

„... schärfer als jedes zweischneidige Schwert“

Sprachtheoretische Betrachtungen zur Rede vom Wort Gottes
in Auseinandersetzung mit Emmanuel Lévinas' Denken des Anderen

1. EINLEITUNG: WORT GOTTES IM GESPRÄCH

Die Aufgabenstellung „Wort Gottes im Gespräch“ lädt dazu ein, innerhalb der Kommunikation zwischen Menschen nach einer Größe zu suchen, die als Wort Gottes bezeichnet werden könnte. Wenn das Wort „Wort“ in dem Begriff „Wort Gottes“ nicht äquivok gebraucht ist, dann sind Kommunikation und Wort Gottes immer schon in ein Verhältnis zueinander gesetzt, welches folglich nach theologisch-sprachtheoretischer Klärung verlangt. Nun gibt es grundsätzlich zwei verschiedene Tonarten, in denen die Möglichkeit einer solchen Verhältnisbestimmung besprochen werden kann: eine auf Harmonie und eine auf Dissonanzen merkende. Wort Gottes kann gleichsam als Zweitstimme in menschlicher Kommunikation ausfindig gemacht werden, so als sei menschliche Kommunikation stets von den Spuren dessen geprägt, was Wort Gottes heißen kann, oder als ließe sich in der menschlichen Kommunikation zumindest eine Affinität dazu auffinden, dass diese Wort Gottes *werde*.¹ Auf der anderen Seite könnte der Fokus darauf liegen, dass Wort Gottes und menschliche Kommunikation durchaus in einem spannungsvollen oder gar konfliktreichen Verhältnis zueinander stehen müssen, dass das Zusammentreffen von Wort Gottes und der Sprache des Menschen Reibungen und Brüche nach sich zieht, die aber nicht lediglich zu konstatieren, sondern soweit als möglich zu reflektieren sind.²

Die Friktion zwischen Wort Gottes und Sprache entsteht formal gesprochen aus folgendem Grund: Sprachliche Kommunikation ist, so man von besonderen Gestalten ästhetisch konfigurierter Sprache absieht, ein Regelge-

¹ Vgl. z. B. Gerhard EBELING: *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959, 244 ff.; DERS.: *Wort Gottes und Hermeneutik*, in: *Wort und Glaube* (Bd. 1), Tübingen 1960, 319-348; Ulrich H. J. KÖRTNER: *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Göttingen 2001; Oswald BAYER: *Was ist das: Theologie? Eine Skizze*, Stuttgart 1973, v. a. 24 ff. (s. u.).

² Vgl. Graham WARD: *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge 1995; hierzu Jochen SCHMIDT: *Vielstimmige Rede vom Unsagbaren. Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur*, Berlin-New York 2006 (KSMS 14), 92 ff.

schehen, das von den jeweiligen Vorannahmen der Kommunizierenden bestimmt wird. Diese Tatsache hat durchaus problematische Konsequenzen für den Versuch einer sprachtheoretischen Besinnung auf Wort Gottes: Zwar ist es nicht zwingend so, dass ein als Wort Gottes zu bezeichnendes Geschehen unbedingt und ausnahmslos über die Erwartungen der Kommunizierenden (der Rezipienten) hinauszugehen habe. Jedoch wäre es zumindest erstrebenswert, eine theologische-sprachtheoretische reflektierte Antwort auf die Frage geben zu können, inwiefern Wort Gottes die Verstehensbedingungen der Rezipienten transzendieren *könnte*. Denn wenn von einer Rechenschaft über Wort Gottes erwartet werden kann, dass sie dieses als Offenbarung zu verstehen vermöge, und wenn weiter Offenbarung – kommunikationstheoretisch formuliert – als ein Ereignis anzusehen ist, welches dadurch gekennzeichnet ist, dass die Bedingungen der Möglichkeit der Kommunikation durch dieselbe Kommunikation allererst *geschaffen* – und nicht von dieser vorausgesetzt – werden³, dann müsste es möglich sein darzulegen, inwiefern Wort Gottes ein Sprachgeschehen ist, welches die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit schafft, oder vorsichtiger formuliert: welches von den jeweils anzunehmenden, kommunikationstheoretisch zu beschreibenden Verstehensbedingungen nicht determiniert wird.

