

SDS = HOTZENKÖCHERLE, RUDOLF ET AL. 1962–1997. *Sprachatlas der deutschen Schweiz*. Bern: Francke.

STEINER, E[MIL]. 1921. *Die französischen Lehnwörter in den alemannischen Mundarten der Schweiz*. Wien: Holzhausen; Basel: Wepf, Schwabe.

WEINREICH, URIEL. 1954. «*Is a structural dialectology possible?*» *Word* 10, 388–400.

Christoph Uehlinger

### **Babel, Pfingsten – und Rassentheorien: religiöse Bewertungen von Sprachenvielfalt und ihre Nachwirkungen**

«Les domaines que le savant se propose d'explorer ne sont jamais, dans les sciences humaines, des terres vierges, mais des continents dont la carte est déjà dressée par la tradition et que la pensée religieuse a depuis longtemps parcourus en en fixant les voies d'accès et les itinéraires.»

Jean-Pierre Vernant (Préface zu Olender 1989:9)

#### **Einleitung**

Dass eine universitäre Ringvorlesung zum Thema «Sprache(n) verstehen» einen Vortrag vorsieht, der nach dem Zusammenhang von Sprache(n) und Religion, genauer nach religiösen Bewertungen von Sprachenvielfalt fragt, ist nicht selbstverständlich. Doch dürfte die «babylonische Sprachverwirrung» als kulturelle Chiffre auch noch im 21. Jahrhundert vielen Menschen in Westeuropa geläufig sein, selbst wenn man sie vielleicht nicht mehr aus der Bibel, sondern eher aus dem salopp-metaphorischen Sprachgebrauch moderner Massenmedien kennt. Wann immer in unseren Breitengraden von Verständigungsproblemen aufgrund unterschiedlicher Sprachen, Sprachspiele oder Positionen die Rede ist, wird gerne auf diese Chiffre zurückgegriffen – in der Regel ohne weitere Erläuterung, was zeigt, dass sie – nicht zuletzt dank ihrer Langlebigkeit im Medium

der Malerei und der Karikatur (Minkowski 1960; Albrecht 1999) – im westeuropäischen Metaphernhaushalt lebendig geblieben ist.

Ihren Ursprung hat die Metapher in einer biblischen Erzählung (Genesis [fortan: Gen] 11,1-9), deren Ort unter den ersten Kapiteln des ersten Buchs der Bibel, am Übergang von der sogenannten Urgeschichte (Gen 1-11) zur Erzvätergeschichte (Gen 12-50), ein wesentlicher Grund für ihre Bekanntheit (gerade als Bildungsgut) sein dürfte. Dieser Text steht auch im Zentrum des vorliegenden Beitrags – nicht, weil er die einzige, geschweige denn die bedeutendste religiöse Stellungnahme zum Problem menschlicher Vielsprachigkeit darstellen würde, sondern weil diese stark normativ besetzte Ätiologie der Sprachenvielfalt, die mit der Annahme einer einstigen Ursprache zu operieren scheint, die westliche Religions-, Kultur- und Wissensgeschichte von der Antike bis in die Gegenwart beschäftigt und beeinflusst hat. Diesem grossen Bogen, der sich bis zu modernen Rassentheorien spannt, möchte ich im begrenzten Rahmen dieses Beitrags nachgehen. Dabei soll auch deutlich werden, wie sehr ein bestimmtes religiöses Erbe in der europäischen Religions- und Geistesgeschichte selbst unter mehr oder weniger säkularen Bedingungen und in Institutionen, die sich von der Religion gänzlich emanzipiert zu haben wännen, nachwirken konnte und kann.

Gegenstand dieses Beitrags wird *nicht* die Frage nach ähnlichen oder andersartigen Vorstellungen von einstiger Ursprache und Erklärungen sekundärer Sprachenvervielfältigung in anderen Mythologien und Religionen sein (vgl. Borst 1957-1963, bes. Bd. 1; Staal 1979; Uehlinger 1990:429-434). Doch sei zumindest darauf hingewiesen, dass die Überzeugung, in der Welt des Anfangs hätten Götter wie Menschen dieselbe Sprache gesprochen, eine der Standardannahmen verschiedenster Mythologien zu sein scheint. Aus naheliegenden Gründen nehmen die Tradenten solcher Mythen oft an, die Ursprache sei eben jene gewesen, die sie selbst für ihre eigene rituelle Kommunikation mit den Göttern verwenden. Schriftkulturen, die mit schriftlich verfassten «Offenbarungen» rechnen, pflegen die Sprache, in der jene ergangen sein sollen, in der Regel mit einer in himmlischen Sphären gesprochenen Idealsprache, deshalb oft auch gerne mit der postulierten Ursprache, zu identifizieren. Verfügen sie über ein historisches Bewusstsein, das zwischen Ursprache, Offenbarungssprache und gegebenenfalls Ritualsprache unterscheidet, stellt diese Differenz in der Regel ein Problem dar, das auf unterschiedliche Weise thematisiert, diskursiv bearbeitet und legitimiert wird. Je

nach Problemlage muss dann entweder die besondere Dignität der Offenbarungssprache oder die Genese und Legitimität von Übersetzungen begründet werden.

Ich beschränke mich im Folgenden auf *einen* bestimmten *Strang* religionskultureller Bewertung von ursprünglicher Einheitssprache und sekundärer Genese von Sprachenvielfalt: den Strang, der vom antiken Mesopotamien über biblische, erst hebräisch-jüdische bzw. alttestamentliche, dann neutestamentliche bzw. christliche Texte und Vorstellungen in die europäische Religions- und Wissensgeschichte führt und an dessen vorläufigem Endpunkt wir selbst uns gerade befinden. Diesen Strang dürfen wir uns nicht als eindeutig gerichteten Vektor vorstellen; von einem «Strang» wird überhaupt nur im Sinne dessen die Rede sein können, was man in Anlehnung an Michel Foucault einen *Diskurs* nennen könnte. (Einen anderen Strang hat mit Blick auf die Karriere des indischen Sanskrit Sheldon Pollock 2009 in einem meisterhaften Überblick nachgezeichnet und dabei immer wieder auch bemerkenswerte Parallelen zur Karriere des Lateinischen skizziert.)

Der Übersichtlichkeit halber reduziere ich meine Darstellung auf *vier Stationen*:

1. eine erste Station im Mesopotamien des frühen 2. Jahrtausends v. u. Z., woher die m. W. älteste literarische Reflexion von ursprünglicher Spracheinheit und sekundärer Sprachenvielfalt stammt;
2. eine zweite Station in der biblischen Urgeschichte, in deren Kontext die zwischen dem 7. und 5. Jahrhundert v. u. Z. entstandene jüdische bzw. frühjüdische Erzählung von der babylonischen Sprachvermengung (Gen 11,1-9) überliefert ist;
3. eine dritte Station in der neutestamentlichen Apostelgeschichte, deren Erzählung über das sogenannte «Pflingstwunder» (Apostelgeschichte [fortan: Apg] 2) einige bemerkenswerte Akzentverschiebungen vornimmt;
4. eine vierte, europäisch-neuzeitliche Station, an der wir uns mit der Krise der biblischen Repräsentationen von Ursprache und Sprachenvielfalt im 18. und 19. Jahrhundert und der Erfindung vermeintlicher Alternativen befassen werden.

Der Blick auf einen mesopotamischen Text soll zeigen, dass die biblische Thematisierung der Spannung von (postulierter) Einheitssprache und

Sprachenvielfalt keineswegs die älteste, wohl aber eine historisch besonders wirkmächtige Stimme repräsentiert.

Als roter Faden zieht sich durch den Beitrag eine *Prämisse*: dass Religion immer auch mit *Wissen* (bestimmten Wissensbeständen, bestimmten Modi, diese zu pflegen und als kollektives Gedächtnis zu tradieren) zu tun hat, weshalb Religionsgeschichte und Wissensgeschichte (bis hin zur Wissenschaftsgeschichte) eng ineinander verflochten sind; sowie eine *These*, dass nicht zuletzt wegen dieser Verflechtung von Religion und Wissen *Mythen* eine Nachhaltigkeit entfalten können, die jene anderer Wissensformen und Wissensinhalte (auch und gerade der modernen Wissenschaft) nicht selten übertrifft. Womit auch gesagt ist, dass ich die Materialien, die im Folgenden besprochen werden sollen, in erster Linie als nichts anderes denn als *Mythen* verstehe, *ad hoc* definiert als *narrativ verdichtete Reflexionen mit grundlegendem, normativem Orientierungsanspruch*.

### 1 Eine altorientalische Reflexion über eine Ursprache und sekundäre Sprachenvielfalt

Die erste Station führt uns ins antike Mesopotamien, genauer in die ca. 180 km südöstlich von Bagdad gelegene altbabylonische Stadt Nippur. Archäologen der University of Pennsylvania stiessen dort in den 1890er-Jahren auf Reste einer Gelehrtenbibliothek aus dem frühen 2. Jahrtausend v. u. Z. Nicht weniger als 19 Tafeln und Fragmente aus Nippur bezeugen die in sumerischer Sprache verfasste epische Dichtung «Enmerkara und der Herr von Arata», die Darstellung eines Streitgesprächs zwischen Enmerkara, dem König von Uruk, und seinem Rivalen, dem anonym bleibenden König einer nicht genau lokalisierbaren Stadt namens Arata, in ferner Frühzeit unmittelbar nach der grossen (Sint-)Flut. Der Passus Z. 136–155 wird seit seiner ersten Entzifferung durch den amerikanischen Assyriologen Samuel Noah Kramer (1897–1990) als Parallele und Vorläufer der biblischen Erzählung von der Sprachverwirrung betrachtet (vgl. Klein 1997; 2000). Kramer veröffentlichte seine erstmalige Bekanntmachung des Abschnitts bezeichnenderweise unter dem Titel «Man's Golden Age: A Sumerian Parallel to Genesis XI. 1» (1943); später sprach er gar von «The Babel of Tongues: A Sumerian Version» (1968). Da alle bekannten Textvertreter (neben den genannten aus Nippur noch zwei Tafeln aus Ur,

eine aus Kisch und eine unbekannter Herkunft) in die altbabylonische Zeit (18.–16. Jh. v. u. Z.) datieren, das epische Streitgespräch danach offenbar nicht mehr weiter überliefert wurde und die Gemeinsamkeiten mit der biblischen Erzählung, wie wir noch sehen werden, recht oberflächlicher Natur sind, ist ein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang aber auszuschliessen. Der Text interessiert uns deshalb nicht als Vorläufer, erst recht nicht als «Version» einer biblischen Erzählung, sondern als eigenständige Dichtung und älteste schriftlich erhaltene Reflexion über eine einstige Ursprache.

