

Gebet als Wesen des Diskurses

Zur Boten-Metapher des Gebets

VON KURT ANGLER

Einleitung

Der philosophische Diskurs der Moderne entbehrt nicht einer gewissen Paradoxie: Je mehr man die Bedingtheit des Menschen betont, die Zeitbedingtheit seiner Existenz, seine „Geschichtlichkeit“, desto größer erscheint das Verlangen, aus sich heraus einen Gesamtentwurf des Menschen und seiner Geschichte zu präsentieren. „Während die in *Sein und Zeit* durchgeführte *Detranszendentalisierung* des Ichs ohne Beispiel war,“ bemerkt etwa Jürgen Habermas zur Ontologie Heideggers, hebe er „das In-der-Welt-Sein des mundanen Ichs selbst auf die Ebene einer transzendentalen Verfassung“¹. Über das Frühwerk Heideggers hinaus manifestiert sich jene Paradoxie etwa darin, „daß der Mensch ‚Nachbar des Seins‘ ist – nicht der Nachbar des Menschen.“² Als „Nachbarn des Menschen“, könnte man sagen, lehrt Emmanuel Lévinas den „Anderen“ zu sehen, wobei die interpersonale Relation einer Asymmetrie unterliegt, vergleichbar der im Verhältnis des Menschen zu Gott. Denn wie sein göttlicher Ursprung ist das Wesen des Menschen unverfügbar. Der Nächste kann wohl angerufen werden, doch ist er nicht auf den Akt der Repräsentation zu reduzieren. Anders als die Gegenstände der Objektwelt, über die wir verfügen, kann ein Mensch angerufen werden wie der Name Gottes, aber ein Erkennen seines Wesens ergibt sich erst aus seiner Antwort – nicht schon aus unseren Sinnauslegungen und Selbstdeutungen. Deshalb erblickt Lévinas im Gebet das „Wesen des Diskurses“ statt im Universalitätsanspruch der Ontologie.

Doch so plausibel dessen Zurückweisung klingt³, die Begründung des Gebets als Wesen des Diskurses wirkt eher assoziativ; auch wird hier der Zusammenhang nicht ganz klar, der zwischen dem Antlitz des Menschen und dem Angesicht Gottes besteht, an den sich das Gebet richtet. Aufschluß darüber geben nicht so sehr die einschlägigen philosophischen Texte und Interviews, vielmehr sind es die erst seit kurzem ins Deutsche übersetzten Talmud-Lektionen, gewissermaßen Kommentare zum Kommentar der jüdischen Bibel, der Tora. Wenn Lévinas darin das Wesen des Menschen durch die Heteronomie zu begründen sucht⁴, so will er damit nicht seiner Entmündigung das Wort reden. Im Gegenteil, der *heteros nomos* ist das „andere Gesetz“, das gegen die Eigengesetzlichkeit der Geschichte und menschliche

¹ Vgl. J. Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main ²1992, 52 und 39.

² Vgl. ebd. 72.

³ Vgl. hierzu Kapitel 1 dieser Studie.

⁴ Siehe hierzu unten Kap. 2.

Willkür geschrieben ist – das jüdische Gesetz, die Tora, die den Menschen zur Gottesfurcht und Gehorsam gegenüber Gottes Geboten anhält. Und wenn Lévinas sein Denken gleichwohl als philosophische Ethik, nicht als Theologie begreift⁵, so nicht zuletzt im Zeichen der Durchbrechung der Selbstbezüglichkeit des Denkens, die Habermas an Heidegger moniert. Auf dem Umweg über die eigene jüdische Tradition tritt er sowohl dem Selbstbegründungsversuch der Ontologie Heideggers entgegen wie auch der zeitgenössischen Vernunftkritik, sei sie hedonistischer Provenienz und/oder Anwalt einer grenzenlosen menschlichen Autonomie, die ihre Nachbarschaft zur Barbarei verkennt.

Nimmt sich der „Fremdbezug“, den Lévinas ihrem Verlangen entgegensetzt, aus ethischer Sicht wie ein Plädoyer für den Fremden, den Anderen aus, für den er im Rahmen eines selbstbezüglichen Diskurses der Moderne ein Veto einlegt, so geschieht dies im Namen einer fremden Autorität, im Namen Gottes, dessen Wort in jenem Diskurs immer weniger zählt. Darum sucht Lévinas einer Sprache Ausdruck zu verleihen, die älter ist als die einer philosophischen oder poetischen Erschließung der Welt: der Sprache des Gebets, die auf „ein Seelenleben des Gehorsams“⁶ zurückgeht. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist Ricoeurs These zur Metaphorik der Sprache, „in ihr gebe das Symbol spekulativ zu denken. Imperative oder von außen herangetragene Lehren seien, wenn die außergewöhnliche Fähigkeit des *Boten* (Hervorh., K. A.) sie prägt, imstande, sich in der Seele des Hörenden bezeugen zu lassen; diese Macht des Bezeugens sei die eigentliche Tiefe des Seelenlebens.“⁷

Immerhin bedarf es nach Ricoeur im Prozeß der Vermittlung sprachlicher Repräsentation eines Dritten, eines „Boten“, der die Nachricht übermittelt. Nicht so bei Gottes Selbstmitteilung. Vom Gott Israels heißt es im Buch Jesaja (63,9): „Nicht ein Bote oder ein Engel, sondern sein Angesicht hat sie gerettet.“⁸ Die Unmittelbarkeit göttlichen Wirkens kann freilich nicht über die Ferne Gottes hinwegtäuschen, über seine Transzendenz aller Horizonte menschlicher Wahrnehmung und Vorstellung⁹. Gleichwohl bedarf es keines Dritten, um Verbindung mit ihm aufzunehmen: Das Gebet fungiert als Bote, in dem Fremdbezug und Selbstbezug einander durchkreuzen, sich in Zuwendung Gottes und Hingabe des Menschen verwandeln¹⁰. Paradigmatisch ist dieser Vorgang in der *Rhetorica Divina* des Wilhelm von Auvergne

⁵ Zu ihrer Differenz wie zu ihrer Korrelation im Zeichen einer *theologia naturalis* siehe unten 9 (Anm. 33).

⁶ Vgl. hierzu Lévinas' Abhandlung über „Religiöse Rede und Gottesfurcht“, in: *ders.*, *Jenseits des Buchstabens*. Bd. 1: Talmud-Lesungen, Frankfurt am Main 1996, 131–150, hier 132. – Näheres zur betreffenden Abhandlung siehe unten Kap. 2.

⁷ Ebd.

⁸ Zur Interpretation dieser Schriftstelle vgl. die Schlußpassage von Kap. 5.

⁹ Vgl. ebd. die Ausführungen Anselms von Canterbury, die von der Sehnsucht, Gott zu schauen, zeugen.

¹⁰ Siehe hierzu unten Kap. 3: „Fremdbezug und Selbstbezug des Gebets“.

festgehalten¹¹; auch in ihr spielt die Metapher des Boten eine gewichtige Rolle¹². Es entbehrt in diesem Zusammenhang nicht der Ironie, daß diese bis in den Wortlaut hinein an Kafkas Parabel *Eine kaiserliche Botschaft* erinnert¹³ – nur daß hier, ganz im Sinne von Ricoeurs These, der Bote als Dritter fungiert und beim Versuch der Übermittlung der kaiserlichen Botschaft an der Entgrenzung des Raumes und der Zeit scheitert: eine Parodie auf den Versuch der Selbsttranszendenz des menschlichen Geistes, der reziprok zur Ausweitung seiner Horizonte über deren Endlosigkeit nicht hinausfindet. Deshalb verfehlt sie das Subjekt, das sie sich erträumt, so daß sie am Ende nicht mehr von einer menschlichen Fiktion unterscheidbar ist. Eben hierin liegt die Grenze der poetischen Symbolik gegenüber der Sprache der göttlichen Verheißung, die ihren Weg aus der Vorzeit in die Geschichte nimmt, während jene der Welt des Mythos nicht zu entrinnen vermag.