Die fundamentale *Problematik* einer Situierung von Wort Gottes im Gespräch kann am Beispiel der theologischen Aufnahme der Sprechakttheorie illustriert werden. Grundsätzlich teilen Wort Gottes und performativer Sprechakt die Eigenschaft, dass sie Wirklichkeit setzen. Diese *Gemeinsamkeit* hat v. a. Oswald Bayer in mehreren Zusammenhängen eindrücklich zur Geltung gebracht.⁴ Wird diese Affinität von Wort Gottes und Sprachhandeln herausgestellt, so darf aber doch die Differenz zwischen einem performativen Sprechakt und dem Ereignis des Wortes Gottes nicht aus dem Blick verloren werden: Ein Sprechakt ist uneingeschränkt auf die Geltung der Bedingungen angewiesen, die für sein Gelingen gegeben sein müssen. Gelten

³ Diese formale Definition von „Offenbarung“ verdanke ich Heiko SCHULZ, Essen. Vgl. die strukturell ähnliche Formulierung bei Ingolf U. DALFERTE: *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung*, Leipzig 2004, 74: „Gott ist Gott, indem er sich selbst zum Medium seiner Vermittlung an uns macht und sich in unserem Leben als Gott von uns als Menschen unterscheidet“.

⁴ Vgl. Oswald BAYER: *Theologie*, Gütersloh 1994 (Handbuch Systematischer Theologie 1), v. a. 444; DERS.: *Was ist das: Theologie? Eine Skizze*, Stuttgart 1973, 24 ff.; vgl. Ulrich H. J. KÖRTNER: *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Göttingen 2001, v. a. 362: „Das Wort Gottes ist kein die Wirklichkeit beschreibendes oder deutendes, sondern ein Wirklichkeit schaffendes und veränderndes Wort“; zur Rezeption der Sprechakttheorie in der Praktischen Theologie vgl. neuerdings Frank M. LÜTZE: *Absicht und Wirkung der Predigt. Eine Untersuchung zur homiletischen Pragmatik*, Leipzig 2006 (APrTh 29).

diese Bedingungen nicht, wird der Sprechakt ‚fehlzündet‘.⁵ So erscheint mir zwar einerseits die Sprechakttheorie die wirklichkeitskonstitutive Funktion von Wort Gottes durch eine kommunikationstheoretische Betrachtung von Sprachhandlungen zu plausibilisieren. Andererseits aber bleibt ein Desiderat bestehen. Denn ein performativer Sprechakt kann gerade dasjenige nicht leisten, was für das Wort Gottes als Offenbarung im Sinne der oben angenommenen Definition konstitutiv wäre: dass die Bedingungen der Rezipierbarkeit des Kommunizierten im Sprachgeschehen selbst zuallererst geschaffen werden.

Die Diskussion droht an dieser Stelle in eine Aporie zu geraten; die an die Rechenschaft von „Wort Gottes im Gespräch“ gestellte Forderung scheint soweit unerfüllbar.

Tatsächlich stellt die Erwartung, dass die Bedingungen der Rezipierbarkeit im Ereignis sprachlicher Kommunikation transzendiert würden, eine *Überforderung* bzw. eine *Überstrapazierung* einer jeglichen Beschreibung dieses Ereignisses dar. Eine Überstrapazierung zu denken ist zwar ungefällig, aber doch nicht unmöglich. Grundsätzlich sehe ich zwei Möglichkeiten, die ange-deutete *Überstrapazierung* zu lozieren: Die Überstrapazierung kann auf der Ebene der *Form der Sprache* oder im *Ereignis der Begegnung der Sprechenden* gesucht werden. Eine Überstrapazierung in Bezug auf die Sprache wird durch jene Form von Negativitätsästhetik beschrieben, welche die Entstehung von Bedeutung in den Bruchstellen der Sprache ansiedelt.⁶ Eine Überstrapazierung im *Ereignis der Begegnung zwischen den Kommunizierenden* beschreibt Em-