Der einschlägige Passus lautet in der (hier von mir geringfügig glosierten) Übersetzung von Catherine Mittermayer (2009:123):

#### ELA 136-155

- I 136 Damals (u<sub>4</sub>-ba) gab es weder Schlange noch Skorpion,  
137 weder Hyäne noch Löwe,  
138 weder Hund noch Wolf.  
139 Es existierte nicht Furcht, nicht Schrecken,  
140 und die Menschen (lú-lu<sub>7</sub>) hatten keinerlei Feind.
- II 141 Damals (u<sub>4</sub>-ba) wandten sich (sowohl) die Gebiete Subur und Hamazi  
142 (als auch) die mit (ineinander) übersetzbarer (eigentlich: konvertierbarer) Sprache (eme ħa-mu<sub>n</sub>): Sumer, «Der grosse Berg der fürstlichen Normen»,  
143 Akkad, das Land, das zur Zierde gereicht,  
144 und das Gebiet der Ġardu, wo man auf üppigen Weiden ruht,  
145 (also) Himmel und Erde in ihrer Gesamtheit, (sämtliche) Völker, für die gut gesorgt wird,  
146 in einer einzigen Sprache (eme Aš-am<sub>3</sub>) an Enlil.
- III 147 Damals (u<sub>4</sub>-ba), bis dass (wegen) der Wettstreite zwischen Stadtherren,  
Fürsten und Königen,  
148 Enki (wegen) der Wettstreite zwischen Stadtherren, Fürsten und Königen,  
149 (wegen) solcher Wettstreite zwischen Stadtherren, Fürsten und Königen –  
150 Enki, der Herr des Überflusses, der Wahres äussert,  
151 der kluge Herr, der das Land (Sumer) beobachtet,  
152 der Anführer der Götter,  
153 zur Weisheit berufen, der Herr von Eridu,  
154 ihr fremdartige Sprachen (eme kúr-kúr) in den Mund gelegt hatte,  
155 war die Sprache der Menschheit eine einzige gewesen (eme na-m-lú-lu<sub>7</sub>, Aš-ì-me-àm).

Der Passus wird in der Fachliteratur oft unter der Überschrift «Beschwörung des Nudimmud» verhandelt. Die Wendung bezieht sich in Z. 134–135 auf eine zu rezitierende Dichtung, wobei Nudimmud ein Beinamen des Gottes Enki ist, der in Z. 147ff. als wichtiger Protagonist auftritt. Man hat deshalb angenommen (so auch Uehlinger 1990: 409–429), die oben zitierten Zeilen würden eben diese «Beschwörung» (Mittermayer 2009: 74–76 präferiert für den sumerischen Begriff *nam-šub* die Übersetzung «schicksalweisendes Lied») wiedergeben. Nach Jacobus van Dijk (1970: 304f.), dem Jacob Klein (1997: 86\*–88\*; 2000: 572–574) und Mittermayer folgen, geben unsere Zeilen aber «nicht den Inhalt des zuvor genannten Namšub des Nudimmud wieder, sondern stellen einen Einschub dar, der vom Erzähler an das Publikum gerichtet ist. In diesem erklärt er, wie es möglich war, dass Enmerkara und der Herr von Arata in derselben Sprache miteinander kommunizieren konnten» (Mittermayer 2005: 242; für die Deutung des ganzen Passus in Auseinandersetzung mit verschiedenen Alternativen vgl. ebd. 57–62).

Der zitierte Passus ist durch das dreimalige «damals» in drei ungleich lange Sinnabschnitte gegliedert; jeder Abschnitt endet «mit einer Schlüsselzeile, die eine Art Fazit des jeweiligen Abschnitts darstellt» (Mittermayer 2005: 58). Abschnitt I schildert eine ideale Frühzeit, die durch die Abwesenheit jeglicher die Menschen bedrohenden Gefahr gekennzeichnet ist. In ihr soll, so Abschnitt II, nicht nur in der Tierwelt, sondern auch unter Menschen grösstmögliche Harmonie geherrscht haben, was sich u.a. in der gemeinsamen Anerkennung ein und desselben höchsten Gottes (Enlil) – es geht hier weder um Monolatrie noch um Monotheismus! – durch alle Menschen in ein und derselben Sprache ausdrückte. Diese ursprünglich einzige Sprache der Menschheit (Z. 155) soll dann aber laut Abschnitt III dadurch nachhaltig gestört worden sein, dass ein anderer Gott (Enki, genealogisch ein Bruder Enlils) den Menschen fremdartige Sprachen in den Mund legte.

Nicht ganz klar ist auf den ersten Blick, ob Enkis Intervention mit einer gewissen Rivalität gegenüber Enlil zusammenhängt; traditionsgeschichtlich und «theologisch» wäre dies nicht überraschend, bietet die mesopotamische Mythologie doch zahlreiche Beispiele für gegensätzliche oder konkurrierende Haltungen und Verhaltensweisen des Intelligentesten gegenüber dem Mächtigsten unter den grossen Göttern. Eine der Wirkungen der Intervention Enkis muss gewesen sein, dass fortan nicht mehr die ganze Menschheit sich in *einer* Sprache an Enlil wenden konnte, dessen

Anerkennung somit eingeschränkt und damit gemindert wurde. Allerdings ist von einer Rivalität zwischen den göttlichen Brüdern an keiner anderen Stelle des Epos die Rede. Expliziter scheint der Text Enkis Intervention durch den Wettstreit zwischen «Stadtherren, Fürsten und Königen», also eine Rivalität auf der Ebene der Menschen, motivieren zu wollen. Ob Enki mit seiner Intervention diesen Wettstreit unter Menschen verursachen und eventuell befördern oder ob er eher einen bereits bestehenden Wettstreit befrieden, disziplinieren, ja vielleicht entscheiden wollte, lässt sich nicht eindeutig beantworten. Sowohl textimmanent als auch im Blick auf den weiteren Ko-Text sind unterschiedliche Deutungen möglich. Mittermayer will in dem vom Epos als Ganzem entfaltetem Streitgespräch zwischen Enmerkara und dem Herrn von Arata eben einen solchen Wettstreit zwischen Stadtherren erkennen (2005: 244). Die Intervention Enkis hätte dann die Wirkung gehabt, dass fremde Herrscher wie der von Arata ihren Anspruch auf Ranggleichheit nicht mehr in der Sprache des Königs von Uruk artikulieren können – mit anderen Worten, die Intervention Enkis hätte der Konsolidierung der kulturellen Suprematie Uruks gedient.

In unserem Zusammenhang sind einige Beobachtungen taxonomischer Art von vorrangigem Interesse: Der Text unterscheidet zwischen einer Situation *vor* und einer Situation *nach* der Intervention Enkis; Erstere ist durch Einsprachigkeit (Z. 146, 155), Letztere durch Verschiedensprachigkeit gekennzeichnet. Einsprachigkeit herrschte in mythischer Urzeit («damals», so die übliche Deutung von *u<sub>4</sub>-ba* «an jenem Tag») bzw. in der fernen Frühzeit Enmerkars und des Herrn von Arata (so die Deutung von Mittermayer). Die Einsprachigkeit wird tendenziell positiv qualifiziert, die Verschiedensprachigkeit nuanciert beurteilt: In der durch Sprachgemeinschaften charakterisierten Welt des Erzählers gibt es «fremdartige Sprachen» (*e-me-kúr-kúr*, Z. 154), wobei dem Begriff *kúr* ein Aspekt nicht nur des Anderen, sondern auch des Feindlichen eignet; aber nicht alle Sprachen sind gleichermaßen «fremdartig», denn es gibt solche, die gleichsam «konvertierbar» (Z. 142: *e-me-ḥa-mun*) sind, und andere, die dies offenbar nicht sind. Was ist mit dieser «Konvertibilität» gemeint? Mittermayer gibt die semantisch schwer zu verstehende Formulierung *ḥa-mun* mit «übersetzbar» wieder; doch scheint mir diese Deutung zum einen die Übersetzungsfähigkeiten antiker Schreiber (und ihre Fähigkeit, in einem Narrationszusammenhang wie dem hier gegebenen Übersetzbarkeit zu denken) zu unterschätzen, zum andern aber den Grad der linguistischen Metareflexion dieser Schreiber zu überschätzen. Näher liegt meines Erachtens eine Interpretation, die neben der

gesprochenen auch die geschriebene Sprache und den kulturgeschichtlich belegbaren Sachverhalt mit einbezieht, dass manche altorientalische Sprachen – und zwar insbesondere das agglutinierende Sumerisch und das flektierende Akkadisch (vgl. Z. 142–143), zwei Sprachen, die morphologisch kaum unterschiedlicher sein könnten – mit derselben (Keil-)Schrift wiedergegeben wurden, was für andere Sprachen damals entweder nicht möglich schien oder aus bestimmten Gründen nie getan wurde. Welch beträchtlichen kulturellen Kapitalvorteil die Schrifterfindung zur Zeit Enmerkars für Uruk bedeutete, thematisiert die Dichtung in einer eigenen Episode (Z. 500–506).

Dass der sumerisch verfasste Text, dessen narrativer Kern in die Ur III-Zeit (21. Jh. v. u. Z.), d.h. in die sogenannte «neu-sumerische Renaissance» zurückgehen könnte, im Rahmen eines ausgesprochen «sumerozentrischen», d.h. auf das sumerische Uruk fokussierten Weltbilds formuliert ist, ist offensichtlich. So wird man annehmen dürfen, dass der Verfasser die einstige Ursprache der Menschheit mit seiner eigenen Literatur- und Ritualsprache, eben der sumerischen, identifizierte. Verstehe ich recht, hätte Enkis Intervention eine Situation gradueller Verschiedensprachigkeit hervorgebracht, bei der die Sprache der Bewohner von Akkad und der Ĝardu eine Form bekam, die mit dem Sumerischen «konvertierbar» blieb, wogegen andere Sprachen (wie die der Bewohner von Subur und Ĥamazi, Z. 141) sich fortan durch einen höheren, nicht überwindbaren Grad der Andersartigkeit vom Sumerischen unterschieden.

