

BERNHARD FRESACHER

Gottessemantik

Religion und Sprache aus christlicher Sicht

Seit jeher üben Äußerungen, die Gott im Mund führen, eine eigene Macht aus. Sie nehmen die höchste Autorität für sich in Anspruch. Wie zweischneidig sich dieser Anspruch auswirken kann, zeigt die Religionsgeschichte: Man hat Krieg damit geführt und Trost damit gespendet.

Kritik

An der Gottesrede scheiden sich die Geister: an der Rede von Gott und an der Rede im Namen Gottes. In Pascal Merciers Roman »Nachtzug nach Lissabon« ist die Ansprache eines Klosterschülers geschildert, hin- und hergerissen zwischen »Ehrfurcht und Abscheu vor Gottes Wort« – so ihr Titel. Darin ist der Zwiespalt angesprochen, den Äußerungen über Gott auslösen, in der Bibel, in den Kirchen, den Bildern und Liedern:

»Ich möchte nicht in einer Welt ohne Kathedralen leben. Ich brauche ihre Schönheit und Erhabenheit. Ich brauche sie gegen die Gewöhnlichkeit der Welt ... Ich will die mächtigen Worte der Bibel lesen. Ich brauche die unwirkliche Kraft ihrer Poesie. Ich brauche sie gegen die Verwahrlosung der Sprache und die Diktatur der Parolen. Eine Welt ohne diese Dinge wäre eine Welt, in der ich nicht leben möchte ... Ich verehere Gottes Wort, denn ich liebe seine poetische Kraft. Ich verabscheue Gottes Wort, denn ich hasse seine Grausamkeit. Die Liebe, sie ist eine schwierige Liebe, denn sie muss unablässig trennen zwischen der Leuchtkraft der Worte und der wortgewaltigen Unterjochung durch einen selbstgefälligen Gott. Der Hass, er ist ein schwieriger Hass, denn wie kann man sich erlauben, Worte zu hassen, die zur Melodie des Lebens in diesem Teil der Erde gehören? Worte, an denen wir von früh auf gelernt haben, was Ehrfurcht ist? Worte, die uns wie Leuchtfeuer waren, als wir zu spüren begannen, dass das sichtbare Leben nicht das ganze Leben sein kann? Worte, ohne die wir nicht wären, was wir sind? Aber vergessen wir nicht: Es sind Worte, die von Abraham verlangen, den eigenen Sohn zu schlachten wie ein Tier. Was machen wir mit unserer Wut, wenn wir das lesen?«¹

1 Pascal Mercier, Nachtzug nach Lissabon. Roman, München/Wien 2004, 198f. Hinter dem Pseudonym Pascal Mercier steht der Schweizer Peter Bieri, bis 2007 Professor für analytische Philosophie an der Freien Universität Berlin.

Zugleich gibt es eine Art, von Gott zu sprechen, die solche Fragen gar nicht erst aufkommen lässt. Sie sind beendet, noch ehe sie sich stellen. »Das gut organisierte System der Kirche entwickelt mit der Zeit ein Gefallen an sich selbst, einer Art Selbstfaszination von anziehender und bindender Kraft, die unabhängig von den Inhalten funktioniert.«² Dieses System verbreitet »das massive Gefühl, die Gottesfrage sei längst beantwortet und diese Antwort jederzeit abrufbar. Alle heute anstehenden Fragen könnten auf dem Weg des Zitates erledigt werden, weil die Bibliotheken, in denen wir uns bewegen und in denen wir wohnen, vollgeschrieben sind. Man hört das Wort *Gott* und wie von selbst wendet sich der Blick zurück auf eine erledigte Sache.«³

Rätsel und Geheimnis

Die Religion beantwortet Fragen, die nirgendwo sonst beantwortet werden können. Damit ist eine Erwartung der modernen Gesellschaft angesprochen: Sie hält Gott in erster Linie für das Unerklärliche zuständig, für das, was sozusagen übrig bleibt an den Grenzen des Wissens, für das Verborgene, für das Mystische, wie es Wittgenstein in seinem Tractatus formuliert hat: »Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.«⁴ Aber ist es nicht genau umgekehrt? Die Religionen geben Rätsel auf! Bei Paulus im ersten Korintherbrief – in dessen Hohelied der Liebe – ist es nachzulesen: »Jetzt schauen wir durch einen Spiegel in Rätseln, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht ... Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, doch am größten ist die Liebe.« (1 Kor 13,12f.) Der Glaube, die Hoffnung und sogar die Liebe entkommen ihren Grenzen nicht in eine Direktheit außerhalb. Sie bleiben an Vorstellungen gebunden, an Schemata, die die Aufmerksamkeit lenken.