⁵ Vgl. John Langshaw AUSTIN: Zur Theorie der Sprechakte (How to do Things with Words), dt. Bearbeitung v. E. von SAVIGNY, Stuttgart 2002, 31 ff. J. DERRIDA hat in seinem bekannten Text „Signatur Ereignis Kontext“ dargelegt, dass die Möglichkeit der Fehlzündung eines Sprechakts für die Funktionsweise eines Sprechakt gravierende Konsequenzen hat (vgl. J. DERRIDA: Signatur Ereignis Kontext, in: DERS.: Limited Inc., hg. v. P. ENGELMANN, übers. v. W. RAPPL unter Mitarbeit von D. TRAVNER, Wien 2001, 15-45, v. a. 32 ff.). Der Aufweis der notwendigen inneren Krise eines jeden Sprechakts führt DERRIDA allerdings zu der Beschreibung einer durch diese Krise konstituieren Sprache, welche selbst als Modell einer durch diese Krise gespaltenen und in den Zustand einer bedeutungsvollen *Vielstimmigkeit versetzten* Sprechere dienen kann. Vgl. Jacques DERRIDA: Wie nicht sprechen. Verneinungen, übers. v. H.-D. GONDEK, Wien 1989, v. a. 109 f.; hierzu SCHMIDT (s. o. Anm. 2), v. a. 46 ff.; Carstein LOTZ u. a. (Hg.): Nicht(s) sagen. Strategien nicht-affirmativer Rede im 20. Jahrhundert (Edition Moderne Postmodern), Bielefeld 2008.

⁶ Vgl. z. B. Graham WARDS „postmoderne Theologie des Wortes“, die ihr Zentrum im Gedanken einer ‚Durchkreuzung und Auferstehung‘ der Rede („the crossing through and the resurrection of discourse itself“; (s. o. Anm. 2, 103) hat. – Vgl. meinen Versuch, Søren KIERKEGAARDS frühes pseudonymes Werk als heterophon konfigurierte vielstimmige Rede zu interpretieren [vgl. SCHMIDT (s. o. Anm. 2), v. a. 195 ff.]; vgl. ferner Denys TURNER: The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism, Cambridge 1999, v. a. 45.

manuel Lévinas' Philosophie des Anderen. Dieser letzten Figur widmen sich die folgenden Ausführungen. Hierbei wird deutlich werden: „Wort Gottes im Gespräch“ zu denken ist ein ungefälliges, aber eben doch nicht unmögliches Unterfangen.

2. „WORT GOTTES“ IM DENKEN EMMANUEL LÉVINAS'

Im Folgenden werde ich Rekurse Emmanuel Lévinas⁷ auf den Begriff „Wort Gottes“ im Zusammenhang seines Denkens nachvollziehen und erörtern. Dabei wird sich zeigen, dass diese Rekurse den oben formulierten Anforderungen an eine sprachtheoretisch valide Beschreibung von dem, was Wort Gottes heißen kann, entsprechen, i. e., dass die Verstehensbedingungen auf Seiten des Rezipienten keine die Grenzen des kommunikativen Ereignisses bestimmende Funktion ausüben dürfen. Überdies wird deutlich, dass Lévinas' Rekurse auf Wort Gottes in einem durchaus problematischen Sinnzusammenhang stehen, und in dieser Hinsicht von der besagten *Überstrapazierung* des Ereignisses der Begegnung zeugen.

Das unter dem Titel „Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe“ veröffentlichte Gespräch mit R. Fornet und A. Gomez wird mit dem für Lévinas' Denken repräsentativen Zitat „Das Antlitz des Anderen wäre der Beginn der Philosophie“⁸ eröffnet. Im Gespräch wird der Charakter dieses Antlitzes des Anderen als Appell näher erläutert: Das Antlitz ruft den Menschen in seine Verantwortung, indem es dazu verpflichtet, das Ausgesetztsein des Anderen, seine Verletzlichkeit, zu achten.⁹ Diese Erfahrung ist, so Lévinas in Abgrenzung von Martin Buber, nicht die einer reziproken Beziehung.¹⁰ Die