Aus der Sicht der modernen Sprachwissenschaft ist bemerkenswert, dass hier – wenn meine Interpretation zutrifft – Nähe bzw. Ferne von Sprachen nicht morphologisch, sondern in Bezug auf ihre Affinität zu einem bestimmten Schriftsystem klassifiziert werden.<sup>1</sup> Der Sprachhistoriker kann hinzufügen, dass die schrittweise Erweiterung, schliesslich Ersetzung der Keilschrift durch die westsemitische Alphabetschrift im Laufe des 2. und 1. Jahrtausends v. u. Z. zwar zur Repräsentation einer ungleich grösseren Anzahl von (morphologisch einander näher oder ferner stehenden) Sprachen führte, diese Erweiterung aber mit der Privilegierung tatsächlich gesprochener Partikulärsprachen einherging, was im Endeffekt den Niedergang der gelehrten Beschäftigung sowohl mit dem Sumerischen als auch mit der Keilschrift nach sich zog. Die vom Verfasser des Enmerk-Epos als einstige Ursprache der Menschheit vorgestellte Sprache ist deshalb kurz nach der Zeitenwende zusammen mit der Keilschrift, ihrem exklusiven Darstellungsmedium, funktionslos geworden und untergegangen (Brown 2008).

## 2 Ein Mythos zwischen Konstruktion und Rezeption: Genesis 11,1–9

Anders als die Erzählung von Enmerkara und dem Herrn von Arata, deren Verfasser sich mit einer Handvoll verschiedener Sprachen konfrontiert sieht, thematisiert die biblische Erzählung vom Bau einer Stadt und eines Turms in der Ebene von Schinear ein Geschehen, bei dem eine göttliche Intervention zur *Vermengung* von Sprache(n), damit zur Unmöglichkeit der Kommunikation und schliesslich zur *Zerstreuung* aller Völker über die ganze Erdoberfläche geführt haben soll. Ich habe der neun Verse kurzen Erzählung, ihrer möglichen Genese und Rezeption von der Antike bis heute vor längerer Zeit eine umfangliche Monografie gewidmet (Uehlinger 1990), die hier nicht zusammenzufassen ist. Ebenso wenig soll hier die Aufnahme, Kritik oder Ablehnung der damals vertretenen Thesen durch andere (vgl. jüngst Gerhards 2013 und Sherman 2013 mit weiterer Sekundärliteratur) referiert, erst recht nicht dazu Stellung genommen werden. Im vorliegenden Zusammenhang interessiert nur, wie der (oder die) biblische(n) Verfasser das Verhältnis von ursprünglicher Einheit der Menschheit und anschliessender Sprachenvielfalt darstellte(n) und bewertete(n) und wie seine (ihre) Darstellung in der frühjüdischen Tradition verstanden und mit der Vorstellung einer zeitlichen und ontologischen Priorität der hebräischen Sprache verbunden wurde.

Zuvor aber sollen in einem kurzen synchronen Durchgang einige Beobachtungen zur Frage gesammelt werden, welcher Stellenwert der Sprache im biblischen Mythos von den Anfängen der Welt und der Frühgeschichte der Menschheit beigemessen wird.

### 2.1 Vor und nach Babel

*Gen 1 (–2,4a)* bietet als Erstes eine Erzählung von der Entstehung (Erschaffung) der Welt und der Menschheit. Die in dieser Erzählung geschilderte Schöpfung besteht bekanntlich aus verschiedenen «Werken», die durch göttliche Anordnung entstehen und mit göttlicher Billigung für «gut» oder «sehr gut» befunden werden: Elohim («Gottheit») spricht: «Es sei/werde/entstehe X», und X tritt ins Bestehen; Elohim sieht, dass X *gut* ist; Elohim unterscheidet X von Y (z.B. «Licht» von «Finsternis»); und er benennt das Geschaffene («er nannte X ... Y», z.B. das Licht «Tag»,

die Finsternis «Nacht»). Das letztere Element der Benennung erscheint nur an den ersten beiden Schöpfungstagen; danach liegt der Akzent mehr auf Funktionszuweisungen und (bei Wassertieren, Vögeln und Menschen) der Verleihung von Segen, der das Gedeihen der betreffenden Grössen fördern soll. Sprache spielt in dieser Erzählung eine gewichtige Rolle: Es ist Elohims gesprochene Anordnung, die zur Entstehung der jeweiligen «Werke» führt; und es wird eine exakte Korrespondenz zwischen der Anordnung, dem Gewollten und dem Entstandenen angenommen. Elohims Sprache liefert der von ihm gewollten Schöpfung somit gleichsam die Grundstruktur.

Auch in der daran anschliessenden Erzählung von der Erschaffung des Menschen und seiner Frau (*Gen 2,4b–3,20*) spielt Sprache eine wichtige, nun allerdings vom Menschen her gedachte Rolle: Der erste Teil des Kapitels schildert die Erschaffung eines Menschen ('*adam*) und dessen Beauftragung mit der Pflege eines Gartens. In V. 18 stellt «Yahwe Elohim» fest, es sei «nicht gut», wenn der Mensch allein bleibe – ein interessanter Kontrast zu den uneingeschränkt positiven Billigungsformeln des vorangehenden Kapitels. Um der Einsamkeit des Menschen Abhilfe zu schaffen, bildet Yahwe Elohim deshalb allerhand Tiere, die er dem Menschen zuführt, damit dieser sie benenne. Am jeweiligen Namen würde (auch) erkennbar, ob das betreffende Geschöpf die Einsamkeit des Menschen heilen könnte: Die Erzählung spielt hier durchaus reizvoll mit dem Gedanken, dass Menschen und (manche) Tiere in gewisser Weise miteinander kommunizieren können. Kein einziges der Tiere (die vom Erzähler einzeln nicht genannt werden) wird allerdings als «dem Menschen entsprechendes Gegenüber» validiert, weshalb Yahwe Elohim zu einem anderen Verfahren greift. Aus einem Teil des (vorübergehend narkotisierten) Menschen bildet er eine zweite Menschgestalt, die der Mensch sogleich enthusiastisch als «Knochen von meinem Knochen, Fleisch von meinem Fleisch» begrüsst und kommentiert: «'*iššā* (Frau bzw. «Männin») soll sie heissen, weil sie vom '*iš* (Mann) genommen wurde» (2,23). In 3,20 wird der Mann (der nun sexuell differenziert Mann ist und bleibt, aber nach wie vor als «Mensch» bezeichnet werden wird) dieser Frau dann einen eigentlichen Namen geben: «Der Mensch nannte den Namen seiner Frau *hawwā*, denn sie wurde die Mutter alles Lebendigen ('*em kâl-hay*).» Sprache erscheint in dieser Erzählung somit als dem Menschen gegebenes Mittel, die Welt, *insofern sie zu ihm in Beziehung steht*, durch Benennung zu ordnen. Diesem Zweck dienen auch diverse Ätiologien, mit denen in

den anschliessenden Kapiteln die Namen weiterer Personen oder anderer Sachverhalte mit Bedeutung versehen werden.

Für unsere Fragestellung besonders einschlägig und taxonomisch interessant ist die sogenannte «Völkertafel» in *Gen 10*, welche die Menschheit nach der Flut in (je nach Version) 70 oder 72 namentlich unterscheidbare Einheiten gliedert. Das Gliederungsprinzip ist vordergründig genealogisch, insofern die nachsintflutliche Menschheit insgesamt von Noach bzw. seinen drei Söhnen hergeleitet wird. Hinter den drei Namen Sem, Ham und Japhet lassen sich unschwer die dem Mittelmeer zugewandten Kontinente Asien, Afrika und Europa erkennen. Die drei Grossgruppen Sem, Ham und Japhet werden je nach Region unterschiedlich differenziert, bis in die zweite, dritte oder vierte Generation untergliedert und die Darstellung jeder Grossgruppe mit dem bilanzierenden Schlusssatz resümiert:

«Dies sind die Söhne von X (Jafet, Ham oder Sem),  
entsprechend ihren Sippen (*lā=mišpaḥotām*),  
entsprechend ihren Sprachen/Zungen (*li=l(ə)šonotām*),  
in ihren Ländern (*bə='aršotām*),  
in ihren Völkerschaften (*bə=gōyehæm*).» (*Gen 10,5.20.11*)

Der Verfasser dieser Liste nahm also an, die Menschheit lasse sich nach vier in der Regel konvergierenden Kriterien klassifizieren: Verwandtschaft, Sprache, Territorium und «Volk» (wobei er in erster Linie an eine politisch zusammengehörige Einheit gedacht haben dürfte).

V. 32 beschliesst das Kapitel als Ganzes mit leichter terminologischer Variation: «Dies sind die Sippen (*mišpaḥot*) der Söhne Noachs gemäss ihren Geschlechterfolgen (*lā=tôladotām*) unter ihren Völkerschaften (*bə=gōyehæm*). Von ihnen zweigten sich ab die Völkerschaften (*ha=goyîm*) auf der Erde (*bā='āræš*) nach der Flut.» Es fällt auf, dass die Differenzierung nach Sprachen in diesem Resümee nicht mehr vorkommt. Dies könnte damit zusammenhängen, dass der Vers nicht nur die Völkertafel abschliesst, sondern auch zur anschliessenden «Turmbauerzählung» überleitet. Diese folgt also einerseits auf die grosse Genealogie der Völkertafel; sie wird andererseits fortgesetzt durch eine weitere Genealogie, die noch einmal beim Stammvater Sem einsetzt, nun aber nur eine, von Arpachschad über Schelach, Eber und Peleg laufende Abstammungslinie verfolgen und über Letzteren hinaus bis zum Stammvater Abram bzw. dem Tod seines Vaters weiterspinnen wird (*Gen 11,10–29*).

