine solche Reflexion mögen einige Passagen aus der Hegelschen „Enzyklopädie“ hilfreich sein, und zwar die Abschnitte über die Erinnerung aus dem Dritten Teil, der „Philosophie des Geistes“. Diese haben ihren Ort im Bereich C. zur Psychologie innerhalb des Teils über den subjektiven Geist (§§ 452 ff.). Hegel charakterisiert dort die Intelligenz als einen „nächtlichen Schacht, in welchem eine

¹ Ich danke Jürgen Trabant für diesen interessanten Hinweis.

Welt unendlich vieler Bilder und Vorstellungen aufbewahrt ist, ohne daß sie im Bewußtsein wären“ (§ 453). Als dieser nächtliche Schacht ist die Intelligenz „das existierende Allgemeine, in welchem das Verschiedene noch nicht als konkret gesetzt ist“. So, bewußtlos und doch intelligibel, halten wir unsere Erinnerungen uns präsent. Hegel betrachtet diese Intelligenz zunächst solipsistisch. Das Ereignis, dessen wir uns erinnern, wird in diesen Schacht sozusagen versenkt. Dieses Erinnern geschieht bei Hegel ohne spezifischen Bezug zur Sprache. Die Berufung auf den Bild-Status der Erinnerung wird vorgenommen, ohne daß die Möglichkeiten und Grenzen der Sprache thematisiert würden. Hegel befindet sich vor dem linguistic turn der Philosophie, er ist vergleichsweise wenig sprachbewußt – wie die meisten Philosophen des 19., aber auch noch des 20. Jahrhunderts.

Damit aber Erinnerung mehr als solipsistische Stollenlagerung von erlebten Bildern ist, bedarf sie der Kommunikation. Damit Erinnerung als Aufbewahrungsort der Geschichte für eine Kollektivität präsent gehalten werden kann, ist Interaktion erforderlich. Das einzelne Wissen als Ort der Erinnerung für ein Geschehen reicht nicht aus, um dieses Geschehen präsent zu halten, um es tatsächlich aufzubewahren. Der Schacht ist dunkel, ist Nacht; er ist unkommunizierbar – wenn nicht eine Umsetzung ins kommunikative Gedächtnis gelingt (Assmann).

Dies bedeutet: Das Geschehen selbst bedarf der Verbalisierung bzw. Reverbalisierung, um so kommunikativ zugänglich gemacht und zugänglich gehalten zu werden.

VII.

Die Bindung von Geschichte an Sprache ist also unaufgebbbar. Dies macht sich auf eine eigenartige Weise im deutschen Wort Geschichte selbst bemerkbar. Es enthält nämlich in seinem Doppelsinn eine Rücknahme der Scheidung von Wort und Sache. Die Geschichte ist einerseits das *Geschehen*, sie ist andererseits die *Erzählung vom Geschehen*. Im Englischen ist beides im Unterschied von history und story getrennt, nicht so – und unter Verwendung desselben griechischen Etymons – im Französischen.

Das Geschehen und die Erzählung davon hat ein unabdingbares Vermittlungsglied, das *Wissen*. Das Wissen bietet als kommunikativ hergestelltes Wissen überhaupt erst eine Möglichkeit für das, was wir heute unter Geschichte verstehen.

Das Verhältnis von Wissen, dem Begriff und seiner Verbalisierung einerseits, vom Geschehen andererseits ist nun wiederum kein einfaches.

Aus der Sicht der Wissenschaft stellt sich die Problematik, um ein weiteres Mal auf Hegel zurückzukommen, als eine spezifische Charakteristik dar, an der die Geschichte, als eine Wissenschaft genommen, partizipiert an einer Spezifik von Wissenschaften, die sich in ihrer Positivität sperrig gegenüber dem enzyklopädischen Anspruch verhalten. Zu ihnen gehören etwa auch die Rechtswissenschaft oder die Medizin, aber auch einzelne Naturwissenschaften. „Ihr an sich rationel-

ler Anfang geht in das Zufällige dadurch über, daß sie das Allgemeine in die *empirische Einzelheit* und *Wirklichkeit* herunterzuführen haben. ... Auch die *Geschichte* gehört hierher, insofern die Idee ihr Wesen, deren Erscheinung aber in der Zufälligkeit und im Felde der Willkür ist.“ (Enzykl., Einleitung, zu § 16) Diese Bestimmung für die Geschichte als Wissenschaft setzt bereits an der Verarbeitung von Erfahrung zu etwas Allgemeinerem an, das dann, wie heute gesagt würde, „top down“ in den einzelnen Geschichten aufgefunden wird.