Ebensowenig vermag der Mensch sich der Gottebenbildlichkeit zu entledigen, wie die knappen Skizzierungen zu Selbstporträts von Rembrandt und Bacon (in Kap. 5) verdeutlichen mögen. Sie sind nicht als ästhetische Exkurse zu lesen, sondern als Erläuterungen zu Lévinas' Theorie des menschlichen Antlitzes als Ebenbild von Gottes Angesicht, in der schöpfungstheologische und soteriologische Motive zueinander finden, um das menschliche Gesicht, letztlich das menschliche Leben dem Vergessen zu entreißen, gewissermaßen dem Leerlauf der Sehnsucht, ihren Umschlag in Melancholie. Es ist nicht das geringste Verdienst Lévinas', die Sprache des Gesichts ins philosophische Bewußtsein gehoben zu haben, weil ihr Ausdruck dem des Gebets korrespondiert: dem von Verlorenheit und Hoffnung, von Dankbarkeit und Lobpreis. Biblische Texte mögen in Vergessenheit geraten, das „Wort Gottes“ den heutigen Menschen nichts mehr sagen. Nicht so die Ein-

¹¹ Dazu vgl. J. Villwock, *Die Sprache – ein „Gespräch der Seele mit Gott“*. Zur Geschichte der abendländischen Gebets- und Offenbarungsrhetorik; Frankfurt am Main 1996. (Weiterhin zitiert als Villwock.) Ich beziehe mich im Verlauf dieser Studie auf Kap. VII: „Die Gebetsrhetorik des Wilhelm von Auvergne“ und die darin zitierte Ausgabe von *Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina sive ars oratoria eloquentiae divinae*, in: *Opera omnia II*, Paris 1674. Nachdruck Frankfurt am Main 1963 (Abk.: *Rbet. Div.*). – Jenes Kapitel bildet das Kernstück der umfassenden und aufschlußreichen Untersuchung Jörg Villwocks, deren anerkannt wertvolle Leistung allerdings durch einige theologische Fehlteile getrübt wird – etwa zur Gnosis, zur Trinitätslehre, zum Johannes-evangelium, zum jüdischen Typos. Auch ist die theologische Grundlage des christlichen Gebets nicht noologischer, sondern pneumatologischer Natur. – An philosophischer Literatur zur Gebetsthematik wären aus jüngerer Zeit zu nennen: G. Haeffner, *Die Philosophie vor dem Phänomen des Gebets*, in: *ThPh* 57 (1982) 526–549; J. Splett, *Wort zur Antwort: Gebet*, in: *ders.*, *Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven*, Frankfurt am Main 1981, 115–142 (weiterhin zitiert als Splett). An theologischen Gesamtdarstellungen bietet nach wie vor eine gute geschichtliche Übersicht J. A. Jungmann, *Christliches Beten in Wandel und Bestand*. Neuausg. mit einem Vorwort von Klemens Richter, Freiburg i. Br., u. a., 1991; eine umfassende und sehr instruktive sachliche Einführung liefert der Schlußabschnitt des neuen „Katechismus der Katholischen Kirche“ (München u. a. 1993) über „Das christliche Gebet“.

¹² Siehe unten Kap. 4.

¹³ Kafka hat m. W. die *Rhetorica Divina* nicht gekannt. Gleichwohl ist die Affinität der Gedanken nicht zufällig, denn er war mit alten kabbalistischen Bußpredigten vertraut, die wiederum, wie nach Villwock die *Rbet. Div.*, neuplatonisch inspiriert sind; vgl. dazu K. E. Grözinger, *Kafka und die Kabbala. Das Jüdische im Werk und Denken von Franz Kafka*, Frankfurt am Main 1994.

zigkeit des Schöpfers: Sie ist jedem Gesicht unauslöschlich einbeschrieben. Daran will die vorliegende Abhandlung angesichts des Selbstbezugs des modernen Geistes erinnern, der unvereinbar ist mit dem Geist der jüdisch-christlichen Tradition, wie er in den zeitgenössischen Schriften Lévinas', eines philosophischen Einzelgängers, ebenso zum Ausdruck gelangt wie bei Wilhelm von Auvergne und Anselm von Canterbury. Die inhaltlichen Korrespondenzen, die über große Zeiträume hinweg zwischen ihren Gedanken und der Prosa Kafkas sowie der Bilderwelt eines Rembrandt und Bacon bestehen, zeugen davon, daß jene Tradition ebensowenig abgegolten ist wie ihr Transzendenzbegriff. Gibt man ihn preis, wird der „Diskurs der Moderne“ unweigerlich zu jener Form des Selbstgesprächs verkümmern, in dem sich bereits zahllose moderne Bühnenstücke erschöpfen: Nicht mehr das Wort zählt, nur noch die Selbstvergewisserung des Gesagten.

1. Lévinas' Abgrenzung von der Ontologie

In seinem Aufsatz *Ist die Ontologie fundamental?* verbindet Lévinas den Vorrang der Ontologie im philosophischen Denken unserer Zeit mit Heideggers Einsicht in den Zusammenhang von Daseinskenntnis und Selbstvollzug: Der Mensch tritt der Welt nicht als Objekt gegenüber, sondern begreift sie aus sich heraus, insofern er in seiner geschichtlichen Existenz unmittelbar an ihrem geschichtlichen Wesen teilhat. Daraus resultiert die Universalität des Verstehens, das sich nicht länger als ein isolierter Erkenntnisakt darstellt, sondern als Vollzugsform menschlichen Seins.

„Von nun an bedeutet das Verständnis des Seins nicht bloß eine theoretische Haltung, sondern das ganze Verhalten des Menschen. Der ganze Mensch ist Ontologie. Seine Tätigkeit als Wissenschaftler, sein Gefühlsleben, die Befriedigung seiner Bedürfnisse und seine Arbeit, sein Leben in der Gesellschaft und sein Sterben drücken mit einer Strenge, die all diesen Momenten Entschiedenheit verleiht, das Verstehen des Seins, oder die Wahrheit, aus. Unsere Kultur insgesamt resultiert aus diesem Verstehen, und sei sie auch Seinsvergessenheit. Es gibt nicht Wahrheit, weil es den Menschen gibt. Es gibt ein Menschsein, weil das Sein ganz allgemein untrennbar von seiner Erschlossenheit ist, weil es Wahrheit gibt, oder, wenn man so will, weil das Sein verstehbar ist.“¹⁴

Indem Selbst- und Weltvollzug koinzidieren, wird die Unterscheidung von Transzendentelem und Empirischem in die Differenz von Sein und Seiendem überführt, so daß aus der Perspektive des innerweltlichen Ich heraus das Sein verstehbar wird. Die Selbstbezüglichkeit des Verstehens – bei Hegel noch als theoretische gefaßt in Gestalt des absoluten Wissens – ist bei Heidegger aufgrund seiner Einsicht in die Geschichtlichkeit menschlichen Daseins zum Schlüssel einer allumfassenden Deutung menschlicher Lebenspraxis geworden, als Fundamentalontologie richtet sie ihr Augenmerk auf das Phänomen der Sorge und der Angst der „uneigentlichen“ Existenz ebenso, wie sie nach dem Sinn des Seins des Seienden fragt.

¹⁴ E. Lévinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München/Wien 1995, 12.

Die Einheit von Selbst- und Weltvollzug wird seit Gadamer mit der Vorurteilsstruktur des Verstehens begründet. Nun mag diese in der Tat den diskursiven Bestimmungen unseres Denkens vorausgehen, so fixiert eine ontologische Betrachtungsweise gleichwohl den Anderen nach der Maßgabe unseres Urteils, selbst wenn wir es – als „Vorurteil“ – im Verlauf der Begegnung korrigieren. Deshalb räumt ihr Lévinas einen Vorrang vor jeder ontologischen Bestimmung des Anderen ein. Fällt doch der Blick zunächst auf den Menschen, bevor er meinem Urteil und meinen Vorurteilen unterworfen ist. Denn bereits hier, im Vorfeld aller (Vor-)Urteile, offenbart sich in der Begegnung meine eigene Menschlichkeit oder Unmenschlichkeit: im Akt seiner Annahme oder Abweisung, der dem Blick seines Gesichts korrespondiert. Seinen präkognitiven Charakter erläutert Lévinas folgendermaßen:

„Der Mensch ist das einzige Sein, dem ich nicht begegnen kann, ohne ihm gegenüber diese Begegnung auszudrücken. Die Begegnung unterscheidet sich genau darin von der Erkenntnis. Es liegt in jeder Haltung zu einem Menschen ein Grüßen, und sei es als Verweigerung des Grußes. Die Wahrnehmung wird in diesem Fall nicht auf den Horizont – das Feld meiner Freiheit, meiner Macht, meines Eigentums – projiziert, um sich auf diesem vertrauten Hintergrund des Einzelnen zu bemächtigen. Sie bezieht sich auf den reinen Einzelnen, auf das Seiende als solches. Und das bedeutet genau, will man es in Begriffen des ‚Verstehens‘ ausdrücken, daß mein Verstehen des Seienden als solchem schon der Ausdruck dieses Verstehens ist und ich ihm diesen anbiete.“¹⁵

Der Gruß ist also nicht allein Antwort auf die Vorgängigkeit des Anderen. Er ist ebenso Antwort auf die Vorgängigkeit eines ‚Verstehens‘, das nicht im Selbstverständnis, geschweige denn im Selbstbewußtsein gründet, insofern es die „Jemeinigkeit“, den Bezugspunkt einer existentialontologischen Weltauslegung¹⁶, transzendiert. Deshalb fällt nach Lévinas „die Beziehung zum Nächsten“ nicht in die Zuständigkeit der Ontologie:

„Die Beziehung zum Nächsten ist daher nicht Ontologie. Die Verbindung mit dem Nächsten, die sich nicht auf die Repräsentation des Nächsten, aber auf seine Anrufung reduzieren läßt, und in der der Anrufung kein Verstehen vorausgeht, nennen wir *Religion*. Das Wesen des Diskurses ist Gebet. Was den Gedanken, der auf ein Objekt gerichtet ist, von der Verbindung zu einer Person unterscheidet, ist, daß sich in dieser ein Vokativ ausspricht: was hier benannt wird, wird gleichzeitig gerufen.“¹⁷

Damit tritt es aus der Anonymität der Vielen ebenso heraus wie aus einer weltlosen Ich-Du-Relation, die der Intimität zweier Liebender nachempfunden ist¹⁸. Ist deren Einverständnis wortlos, und gilt die unpersönliche

¹⁵ Ebd. 18.

¹⁶ Vgl. § 9 von *M. Heidegger, Sein und Zeit*, Tübingen 121972.