Was ist hier mit Rätsel gemeint? Offensichtlich wird es nicht verstanden in dem Sinn, wie man Kreuzworträtsel löst oder Prüfungsfragen beantwortet, sondern in dem Sinn, wie man Spuren zu entziffern versucht. Die alte Kirche hat diese Methode *Mystagogie* genannt: Weg ins Geheimnis, Eintauchen ins Mysterium (*sacramentum*). Dabei bleiben alle gleich involviert, niemand verfügt über den besseren Überblick. Es geht nicht darum, den Weg abzukürzen und sich die Erfahrung zu ersparen: die Anstrengung des eigenen Denkens, Fühlens und Handelns. Vielmehr ist damit ein spezifischer Modus des Wissens gemeint, der der Unverfügbarkeit Rechnung trägt.

Im Buch Exodus gibt es eine grandiose Geschichte dazu: Moses hat sich gerade mit seiner Thora gegen das Goldene Kalb des Aaron durchgesetzt. Es geht also um das Bilderverbot. Nun aber will er das Angesicht des Herrn sehen. Dieser hält – im Interesse des Moses selbst – gar nichts davon: »Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben.

2 Gottfried Bachl, *Gott im Schatten der Kirche*, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 158 (2010), 4–10, hier 6.

3 Ebd., 9.

4 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.522.

Dann sprach der Herr: Hier, diese Stelle da! Stell dich an diesen Felsen! Wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht, stelle ich dich in den Felsspalt und halte meine Hand über dich, bis ich vorüberbin. Dann ziehe ich meine Hand zurück, und du wirst meinen Rücken sehen.« (Ex 33, 20–23) Die altkirchliche Theologie hat diese Passage christologisch auf die Praxis der Nachfolge Jesu hin ausgelegt. Gott zeigt sich sozusagen unterwegs, wenn man in sein eigenes Leben hinein aufbricht. Darin lässt sich die Spur seines Vorüberziehens entziffern. Aus dieser Erfahrung ist dann der Prototyp der Biografie entstanden: die *Confessiones*, die Bekenntnisse des Augustinus. Sie verweisen erinnernd am eigenen Leben auf **den Unverfügbaren**.

Diese Spannung von Greifbarkeit und Entzogenheit, von Inkarnation und Bilderverbot stellt Anforderungen an die Form der Rede. Die Mystik hat deshalb beispielsweise – in der Tradition des Hohelieds Salomos – auf die Sprache der Erotik zurückgegriffen, die Poesie der Sehnsucht. Sie kann Nähe und Ferne in Einem ausdrücken, Sich-Finden und Sich-Verlieren. Oder Anselm von Canterbury hat für seinen »Gottesbeweis« die Form der Anrede gewählt: das *Proslogion*, die Bitte. Die Gottesrede kann aber auch leicht zum Gerede werden, das vergisst, wovon es spricht.

Negative und analoge Rede

Zwei klassische Theoriefiguren haben versucht, die spezifische Lage, in der sich die Gottesrede befindet, zu berücksichtigen: die Negative Theologie und die Analogie.

Die Negative oder Apophatische Theologie führt nicht in die Sprachlosigkeit, wie ihr neuerdings wieder vorgeworfen wird. Sie eröffnet vielmehr eine Wissensform, die so von Gott zu sprechen versucht, dass im selben Atemzug deutlich wird, dass man von Gott nicht so sprechen kann, wie man über anderes spricht. »Gelehrtes Nichtwissen – *docta ignorantia*« hat Nikolaus von Kues dies in Anknüpfung an Augustinus genannt.

Nichts anderes leistet die Analogie: Die Wärme eines Gegenstandes, so das Beispiel des Thomas von Aquin, deutet auf die Wärme der Sonne. Beides ist aber nicht dieselbe Wärme. Auf diesen Unterschied ist bei allen Bezeichnungen Gottes zu achten, wenn zum Beispiel vom Vater die Rede ist. Die historische Spitzenformulierung dafür hat das Vierte Laterankonzil (1215) gefunden: »Denn zwischen Schöpfer und Geschöpf kann keine noch so große Ähnlichkeit festgestellt werden, ohne dass zwischen ihnen eine größere Unähnlichkeit festzustellen wäre« (DH 806). Im Gegensatz zur neuplatonischen Skepsis gegenüber allem Irdischen hat Thomas schöpfungstheologisch mit der Analogie eine Aufwertung der Welt verbunden: Erst in ihr und an ihr findet man sozusagen die passenden Worte für das Unbeschreibliche, immer wieder aufs Neue.