Die Geschichte als Geschehen und die Geschichte als Geschichten selbst aber verlangen einen umgekehrten, langen Weg. Er nimmt seinen Anfang beim partikularen Erlebnisswissen, genauer dabei, daß ein Geschehen zunächst einmal als ein je einzelnes, partikulares Erleben wahrgenommen wird. Partikulares Erleben, Geschehen, das partikular erfahren, wahrgenommen wird, ist als solches sinnlicher Erfahrung zugänglich. Das Reden vom (Er-)Leiden als Gegensatz zum Tun macht diesen Erfahrungszusammenhang, diese sinnliche Wahrnehmung zum Kernpunkt seiner Bestimmung, die lediglich im Tun umgekehrt wird, im Tun, das einen Sonderfall des sinnlich Zugänglichen darstellt. Dieses partikulare Erleben wird im Vergehen des Geschehens in Wissen transformiert und so in „*das Wissen*“ transponiert.

Unmittelbares Erleiden und sein Sonderfall, das Tun, können noch solipsistisch gesehen werden. Die gleichfalls der sinnlichen Welt zugehörige Zeugenschaft ist hingegen dyadisch angelegt.

Zwischen dem Geschehen und dem Wissen liegt die sinnliche Zugänglichkeit und deren Transposition in ein Wissen, das als die ungeheure Menge der in den Schacht des Gedächtnisses versenkten Wissenspartikel vorhanden ist und für weitere Prozesse der Verarbeitung bereitliegt.

Wenn solches Wissen transzendiert wird, wenn es in weitere Stufen des Wissens übergeht, werden die Stufen der Leiden-schaft wie der Täter-schaft, aber auch die Stufe der Zeugen-schaft verlassen. Wenn solches partikulares Erlebnisswissen verallgemeinert wird, wenn also Augenzeugenschaft aufgegeben wird, wird Geschichte zu einer allgemeinen. Dies geschieht in der Umsetzung des Geschehens in Narration, in die Geschichte. Dafür ist das Reden unabdingbar. In der diskursiven Vermittlung von partikularer, sinnlicher Erfahrung entsteht über Geschichten das, was als Wissenssystem Geschichte ausmacht.

VIII.

Dieser Transpositionsprozeß hat eine Reihe von Konsequenzen, und zwar sowohl solche im sprachlichen Bereich wie solche für das Wissen und seine Strukturierung. Die diskursive Vermittlung von sinnlicher Erfahrung bedeutet die Transposition der im Wissen aufbewahrten sinnlichen Erfahrung in den Rederaum. Dabei und dadurch ergeben sich, linguistisch gesehen, erhebliche Konsequenzen für Teile des sprachlichen Systems.

Dies betrifft vor allem das deiktische System der Sprache. Dieses ist elementar an die Kombinatorik von sinnlicher Zugänglichkeit und sprachlicher Struktur gebunden. Die deiktischen Ausdrücke bieten innerhalb des Sprech-Zeit-Raums als Verweisraums die Möglichkeit einer elementaren und handlungsökonomischen Orientierung. Ausdrücke wie *ich, jetzt, hier, du, da, dort* entfalten ihre kommunikative Kraft nur bei gleichzeitiger Anwesenheit von zwei sprachlich Handelnden und damit von zwei partikularen Wahrnehmungssystemen, deren Koordination sie dienen. Die Umsetzung ins Wissen und die Nutzung dieses Wissens in der diskursiven Vermittlung sinnlicher Erfahrung erfordert eine Neuorganisation. Das Ich-Jetzt-Hier der Erleidenschaft und der Augenzeugenschaft wird in das Dort und das Da beziehungsweise Damals verwandelt. Eine neue Organisation der Orientierung mit massiven Veränderungen in bezug auf die Leistungsfähigkeit des deiktischen Systems sind die Folge. In der weiteren Nutzung der deiktischen Verfahren dort, wo sie die Bedingungen ihrer unmittelbaren Wirksamkeit verloren haben, liegt eine erhebliche und systematische Abstraktionsleistung vor, die das in den Schacht der Erinnerung Versenkte auf neue Weise nutzbar zu machen gestattet. Die Unmittelbarkeit und gemeinsame Beziehung auf die sinnliche Gewißheit, die je neu restituiert werden könnte, sind vergangen – und in diesem Verlust nur wird die transformierte Zeugen-schaft zur Voraussetzung für die Restituierung des Geschehens in der Geschichte.

Dies geschieht in der alltäglichen Erfahrung mannigfach. Es ist ein alltägliches diskursives Geschehen, das sich freilich in seiner je neuen Applikation auch erschöpft. In bezug auf die Täter- und Leiden-schaftserfahrungen wie in bezug auf die Zeugen-schaften ist es in sich repetitiv und selbstgenügsam.