¹⁷ *Lévinas, Zwischen uns* 19.

¹⁸ In diesem Punkt setzt sich Lévinas von Martin Buber ab: „Wenn ich Du sage zu einem Ich, hätte ich auch nach Buber dieses Ich vor mir als denjenigen, der zu mir Du sagt. Es gäbe folglich eine Wechselbeziehung. Meiner Analyse zufolge bekräftigt das Antlitz ganz im Gegenteil die Asymmetrie; anfangs zählt für mich wenig, wie der Nächste zu mir steht, das ist seine Sache; für mich ist er vor allem anderen derjenige, für den ich verantwortlich bin.“ (Ebd. 134) Zu Buber vgl. auch *E. Lévinas, Das Ich kann nicht vertreten werden*. Die Ethik als die Verantwortlichkeit für den Anderen, in: *FAZ* Nr. 89 (15. 4. 1995), o.S. (Literaturbeilage).

Welt der Menge gemeinhin als sprachlos, so findet hier der Mensch durch seinen Anruf zur Sprache. Denn „in Raum und Zeit entfaltet sich, aus dem wortlosen Augen-Blick her, die Sprache. Nicht mehr bloß, weltlos, Ich – Du, sondern mein und dein Name. Ja, erst der Name läßt den anderen wirklich er selbst („an sich“ selbst) sein, statt bloß – als mein Augenblicks-Gegenüber – mein Du.“¹⁹ Dergestalt verbliebe es noch immer im Horizont meines Seins, wäre es eingebunden in mein Erleben, während der Selbstbezug im Namen des Anderen transzendiert wird, in „Eigennamen, deren ‚Aussage‘ ein Gesicht bedeutet. Eigennamen sind unter allen Namen und Gemeinplätzen diejenigen, die der Auflösung des Sinns widerstehen und uns helfen zu sprechen. Erlauben sie uns nicht, hinter brüchigen Aussagen zwar das Ende der einen *Verstehbarkeit* (Intelligibilität), aber auch den Morgen einer anderen zu erahnen?“²⁰

2. Heteronomie und Autonomie – Wort und Antwort

Wenn Lévinas einen anderen „Morgen“, eine Zukunft vor Augen hat, so mag daraus ersichtlich werden, daß er nicht in eine Vorvergangenheit menschlicher Sprache zu flüchten sucht, nicht ihre Anfänge gegenüber der Welt ihres Zerfalls beschwört. Immerhin gilt das Gebet als „Wesen des Diskurses“, wodurch es sich von einem lyrischen Monolog unterscheidet, in dem der Mensch sich selbst verhaftet bleibt. „Transzendenz mit Hilfe der Dichtung – im Ernst?“²¹, merkt Lévinas in einem Celan-Kommentar an, um andernorts seine abschlägige Antwort zu begründen. Und zwar in einem Paul Ricoeur gewidmeten Text *Über religiöse Rede und Gottesfurcht*, der seinen Ausgang von Ricoeurs Auffassung nimmt, die poetische Sprache binde uns zurück an eine Ordnung der Dinge, die noch unserer Fähigkeit vorausgehe, die Dinge als einem Subjekt gegenüberliegende Gegenstände zu betrachten. Wie eingangs erwähnt, spricht Ricoeur ihrer Symbolik einen geradezu religiösen Zeugnischarakter und tiefen Einfluß auf das menschliche Seelenleben zu, durch den sie eher die Phantasie öffne und verführe, als den Willen bezwinde. Daraus resultiere eine „Abhängigkeit ohne Heteronomie“, die Transzendenz und Innerlichkeit miteinander versöhne²².

Demgegenüber will Lévinas in der Kommentierung des Traktates *Bera-khot*, 33 b aus dem Babylonischen Talmud

„auf eine Beschreibung der religiösen Rede aufmerksam machen, die diese zwar in letzter Instanz in einen Wesensbezug mit einem Denken, das bereits Diskurs ist (dem Lesen und Lernen der *Tora*) bringen wird, die aber zwischen *Tora* und Diskurs, die die Transzendenz aufscheinen lassen, sinntragende Haltungen des Willens ins Spiel

¹⁹ Splett 125.

²⁰ Lévinas, Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur, München/Wien 1988, 9.

²¹ Ebd. 64 (Anm. 11).

²² Vgl. E. Lévinas, Jenseits des Buchstabens. Band 1: Talmud-Lesungen, Frankfurt am Main 1996, 132f.

bringt, ein Seelenleben des Gehorsams, das ‚älter‘ ist als das von poetischer Phantasie lebende Denken, eine Disziplin, so heteronom, daß sie gar von einer Erziehungsgemeinschaft, älter als die spezifischen Möglichkeiten des Sprachspiels, abhängt.“²³

Sie gründet in einer Gottesfurcht, die nicht allein das Thema des betreffenden Textes abgibt; ist doch jeder Talmudtext, wie jeder Kommentar, für das jüdische Denken sowohl „ein religiöser Diskurs als auch Hinwendung zu Gott, mindestens so innig wie das Gebet“²⁴. Denn die Weisheit seiner Lehre beruht nicht auf der Rationalität menschlicher Subjekte, so sehr er ihre interpretatorische Anstrengung herausfordert, sondern in der Unterweisung Gottes, seiner Gebote. Sie aber verlangen den Menschen Achtung vor seiner Erhabenheit ab, selbst wenn sie ihren Interessen, ja ihren eigenen Empfindungen zuwiderlaufen. Und zwar nicht, um menschlicher Apathie oder gar Herzensverhärtung Vorschub zu leisten; wie Lévinas mit Blick auf Hiob 1,21 konstatiert, stelle der Lobpreis des Ewigen in der Stunde des Unheils „ein Stärker-als-das-Leiden inmitten des Leidens, ein Übersteigen der Empfindung dar“²⁵.

Sieht der neuzeitliche Humanismus in der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse im allgemeinen und im Glücksempfinden des Einzelnen die Erfüllung seiner Zielsetzungen gegeben, so greift der Monotheismus im Gebot der Gottesliebe darüber hinaus – und über den Menschen, der auf der Paßhöhe der Moderne nicht über sich hinausfindet. Die Erwartungen, die er an die Welt der Güter und an seine Mitmenschen richtet, werden dort durch „das Gut einer uneigennützig Verbundenheit“ mit Gott abgelöst,

„das die Widersprüche der menschlichen Natur versöhne und die Aufopferung unseres Seins und Habens fordere; eine Verbundenheit, die zugleich Dankbarkeit ist, empfunden im Bewußtsein einer Nähe, die das Behagliche der Befriedigung übersteigt; Dankbarkeit für die Nähe selbst, die man in der Dankbarkeit erlebt, und als ginge der Sinn des Wortes Gott selbst und die Möglichkeit, Ihn zu nennen und anzurufen – der transzendente Diskurs –, erst aus dieser Verbundenheit hervor. Diese Nähe und diese Dankbarkeit, die Liebe genannt werden, charakterisieren den Monotheismus, so als wäre die Möglichkeit des ethisch Guten jenseits der Differenz von natürlichen Gütern und Übeln der Durchbruch der Transzendenz und die Quelle der religiösen Rede.“²⁶

Sowenig ein derartiger „Durchbruch der Transzendenz“ den Ohren eines zeitgenössischen Hedonismus schmeicheln mag, dem die Befriedigung seiner Bedürfnisse und das Erlebnis seiner Omnipräsenz zu den höchsten Gütern zählen – er bildet in der Tat die Quelle der religiösen Rede auch aus christlicher Sicht. Wie eine Übertragung der Gedanken Lévinas' in Gebetsform klingt folgende Passage aus Romano Guardinis Deutung der Jüngerbitte „Herr, lehre uns beten“: „Lehre mich einsehen, daß ohne Gebet mein Inneres verkümmert und mein Leben Halt und Kraft verliert. Nimm das Gerede von Erlebnis und Bedürfnis weg, hinter welchem sich Trägheit und

²³ Vgl. ebd. 132.

²⁴ Vgl. ebd. 133.

²⁵ Vgl. ebd. 132.

²⁶ Vgl. ebd. 139f.

Auflehnung verbirgt. Gib mir Ernst und festen Entschluß, und hilf mir, durch Überwindung zu lernen, was zum Heil nottut ...“.²⁷ Eine derartige Überwindung hat in der Tat wenig gemein mit einem prometheischen Aufbegehren, das irgendwann im *laissez-faire*, im Einvernehmen mit seinem Schicksal endet. Das Pathos wie die Pathologie, die ihm zugrundeliegen, sind Früchte menschlicher Selbstsucht, der Gottesfurcht ebenso fremd ist wie der Ehrfurcht vor dem Leben und der Würde der Mitmenschen. Denn Gottesfurcht impliziert Liebe – „Liebe, die nicht ‚Erkenntlichkeit des Bauches‘ ist (...). Sie ist der neuralgische Punkt, der nicht an Gott vorbei führt. Furcht, die nicht bloßes Sichfürchten vor einer Bedrohung ist, wie es wohl in der Macht des Allmächtigen stünde.“²⁸ Vielmehr bedeutet sie die Antwort auf seine Liebe, wie sie in der Dankbarkeit des Betenden zum Ausdruck gelangt und sich in seinem Leben in der Gottesfurcht bezeugt. Weniger eine Gefühlsregung, ist sie Reflex einer Praxis, die mit der Selbstverantwortung die Verantwortung für den Anderen verbindet, dessen Freiheit nicht geringer als die der eigenen Person einzustufen ist.