⁷ Folgende Abkürzungen der Werke Emmanuel LÉVINAS' werden verwendet: AS = Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie, hg. u. übers. v. F. MIETHING, München 1991; GTZ = Gott, der Tod und die Zeit, übers. v. A. NETTLING u. U. WASEL, Wien 1996; SpA = Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übers., hg. und eingel. v. W. N. KREWANI, Freiburg-München 1999, 260-296; TU = Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, übers. v. N. KREWANI, Freiburg 2002; WGD = Emmanuel LÉVINAS: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurs über die Betroffenheit von Transzendenz, übers. v. Th. WIEMER, Freiburg-München 2004; ZwU = Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, übers. v. F. MIETHING, München/Wien 1995.

⁸ ZwU 132.

⁹ ZwU 133.

¹⁰ Vgl. v. a. AS 43 ff.; Emmanuel LÉVINAS: Martin BUBER und die Erkenntnistheorie, in: Paul Arthur SCHILPP/Maurice S. FRIEDMAN (Hg.): Martin BUBER, Stuttgart 1963, 119-134, (131); vgl. ferner Jacques DERRIDA: Die Schrift und die Differenz, übers. v. R. GASCHE, Frankfurt a. M. 1976, 161, Anm. 39; Robert BERNASCONI: Failure of Relation as a

Begegnung mit dem Anderen unterscheidet sich in der Hinsicht von einer als „Gespräch“ verstandene Begegnung, als sie radikal asymmetrisch ist¹¹; asymmetrisch dahingehend, dass alle Menschen endlos füreinander verantwortlich sind, und der eine auch für das Unrecht, das der Andere begeht¹², haftbar gemacht wird¹³ – während der in die Verantwortung Gerufene stets in *höherem* Maße verantwortlich ist als der andere Mensch, von dem dieser Ruf in die Verantwortung ausgeht.

„Das ganze Ich wird auserwählt: Niemand sonst kann tun, was ich tun muss. Das ist der Sinn von ‚Ein jeder von uns ist vor allen an allem schuldig, ich aber bin es mehr als alle anderen‘ bei Dostojewski.“¹⁴

Diese asymmetrische Beziehung stellt Lévinas mit „Wort Gottes“ in Zusammenhang.

„In unseren eigenen Analysen [im Gegenüber zu jenen Martin Bubers – J. S.] geschieht der Zugang zum Nächsten ursprünglich nicht im Anrufen des anderen Menschen, sondern in meiner Verantwortung für ihn. Ethische Urbeziehung. – Diese Verantwortung wird demnach durch das Antlitz des anderen Menschen wachgerufen, das wir als einen Bruch mit den plastischen Formen der Phänomenalität und des Erscheinens beschreiben: Direktheit des dem-Tode-Ausgesetztheits und des Befehls an mich, den Nächsten nicht im Elend zu lassen (Wort Gottes).“¹⁵

„[Das Wort Gottes] ist ins Antlitz des Anderen eingeschrieben, in die Begegnung mit dem Anderen; doppelter Ausdruck von Schwäche und Forderung. Ist es Wort Gottes? Ein Wort, das mich fordert als verantwortlich für den Anderen; es ist eine Erwählung, weil diese Verantwortung nie aufhört.“¹⁶

Auf den ersten Blick mag diese Lokalisierung von Wort Gottes im Erscheinen des Antlitzes des Anderen für die Theologin und den Theologen annehmlich erscheinen, allerdings wird im weiteren Verlauf dieses Gesprächs deutlich, dass diese Lokalisierung eine erhebliche Provokation für die Theologie enthält: Lévinas' Rekurs auf Wort Gottes gehört seiner Ansicht nach in dem Sinne zur Ethik, dass sie *nicht* zur Religion gehört, jedenfalls nicht, inso-

Surplus. Dialogue and Lack of Dialogue between BUBER and LEVINAS, in: Peter ATTERTON/Matthew CALARCO, (Hg.): LEVINAS and BUBER. Dialogue and Difference, Pittsburgh 2004, 65-96, 69 ff.