Im Anschluss hieran wird Abra(ha)m von Yahwe aufgefordert, aus seinem «Land» (*'æræs*), seiner «Verwandtschaft» (*môlædæt*) und seinem «Vaterhaus» (*bêt-'ab*) auszuziehen. Yahwe, heisst es, wolle ihn zu einem «grossen Volk» (*gôy gādôl*) machen, durch das alle «Sippen des Erdkreises» (*kol mišpaḥot ha-'ādāmâ*) Segen erlangen würden. Die terminologische Konsistenz wird nur dadurch gestört, dass dem Kriterium der Sprache hier keinerlei Bedeutung mehr zuzukommen scheint – sei es, dass es durch die Sprachverwirrung zu Babel gleichsam disqualifiziert wurde, sei es, dass die nun folgende Erzwätergeschichte den Nachkommen Abra(ha)ms ohnehin nur eine einzige Partikulärsprache zuschreibt, d.h. die trotz genealogischer Verwandtschaft und gemeinsamer Familiengeschichte anzunehmenden Sprachdifferenzen wenn überhaupt, dann allenfalls auf der Ebene von Dialektdifferenzen klassifiziert hätte. Dia- und Idiolekte sind kein Thema der Familiengeschichte Abra(ha)ms.

## 2.2 Babel

Der einschlägige Text lautet in Anlehnung an die Übersetzung der Zürcher Bibel (wiederum leicht glossiert: diskutabile Übersetzungen sind *kursive* wiedergegeben, das Tetragramm YHWH wird als Gottesname «Yahwe», nicht mit «HERR», aufgelöst):

Gen 11

- 1 *Alle Bewohner der Erde* (*kâl-hâ='æræs*, wörtlich: «die ganze Erde», «alle Welt») aber hatten eine *Sprache* (wörtlich: «eine Lippe», *šāfâ 'æḥat*) und *ein und dieselben Worte* (*dəvārîm 'āḥādîm*).
- 2 Als sie nun von Osten aufbrachen, fanden sie eine Ebene im Land Schinar und liessen sich dort nieder.
- 3 Und sie sagten zueinander: «Auf, wir wollen Ziegel formen und sie hart brennen.» So diente ihnen der Ziegel als Baustein, und der Asphalt diente ihnen als Mörtel.
- 4 Und sie sagten: «Auf, wir wollen eine Stadt bauen und einen Turm, dessen Spitze bis an den Himmel reicht, und uns so einen Namen machen, damit wir uns nicht über die ganze Erde zerstreuen.»
- 5 Da stieg Yahwe herab, um die Stadt zu besehen und den Turm, die die Menschen bauten.
- 6 Und Yahwe sprach: «Sieh, alle sind ein Volk und haben *eine Sprache* (Lippe). Und dies ist erst der Anfang ihres Tuns. Nun wird ihnen nichts mehr unmöglich sein, was immer sie sich zu tun vornehmen.

- 7 Auf, lasst uns hinabsteigen und dort ihre *Sprache* (Lippe) *verwirren* (*nābālâ*, von *BLL*), dass keiner mehr die Sprache (Lippe) des andern versteht.»
- 8 Und Yahwe zerstreute sie von dort über die ganze Erde, und sie liessen davon ab, die Stadt zu bauen.
- 9 Darum nannte man sie Babel, denn dort hat Yahwe *die Sprache aller Bewohner der Erde* (wörtlich: «die Lippe der ganzen Erde») verwirrt, und von dort hat Yahwe sie über die ganze Erde zerstreut.

Wer von der Völkertafel (Gen 10) herkommt, ist überrascht, war dort doch eben noch von der Gliederung der nachsintflutlichen Menschheit in zahlreiche Sprachen die Rede (s.o.). Lesen wir den Anschluss synchron – und nur das scheint im vorliegenden Zusammenhang sinnvoll –, lässt sich die «Turmbauerzählung» kaum anders denn als Rückblende in die Zeit unmittelbar nach dem Ende der Sintflut bzw. nach dem Tod Noachs verstehen, geht sie doch offenbar von einer weder genealogisch noch sprachlich, weder territorial noch politisch ausdifferenzierten Weltbevölkerung aus. Diese soll von Osten aufgebrochen sein und sich in der mesopotamischen Tiefebene niedergelassen haben.

Im Blick auf die Sprachthematik sind zwei Dinge hervorzuheben. Erstens verwendet die Erzählung nicht denselben Begriff für Sprache wie zuvor die Völkertafel. War dort von *lašonôt*, wörtlich «Zungen» im Plural, die Rede, so hier von *šāfâ*, wörtlich «Lippe», im Singular. Taxonomisch betrachtet, könnte man *šāfâ* als Oberbegriff für Sprache als solche verstehen, die sich in eine Vielzahl von einzelnen Partikulärsprachen (*lašonôt*) teilen wird. Gen 11 ist oft genauso verstanden worden, bringt jedoch eben dies nicht mit der wünschbaren terminologischen Deutlichkeit zum Ausdruck. *šāfâ* «Lippe» kann, muss aber nicht «Sprache», geschweige denn ein bestimmtes Idiom, bezeichnen und wird vielleicht besser als «Rede, Redeweise» übersetzt (für Einzelheiten vgl. Uehlinger 1990:345–350; dem Problem wird in der jüngeren Fachliteratur erstaunlich wenig Aufmerksamkeit gewidmet). Zweitens ist der in der Hebräischen Bibel nahezu singuläre Gebrauch der Kardinalzahl «eins» (*'æḥād*) im Plural und als attributives Adjektiv zu *dəvārîm* (ZB «Worte»; semantisch neutraler wäre «Wörter») bemerkenswert. Ich verstehe ihn so, dass der Text annimmt, die (noch undifferenzierte, *eine*) Menschheit habe damals mit «einerlei», «identischen» bzw. gleichförmigen Wörtern gesprochen (Uehlinger 1990:350–354). Dies wird zunächst bedeuten, dass die Menschen damals nach Vorstellung des Erzählers mühelos miteinander kommunizieren konnten, eben weil sie alle dieselben Wör-

ter und überdies einen relativ beschränkten Wortschatz verwendeten. Literaturwissenschaftlich etwas subtiler kann man im anschliessenden Erzählverlauf eine zugespitzte Inszenierung von Sprechverhalten und Sprachkompetenz erkennen (Uehlinger 1990:310–312, 360–372): Laut V. 3a sollen die Menschen gesagt haben: «Wohlan! Ziegeln wir Ziegel (*niḇnā lābenīm*) und brennen wir zu Brand (*nišrāfā li=š(ə)refā!*)» Hier wird die Abhängigkeit der Wortbedeutung von einer Wortwurzel, in diesem Fall *LBN* bzw. *BNH* und *ŠRP*), zur Gestaltung sogenannter *figurae etymologicae* genutzt. Dass wir es mit einem sprachbewussten Erzähler zu tun haben, zeigt auch V. 3b, der mit paronomastischen Wortspielen operiert, die im Deutschen leider kaum adäquat wiedergegeben werden können: «Es diente ihnen *ha=lābenā lā=’ābāen* (*LBN/’BN*: ‘Ziegel als Stein’) und *ha=hemār ... la=homār* (*HMR*: ‘Bitumen als Lehmörtel)». Dieselbe Stilfigur werden wir in V. 9 wiederfinden, dort eingesetzt zur ätiologischen Erklärung des Stadtnamens Babel: «Deshalb heisst ihr Name *bāwæl*, weil Yahwe dort die Lippe der ganzen Erde vermengte (*bālal*).»

Lesen wir an dieser Stelle genau: Die Sprachthematik ist, wie man immer gesehen hat, in dieser kurzen Erzählung nur eines unter mehreren Themen, die in dieser ausserordentlich prägnanten Erzählung eine narrative Transformation erfahren. Andere Themen und Motive sind

- dasjenige der *räumlichen Konzentration* an einem Ort – nach dem Auszug aus der Arche verständlich, aber für unseren Erzähler auf längere Sicht nicht sinnvoll;
- das Thema des *Bauens* einer *Stadt* und eines *Turms*, ein Thema, das die Erzählung merkwürdig elliptisch behandelt (die Stadt wird unvollendet bleiben; wie verhielt es sich mit dem Turm? – eine Zerstörung hat erst die jüngere Rezeptionsgeschichte hinzugedichtet);
- das Motiv des «*Sich-einen-Namen-Machen*»: was mag es bedeuten, wenn die ganze Menschheit sich einen Namen machen, d.h. Ruhm erwerben will (dient das «Machen eines Namens» doch in aller Regel dem Anliegen einiger, sich aus einer Menge herauszuheben und von andern erinnert zu werden)?
- über dem Ganzen steht das ebenso offenkundige wie in mancher Hinsicht rätselhafte Thema einer *Konkurrenz* zwischen Himmel und Erde, der Gottheit Yahwe und den in Babel Bauenden, dem Einen und den Vielen, einem Gott und «*einem Volk*» (*’am ’əḥad*);

- schliesslich problematisiert der Text einen Zusammenhang zwischen realem Bauen und virtuellem *Planen*, der kaum anders als intertextuell (mit Bezug auf Gen 3,22) verstanden werden kann und einen Bogen zurück zur Paradieserzählung spannt.

Die Achse der Erzählung und ihrer Transformationen liegt in V. 5, die Yahwe hinabsteigen und das Bauvorhaben betrachten lässt: Kein Zweifel, dies ist Mythologie, nicht aus jahrhundertealter Tradition gewonnen, sondern konstruiert – es gibt in der mesopotamischen Mythologie bzw. Epik keine einzige literarische Parallele zu dieser Erzählung. Wir müssen es uns an dieser Stelle versagen, diesen Themen und Transformationen im Einzelnen nachzugehen (vgl. dazu Uehlinger 1990: bes. Kap. 3). Nur darauf sei hingewiesen, dass zu diesen Themen ebenso viele narrative Leerstellen gehören, die in der Geschichte der Deutungen, Nacherzählungen, Inszenierungen und Kommentierungen nach und nach gefüllt worden sind (hierzu Uehlinger 1990: Teil A und jüngst Sherman 2013).