Deshalb hat menschliche Freiheit nicht an der eigenen Autonomie ihr Maß, sondern am Gehorsam gegenüber dem Gesetz Gottes²⁹.

„Ist Furcht nicht genau das? Freiwillige Furcht: Anerkennung in Form von Gehorsam ohne Sklaverei, im Entdecken von Verpflichtungen ohne Notwendigkeit jenseits der Gesetze, die das Sein regieren. Zurückschrecken (*effroi*) vor dem Bösen, das dem Ungehorsam gegen den Höchsten innewohnt. Gottesfurcht, die sich konkret als Furcht um den anderen Menschen beweist. Mithin Schrecken, der von Gott zeugte. Bezeugung, die seine ursprüngliche Bedeutung oder Offenbarung wäre.“³⁰

In solchem Zeugnis liegt sowohl Gottes Erhabenheit als auch der Gehorsam des Menschen – und seine Freiheit beschlossen³¹. Denn

²⁷ Zitiert nach dem *Gotteslob* 19.

²⁸ *Lévinas*, Jenseits des Buchstabens 144.

²⁹ Bezeichnenderweise begründet Paulus die menschliche Autonomie durch den Vollzug, das Tun des Gesetzes, das ihr – nicht allein im chronologischen Sinne – vorausgeht: „Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, daß ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich“ (Röm 2, 14–15). Obschon die Rechtfertigung des Menschen nach paulinischer Lehre nicht auf dem Gesetz, sondern dem Kreuzesopfer Christi beruht, so ist das Gesetz damit keineswegs suspendiert (vgl. Röm 3, 31), insofern die Erfüllung seiner Gebote Ausdruck der dem Menschen in Christus geschenkten Freiheit ist. Es handelt sich nach Röm 5, 16 nicht nur um das Geschenk der Gnade (*dorema*), sondern um die Gnadengabe (*charisma*), also um etwas, das er nicht aus sich selbst heraus bewirkt hat oder zu bewirken hat, vielmehr um Gottes Gabe, die in ihm wirkt. Deshalb ist die Freiheit der Christen nicht mit einer individualistischen Eigenmächtigkeit zu verwechseln. Paulus bezeichnet sie, die „von Herzen der Lehre gehorsam worden“ sind, an die sie übergeben wurden, als „Sklaven (...) des Gehorsams, der zur Gerechtigkeit führt“ (vgl. Röm 6, 16f.); als „Sklaven der Gerechtigkeit“ (Röm 6, 18) sowie als „Sklaven Gottes“ (Röm 6, 22).

³⁰ Ebd.

³¹ Was in der christlichen Lehre von der *Parrhesia* sowie in der christlichen Martyrologie seinen Niederschlag gefunden hat, findet seine Entsprechung im Judentum (vgl. ebd. 149, Anm. 19): „Ihr selbst seine Zeugen“, spricht der Ewige (Jes 43, 10). Vgl. zu diesem Vers den Kommentar des antiken *Sifre Deuteronomium* zu Dt 33, 5: „Wenn ihr meine Zeugen seid, bin ich Gott; wenn ihr nicht meine Zeugen seid, bin ich nicht Gott.“

„durch diesen Gehorsam dem *Erhabenen* gegenüber Zeuge zu sein, definiert – und rechtfertigt – die Menschlichkeit des *Menschen* und beschreibt seine Freiheit. Die Gottesfurcht steht nicht in der Macht des *Himmels*, sagt Rav Chanina, doch er sagt auch, daß diese Furcht der einzige Reichtum des *Himmels* sei. In bezug auf seinen einzigen Schatz ist Gott Bittsteller. In der Hand des Menschen liegt es darauf zu antworten. Wertlos wäre diese Antwort, wäre sie nur die Auswirkung einer Drohung, ginge sie aus einer Interaktion innerhalb der Welt hervor. Der Abhängigkeit ohne Heteronomie, von der Ricoeur spricht, scheint unser Text eine Überhöhung der Heteronomie und des Gehorsams gegenüberzustellen, die gerade Unabhängigkeit bedeutet.“³²

Sie impliziert nämlich die Befreiung des Menschen aus der Verstrickung in ein Weltgeschehen, dessen Selbstgesetzlichkeiten die Autonomie menschlichen Handelns geradezu dementieren, obwohl sie gemeinhin als „Selbstverwirklichung“, als Realisierung eigener Macht ausgegeben werden.

Das Remedium gegen die Exzesse der Gewalt wie der schleichenden Selbstzerstörung, die nach wie vor das Bild der Geschichte prägen, bildet in der jüdischen Tradition das Ineinander von Tora-Studium und Gebet, von praktischer Einübung in den Gottesgehorsam und in das Gespräch mit Gott, das Ausdruck der *Verantwortung* ist, dessen ethischen Aspekt Lévinas hervorstreicht, ohne seinen theologischen zu verleugnen³³. An seinem

³² Ebd. 144 f.

³³ So vermerkt Lévinas zur Kontroverse zwischen Buber und Rosenzweig über „die Theorie des *Ich-Du*“, es sei doch „klar, daß die ontologische Sprache hier nicht von der Ewigkeit und Letztgültigkeit des Seins her in Anspruch genommen wird, das der Träger allen Sinns wäre, sondern von der ganzen Schöpfungstheologie her, die dem Sein seine Grundlage oder seinen Anfang und sein wahres Gesicht verleiht.“ (Vgl. *ders.*, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg/München 1985, 269 – Anm.) Und mit Blick auf die eigene Philosophie befindet Lévinas an anderer Stelle: „Ce que je veux montrer, c'est la transcendance dans la pensée naturelle, dans l'abord d'autrui. La théologie naturelle est nécessaire pour reconnaître ensuite la voix et l'accent' de Dieu dans les Ecritures mêmes (*ders.*, Altérité et transcendance, Paris 1995, 179) Man könnte auch von einer *theologia naturalis* sprechen, die in der Auseinandersetzung mit der Ontologie und der philosophischen Tradition den schöpfungstheologischen Aspekt menschlichen Daseins freilegt, ohne deshalb schon Theologie zu sein. Denn „der Ausdruck der Tradition für diese Ursprünglichkeit ist ‚moralisch‘ oder ‚ethisch‘“, konstatiert *Splett* mit Blick auf Thomas von Aquin. (Vgl. *ders.* 123) Denn Lévinas geht es in seiner „Philosophie des Anderen“ letztlich um eine allgemein-philosophische Begründung menschlicher Selbstverantwortung, die wohl durchaus auf die jüdische Tradition zurückgeht, jedoch nicht auf der Autorität der Tora beruht. Und wenn er sich auf sie in den „Talmud-Lektionen“ bezieht, so als Kommentar des Kommentars, als philosophischer Interpret der einschlägigen Talmud-Texte. Er spricht jedoch niemals mit rabbinischer Autorität. – Analog vermag ein christlicher Philosoph vom Boden seiner Tradition die moralischen Tugenden der Menschen zu deuten, ohne sie (was dem Theologen obliegt) in unmittelbarem Zusammenhang mit der christlichen Soteriologie oder Eschatologie zu bringen. Vgl. dazu etwa *W. Kluxen*, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, (zweite erweiterte Ausgabe) Hamburg 1980, 105: „Fragt man nach der philosophischen Ethik bei Thomas, so muß die Antwort der geschilderten Sachlage Rechnung tragen. Weder kann sie einfach den gegebenen Linien des thomistischen Werkes folgen, wie das die älteren Interpreten meist taten – sie brächte den philosophischen Gedanken nicht deutlich heraus; noch darf sie ausgehend von den thomistischen Angaben über eine natürliche praktische Wissenschaft, ‚ad mentem Thomae‘ ein Neues entwickeln, wenn anders es um Thomas selbst gehen soll. Der Interpret muß sich also an das historisch Gegebene halten und den Gedanken in seinem Kontext aufsuchen. Die Vielfalt der Ansätze hat er hinzunehmen und ihr zu folgen.“ Deshalb wendet sich Kluxen sowohl gegen ihre Reduktion auf ein „System“ als auch gegen eine Absorption der Ethik durch die sie umgreifende Moraltheologie.

Vorrang vor einer poetologischen Begründung der Sprache läßt Lévinas keinerlei Zweifel aufkommen:

„Der Bezug zum Transzendenten ist vom Diskurs nicht zu trennen. Es ist zwar nicht ausgeschlossen, in der Hermeneutik, die dieses Hören und Sehen leitet, auch eine dichterische Fähigkeit im weitesten Sinne des Wortes am Werk zu sehen. Dennoch sind es die Tugenden und die Autorität des Lehrers, das heißt der ‚Zwang‘ durch die Tradition und durch die Gemeinschaft, die der Spontaneität dieser – für die Bedeutung wesentlichen – ‚Poesie‘ ihre heteronomen Grenzen setzen.“³⁴

Das „Heteronome“, besser: der *heteros nomos*, das „andere Gesetz“, ist die Tora, hinter der sich der Name Gottes verbirgt. Es ist der „Ich bin, der ich bin (da)“ (Ex 3, 14), als er sich Gott Mose zu erkennen gibt – der Inbegriff von Autonomie und Dasein, nicht nur von Eigengesetzlichkeit und „Vorhandenheit“. Denn er offenbart sich im folgenden (vgl. Ex 3, 15f.) als der Gott der Väter, als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dessen Dasein sich als „dasein für“, als Zuwendung deuten läßt; als Zuwendung, die als Antwort Israels Treue, „Gehorsam“ impliziert, wie sie exemplarisch von Abraham bis Mose geübt wird.