¹¹ ZwU 134.

¹² ZwU 136 f.

¹³ LÉVINAS legt mehrfach mit Rekurs auf Kgl. 3,30 dar, „ich“ sei verantwortlich für die Verfolgung des Nächsten; vgl. JS 246; ZwU 81; SpA 318; ferner GTZ 153.191.194.

¹⁴ GTZ 199 f.

¹⁵ AS 42.

¹⁶ ZwU 138.

fern Religion mit „Tröstung“ assoziiert wird¹⁷, denn das Gebot des Anderen ist unerbittlich und hart.

„Bei der berühmten Fragestellung: „wird der Mensch durch die Materie oder durch die Form individuiert?“ vertrete ich die Individuation durch die Verantwortung für den Anderen. Genauso hart ist es; die ganze tröstliche Seite überlasse ich der Religion.“¹⁸

„Das Judentum, bzw. die Offenbarung, ist vom Gebot nicht zu trennen; Judentum bedeutet daher auch nicht Joch des Gesetzes, das durch eine Offenbarung der Barmherzigkeit abgelöst werden müsste. Das Gesetz ist die – lästige – Liebe.“¹⁹

Worin nun gründet die Härte des Gebots, das „Lästige“ der Liebe, aufgrund derer Lévinas' Philosophie gerade von Religion zu unterscheiden ist? Diese Frage führt uns zu dem eingangs dargelegten Problem zurück, welches darin bestand, dass Wort Gottes theologisch nur sinnvoll denkbar ist, wenn es auf die Verstehensbedingungen des Rezipienten nicht angewiesen bleibt. Denn eben dies geschieht, so Lévinas, im Wort, welches ‚sich selbst erklärt‘:

„Das Außergewöhnliche der Sprache liegt darin, dass sie ihrer eigenen Erscheinung zur Hilfe kommt. Das Wort besteht darin, sich über das Wort zu erklären. Es ist Unterweisung. ... Das Wort erhebt sich schon in dem Antlitz, das mich sehen sieht – es bringt die ursprüngliche Offenheit der Offenbarung. Durch den Bezug auf das Wort erhält die Welt eine Orientierung, d. h. eine Bedeutung.“²⁰

Diese Unterweisung in der Begegnung des Ich mit dem Anderen ist allerdings, so stellt es sich zumindest aus der Perspektive des späteren Denkens Lévinas'²¹ dar, ein Ereignis, durch welches das Ich vollständig *aufgerissen* wird; die Forderung, den Anderen als den irreduzibel Fremden in seiner vollständigen Inkommensurabilität zu achten, bedingt, dass das Ich vom Anderen unendlich verletzt wird. Die Intentionalität des Subjekts darf gerade nicht das Ereignis der Begegnung mit einem Anderen präformieren²², weil so das bzw.

¹⁷ Vgl. LÉVINAS' kritische Bezugnahmen „(Ver)Tröstung“ (durch die Religion) in VS 110; SpA 116 und AS 106 (jeweils mit Bezug auf NIETZSCHE); SpA 247; WGD 90.107.

¹⁸ ZwU 138.

¹⁹ AS 109.

²⁰ TU 138f. Vgl. Wolfgang Nikolaus KREWANI: Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie E. LÉVINAS', München 2006, v. a. 78.95 f.235.

²¹ Salomon MALKA vertritt die Auffassung, es habe „zwei LÉVINAS“ gegeben, „den von 1961 mit „*Totalität und Unendlichkeit*“ und den von 1974 mit „*Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*“ Salomon MALKA: Emmanuel LÉVINAS. Eine Biographie, übers. v. F. MEITHING, München 2003, 174). Zu den Motiven, die im späteren Werk hinzutreten, gehört, so MALKA, das des „Verfolgtseins“. Zur Differenz zwischen den beiden genannten Werken bzw. Schaffensperioden LÉVINAS' vgl. auch KREWANI (s. o. Anm. 20), 282ff.