Der christliche Glaube bezieht sein Wissen nicht in erster Linie aus besonderen Erscheinungen oder richtigen Belehrungen, sondern aus einem – alles Irdische, Körper und Geist einschließenden – Verstehen in der Zeit, an dem Denken und Fühlen, Wahrnehmung und Kommunikation, Erleben und Handeln betei-

ligt sind. In diesem Sinn kann man sagen: Die Religion gibt Rätsel auf, durch die man einen anderen Blick für die Realität gewinnen kann. Darin besteht ihre Antwort.

Metaphorisches Sprechen

Heute rückt besonders das metaphorische Sprechen in den Fokus der Aufmerksamkeit. Nehmen wir als Beispiel das Licht. Es ist traditionell *die* Metapher für den unsichtbaren Gott. Denn es macht sichtbar, ohne selbst sichtbar zu sein. Aus dieser Spannung von Transparenz und Transzendenz ist seit der Antike eine weitverzweigte Lichtmetaphysik erwachsen, mit höchst spekulativen Trieben. In unserer Zeit denken wir möglicherweise zuerst an das künstliche Licht, nicht an die Sonne, sondern an den Lichtschalter. Unsere Erfahrung ist nicht mehr an den Tag-Nacht-Rhythmus gebunden. Illumination bedeutet nicht mehr innere Erleuchtung, sondern elektrische Beleuchtung. Es geht nicht mehr darum, im Licht zu erkennen, sondern ins Licht zu setzen: um Inszenierung statt um Reflexion.

Woher kommt die Pluralität der Assoziationen, die eine Metapher auslöst? Was ist der Grund für diese Vielfalt der Deutungen? Eine erste Antwort liegt in der historischen Semantik, also in der zeitlichen und gesellschaftlichen Einbettung von Bedeutungen: Die erfahrbare Realität des Lichts, um bei unserem Beispiel zu bleiben, prägt das, was es metaphorisch bedeutet. Mit der Zeit verändert sich die Erfahrung, auf der die Metapher beruht. Dabei bilden Körper und Sinne wichtige Anknüpfungspunkte. Ohne sie käme keine Bedeutung zustande.

Eine zweite Antwort kündigt sich im ursprünglichen Wortsinn der Metapher an: *metapherein* bedeutet wörtlich ›hinübertragen‹. Es geht also um eine Bewegung: um die Übertragung eines fremden Wortes, wie die klassische Definition nach Aristoteles lautet. Sie lässt »ein Ding als ein anderes sehen«⁵. So hat es Donald Davidson ausgedrückt. Die Bewegung der Metapher setzt ihrerseits in Bewegung, kognitiv und affektiv. Darauf baut beispielsweise ein Verständnis für Gleichnisse auf, wie es Paul Ricœur vorgeschlagen hat.⁶ Nach der gängigen Auffassung bis ins 19. Jahrhundert hinein bekleidet die Metapher den Gedanken. Heute wird die Metapher als eine eigenständige – unersetzbare und unübersetzbare – Sprachform untersucht, insbesondere in der Linguistik, der Philosophie und den Kognitionswissenschaften. Im Unterschied zur traditionellen Vorstellung wird betont: Metaphern veranschaulichen nicht nur, sie versinnlichen, sie bekleiden nicht nur, sie lenken vielmehr die Aufmerksamkeit, und zwar nicht nur motivational, sondern semantisch. Sie setzen eine Heuristik in Gang.

5 Donald Davidson, What Metaphors Mean, in: Sheldon Sacks (Hg.), On Metaphor, Chicago 1978, 29–45, hier 45.

6 Vgl. Paul Ricœur, Die lebendige Metapher, München 1986; ders./Eberhard Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974.

Verstehen

An der metaphorischen Rede zeigen sich Eigenschaften der Sprache überhaupt, die von der Religion genutzt werden. Drei Eigenschaften möchte ich noch einmal besonders hervorheben: die Pluralität der Assoziationen, die Historizität der Semantik und die Dynamik der Übertragung. Das heißt: 1) Die Sprache sorgt nicht für Eindeutigkeit, sondern für eine Vielfalt von Interpretationen. 2) Die Sprache bedeutet, was sie bedeutet, nicht in sich, sondern in der Zeit – auf dem Hintergrund physischer, psychischer, technischer und sozialer Voraussetzungen. 3) Die Sprache bewegt nicht mechanisch, sondern imaginativ – über die Einbildungskraft. Genau genommen müsste man natürlich von *den* Sprachen – im Plural – sprechen. Sie bilden nicht ab, was ist, sondern eröffnen Möglichkeitsspielräume, die Welt und sich selbst anders zu sehen als notwendig. Dieses Potenzial ist im Christentum maßgeblich an das Medium schriftlicher Sprache gebunden.