Ihr Gehorsam entspricht nicht einem Akt blinder Unterwerfung im Sinne einer militärischen Disziplin. Wie nicht zuletzt die Selbstoffenbarung von Gottes Namen in Ex 3, 13ff. zeigt, basiert der menschliche Gehorsam auf einem Gespräch, auf einer lehrhaften Unterweisung durch Gottes Wort. Wort und Antwort – das sind die Grundstrukturen des religiösen Diskurses, in denen sich Gottes Offenbarung vollzieht. Daher der Primat der Lehre in der jüdischen Tradition, von dem noch die Gleichnisreden Jesu im Neuen Testament, insbesondere aber seine dialogischen Selbstzeugnisse in den Streitgesprächen und Abschiedsreden des Johannesevangeliums zeugen, dessen jüdischer Grundzug lange Zeit verkannt worden ist³⁵. Im Judentum ist durch die Ausrichtung an der Tora dem religiösen Diskurs eine besondere Beachtung zuteil geworden; er gilt als ein konstitutives Moment der Frömmigkeit, oder wie Lévinas folgert: „Die Menschlichkeit der Gottesfurcht wird also von der Tora im Menschen erzogen. Somit stellt das Studium des Wortes Gottes die direkteste Beziehung zu Gott her oder konstituiert sie, direkter vielleicht als es die Liturgie tut. Daher im Judentum die zentrale Stellung des Lehrens zur Gewährleistung der Religiosität des religiösen Diskurses. Doch die Erziehung zur Gottesfurcht wird dabei nicht vergessen.“³⁶ Denn sie gilt als „der Anfang der Weisheit“ (Ps 111, 10; Spr 1, 7; 9, 10) – einer Weisheit, die nicht in sich selbst gründet, in der eigenen

³⁴ Ebd. 146.

³⁵ Dazu gehört die Einsicht in seinen juristischen Charakter (Th. Preiss), in den vorpaulinischen Status der Logos-Christologie (K. Berger); die Betonung der Fleischwerdung des Wortes, des jüdischen Ursprungs des Heils (Joh 4, 22) – um nur einige Elemente zu nennen, die das zählbeige Klischee vom vermeintlich „griechischsten“ oder gar „gnostischen“ Evangelium ad absurdum führen.

³⁶ Lévinas, *Jenseits des Buchstabens* 146.

Subjektivität. Sie verdankt sich vielmehr einer kollektiven Erfahrung, nämlich der Geschichte Israels, ja sie konstituiert eine kollektive Erfahrung, die über Israel hinausgreift, wie nach den Worten jenes Weisheitslehrers die Tora „als Erbe für die Gemeinde Israels“ (Sir 24,23): „Weiterhin gieße ich Lehre aus wie Prophetenworte und hinterlasse sie den fernsten Generationen. Seht, nicht allein für mich habe ich mich geplagt, sondern für alle, die Weisheit suchen.“ (Sir 24,33–34)

Hierin liegt ihr universaler Aspekt, wie ihn Lévinas mehr als zwei Jahrtausende später aus dem Bewußtsein der jüdischen Diaspora unter der Devise zur Geltung gebracht hat: „Kein Zurück zum ‚Jeder für sich‘.“³⁷ Die neuzeitliche Tendenz, das Leben aus der Perspektive des Einzelnen zu verstehen, nach Maßgabe seines Wissens und seines Denkens, erfährt eine Umkehrung: Es wird in die Perspektive des *Einzig*en gerückt; des *Jahwe ehad*, wie ihn das Sch^oma Israel bekennt. Mag es auch um das Leben des Einzelnen gehen – die Weisheit des Wortes Gottes greift über seine Biographie und Epoche hinaus; sein Gespräch mit Gott überschreitet die Grenzen von Generationen. Darin unterscheidet sich der religiöse Diskurs grundlegend vom poetischen wie vom historischen. Der eine hat es wohl mit Personen zu tun, aber mit fiktiven; der andere hingegen handelt wohl von realen Menschen, insofern er Leben und Werk von Vergangenen und Toten reflektiert, ist darum aber unpersönlich: „Der unpersönliche Diskurs ist ein nekrologischer Diskurs.“³⁸ Sein Gelingen beruht nicht zuletzt darauf, inwieweit er der zeitlichen Distanz zu seinem Gegenstand gerecht wird. Der biblische Text hingegen verkürzt die Distanz zwischen Wort und Leser (oder Hörer) auf die Lebensperspektive des letzteren: Vernimmt er die Worte des Textes nicht gleichsam in Hörweite, so verlieren sich die biblischen Gestalten in der Weite des geschichtlichen Raumes oder seiner Phantasie. Deshalb entspricht dem Studium des Wortes Gottes, seiner spezifischen Rhetorik ein Öffnen der eigenen Vorstellungswelt, der eigenen Imagination zugunsten eines Fremden, dessen Identität dem Betrachter solange verborgen bleibt, bis er sich zu erkennen gibt.

3. Fremdbezug und Selbstbezug des Gebets

Paradigmatisch für einen derartigen „Fremdbezug“ ist Abrahams Gotteserscheinung in Gestalt dreier Männer, die der Verheißung der Geburt eines Sohnes vorausgeht (Gen 18,2ff.). Maurice Blanchot, einer der bedeutendsten Interpreten der Gegenwartsliteratur, der Lévinas nahestand, ohne dessen theologische Interessen zu teilen, vermerkt zur Gestalt des Hebräers Abraham:

³⁷ Lévinas, Zwischen uns 259.

³⁸ Ebd. 39. – Was anders als Nachrufe großen Stils sind die historischen Rückbesinnungen, die sich bezeichnenderweise meist an die Wiederkehr von Jahrestagen knüpfen?

„Der Hebräer geht von einer Welt – der bestehenden Welt von Sumer – in eine Welt, die ‚noch nicht Welt‘ ist und dennoch das Irdische ist; als Fährmann fordert uns der Hebräer Abraham nicht nur dazu auf, von einem Ufer zum anderen hinüberzuwechseln, sondern uns überall dorthin zu begeben, wo ein Übergang zu vollziehen ist, und dieses Zwischen-zwei-Ufern aufrechtzuerhalten, das die Wahrheit des Übergangs ist. Dem muß hinzugefügt werden, daß dieses Memorial des Ursprungs, das aus einer so ehrwürdigen Vergangenheit zu uns kommt, von Geheimnis umhüllt, aber nichts Mythisches hat: Abraham ist durch und durch ein Mensch, er ist ein Mensch, der weggeht und durch diesen ersten Weggang das menschliche Recht auf Anfang begründet, die einzige wahre Schöpfung.“³⁹

Es handelt sich in der Tat um den Anfang der Neuschöpfung, die sich in keinem Paradies, sondern am Rande der Wüste vollzieht – und am Rande der Zeit, genauer: der Schwelle von Zeit und Vorzeit.

Aus ihrem Dunkel tritt Abraham heraus, nicht um in die Geschichte einzugehen als einer ihrer Großen, sondern um dem Ruf Gottes zu folgen: als Stammvater göttlicher Verheißung. Droht nämlich die Geschichte in ihrem Fortgang – durch Gewalt oder Vergessen – stets von der Vorgeschichte verschlungen zu werden, so zielt die Verheißung an Abraham auf eine Zukunft, die über die eigene Geschichte hinausweist. In solchem „Fremdbezug“, der die Antithese von Historie und Prähistorie sprengt, liegt Abrahams Aufbruch aus der Vorgeschichte in die Geschichte beschlossen. Er ist die Gestalt des Übergangs, wenngleich nicht als „Fährmann“ zwischen zwei Ufern – ein Bild, das der griechischen Mythologie entlehnt ist, in der es den Übergang zwischen der Welt der Lebenden und der Toten ausdrückt. Es ist ein Übergang ohne Rückkehr, daher ein wahrer Anfang. Darin unterscheidet sich eine theologische Bestimmung des Daseins am radikalsten von einer mythologischen Sichtweise, die nicht aus dem Schatten der Ahnen hinausführt. Weder auf die eigene Herkunft noch auf die eigenen Zielsetzungen zu vertrauen, sondern der nach menschlichem Ermessen unglaublichen Verheißung Gottes – in solchem „Glauben“ liegt Abrahams Gerechtigkeit begründet (Gen 15, 6). Gerechtigkeit insofern, als der Mensch Abraham nicht nach eigenem Ermessen urteilt, vielmehr der unermesslichen Transzendenz Gottes, seiner Erhabenheit im eigenen Dasein Raum gibt. Daher der Vorrang der Gottesfurcht im Denken und Handeln, das weder den Gesetzen der eigenen Kalkulation noch den Spielregeln menschlicher Macht folgt, sondern seinen Maßstab hat an Gottes Wort, an seiner Offenbarung. „Dies ist der Inhalt der Offenbarung: daß es ein Drittes gibt jenseits der Antithese von Schöpfung und Zerstörungsgewalt, daß Gerechtigkeit als eine *zweite Schöpfung* möglich ist, die die Befreiung des Lebens durch den Geist aus der Gefangenschaft im Gewaltzusammenhang zeitigt.“⁴⁰

Der Gedanke, daß Gerechtigkeit als eine zweite Schöpfung möglich ist, meint, theologisch gesehen, keine Utopie, selbst wenn erst mit der Voll-

³⁹ M. Blanchot, *Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz*, München/Wien 1991, 186.