Zwei Feststellungen sind in unserem Zusammenhang jedoch nachzutragen. Erstens: Was in Gen 11 mit der Sprache geschieht, hat nichts mit der Ausdifferenzierung einer «Lippe» in viele verschiedene «Zungen» zu tun. Im Gegenteil: Die göttliche Intervention besteht in einem «*Vermengen*» (*BLL*, etymologisch geradezu: «*Durchkneten*») der «*einen Rede*», die doch schon anfänglich nur wenig differenziert war. Die antiken Interpreten (die von der [griech.] *syn-chysis* bzw. der [lat.] *con-fusio*, nicht etwa der *di-visio linguarum* sprachen!) haben das sehr genau verstanden: Das Bauprojekt scheitert, weil der göttliche Eingriff die Rede der Menschen *durcheinander* bringt, d.h. noch mehr *entdifferenziert*, als sie es vorher schon war. In Begriffen wie «babbeln» (dt.), «to babble» (engl.) oder «balbutier» (frz.) lebt dieser Gedanke bis heute fort, in der Exegese von Gen 11 wird er meist ignoriert bzw. der Idee einer Entstehung vieler verschiedener Sprachen untergeordnet. Und zweitens: Es besteht im Ausgang der Erzählung eine recht offensichtliche *Spannung* zwischen der *Vermengung* der Rede einerseits und der *Zerstreuung* der Menschen andererseits, abstrakt gesprochen zwischen linguistischer *Entdifferenzierung* und räumlicher *Ausdifferenzierung*. Diese konzeptionelle Spannung ist in der Geschichte der Rezeption und Interpretation von Gen 11 zunehmend in den Hintergrund getreten, weil man – angeleitet durch Gen 10 – mit der Zerstreuung der Völker dann auch die Idee der Vervielfachung von (Partikulär-)Sprachen verband. Die Erzählung selbst sagt hierzu freilich



kein Wort. Synchron kann die beiden Kapitel höchstens so miteinander harmonisieren, wer (die Chronologik der beiden Kapitel umkehrend) folgende zeitliche Sequenz annimmt:

1. artikulierte, aber nur begrenzt differenzierte Ur- bzw. Ausgangssprache
2. Vermengung und Entdifferenzierung
3. Zerstreuung über die drei Kontinente
4. Ausdifferenzierung verschiedener regionaler Partikulärsprachen.

### 2.3 Die «Sprache des Heiligtums»

War aber die Harmonisierung der beiden Kapitel erst einmal vollzogen, musste auch die semantische Differenz von *šāfâ* «Lippe» und *lāšôn/lāšônôt* «Zunge(n)» an Gewicht und Bedeutung einbüßen. So ist es nur folgerichtig, wenn frühjüdisch-rabbinische Interpreten die Frage stellen, welche (Partikulär-)Sprache die nachsintflutlich-frühgeschichtliche Menschheit wohl gesprochen haben mochte, und darauf – in einem Diskurshorizont, der die Tora als absolut normativ versteht, wenig überraschend – eine eindeutige Antwort wissen: Die Ursprache der Menschheit muss Hebräisch gewesen sein, eben jene Sprache, in der die Tora überliefert ist, in der wie alle ur- und frühgeschichtlichen Akteure auch die Bauleute von Babel miteinander kommunizierten, in der schon der Ur-Mensch die Tiere und seine Frau benannt und in der Elohim selbst die Entstehung der Welt angeordnet hatte. Diese Position dürfte erstmals im 2. Jahrhundert v. u. Z. in Absetzung von hellenistischen Überlegenheitsansprüchen formuliert worden sein (Rubin 1998:312f.). Die frühjüdische (Eshel/Stone 1993) und die rabbinische Literatur nennen diese Sprache nicht einfach «Hebräisch», sondern «Sprache des Heiligen» (*lāšôn ha-qôdæš*) oder «Sprache des Heiligtums» (*lāšôn bêt ha-qôdæš*, aram. *lišan bayt qodšâ*, d.h. sowohl des einstigen wie des himmlischen Tempels). Gemeint ist die Sprache, die in der Sphäre des «Heiligen» (d.h. Gottes selbst) gesprochen wird.

«Und es war die ganze Erde *eine* Sprache und *eine* Rede und *ein* Sinn, denn sie sprachen in der Sprache des Heiligtums, in der die Welt von Anfang an erschaffen worden war.» (Fragmententargum zu Gen 11,1; vgl. Uehlinger 1990:38f.)

Zwei Rabbinen des 3. Jahrhunderts u. Z. debattierten laut Jerusalemer Talmud über die Spannung zwischen Gen 10 (der Völkertafel) und Gen 11,1:

«Der eine (R. Eleazar b. Pedat) sagte, sie hätten (schon damals) in (allen) 70 Sprachen gesprochen (einander aber dennoch bzw. gerade deshalb verstanden). Der andere (R. Jochanan) sagte, sie hätten in der Sprache des Einzigen der Welt gesprochen, (d.h.) in der Sprache des Heiligtums.» (jMeg 1,9–10 = 71b; vgl. Uehlinger 1990:64)

Die Identifikation der Ursprache der Menschen mit dem Hebräischen galt jüdischen, christlichen und teilweise auch islamischen Gelehrten trotz gelegentlicher Bestreitungen jahrhundertlang als nahezu selbstverständlich. Angefochten wurde sie manchmal aus philosophisch-theologischen Gründen (Gregor von Nyssa [c. 334–395] wollte Gott nicht auf eine einzelne Sprache verpflichtet bzw. beschränkt sehen und verstand Sprachen als auf rein menschlicher Übereinkunft beruhend), manchmal aber auch aus Gründen historischer Plausibilität und identitärer Abgrenzung, Letzteres insbesondere von syrischen Kirchenvätern, die um das Alter der mesopotamischen Zivilisation und des Aramäischen als interregionaler Verkehrssprache wussten und Letzterem (bzw. dem damit verwandten Syrischen) deshalb höheres Alter zumessen. Natürlich war auch den Syrern bekannt, dass die alttestamentlichen Schriften ursprünglich auf Hebräisch verfasst worden waren; sie unterschieden aber zwischen der Ursprache der Schöpfung und einer adressatenbezogenen Offenbarungssprache (Rubin 1998:322–330). Unter muslimischen Autoren finden sich sowohl Stimmen, die das Syrische als Ursprache anerkennen, als auch solche, die als primordial nur das Arabische, die Sprache des Korans, denken wollen (ebd. 330–333; vgl. auch Atanasiu 2001).

Die aus der Bibel und ihrer Interpretation begründete Mehrheitsannahme, das Hebräische sei die Ursprache gewesen, ging bei nicht-jüdischen Autoren freilich nicht zwingend mit einem besonderen Interesse an dieser Sprache einher. Der Hauptgrund dafür dürfte sein, dass sich die christliche Religion zwar zunächst als Sonderbewegung aus der jüdischen entwickelte, aber schon im 1. Jahrhundert u. Z. eine strategische Öffnung hin zu vorwiegend Griechisch sprechenden «Heiden» vollzog. Der Erfolg der frühchristlichen Mission im Mittelmeerraum hängt nicht nur mit der Relativierung von Ethnie und Ritualgesetzen, sondern wesentlich auch mit der Privilegierung des Griechischen als der damals wichtigsten Verkehrs- und

Bildungssprache des Mittelmeerraums zusammen. Nicht nur das Neue, auch das Alte Testament und d. h. die ganze Bibel wurden von den Christen des Westens seit dem 2. Jahrhundert und bis zur Renaissance fast nur auf Griechisch oder Lateinisch gelesen. Augustinus (354–430) war sich zwar der Priorität des Hebräischen als Ursprache der Menschheit bewusst (*De Civitate Dei* XVI 11,1ff.; Borst 1958:398ff.), plädierte aber für die religiöse Gleichwertigkeit («Inspiriertheit») der griechischen Bibel. Und die Vulgata des Hieronymus (347–420) war zwar – anders als ihre lateinischen Vorgängerinnen – aus dem Hebräischen übersetzt worden; doch hatte ihre kirchenamtliche Autorisierung zur Folge, dass der hebräische Vorlagetext des Alten Testaments fortan entbehrlich und nur noch innerhalb des Judentums als eigentlich jüdisches Sondergut gepflegt wurde.

Jenseits der beiden primären Verbreitungsräume (Mittelmeerraum und Mesopotamien) wurden sowohl für die Übermittlung «heiliger Schriften» als auch für die Liturgie zahlreiche lokale Partikulärsprachen (von Äthiopisch bis Georgisch) verwendet. So ging mit der Spaltung von Juden und Christen und der Auffächerung der Letzteren in verschiedene Christentümer auch eine Vervielfachung der Bibel- und Liturgiesprachen einher, die ihrerseits den Boden für die koranische Idee einer neuen Offenbarung in arabischer Sprache bereitete. Das Hebräische fristete jahrhundertlang eine Sonderexistenz als exklusive Sakralsprache der Juden. Erst ab dem Spätmittelalter sollten im Zuge des zunehmenden Interesses christlicher Gelehrter an der jüdischen Kabbala Diskurse über das Hebräische als Ursprache der Menschheit eine Renaissance erleben. Wir werden darauf zurückkommen.

### 3 Christliche Mythologie zwischen Sprachpluralismus und universalem Geltungsanspruch

Religionsgemeinschaften, die sich – wie Christen, Muslime, Mormonen usw. – als Zweit- oder Drittberufene verstehen, pflegen, wenn sie überhaupt eine bestimmte Sprache privilegieren, der Sprache, in der sie selbst die Offenbarung übermitteln und kommentieren, mehr Bedeutung zuzumessen als der einstigen Ursprache der Menschheit. Das gilt in besonderer Weise von den Christen, die sich anders als Juden und Muslime meist mehr für Verkehrs- und Missionssprachen als für eine einzige Sprache der Offenbarung, erst recht die Ursprache interessierten. Diese Offenheit für

die vielen Sprachen der Oikoumene zeigt sich schon in einem der Gründungsdokumente des Urchristentums, der vom Verfasser des lukanischen Doppelwerks (Evangelium und Apostelgeschichte) erzählten Geschichte vom sogenannten «Pfingstwunder».