Für das Geschehen, das über diesen Kreislauf hinaus sich der weiteren Verallgemeinerung und damit einer weiteren Abstraktionsstufe darbietet, sind auch weitere sprachliche Verfahren erfordert: die Transformation des Rederaums in den Textraum. Die diskursive Gemeinsamkeit wird verlassen. Das sprachliche Handeln des Sprechers findet sich einem Fächer von Distanzierungen gegenüber, in den sich die Unmittelbarkeit wenigstens seines Adressaten auflöst. Die in sich flüchtige sprachliche Handlung wird aus der Unmittelbarkeit herausgelöst und so dauerhaft gemacht. Für die Vergegenwärtigung des lediglich als Wissen präsent Gehaltenen ergibt sich die Möglichkeit seiner textuellen Verdauerung. Erst sie schafft die Voraussetzungen dafür, daß Geschichte zu der Geschichte wird, die wir im Sinn haben, wenn wir von Geschichte reden.

Die gemeinsame Beziehung auf die sinnliche Zugänglichkeit wird hier nicht nur sekundär, wie im Diskurs, sondern tertiär restituiert. Eine kommunikative Vergewisserung des Geschehens wird also mehrfach gebrochen und vermittelt. Dies geschieht im wesentlichen in der Narration, und zwar in der, die auf Dauer, auf Wiederholbarkeit, auf immer neue Instanzen der Abrufbarkeit abgestellt ist. Es ist nicht die einfache Umsetzung von Geschehen in Worte, um die es hier geht, es ist die Strukturierung von Erinnerung in entwickelte Formen des Wissens, in denen das einzelne, partikulare Geschehen aufgehoben und verändert worden ist. Die Ambivalenzen der Augenzeugenschaft verlieren sich im Medium des Hören-

sagens; die Wissenspartikel werden einer kommunikativen Verallgemeinerung unterzogen. Sie erfahren pragmatische Quantifizierungen (vgl. Ehlich, Rehbein [1977]) und gehen so in neue Formen der Vertextung ein.

Die narrative Umsetzung der diskursiven Verallgemeinerung bedeutet, daß das Wissen zu einem allgemeinen gemacht werden kann – und so etwas Allgemeines wird. Die narrative Umsetzung der diskursiven Verallgemeinerung bedeutet, daß das Wissen, das die verschiedenen Aktanten miteinander teilen, in mehrfachen Anreicherungsprozessen über die Texte und über deren diskursive Realisierungen zu einem kollektiven Wissen wird, das handlungsleitend nicht nur für Einzelne, sondern für die Wissensgemeinschaften als ganze eingesetzt werden kann. Das Wissen von Geschichte in seiner textualisierten, diskursivierbaren Form konstituiert die Handlungsräume, für die es vorgehalten wird.

IX.

Zusammenfassend: Im hebräischen Ausdruck *dabar* ist ein Zusammenhalt semantisch aufbewahrt, in dem Wort und Sache, Geschehen und das Reden darüber, als Zusammengehöriges konzeptualisiert werden. Im griechischen *Logos* ist dieser Zusammenhang zwar zu Beginn des Philosophierens, bei Heraklit, auch greifbar. Er ist im *logos* aber nicht dauerhaft präsent.

In der Übersetzungsgeschichte des Hebräischen innerhalb der multikulturellen hellenistischen Welt, besonders in Alexandria, wo die „LXX“, die Siebzig, die den *Tenach* ins Griechische übersetzen und die „Septuaginta“ herstellen, die hebräische Welt systematisch mit der griechischen zusammenbringen, wird die *dabar*-Charakteristik von *logos* zwar verstärkt; insgesamt aber bleibt sie in der hellenistischen und der römischen Welt weder semantisch noch konzeptuell wirksam. Sie zeigt sich freilich auf andere Weise in der Nutzung der zunächst erfahrungsbezogenen *historia*, die erst in der römischen Welt jenen Zusammenhang der Geschehnisse nach übergeordneten Gesichtspunkten erreicht, die für moderne Geschichte kennzeichnend werden soll (Meier [1983b]). In der mittelalterlich-nachmittelalterlichen Rezeptionsgeschichte sind es Unterströmungen des theologischen (Raschi), des Geschichts- (Vico) und des Sprachdenkens (Hamann), die an der *dabar*-Konzeption anknüpfen.