⁴⁰ Villwock 473.

endung der Welt die Schöpfung insgesamt vollendet wird. Gleichwohl hat sie mit der Abrahamsverheißung ihren Anfang genommen und – aus christlicher Sicht – in der Christusoffenbarung ihren unüberbietbaren messianischen Höhepunkt erreicht. Daher die pneumatologische Begründung der „Befreiung des Lebens“ in der christlichen Theologie, wie sie vom Apostel Paulus in Röm 8, 18–30 entfaltet wird:

„Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt. Aber auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, daß wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden. Denn wir sind gerettet, doch in der Hoffnung. Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung. Wie kann man auf etwas hoffen, das man sieht? Hoffen wir aber auf das, was wir nicht sehen, dann harren wir aus mit Geduld.“ (Röm 8, 21–25)

Es ist bemerkenswert, daß die Hoffnung bei Paulus gewissermaßen als Drehscheibe zwischen Glauben und Liebe fungiert. Obwohl der Liebe der Vorrang gebührt (vgl. 1 Kor 13, 13), bildet die Hoffnung die Achse zwischen ihr und dem Glauben. Denn während sich dieser aktualiter in der Liebe konkretisiert, verdichtet sich in der Hoffnung die eschatologische Erwartung der Christen – eine Erwartung, die sich von den sonstigen menschlichen Erwartungen und Wünschbarkeiten darin unterscheidet, daß nicht wir, sondern Gottes Geist in uns ihr Urheber ist. Deshalb begnügt sich Paulus nicht mit Mahnungen an die menschliche Geduld, deren Grenzen augenfällig sind, sondern folgert im Anschluß an die oben zitierten Aussagen zur Hoffnung: „So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können. Und Gott, der die Herzen erforscht, weiß, was die Absicht des Geistes ist: Er tritt so, wie Gott es will, für die Heiligen ein.“ (Röm 8, 26 f.)

In solcher Zwiesprache liegt das Wesen des Gebets beschlossen, insofern in ihr unser innerstes Menschliches zum Ausdruck gelangt und das Innerste Gottes, seines Geistes. Denn vom lyrischen oder dramatischen Monolog unterscheiden sich das Gebet grundlegend darin, daß nicht wir allein sprechen: Die Worte unseres Herzens weisen zugleich auf die Anwesenheit eines Abwesenden, auf Christus, „damit dieser der Erstgeborene von vielen Brüdern sei“ (Röm 8, 29b). An die Stelle intermittierender gottunmittelbarer Begegnungen, wie wir sie etwa von den großen Gestalten des Alten Bundes, wie Abraham oder Mose, kennen, tritt nach der Offenbarung des göttlichen Wortes, gleichsam post Christum, die Präsenz seines Geistes als des Statthalters eschatologischer Hoffnung. Man könnte es auch so formulieren: Alle alttestamentlichen Verheißungen – ob an Abraham die eines leiblichen Nachkommen, oder an David die eines messianischen Thronfolgers – bleiben vormessianisch; auch die prophetischen Endzeitvisionen erfolgen aus einer Position des Anfangs, aus dem Horizont der Erwählung Israels. Hingegen deutet die frühe Kirche nicht nur die Tora im Lichte der Messias-

Offenbarung⁴¹, sondern das Ende der Geschichte im Zeichen des Geistes Christi: als Endgeschichte der Hoffnung⁴².

Gehen wir etwa vom eschatologischen Horizont des Herrengebets aus, so trifft die Aussage zu. „Wenn wir das Vaterunser aufrichtig beten, geben wir den Individualismus auf“⁴³; man könnte auch sagen: den Selbstbezug, der gemeinhin das poetische, aber auch das praktische Denken der Menschen bestimmt, soweit es dem eigenen Interesse dient. Zwar scheint auch im Gebet der Selbstbezug zu dominieren, in der gewöhnlichen Rede hingegen, wie Jörg Villwock vermerkt, „ist es der Ausgriff auf ‚anderes‘. Dieser Fremdbezug bildet jedoch hier nur die Oberfläche, die das tatsächlich Vorherrschende deckt: die Egoität. Im Gebet aber geht es demgegenüber um das Einrücken in ein Selbstverständnis, das es ermöglicht und gestattet, daß der Fremdbezug wahrhaft vorherrschen kann.“⁴⁴ Die an der *Rhetorica divina* Wilhelms von Auvergne gewonnene Einsicht Villwocks berührt sich mit den oben zitierten Ausführungen Lévinas', insofern sie im Gebet zunächst das Absehen von sich selbst, die Hinwendung zu Gott und zum Nächsten erblickt⁴⁵. Auch wo es dem Betenden um sich selbst, um die ei-

⁴¹ Vgl. K. Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, (zweite erweiterte und überarbeitete Auflage), Tübingen/Basel 1995, 19.

⁴² Daher „bestehen bedeutende strukturelle Ähnlichkeiten“ zwischen Pneumatologie und Christologie (vgl. ebd. 52), ebenso entsprechen Christologie und Eschatologie bzw. Pneumatologie und Eschatologie, weil im Wirken des Geistes in der eschatologischen Zeit das Erlösungswerk Christi seine Vollendung erfährt. Gut wird diesem Sachverhalt im neuen „Katechismus der Katholischen Kirche“ Rechnung getragen, wo es heißt: „Der heilige Geist lehrt uns, die Liturgie in der Erwartung der Wiederkunft Christi zu feiern; so erzieht er uns zum Gebet in der *Hoffnung*.“ (667, Nr. 2657) Paradigmatisch erscheint darum das Hohepriesterliche Gebet Jesu, das dem „Gehen zum Vater“ [Pascha] vorausgeht: „Jesus hat das Werk des Vaters ganz erfüllt, und wie sein Opfer währte auch sein Gebet bis zum Ende der Zeit. Das Gebet der Stunde erfüllt die letzten Zeiten und bringt sie ihrer Vollendung entgegen.“ (Ebd. 688, Nr. 2749) Daß dies nicht nur in einem metaphorischen Sinn zu verstehen ist, sondern als Fürsprache Jesu, die ja mit der Verheißung des Heiligen Geistes einhergeht, wird über die johanneischen Abschiedsreden hinaus im Herrengebet, im „Vater unser“, in seiner eschatologischen Bestimmung deutlich: „Weil das Gebet des Herrn das Gebet seines Volkes in den ‚letzten Zeiten‘ ist, drückt dieses ‚unser‘ auch die Sicherheit unserer Hoffnung auf die letzte Verheißung Gottes aus. Er wird im neuen Jerusalem zum Sieger sagen: ‚Ich werde sein Gott sein, und er wird mein Sohn sein‘ (Offb 21,7).“ (Ebd., 698, Nr. 2788)

⁴³ Ebd. 699, Nr. 2792.

⁴⁴ Villwock 448.

⁴⁵ Wie eng Gottesfurcht und Nächstenliebe nach der Tora zusammenhängen, gibt Lévinas zu bedenken: „Die Formel ‚Gott fürchten‘ erscheint im *Pentateuch* auf bezeichnenderweise in einer Reihe von Versen, die speziell die Sorge für den Nächsten und den Respekt für ihn gebieten. Als sei das Gebot, Gott zu fürchten, nicht bloß ein weiterer Anstoß, geeignet, dem Gebot, ‚keinen Tauben zu verhöhnen‘ und ‚keinem Blinden ein Bein zu stellen‘ (Lev 25,17), einer den anderen – seinen Gesellen – ‚nicht zu placken‘ (Lev 25,17), weder Zins noch Profit von ‚deinem Bruder ... Gast oder Beisatz‘ zu nehmen, wenn er in Not geraten ist (Lev 25,36), mehr Gewicht zu verleihen; als sei die Gottesfurcht schon durch diese ethischen Verbote umschrieben; als sei die ‚Furcht Gottes‘ Furcht um den Nächsten.“ (Lévinas, *Jenseits des Buchstabens* 150 – Anm. 22) – Das theologische Bindeglied zwischen beiden dürfte die Ehrfurcht sein. Übrigens heißt es bei Villwock (444) ähnlich zu Wilhelm von Auvergne: „Wilhelm findet in den von ihm aufgeführten Schriftbeispielen den Einklang von geistiger und realer Macht belegt. Die Vergeistigung impliziert nicht die Verneinung des Lebens, sondern sie ist vielmehr seine höchste Konsequenz und *Vollendung*. Aus diesem Grunde schließt auch der geistige Akt des Gebets notwendig den konkreten Sinn für die Bedeutung materieller Weltaufgaben ein.“

gene Person zu gehen scheint, handelt es sich, wie nach Lévinas, um den Nachvollzug des Gelehrten im eigenen Leben:

„Dieselbe Wendung kennzeichnet auch das Verfahren der Gebetsrhetorik; sofern sie im Unterschied zur profanen Rhetorik keine Regeln aufstellen kann, die bloß an andere Ansprüche richten, vielmehr jede Forderung und theoretisch gewonnene Einsicht unmittelbar selbst im exemplarischen Vollzug erfüllen und bewähren muß. Ihre Methode ist in einem eminenten Sinne paradigmatisch, so zwar, daß die Lehre immer sogleich in die beispielhafte Verwirklichung des Gelehrten übergeht.“⁴⁶

Dies gilt in besonderer Weise für das „Vater unser“, da Jesus der Bitte seiner Jünger, sie beten zu lehren, nicht durch die Aufstellung von allgemeinen Gebetsregeln und -vorschriften nachkommt, sondern ein Gebet spricht; zudem macht der Wortlaut dieses Gebetes wenig Sinn, wenn er nicht vom Betenden in seinem Leben realisiert oder seine Verwirklichung wenigstens ernsthaft angestrebt wird.