²² Vgl. z. B. Emmanuel LÉVINAS: Martin BUBER und die Erkenntnistheorie, in: Paul Arthur SCHILPP/Maurice S. FRIEDMAN (Hg.): Martin BUBER, Stuttgart 1963, 119-134, 122; AS 32;

der Andere auf dasselbe reduziert würde.²³ In diesem rückhaltlosen Dem-Elend-des-Anderen Ausgesetztsein ereignet sich Wort Gottes.

„Ist aber die Stellung des transzendentalen Ich in seiner Einzigkeit als Absolutes, die die Wahrheit des Seins im Erscheinen sichert, nicht zu seiner Einzigartigkeit durch ein anderes Licht berufen, als es jenes ist, welches die Strukturen des Phänomens erhellt? Sind die Fäden des Ethischen nicht schon vor dem Wissen gespannt? Ist der Denkende, angesichts des anderen Menschen ... nicht der wehlosen Nacktheit des Antlitzes ausgesetzt, dem wahren Gesicht, dem Elend des Menschseins? Wort Gottes in diesem Elend, das zu einer unabweisbaren Verantwortung errennt.“²⁴

Das Dem-Elend-des-Anderen-Ausgesetztsein gerät zu einer Krise der Intentionalität des Ich und damit des Ich überhaupt, die in Lévinas' Diskurs mit Wort Gottes assoziiert wird – und die bedrohliche Formen annimmt. Aus diesem Grund ist das Gegenüber von Ich und dem Anderen mit dem Modell des *Dialogs* nicht zureichend beschrieben, denn Wort Gottes bedingt eine Vorladung von einer Radikalität, die einem Zirkulieren von Informationen, einem dialogischen Austausch von Ich und Du, radikal entgegensteht.

„Wende vom Antlitz des Anderen her, wo genau inmitten des Phänomens, genau in seinem Licht, ein Mehr an Bedeuten bedeutet, das man als Herrlichkeit bezeichnen könnte. Herrlichkeit, die mich fordert, mich beansprucht, mich vorlädt. Sollte man nicht diese Forderung oder diese Anfrage oder diese Vorladung zur Verantwortung Wort Gottes nennen? Fällt Gott nicht gerade in dieser Vorladung ein, eher als in der Thematisierung eines Denkbaren, eher sogar als in irgendeiner Einladung zum *Dialog*?“²⁵

Die Vorladung ereignet sich im *Sagen* als einem Moment der sprachlichen Begegnung, welcher die Wahrnehmung nicht lediglich streift, sondern sich in den Rezipienten *einschneidet*. Während „das Gesagte“ die Kommunikation zwischen Menschen bezeichnet, ein linguistisches System²⁶, in dem ein bestimmter Gehalt zur Geltung gebracht und ausgetauscht wird²⁷, ist „Sagen“, die Verantwortung selbst²⁸, d. h. jener Aspekt der sprachlichen Begegnung, der im wörtlichsten Sinne unter die Haut geht, durch den die Menschen einander in einer Art und Weise begegnen, die von keiner Intentionalität gefiltert wird.

„Nicht Sagen, das sich im Gesagten verbirgt und schützt, das sich angesichts des Anderen mit bloßen Worten bemüht – sondern Sagen, das sich entblößt, das heißt, das

²³ Vgl. TU 51 ff.174; KREWANI (s. o. Anm. 20), 229.

²⁴ AS 202f.

²⁵ WGD 254 – Hervorhebung J.S.

²⁶ Vgl. JS 31.

²⁷ Vgl. hierzu ausführlich Thomas WIEMER: Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel LEVINAS und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs, Freiburg-München 1987, 154 ff.