Der Zusammenhang von Sachen und Worten, von Geschehen und Geschichte, bleibt freilich im deutschen Ausdruck „Geschichte“ erhalten. Er fordert zu einer linguistisch-theoretischen Rekonstruktion auf. Sie sieht das Wissen in der Form der Erinnerung als einen zentralen Vermittlungspunkt für das Verhältnis von Sprache und Geschichte und fragt nach den Formen, die das Wissen als versprachlichungsfähiges annimmt, wenn das zunächst partikulare Erleben in ein kommunizierbares überführt werden soll. Zugleich fragt sie nach den sprachlichen Konsequenzen, die dieses Kommunizierbar-Machen von zunächst durch sinnliche Zugänglichkeit geprägter Täter-, (Er-)Leidens- und Zeugen-schaft in den Prozes-

sen des Diskursiven und dann der Vertextung mit sich bringt. Die Unmittelbarkeit des Erlebens wie die Unmittelbarkeit der im Schacht des Erinnerns (Hegel) versenkten Wissenspartikel werden aufgehoben, indem die Stufen der Diskursivität und der Vertextung erreicht werden. Die Versprachlichung von Geschehen in der immer neuen kommunikativen Vergegenwärtigung von Geschichten und deren Abstraktion zu Geschichte instantiiert jenen Zusammenhang, der in dabar semantisch präsent gehalten ist.

Literatur²

- Bauer, Walter* (61988), Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hrsg. von *Aland, Kurt, Aland, Barbara* (Berlin, New York)
- Bergman, Jan* (1977), Artikel dabar, I. 1. [Ägypten], in: *Botterweck, Gerhard Johannes, Ringgren, Helmer* (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. II. (Stuttgart u. a.) Sp. 92–98
- Botterweck, Gerhard Johannes, Ringgren, Helmer* (Hrsg.) (1977), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. II. (Stuttgart u. a.)
- Clines, David J. A., Davies, Philip R., Rogerson, John W.* (edd.) (1995), The Dictionary of Classical Hebrew, vol. II (*John Elwolde*, executive editor) (Sheffield)
- Debrunner, Albert* (1942), Artikel „lego, logos, rhema, laleo“, „A. Die Vokabeln lego, logos, rhema, laleo im Griechentum“, in: *Kittel, Gerhard* (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 4 (Stuttgart) 69–76
- Cesare, Donatella Di* (1992–93), Parola, logos, dabar: linguaggio e verità nella filosofia di Vico, in: *Bollettino del Centro di Studi Vichiani XXII–XXIII*, 251–287
- Ehlich, Konrad* (2000), Aristoteles, die Sprachphilosophie und die Pragmatik (Thessaloniki)
- Ehlich, Konrad, Rehbein, Jochen* (1977), Wissen, kommunikatives Handeln und die Schule, in: *Goeppert, Herma C.* (Hrsg.), Sprachverhalten im Unterricht (München) 36–114
- Gerleman, Gillis* (1978), Art. dabar, in: *Jenni, Ernst, Westermann, Claus* (Hrsg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (München, Zürich) Sp. 433–443
- Gesenius, Wilhelm, Buhl, Frants* (171917), Hebräisches Handwörterbuch (Berlin, Göttingen, Heidelberg)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (1830), Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), neu hrsg. von *Nicolin, Friedhelm, Pöggeler, Otto* (Philosophische Bibliothek 33, Hamburg 61957)
- Kleinknecht, Hermann Martin* (1942), Artikel „lego, logos, rhema, laleo“, „B. Der Logos im Griechentum und Hellenismus“, in: *Kittel, Gerhard* (Hrsg.) Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 4 (Stuttgart) 76–89
- Koehler, Ludwig, Baumgartner, Walter* (31967), Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament (Leiden)
- Liddell, Henry George, Scott, Robert* (1968), A Greek-English Lexicon (Oxford)
- Lutzmann, H.* (1977), Artikel dabar I. 2. [Mesopotamien], in: *Botterweck, Gerhard Johannes, Ringgren, Helmer* (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. II (Stuttgart u. a.) 98–101

² Jürgen Trabant und insbesondere Christian Meier gilt mein Dank für kritische Hinweise und wichtige Anregungen.

- Meier, Christian* (1983a), Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im 5. Jahrhundert v. Chr., in: *ders.*, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen (stw 427, Frankfurt a. M.) 275–325
- Meier, Christian* (1983b), Die Entstehung der Historie, in: *ders.*, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen (stw 427, Frankfurt a. M.) 360–434
- Procksch, Otto* (1942), Artikel „Wort Gottes“ im AT, in: *Kittel, Gerhard* (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 4 (Stuttgart) 89–100
- Schmidt, Werner H.* (1977), Artikel *dabar* II., in: *Botterweck, Gerhard Johannes, Ringgren, Helmer* (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. II (Stuttgart u. a.) Sp. 101–133
- Trabant, Jürgen* (2003), Mithridates im Paradies. Kleine Geschichte des Sprachdenkens (München)