Eben hierin liegt der „Gehorsam“, von dem Lévinas spricht. Er unterscheidet sich von dem berüchtigten „blinden Gehorsam“, der einem militärischen Kommando oder einer politischen Parole folgt, gerade durch die Aufmerksamkeit nicht nur gegenüber dem Wort des Anderen, als vielmehr sich selbst gegenüber. Sie betrifft nicht allein den Inhalt des Gebets, sondern nicht weniger seinen formalen Aspekt; nur so ist etwa

„die Verwandlung, die Wilhelm [von Auvergne] den rhetorischen Kategorien zuteil werden läßt, in ihrer philosophischen Bedeutung und Tragweite angemessen einzuschätzen. Im Fall des Exordium handelt es sich geradezu um eine Umkehrung. Nach den Festsetzungen der traditionellen Rhetorik über die gerichtliche Beredsamkeit hat das Exordium die Aufgabe, den Hörer bzw. den Richter *aufmerksam* zu machen. Wilhelm wendet diese Bestimmung um. In der Gebetsrhetorik geht es um die Aufmerksamkeit des Redenden selbst, die sich nun dem eigenen Sein zuzukehren hat, in dessen grundloser Nichtigkeit allererst ein wahrhaft Anderes, ein Heterogenes begegnen kann.“⁴⁷

Deshalb ist nach Lévinas' Einsicht der Bezug zum Transzendenten nicht vom Diskurs zu trennen, auf dem das Gebet beruht: Hier geht es nicht – wie vor Gericht oder in einem poetischen Text – um die Selbstrepräsentation des Redenden, sondern um dessen Umkehr (*metanoia*); wie in Wilhelms Exordium um das Eingeständnis seiner eigenen Furcht, Verwirrung, Ungerechtigkeit und Unwissenheit, um Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu finden. Beide, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, entsprechen einander, indem sich der Mensch zu Gott „umkehrt“ und seine Selbstsucht durchkreuzt: Gott wendet sich gleichsam im Gegenzug dem Menschen zu, um sich seiner in seiner Nichtigkeit anzunehmen. „So ist das Gebet *die Umsetzung einer Schwellensituation in Rede*. Gott und Mensch übertreten die Schwelle in umgekehrter, sich kreuzender Richtung. Während der Mensch zur Gerechtigkeit sich wendet, entscheidet Gott sich für die Seite seines Erbarmens.“⁴⁸ Freilich handelt es sich hierbei nicht um einen paritätischen Akt, insofern

⁴⁶ Villwock 453.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd. 480f.

Gottes Gerechtigkeit und sein Erbarmen der Umkehr des Menschen vorausgehen und beide sich nicht von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen. Anders als die Schwellenmetapher suggeriert, ist die Relation von Gott und Mensch, von Ausnahmesituationen einmal abgesehen, nicht horizontaler, sondern vertikaler Natur, Ausdruck einer ontologischen Asymmetrie, die vom Menschen aus nicht zu korrigieren ist.

Bewegt sich die Selbsttranszendenz des modernen Geistes lediglich auf horizontaler Ebene, im Sinne einer Verschiebung und Verschmelzung der Horizonte sowie einer Erweiterung menschlicher Perspektiven, so zielt die „Transzendenz des Ich in seine Schwäche und Nichtigkeit hinein“⁴⁹, der Akt seiner Selbstdemütigung „auf Erhöhung, nicht auf Herabsetzung.“⁵⁰ Denn Gottes Gnade will den Menschen aus seiner Erbärmlichkeit erheben⁵¹ und vom Hang seiner Selbstzerstörung befreien. Keineswegs zielt sie, wie eine moderne Religionskritik argwöhnen mag, auf die Erhaltung einer infantilen Abhängigkeit; vielmehr will sie zur Mündigkeit erziehen und die Abhängigkeiten durchschauen lassen, die die menschliche Natur ruinieren. „Dies ist der Hintergrund, vor dem bei Wilhelm die geistige Erhabenheit die Bedeutung eines *Erkenntnisprinzips* gewinnt. Das Erhabene besteht hier in der glücklichen Wendung, in der rettenden Vermeidung des Sturzes in die Leere der Täuschung und des Wahns.“⁵² Denn der Lebenszusammenhang, aus dem die seelischen Regungen des Menschen zu begreifen sind, schließt die Besinnung auf das menschliche Denken und Handeln ein. Daher die Betonung des voluntativen Elements in der Gebetslehre Wilhelms, die ihre Entsprechung in der Akzentuierung des kognitiven, der der Gotteserkenntnis in der jüdisch-christlichen Überlieferung besitzt. Das Gebet wird nicht als eine schwärmerische Gemütshebung, als bloße religiöse ‚Aufwallung‘ erfahren; ebenso werden die reduktionistischen Tendenzen in der Bestimmung des Seelischen vermieden, denen die neuzeitliche Psychologie weithin anheimfallen sollte. Villwock verweist in diesem Zusammenhang auf Edith Steins Einsicht, es sei

„ganz erstaunlich, was vom Reich der Seele übriggeblieben ist, seit die Psychologie in der Neuzeit begonnen hat, sich ganz unabhängig von allen religiösen und theologischen Betrachtungen den Weg zu bahnen: das Ergebnis war eine Psychologie ohne Seele. Sowohl das Wesen der Seele als ihre Kräfte wurden als ‚mythologische Begriffe‘ ausgeschaltet. Schließlich ist man dabei gelandet, alle seelischen Regungen aus einfachen Sinnesempfindungen zusammensetzen zu wollen. Man hat aus dem Fluß des seelischen Lebens selbst Geist, Sinn und Leben ausgeschaltet.“⁵³

⁴⁹ Vgl. ebd. 422.

⁵⁰ Vgl. ebd. 426.

⁵¹ Daher die Mahnung Leos des Großen in seiner berühmten Weihnachtspredigt (vgl. PL 54, 190ff.): „Christ erkenne deine Würde! Du bist der göttlichen Natur teilhaftig geworden, kehre nicht zu der alten Erbärmlichkeit zurück und lebe nicht unter deiner Würde.“ – Entsprechend nennt Wilhelm als Leitmotive seiner Studie „dignum et iustum“, Würde und Gerechtigkeit“ (vgl. Villwock 423).

⁵² Ebd. 433.

⁵³ E. Stein, Endliches und ewiges Sein, Freiburg 1962, 19; vgl. Villwock 430.

Zurück bleibt ein Vakuum, dem Wilhelm gerade durch die auf Proklos zurückgehende Unterscheidung von körperlicher und geistiger Seele zu begegnen suchte, die sowohl dem Objektivismus neuerer Psychologie widersteht als auch dem Kultus des Ich, der eigenen Person, der reziprok zur metaphysischen und soziologischen Nichtigkeit des Einzelnen in der modernen Massengesellschaft betrieben wird. Indem seine Gebetslehre das Wesen der menschlichen Person weder naturalistisch noch existentialistisch aus sich heraus, sondern aus ihrer Relation zu ihrem Schöpfer begreift, gipfelt ihre Bestimmung nicht allein in ihrer Individualität, sondern in der Einzigartigkeit göttlicher Wesensnatur⁵⁴.

Deshalb findet der Mensch im Gebet als Antwort auf Gottes Wort⁵⁵, auf seine Verheißung und Selbstzusage, Zugang zu Gottes Wesen. „Das angemessene Gebet als *menschliche Rede* ist Offenbarung Gottes, ‚sofern er selbst der Autor und Lehrer und Eingeber des Gebets ist‘ (cum ipse solus auctor, datorque ipsius, atque inspirator sit).“⁵⁶ Sein Lobpreis bedeutet nicht nur einen formalen Ehrerweis, wie man ihn auch menschlichen Würdenträgern entgegenbringt; er folgt aus dem Bewußtsein des göttlichen Ursprungs des menschlichen Daseins, weshalb nicht die Reflexion der adäquate Ausdruck des Gesprächs der Seele mit Gott ist, sondern das liebende Gebet. Denn „Gott über alles lieben bedeutet nicht“, schreibt Erik Peterson in den *Neuen Fragmenten*, „alles in der Reflexion aufzulösen; das hieße die Leibseele zum Träger der Gottesliebe machen und die Melancholie zum Zeichen, an dem die Gottesliebe erkannt wird. Nicht an der Melancholie, sondern an der Liebe zum Nächsten wird die Liebe zu Gott erkannt. Die Liebe zum Nächsten überschreitet aber im gewissen Sinne nicht die Liebe zu uns selbst. Die Liebe zu uns selbst ist die Liebe zu unserer Geschöpflichkeit. Denn hätten wir uns selbst geschaffen, würden wir uns auch nicht lieben.“⁵⁷ Es ist hierbei nicht nur an den Zusammenhang von Selbsthaß und Menschenverachtung tyrannischer „Selbstschöpfer“ und „Selbsterlöser“ im