#### Apg 2

1 Als nun die Zeit erfüllt und der Tag des Pfingstfestes gekommen war, waren sie alle beisammen an einem Ort. 2 Da entstand auf einmal vom Himmel her ein Brausen, wie wenn ein heftiger Sturm daherfährt, und erfüllte das ganze Haus, in dem sie sassen; 3 und es erschienen ihnen Zungen wie von Feuer, die sich zerteilten, und auf jeden von ihnen liess eine sich nieder. 4 Und sie wurden alle erfüllt von heiligem Geist und begannen, verschiedene Sprachen (*heterais glôssais*) zu reden, wie der Geist es ihnen eingab. 5 In Jerusalem aber wohnten Juden, fromme Männer aus allen Völkern unter dem Himmel. 6 Als nun jenes Tosen entstand, strömte die Menge zusammen, und sie waren verstört, denn jeder hörte sie in seinem eigenen Dialekt (*tê idia dialéktō*) reden. 7 Sie waren fassungslos und sagten völlig verwundert: «Sind das nicht alles Galiläer, die da reden? 8 Wie kommt es, dass jeder von uns sie seinen eigenen Dialekt reden hört? 9 Parther und Meder und Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, von Judäa und Kappadokien, von Pontus und der Provinz Asia, 10 von Phrygien und Pamphylien, von Ägypten und dem kyrenischen Libyen, und in der Stadt weilende Römer, 11 Juden und Proselyten, Kreter und Araber – wir alle hören sie in unseren Sprachen (*tais hêmeterais glôssais*) von den grossen Taten Gottes reden.» 12 Sie waren fassungslos, und ratlos fragte einer den andern: Was soll das bedeuten? 13 Andere aber spotteten und sagten: «Die sind voll süssen Weins.»

Dass diese Erzählung intertextuelle Bezüge zu Gen 11 aufweist (die in der hier gebotenen Übersetzung gesperrt wiedergegeben sind), ist offensichtlich. Ebenso wenig überrascht, dass das Herstellen von Zusammenhängen zwischen den beiden Texten seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts – als sich das Christentum als Staatsreligion des Römischen Reichs etablierte – und bis heute zum Standardrepertoire christlicher Pfingsthomilien gehört. Der Zusammenhang wird in der Regel so konstruiert, dass durch das neue Bekenntnis die Sprachverwirrung «geheilt», ja gewissermassen aufgehoben worden sei: nicht in dem Sinne, dass die Menschheit seit Pfingsten wieder eine einzige Sprache sprechen würde; vielmehr sei mit dem neuen Bekenntnis eine neue Wahrheit offenbar geworden, welche die Christenheit (und letztlich die ganze Menschheit) dank des Zutuns des «Heiligen Geistes» dadurch zu einen vermöge, dass ein jeder sie in seiner eigenen Sprache zu verstehen vermöge.

Die Vielfalt der Sprachen wird in dieser Deutung nicht durch eine (ohnehin schwer vorstellbare) Wiederherstellung einer einstigen Hegemonialsprache überwunden, sondern mit den (behaupteten) Mitteln universaler Verständlichkeit (mithin: Übersetzbarkeit) des Bekenntnisses und dadurch erzielbarer Einmütigkeit optimiert. Ob der Text phänomenologisch die Glossolalie im Blick hat oder ob man wie Umberto Eco eher an «eine Art mystische Simultanübersetzungsanlage» denkt (1997:355), Sinn der Gegenüberstellung ist es jedenfalls, eine durch den christlichen Glauben bewirkte Bewegung oder Veränderung zu betonen, frei nach Johannes Chrysostomos (gest. 407): von der «bösen Einstimmigkeit» der Menschheit zur Homophonie, Harmonie und Gleichgesinntheit (*homonoia*) der in ein und demselben Bekenntnis vereinten Gläubigen.

Dabei hat man gerne übersehen, dass der Verfasser der Apostelgeschichte von *Juden* aus aller Welt schrieb, die sich in Jerusalem als Pilger aufhielten. Auch hat man aus dem Text vor allem die Idee der Universalisierbarkeit der Botschaft herausgelesen, seine zumindest theoretischen Implikationen für die vor diesem Hintergrund schwer begründbare Hegemonie einer einzelnen Kirchensprache dagegen eher unterdrückt. Der pfingstliche Gründungstext hat verschiedene Kirchen (allen voran die Römisch-Katholische bis zum II. Vatikanischen Konzil, aber auch diverse Regional- und erst recht Nationalkirchen) keineswegs daran gehindert, eine einzelne Sprache zur liturgisch und theologisch normativen und d.h. prioritären zu erheben. Folgenreicher war der Sprung von der einen Sprache zu der einen Überzeugung in der Kirchengeschichte aber insofern, als – gleichsam bei Tage und ohne süßen Wein betrachtet – mit zunehmender Sprachenvielfalt auch der Inhalt des Bekenntnisses leichter variieren konnte. Das Auseinanderfallen der Christenheit in (selbsterklärte) Orthodoxe und Heterodoxe oder gar Häretiker hatte oft nur am Rande sprachliche Gründe; meist waren es soziale, philosophisch-doktrinale und kulturelle Differenzen und Spannungen, verbunden mit der generell zunehmenden Komplexität interregionaler Kommunikation, die zu Kirchenspaltungen und gegenseitigen Anathema führten. Doch ist es nicht abwegig anzunehmen, dass eine Situation der nicht nur zwangsläufig erlittenen, sondern in Apg 2 geradezu programmatisch legitimierten Sprachenvielfalt den Kontrollapparat einer Kirchenverwaltung vor ungleich grössere Herausforderungen stellte und stellt, als wenn die religiöse Wahrheit in einer einzigen Normsprache formuliert werden kann.

So liefert die Erzählung vom Pfingstwunder Christen nicht nur die Ätiologie einer neuen, dank göttlicher Geisteinwirkung die Grenzen der Partikulärsprachen transzendierenden Kommunikationsgemeinschaft, sondern zugleich eine Art Utopie dessen, was im Anfang (nicht der Schöpfung, sondern) der eigenen religiösen Bewegung der Fall gewesen sein mochte, im Laufe der Geschichte aber wieder verloren ging und erst in einer mehr oder weniger fernen Zukunft (sei es der selbst gestalteten oder der vom wiederkehrenden Christus erwarteten) wieder Wirklichkeit werden könnte. Zugleich war die Idee der universalen *Homonoia* geboren, die allzu leicht in den Anspruch auf kulturelle und politische Hegemonie umschlagen kann. Sie ist in der europäischen und globalen Religionsgeschichte in unzähligen Varianten konkretisiert worden – religiösen wie säkularen (universale Erklärung der Menschenrechte, Völkerbund, Europäische Gemeinschaft...), immer wieder einmal auch von sprachlichen Leitansprüchen (bis hin zu Debatten um die angemessenen Sprachen internationaler Diplomatie) oder aber der Suche nach einer vollkommenen Universalprache begleitet (zu Letzterem Eco 1997 [2002]). So steht im kulturellen Bewusstsein (um nicht zu sagen: der Mythologie) v.a. der beiden vom westlichen Christentum am stärksten geprägten Kontinente (Europa und Nordamerika) die Weltgeschichte seit Babel und Pfingsten unter einer grundlegenden Spannung – zwischen einer einst verlorenen und einer künftig wieder zu erlangenden, universalen Einheit.

#### 4 «Semitisch» vs. «Indo-Arisch»: Krise und Persistenz des Mythos in der europäischen Neuzeit

Wie ist es zu erklären, dass sich christliche Gelehrte im «Abendland» v.a. seit der Renaissance erneut für die Frage nach der «Ursprache» als einer Art Bindeglied zwischen Gott und seiner Schöpfung zu interessieren begannen? Wir können die Antwort auf diese Frage hier nicht entfalten, nur (mit Verweis auf Borst 1957–1963; Olender 1989; Eco 1997 [2002]) an ein paar Weichenstellungen in der europäischen Wissenschaftsgeschichte erinnern.

Eine erste hängt mit der Rehabilitation und dem Siegeszug der – nicht allein, aber wesentlich über die arabische Philosophie nach Westeuropa vermittelten – aristotelischen Logik gegenüber der platonischen Ideenphilosophie zusammen. Sie hatte zur Folge, dass europäische Gelehrte seit

der mittleren Scholastik, in Auseinandersetzung mit muslimischen und jüdischen Philosophen und dem sogenannten Nominalismus, nicht nur allgemein dem Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit, sondern auch der konkreten Gestalt einzelner Sprachen und ihrer Bedeutung für Wissen und Wissenschaft (als der Denkform, die nebst dem Wahren auch das Wirkliche exakt abzubilden imstande sein sollte) mehr Aufmerksamkeit schenkten als zuvor. Eine der in diesem Zusammenhang zu klärenden philosophischen Hauptfragen betrifft das Problem der *adaequatio* von Sache und Begriff. So sehr den meisten der christlichen Philosophen des Westens die lateinische Sprache als die philosophisch leistungsfähigste erschien (ja fast zwangsläufig erscheinen musste), so sehr war man sich doch bewusst, dass Gott die Welt nicht auf Lateinisch erschaffen hatte.