²⁸ JS 31.

sich noch seiner Haut entledigt – Empfindlichkeit, die unter die Haut, die an die Nerven geht, Überempfindlichkeit, die sich aussetzt bis zum Leiden – und so, ganz Zeichen, sich bezeichnet, sich bedeutet.“²⁹

Der Unterschied zwischen den „bloßen Worten“ des Gesagten und dem Sagen, welches den Menschen unterbricht wie das Wort Gottes, spaltet die sprachliche Begegnung zwischen Menschen in radikalster Weise. Wort Gottes als unbedingte, rückhaltlose Forderung ereignet sich im Gespräch, jedoch in einer höchst unannehmlichen und ungefälligen Art und Weise: als Ereignis der Überwindung von Verstehens- und Rezeptionsbedingungen, als Ereignis sprachlicher Begegnung, das in Kommunikation nicht aufgeht, gleichsam Sprache vor der Sprache.³⁰

3. SCHLUSS

Die Besinnung auf „Wort Gottes im Gespräch“ vor dem Hintergrund von Lévinas' Philosophie bzw. Religionsphilosophie ergibt, dass Wort Gottes in diesem Zusammenhang ‚scharfer ist als jedes zweischneidige Schwert‘, da sich Wort Gottes nicht behutsam zum Dialog gesellt, sondern sich in die Rezipienten einschneidet – in der gleichen Weise, in der, so Lévinas im Anschluss an Descartes, die objektive Realität Gottes als des Nicht-Fassbaren schlechthin die formale Realität seiner Cogitatio zerspringen lässt.³¹

„Aber das Un des Unendlichen bezeichnet die Tiefe des Betroffenseins, in der die Subjektivität durch dieses Gelegte sein der Idee, das ein Gelegte sein ohne ein Nehmen können ist, betroffen wird. Es besagt jene Tiefe des Ertragens, das kein anderes Fassungsvermögen umfasst, das keine andere Grundlage mehr trägt, wo jeder Einschließungsprozess scheitert und wo die Riegel aufspringen, die das Hinterland der Innerlichkeit verschließen. Niederlegung ohne innere Sammlung, die ihr Stätte wie ein alles verschlingendes Feuer vernichtet, die Stätte dem Erdboden gleichmacht. Die Bibel drückt es auf ihre Weise aus: ‚Denn siehe, der HERR wird herausgehen aus seiner Wohnung und herabfahren und treten auf die Höhen der Erde, dass die Berge unter ihm schmelzen und die Täler sich spalten, gleichwie Wachs vor dem Feuer zerschmilzt, wie die Wasser, die talwärts stürzen.“³²

Welche fundamentaltheologischen Implikationen könnten diese Betrachtungen haben? In einem Wort: auch unerquickliche bzw. durch Negativität konstituierte Analogien³³ zwischen Theologie und Philosophie sind doch Analo-

²⁹ JS 51; vgl. GTZ 208, SpA 227; JS 164.207.

³⁰ Vgl. SpA 286.

³¹ GTZ 228.

³² GTZ 232f; LÉVINAS zitiert aus Mi 1,3-4.

³³ Vgl. Thomas CARLSONS Theorem der „apophatischen Analogie“ [Thomas CARLSON: Indiscretion. Finitude and the Naming of God, Chicago 1999; DERS.: Apophatische

gien. Lévinas' Bestimmung der Ethik als Humanismus des anderen Menschen fordert eine Offenheit gegenüber dem Anderen, deren Zeitigungsformen kaum zu ertragen sind – allerdings könnte hier eine zutreffende Deutung von Beschwernissen enthalten sein, die Menschen im Zusammenleben unter Umständen *auch* zu erdulden haben, so sehr man sich wünschen wird, es sei nicht so. Die Aporie, mit der sich der Versuch konfrontiert sieht, Wort Gottes kommunikationstheoretisch zu beschreiben, ist unerquicklich – gleichwohl sollte Theologie m. E. mit ihren Versuchen nicht nachlassen, ihre Rede von Gott und seinem Wort in nicht-theologischen Sinnzusammenhängen plausibel zu machen, so sehr ein Theologe sich wünschen mag, von dieser beschwerlichen Pflicht zur Rechenschaft dereinst einmal entbunden zu werden.

Analogie. Zur Sprache des mystischen Nichtwissens und des Seins zum Tode, in: Susanne KLINGER/Jochen SCHMIDT (Hg.): Dem Geheimnis auf der Spur. Kulturhermeneutische und theologische Konzeptualisierungen des Mystischen in Geschichte und Gegenwart (Theologie – Kultur – Hermeneutik 6), Leipzig 2007, 101-124].