»Die rätselhafte Vorläufigkeit der göttlichen Sätze hält an. Sie kann nicht vermieden werden. Das ist die bleibende Situation der Sprache, in die wir versetzt sind. Keine Exegese, keine Dogmatik wird jemals daraus ausbrechen, operiere sie nun mit einem einzigen Schriftsinn oder mit vier oder sechsunddreißig oder mehr Bedeutungsetagen. Es gibt keine Transformation in erschöpfende Information, dass der Gott sozusagen seine Wahrheit in einem Guss ins Hirn schüttet und fertig. Es gibt auch keine Reduktion der verzweifelten Art auf den Akt der Verbergung oder der Stummheit, in dem sich die Gottheit total verweigert. Sondern es geht um die aufrichtige Mühe an der Rätselfigur des Offenbarungswortes. Und wir können das auch mit einer christlichen Wendung sagen: Es geht um die Gottesgeburt im menschlichen Tun des Hörens und der Entzifferung. Dieses Verfahren der Gottheit – das ist ein für mich spürbarer Trost –, dieses Verfahren verbindet Gnade und Mündigkeit, das Geschenk und die Leistung, die Vorgabe und die Arbeit, und es versöhnt mit der Mühseligkeit der Lektüre.«⁷

Dabei gibt die Schrift nicht nur sich selbst als Rätsel auf, sondern die Welt.

Die Wahrheit religiöser Rede ist – wie jede Äußerung – auf die Freiheit der Zustimmung angewiesen. Diese Freiheit setzt die Möglichkeit voraus, dass das Geäußerte auch abgelehnt, anders verstanden oder einfach nicht beachtet wird. Nach christlichem Verständnis erweist die Gottesrede ihre Wahrheit in der Freiheit, in der man sie annehmen kann. Dabei spielt die Form eine ausschlaggebende Rolle: Es ist nicht beliebig, wie gesagt wird, was gesagt wird. Der bekannte Satz aus dem ersten Petrusbrief wird in der Regel nicht vollständig wiedergegeben: »Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt« (1 Petr 3,15). Weiter heißt es: »Aber tut es bescheiden und ehrfürchtig, mit gutem Gewissen!« (1 Petr 3,16).

⁷ Gottfried Bachl, Vom mystischen Sinn der Schrift, in: Thomas Pröpper/Michael Raske/Jürgen Werbick (Hg.), *Mystik – Herausforderung und Inspiration* (FS Gotthard Fuchs), Ostfildern 2008, 223–231, hier 223f. Weiterführend zum Thema vgl. Uwe Gerber/Rudolf Hoberg (Hg.), *Sprache und Religion*, Darmstadt 2009.

In der Bibel gibt es eine Parallele zur zitierten Mosesgeschichte. Es ist eine Elijageschichte: Elija hat sich aus Angst in eine Höhle geflüchtet und hadert mit dem Herrn:

»Da
vorüberfahrend ER:
ein Sturmbraus, groß und heftig,
Berge spellend, Felsen malmend,
her vor SEINEM Antlitz:
ER im Sturm nicht –
und nach dem Sturm ein Beben:
ER im Beben nicht –
und nach dem Beben ein Feuer:
ER im Feuer nicht –,
aber nach dem Feuer
eine Stimme verschwebenden Schweigens.«

(1 KÖN 19,11f., NACH DER BIBELÜBERSETZUNG VON MARTIN BUBER)

BERNHARD FRESACHER, Dr. theol. Habil., geboren 1964, ist wissenschaftlicher Referent für Grundsatzfragen im Bischöflichen Generalvikariat Trier und Privatdozent für Fundamentaltheologie an der Universität Luzern.

Mensch und Gott

Gott ist nicht klein und Gott ist auch nicht groß;
erhaben über alle Himmelsweiten
weilt er am Wegesrand in einem Moos,
durch das sie alle hart und achtlos schreiten.
Gott ist auch keine Kraft, ist nicht das Sein,
ist keine Zahl, ist nicht einmal das Leben.
Denn was ist Leben, Kraft und Sein – allein?
Auch ihnen mußte Gott das Wesen geben.
In Widerspruch verfängt sich unser Denken.
Willst Du in Gott Dein Herz, o Mensch, versenken,
dann höre auf und suche weiter nicht.
Dann knie nieder, still wie ein Asket,
verlasse Dich allein auf Dein Gebet:
Dann spürst Du ihn. Dann flutet Dich sein Licht.

Dionysius Areopagita