Eine zweite Weichenstellung hängt mit dem seit der Renaissance zunehmenden Interesse auch christlicher Autoren für die jüdische Kabbala zusammen (Schmidt-Biggemann 2012): Hatte die jüdische Tradition im Wettbewerb der Offenbarungssprachen immer schon den Bonus des Erstlings für sich beanspruchen können, so erfanden muslimische und christliche Autoren im Mittelalter gute Gründe, warum man zwischen der Sprache Gottes, einer Art «generativen Matrix» der Wirklichkeit (Eco 1997 [2002]: 60), einem latenten Sprachvermögen, das Gott und Menschen gemeinsam haben, und der partikulären Sprache Adams und seiner Nachkommen, erst recht der Nachkommen Sems und Abrahams zu unterscheiden habe. Jüdische Gelehrte konnten diesen Argumenten aus Gründen metaphysischer Logik nicht leicht widerstehen, entwickelten aber innerhalb der eigenen Tradition eine Theorie, die zwischen dem Hebräischen, der vordergründigen Sprache der Tora, und jener hintergründigen Matrix zu unterscheiden bereit war, die Sprachgestalt der Tora aber gleichwohl als notwendiges und privilegiertes Medium verstanden, um mit Hilfe kabbalistischer Verfahren wie der Gematrie, dem Notarikon und der Permutation die göttlichen Geheimnisse entschlüsseln, ja sie zur Entschlüsselung zwingen und mit sprachmystischen Mitteln göttliche Wirklichkeit gar hervorbringen zu können. In der Zeit der Renaissance und des Humanismus konnten und wollten Gelehrte es sich kaum mehr leisten, das, was im Hochmittelalter noch als Häresie abgetan worden war, zu ignorieren. «Nichts ist faszinierender als eine geheime Weisheit. Man weiss, dass sie existiert, aber man kennt sie nicht, und folglich muss sie überaus tief sein.» (Eco 1997 [2002]: 27) So breit das Spektrum der Motive war (von genuiner Grammatik über

Philosophie und Theologie bis zu Numerologie und neuplatonischer Hermetik), so unverzichtbar erschien vielen Gelehrten des 15. und 16. Jahrhunderts doch das Studium der hebräischen Sprache als des Mittels, die erste Offenbarung des biblischen Gottes besser zu verstehen. «Man geht nicht nur zum Original zurück, sondern man tut es in der Überzeugung, dass dieses Original in der einzigen Sprache geschrieben worden ist, die dank ihrer Heiligkeit die von ihr beförderte Wahrheit adäquat auszudrücken vermag.» (Eco 1997 [2002]: 86) Den Gestus des Hieronymus wiederaufnehmend, griffen die Reformatoren hinter Vulgata und Septuaginta zurück, rückten die *hebraica veritas* in den Vordergrund und beförderten so diese epochale Wende ihrerseits.

Zugleich erhielten mit der Reformation aber auch die volkssprachlichen Bibelübersetzungen ihre letzte Legitimation, was wiederum die Entwicklung partikulärsprachlicher Ambitionen ebenso wie der Philologien enorm beförderte. Am intellektuellen Horizont der frühneuzeitlichen Gelehrten ging schliesslich die Frage nach dem Zusammenhang von Sprache und Nation auf. Mit ihr stellte sich nicht nur das antiquarische Problem der historischen Entwicklung, die von der einstigen Ursprache zu den diversen Volkssprachen, insbesondere der jeweils eigenen, geführt haben mochte, sondern auch (und noch einmal, aber unter anderen Vorzeichen) die normativ aufgeladene Frage, welches die wahre Genealogie der Sprachen und welche der erhaltenen Sprachen die leistungsfähigste sei. Dabei standen nicht nur grössere Unmittelbarkeit und/oder Rezeptivität zum Göttlichen auf dem Spiel, sondern ebenso sehr die Fähigkeit, eine Welt zu erklären und zu beherrschen, die sich am Übergang vom 15. zum 16. Jahrhundert nach Amerika und Asien geöffnet hatte und sich damit auch sprachlich von noch grösserer Komplexität erwies.

Diese letzte hier zu behandelnde Wende unseres Themas ab dem 17. Jahrhundert hat Maurice Olender in seiner Studie *Les langues du paradis* (1989) magistral rekonstruiert (vgl. auch Eco 1997 [2002]: Kap. 5). Sie hängt wesentlich mit der schrittweise verbesserten Kenntnis indischer Sprachen, insbesondere des Sanskrit zusammen. Missionare und Reisende hatten aus Indien seit dem 16. Jahrhundert nebst unzähligen Ethnographica auch Informationen über indische Sprachen, nicht zuletzt die Sprachen des Veda, nach Europa vermittelt. William Jones (1746–1794) schloss 1786 aus ersten systematischen Beobachtungen zum Gleichklang mancher Wörter mit solchen europäischer Sprachen (insbesondere Griechisch und Latein, daneben Gotisch, Keltisch und Persisch), die indischen und

europäischen Sprachen müssten auf eine gemeinsame Quellsprache zurückgehen. Diese These wurde in der europäischen Gelehrtenwelt schnell rezipiert. Der beiden Zweigen zugrunde liegende Vorfahre konnte (und kann) zwar nur hypothetisch rekonstruiert werden, doch warf die These ganz neues Licht auf Fragen, die bislang im Wesentlichen vom biblischen Geschichtsbild her betrachtet worden waren, wie eben diejenige nach der ältesten Sprache der Menschen oder auch nach dem Ort des Paradieses. Johann Gottfried Herder (1744–1803) hielt das Hebräische immer noch für eine der älteren Töchter der menschlichen Ursprache, identifizierte aber einen der vier im Paradies entspringenden Flüsse mit dem Ganges und war geneigt, die von Jones postulierte indo-europäische Quellsprache als der wirklichen Ursprache sehr nahestehend zu betrachten. Neben die Idee der Gleichrangigkeit sollte bald einmal die der Konkurrenz im Ringen um die grössere Ursprünglichkeit treten. Friedrich von Schlegel (1772–1829) plädierte 1808 für die Priorität der indischen Sprache und Weisheit gegenüber der semitischen Offenbarung. Da sich im Zeitalter des entstehenden Nationalismus mit der Idee der Sprachgemeinschaft auch die der Nation und des dieser innewohnenden «Volkscharakters» verband, zudem mit Revolution und Aufklärung diejenige der Emanzipation von kirchlich-religiöser Bevormundung, bot die These einer indo-europäischen Ursprache und die Rekonstruktion ihrer bis zu den modernen europäischen Sprachen führenden Genealogie die Möglichkeit, dem biblischen Mythos eine modernere, wissenschaftlich fundierte Alternative entgegenzusetzen. «Il semblait qu'un nouveau paradis terrestre eût été retrouvé sous les couches fossiles du langage», notierte der französisch-jüdische Philologe Salomon Reinach (1858–1932) mit unverhohlener Skepsis in seiner Skizze zur Historiografie der arischen Ursprünge (1892: 19; vgl. Olender 1989: 26).

Dass diese Metapher Geologie, Paläontologie, Sprachgeschichte und Mythos vermischt, ist kein Zufall (Olender 1989: 24, 167–171; Naumann/Plank 1992). Die vergleichende Sprachwissenschaft, bald auch die vergleichende Religionswissenschaft klassifizierten zu jener Zeit ihre Gegenstände ganz nach dem Vorbild von Botanikern, Biologen und Geologen im Horizont des sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts formierenden Evolutionsparadigmas. Die Nähe zur Biologie führte dazu, dass manche Gelehrte der Genealogie der Sprachen nicht nur dasjenige der Völker, sondern auch das Konzept menschlicher Rassen assoziierten. So lieferten das Evolutionsparadigma und die vergleichende Sprachwissen-

schaft gemeinsam das begriffliche Fundament für die Unterscheidung einer «semitischen» von einer «arischen» Rasse – «un couple fonctionnel aux dimensions providentielles» (Olender 1989: 46).

Zu den bedeutenden Protagonisten und Promotoren der «arischen» Weisheit im 19. Jahrhundert gehörte auch Friedrich Max Müller (1823–1900), Sanskritforscher, Indogermanist und Begründer der Vergleichenden Religionswissenschaft. Der heutige Religionswissenschaftler kann nicht umhin, einen ambivalenten Aspekt der Genealogie auch der eigenen Disziplin kurz anzusprechen. Ging bei Müller das Interesse an der vergleichenden Erforschung aller Religionen, nicht nur des Christentums und seiner engsten Verwandten, nur mit einem relativ harmlosen Antiklerikalismus oder Laizismus einher (Olender 1989: 157–176), so konstruierten andere Gelehrte aus der These der «indo-arischen» Priorität eine Heilsgeschichte, die letztendlich der Überwindung einer zivilisatorischen Kränkung dienen sollte.

Dem französischen Orientalisten (Joseph-)Ernest Renan (1823–1892) bot die sprachwissenschaftlich, gleichsam säkular fundierte Genealogie die Möglichkeit, die Bevorzugung der semitischen Offenbarungslinie nicht nur in der biblischen, sondern auch in der arabisch-islamischen Historiografie und Mythologie zu korrigieren und durch eine neue Heilsgeschichte zu überwinden, deren Ursprung im alten Indien und deren Telos im modernen Europa lag. Mit dem einen Pol der Menschheit, dem Semitischen, assoziierte Renan zivilisatorische Defizienz, Archaismus und Immobilismus, mit dem andern Pol, dem Arischen, hingegen Abstraktionsvermögen, Philosophie und komplexe Metaphysik, Dynamik und Fortschrittsfähigkeit. Die im Vergleich scheinbar grössere Nähe zwischen dem Arabischen und den alten semitischen Sprachen als zwischen dem Vedischen und den modernen europäischen Sprachen nahm er als Indiz für das Beharrungsvermögen und die Uniformität des Semitischen einerseits im Gegensatz zum dynamischen Evolutionspotenzial des Indo-Europäischen bzw. Arischen andererseits. Den Schlussstein der Theorie bildete die Vorstellung vom europäischen Christentum als einer providenziellen Synthese *beider* Offenbarungslinien im Hinblick auf eine offene, in der europäischen Fortschrittsgeschichte kulminierende Gegenwart und Zukunft. «Au fond», schrieb Renan in den frühen 1860er-Jahren in sein Notizbuch, «Jésus n'a rien de Juif», und anderswo: «La continuation du judaïsme n'est pas [le] christianisme mais [l']islamisme» (zit. bei Olender 1989: 134f.). Europäische Christen sind deshalb nach Renan «Sémites par

filiation spirituelle, Aryens par vocation historique»; ihre fortschreitende Vervollkommnung des Christentums «doit consister à s'éloigner de plus en plus du judaïsme pour faire prédominer dans son sein le génie de la race indo-européenne» (*L'avenir religieux des sociétés modernes*, 1860, 240; zit. nach Olender 1989: 136).

Konstruierte Renan eine Spannung zwischen Herkunft und Zukunft, die es ihm erlaubte, die biblisch-christliche Ätiologie sowohl zu übernehmen als auch zu überwinden, so waren andere geneigt, das Christliche noch sehr viel weiter auf die Seite des Indo-Europäischen bzw. Arischen zu schlagen. Olender zitiert den Sanskritisten und Religionswissenschaftler Émile-Louis Burnouf (1821–1907), der 1870 schrieb:

«Le christianisme est dans son ensemble une doctrine aryenne et il y a comme religion presque rien à démêler avec le judaïsme. [...] c'est dans les hymnes du Vêda et non dans la Bible que nous devons chercher la source primordiale de notre religion» (*La Science des religions*, 1870, 120, 217; zit. nach Olender 1989: 136, Anm. 46).

In dieser Sichtweise liefert das Indo-Europäische nicht nur den endgeschichtlichen Horizont, sondern auch die primordiale Fundierung einer weltgeschichtlich überlegenen europäischen Zivilisation und ihrer christlichen Religion. Eine von Voltaire nicht zuletzt angesichts hinduistischer Göttertriaden bereits 1775 in einem Brief an Friedrich II. formulierte Intuition («Il m'a paru évident que notre sainte religion chrétienne est uniquement (*sic*) fondée sur l'antique religion de Brama», zit. nach Olender 1989: 136) schien ihre pseudowissenschaftliche Bestätigung und Fundierung gefunden zu haben.

## 5 Ausblick

Im epochenübergreifenden Rückblick fällt auf, dass die mesopotamische und die jüdische Tradition sich v.a. mit der Thematisierung einer ursprünglichen Spracheinheit in der Frühgeschichte der Menschheit befasst zu haben scheinen und als ethnozentrische Konzeptionen prinzipiell davon ausgingen, dass diese Ursprache mit der eigenen *lingua sacra* identisch gewesen sein dürfte. Das sich ausdrücklich als an alle Völker gerichtete, also universale Heilsbotschaft verstehende Christentum dagegen relativierte sowohl die eine Ursprache als auch die heilsgeschichtliche

Priorität einer bestimmten Partikulärsprache und legte mehr Gewicht auf verheissene und zu schaffende Homophonie bzw. Gleichgesinntheit (*Homonoia*) in einem geistlich-religiösen, spirituellen Sinn. Die Entdeckung «neuer» alter Sprachen in Indien schliesslich stellte europäische Gelehrte der Neuzeit nicht nur vor die Herausforderung, komplexere sprachhistorische Taxonomien und Genealogien als die in der Bibel überlieferte zu rekonstruieren, sondern eröffnete ihnen auch die Möglichkeit, die biblische und die moderne Genealogie in ein zivilisationsgeschichtliches Konkurrenzverhältnis zueinander zu setzen. In dem Masse, in dem die biblische Genealogie als eine Legende neben andern gesehen, historisiert und entzaubert werden konnte, schufen mehr oder weniger einflussreiche europäische Orientalisten einen alternativen Mythos (Eco 1997 [2002]: 114 spricht treffend von einem «Mythenwechsel»), der die europäische Zivilisation als Erbin, Synthese und Vollenderin *beider* Linien erscheinen liess.

Die Konsequenzen dieser Gegenüberstellung von Osten gegen Osten, des dekadenten Orients gegen das faszinierende Indien, in Rassenideologien des 20. Jahrhunderts nachzuzeichnen, ist hier nicht der Ort. Der Gedanke daran möge immerhin als Hinweis darauf dienen, wie sehr vermeintlich überholte Mythen in die modernen Wissenschaften hineinwirken und dort – und sei es im Gestus anti-mythologischer Emanzipation – zur Ausbildung neuer, mitunter fataler Mythen führen können.

### Anmerkung

- <sup>1</sup> Meinem Kollegen Wolfgang Behr danke ich den Hinweis, dass sich dies im mittelalterlichen China nicht anders verhalten habe.

### Literatur

- ALBRECHT, STEPHAN. 1999. «Der Turm zu Babel als bildlicher Mythos. Malerei – Graphik – Architektur». In Renger, Johannes (Hrsg.). *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 2). Wiesbaden: Harrassowitz, 553–574.
- ATANASIU, VLAD. 2001. «5170 marches jusqu'à Dieu. Traditions musulmanes relatives à la tour de Babel et à la confusion des langues». *Annales islamologiques* 35, 1–16.
- BORST, ARNO. 1957–1963. *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

- BROWN, DAVID. 2008. «Increasingly Redundant: The Growing Obsolescence of the Cuneiform Script in Babylonia from 539 BC». In Baines, John; Bennet, John; Houston, Stephen (Hrsg.). *The Disappearance of Writing Systems. Perspectives on Literacy and Communication*. Oxford: Equinox, 73–101 (mit einem Postskript von Jerrold Cooper, ebd. 103–108).
- ECO, UMBERTO. 1997 [2002]. *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*. 3. Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- ESHEL, ESTHER; STONE, MICHAEL E. 1993. «The Holy Language at the End of the Days in Light of a New Fragment Found at Qumran». *Tarbiz* 62, 169–178.
- GERHARDS, MEIK. 2013. *Conditio humana. Studien zum Gilgameschepos und zu Texten der biblischen Urgeschichte am Beispiel von Gen 2–3 und 11,1–9*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.
- KLEIN, JACOB. 1997. «The Origin and Development of Languages on Earth: The Sumerian versus the Biblical View». In Eichler, Barry L.; Tigay, Jeffrey H.; Cogan, Mordechai (Hrsg.). *Tehillah le-Moshe. Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 77\*–92\*.
- KLEIN, JACOB. 2000. «The So-called «Spell of Nudimmud» (ELA 134–155): A Re-examination». In Graziani, Simonetta (ed.). *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*. Bd. 2. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 563–584.
- KRAMER, SAMUEL NOAH. 1943. «Man's Golden Age: A Sumerian Parallel to Genesis XI. 1». *Journal of the American Oriental Society* 63, 191–194.
- KRAMER, SAMUEL NOAH. 1968. «The «Babel of Tongues»: A Sumerian Version». *Journal of the American Oriental Society* 88, 108–111.
- MINKOWSKI, HELMUT. 1960. *Aus dem Nebel der Vergangenheit steigt der Turm zu Babel. Bilder aus 1000 Jahren*. Berlin: Rembrandt.
- MITTERMAYER, CATHERINE. 2009. *Enmerkar und der Herr von Aratta. Ein ungleicher Wettstreit*. Fribourg: Academic Press / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- NAUMANN, BERND; PLANK, FRANS (HRSG.). 1992. *Language and Earth: Elective Affinities between the Emerging Sciences of Linguistics and Geology*. Amsterdam/Philadelphia: J. Benjamins.
- OLENDER, MAURICE. 1989. *Les langues du paradis. Aryens et sémites, un couple providentiel*. Paris: Gallimard – Seuil.
- POLLOCK, SHELDON. 2006. *The Language of the Gods in the World of Men. Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- REINACH, SALOMON. 1892. *L'origine des Aryens. Histoire d'une controverse*. Paris: Ernest Leroux.
- RUBIN, MILKA. 1998. «The Language of Creation or the Primordial Language: A Case of Cultural Polemics in Antiquity». *Journal of Jewish Studies* 49, 306–333.
- SCHMIDT-BIGGEMANN, WILHELM. 2012. *Geschichte der christlichen Kabbala*. Bd. 1: 15. und 16. Jahrhundert. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- SHERMAN, PHILLIP MICHAEL. 2013. *Babel's Tower Translated. Genesis 11 and Ancient Jewish Interpretation*. Leiden/Boston: Brill.
- STAAL, FRITS. 1979. «Oriental Ideas on the Origin of Language». *Journal of the American Oriental Society* 99, 1–14.
- UEHLINGER, CHRISTOPH. 1990. *Weltreich und «eine Rede». Eine neue Deutung der sog. «Turmbauerzählung» (Gen 11,1–9)* (Orbis Biblicus et Orientalis, 101). Freiburg Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- VAN DIJK, JACOBUS. 1970. «La «confusion des langues», note sur le lexique et sur la morphologie d'Enmerkar, 147–155». *Orientalia N.S.* 39, 302–310.

**Elvira Glaser, Agnes Kolmer,  
Martin Meyer, Elisabeth Stark (Hrsg.)**

# **Sprache(n) verstehen**



Interdisziplinäre Vortragsreihe der Eidgenössischen Technischen  
Hochschule Zürich und der Universität Zürich

Herbstsemester 2012

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische  
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Reihe Zürcher Hochschulforum, Bd. 52  
© 2014  
vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich  
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des  
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages un-  
zulässig und strafbar. Das gilt besonders für Vervielfältigungen,  
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

ISBN 978-3-7281-3502-5  
[www.vdf.ethz.ch](http://www.vdf.ethz.ch)  
[verlag@vdf.ethz.ch](mailto:verlag@vdf.ethz.ch)

## Inhalt

- ELVIRA GLASER, AGNES KOLMER, MARTIN MEYER,  
ELISABETH STARK  
7 Zum vorliegenden Band
- DAVID CRYSTAL  
21 Making sense of sense
- JONATHAN HARRINGTON  
33 Variability and change in spoken language communication
- PENNY BOYES BRAEM  
59 Lautlos über alles sprechen und alles verstehen: Gebärden-  
sprache
- HANS-JOHANN GLOCK  
85 Sprache und Geist
- BALTHASAR BICKEL  
101 Sprachliche Vielfalt im Wechselspiel von Natur und Kultur
- WALTER HAAS  
127 Sprache in Variation – und warum sich die Deutschschweizer  
trotzdem verstehen
- CHRISTOPH UEHLINGER  
151 Babel, Pfingsten – und Rassentheorien: religiöse Bewertungen  
von Sprachenvielfalt und ihre Nachwirkungen

CORNELIUS WEILLER

- 179 Das Zweischleifenmodell zum Verständnis der Sprachorganisation im Gehirn und Aphasie

ABRAHAM BERNSTEIN

- 197 Mit Computern sprechen: Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen menschlicher und maschineller Sprache

KONRAD EHLICH

- 215 «Alles Englisch, oder was?» – Eine kleine Kosten- und Nutzenrechnung zur neuen wissenschaftlichen Einsprachigkeit

- 233 Autorinnen und Autoren