⁵⁴ Eine ethisch-theologische Unterscheidung beider Kategorien gibt Lévinas in einem Gespräch (vgl. *M. Jakob*, Aussichten des Denkens. Gespräche mit E. Lévinas u. a., München 1994, 39–54, hier 54): „Da ich für den Anderen verantwortlich bin, ist dieser Andere für mich einzigartig in der Welt. Die reine Liebe (...) ist aber nichts anderes als die Erfahrung dieses Einzigartigseins des Anderen. Er ist alles, unersetzlich! Ich selbst bin aber erwählt, für den anderen verantwortlich zu sein, und besitze nicht einfach diese Verantwortlichkeit. Die Einzigartigkeit des Anderen meint hier wohlgermerkt etwas ganz anderes als Individualität. Was man Ich nennt, ist kein Individuum, es ist kein Fall unter anderen Fällen, es ist nicht etwas, das der Logik der Unterscheidung von Art und Individuum gehorcht. Der Andere begegnet ja auch nicht in der Sphäre der Anderen, d. h. der Vielen, sondern in dieser besonderen Sphäre der Verantwortlichkeit. Diese Einzigartigkeit in der Beziehung des europäisch-abendländischen Menschen zum Anderen ist von größter Bedeutung.“ Sie ist gleichwohl biblischen Ursprungs, da sie nicht vom Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen ablösbar ist; ja, „in einem meiner kleinen Bücher gehe ich so weit“, bemerkt Lévinas zuvor, „das Antlitz als das Wort Gottes zu bezeichnen.“ (Ebd. 53) Zur Gottebenbildlichkeit des Menschen siehe unten Anm. 95.

⁵⁵ Zur Korrelation von Wort Gottes und Antwort des Menschen vgl. *Splett* ebd.

⁵⁶ Vgl. *Villwock* 508; *Rhet. Div.* 380bG.

⁵⁷ E. Peterson, *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Barbara Nichtweiß, Bd. 2: Marginalien zur Theologie (und andere Schriften), Würzburg 1995, 149.

Laufe der Geschichte zu denken, sondern an den von Wissen (Reflexion) und Melancholie, wie ihn Walter Benjamin in seinem Trauerspielbuch entfaltet hat: als Erhebung des unbußfertigen Menschen über den Schöpfungsstand, die weder Gottesliebe noch Nächsten- oder Selbstliebe kennt. Und spätestens hier dürfte die „Synkopie von Gerichts- und Gebetsrhetorik“ bei Wilhelm von Auvergne klar werden⁵⁸; ebenso die Konnexion von Gottesfurcht und Gotteserkenntnis nach Lévinas. Wahre Nächsten- oder Selbstliebe haben ihre Quellen weder in menschlicher Lust (die jederzeit in Verdruß, in Melancholie umschlagen kann) noch im menschlichen Willen oder Denken, so sehr sie gefordert sind, der Seele zum Einklang zu verhelfen. Sie werden geweckt durch ein Heteronomes, an den Menschen Herangetragenes, dessen Eingriff in sein Leben, wie manche medizinische Eingriffe oder Therapien, durchaus schmerzhaft sein kann: durch ein göttliches Gebot. „Wie die Liebe, so ist auch die Beichte ein Gebot. Sie muß geleistet werden, und ihre Leistung untersteht dem Urteil des Priesters. Wer ohne Gebot beichtet und somit die Beichte nicht leistet, läßt die Leibseele sprechen und unterstellt damit seine Beichte dem Urteil des Psychoanalytikers.“⁵⁹ Er vertauscht die soteriologische Ebene mit einer klinischen, in der menschliche Heilung seelischer Beschädigungen die Umkehr ersetzen soll, die dem Gebet zugrundeliegt. Gründet dessen Möglichkeit auch im Bewußtsein der Geschöpflichkeit des Menschen, so nicht in der Stunde seiner Geburt (und auch nicht in den Blessuren der Adoleszenz), sondern im „hochzeitlichen Ursprung“, in der himmlischen Verbindung der menschlichen Seele mit Gott. „Diesen trennt vom geburtlichen Ursprung eine Umstellung in der Zeitdimension: daß die Sünde ihm in der Vergangenheit liegt, nicht in der Zukunft. Der Mensch gewinnt hier eine zweite Unschuld, was Wilhelm durch die Geistmetapher der ‚Jungfräulichkeit‘ ausdrückt.“⁶⁰ Es handelt sich um eine eschatologische Metapher par excellence, wie Villwock das Erkenntnisproblem seiner Gebetslehre „in den Zusammenhang einer von letzten Zielgedanken geleiteten Deutung des Geschichtssinns“ hineingearbeitet sieht⁶¹. Zielen doch Gebet und Beichte, ja das gesamte sakramentale Leben nicht nur auf eine Wandlung des individuellen Lebens, sondern auf die Verwandlung der Welt, auf ihre Erlösung.

4. Die Metapher des Boten

Seit Gadamers epochalem Werk *Wahrheit und Methode* wissen wir, wie Horizonte unterschiedlicher Zeiten und Kulturen miteinander verschmelzen; wie im intersubjektiven Diskurs Gegensätze und Konflikte überbrückt

⁵⁸ Vgl. Villwock 457. Dazu heißt es weiter (ebd. 500): „Der absolute Agon, als welchen Wilhelm die Buße versteht, ist das eigentliche Prinzip der Gebetsrhetorik.“

⁵⁹ Peterson a. a. O.

⁶⁰ Villwock 496.

⁶¹ Vgl. ebd. 436.

werden können. Wie aber soll die Asymmetrie von Gott und Mensch im Diskurs als Gebet überbrückbar sein, wenn nicht „im Glauben“? Also bleibt die Gemeinschaft der Gläubigen, ob sie nun der Synagoge oder der Kirche angehört, unter sich? Und auch die Theologen scheinen sich zuweilen mit „Gottesbeweisen“ leichter zu tun, als den Weg zu Gott zu bahnen bzw. zu zeigen, welchen Weg das Gebet zu Gott einschlägt. Nicht so Wilhelm von Auvergne, zu dessen *Rhetorica Divina* Villwock konstatiert: „Was speziell die Kraft und Wirkung des Gebets angeht, so reflektiert sie sich in zahlreichen Metaphern, die Wilhelm im zweiten Teil seines Traktats einer eingehenden Erörterung unterzieht, wobei Gebet und Metapher in ein eigentümliches Komplementaritätsverhältnis eintreten, indem diese die Wirklichkeit der Kraft des Gebets bezeugt, während letztere für die Wahrheit der Metapher bürgt.“⁶² Es lohnt sich, jenem Verhältnis nachzugehen, weil die Botenmetapher Jahrhunderte später in einem profanen Kontext, nämlich in Kafkas Parabel *Eine kaiserliche Botschaft*⁶³, wie eingangs erwähnt, bei aller Ähnlichkeit zur Botenmetapher Wilhelms die Differenz von Gebets- und poetologischer Metaphorik aufzeigt.

Ist Gott für Wilhelm der eigentliche Urheber des Gebets, das sich vom Menschen aus seinen Weg zurück zu Gott bahnt, damit er vor Gott Erhöhung findet, so erscheint bei Kafka die Situation gewandelt: Es handelt sich um eine geheime Botschaft eines sterbenden Kaisers, also um ein Vermächtnis, das durch einen Menschen an einen Menschen vermittelt wird, wobei der Überbringer angesichts der unzähligen Hindernisse auf seinem Weg nicht bis zum Empfänger vordringt. Er scheitert gewissermaßen an der Unendlichkeit der Immanenz, an der Unabsehbarkeit der *res extensa*, noch bevor er bei sich selbst ankommt.

Dagegen weist der Weg des Boten bei Wilhelm in die vertikale Richtung:

„Die Metapher des *Boten*, die Wilhelm zunächst ins Auge faßt und die das Gebet des Menschen an Gott anspricht, bekundet die ‚wunderbare Kraft des Gebets‘ (*mira virtus Orationis*), bei Gott ‚einzutreten‘ (*quae illuc intrat ad Deum, quo caro pervenire nequit*). Diese Kraft entspricht genau der des Boten, der alle Hindernisse überwindet, bis er zu dem durchdringt, dem seine Botschaft zugehört ist. Dabei werden im Aussagebereich dieser Metaphorik die Hindernisse als ‚Wolken‘ vorgestellt, die im Transzendenzbezug nach zwei Seiten hin zu denken sind, nämlich als Trübung des Bewußtseins durch ‚flüchtig-fliegende‘ Gedanken oder als heilige ‚Sphäre Gottes‘ in der himmlischen Welt“.

zu der Wilhelm vermerkt: „Das Gebet des Demütigen bahnt sich seinen Weg der Annäherung durch die Wolken, und es findet keinen Trost, und es weicht nicht, bis es vor den Höchsten gelangt, und es durchdringt dabei sowohl die Wolken der trüben Gedanken als auch die der Heiligen selbst, entsprechend der Art eines Boten, der sich in die Menge stürzt und sie auflöst, um zu dem zu gelangen, zu dem er geschickt ist.“⁶⁴

⁶² Villwock 507.

⁶³ Vgl. F. Kafka, Ein Landarzt. Kleine Erzählungen, München und Leipzig 1919, 90–94.

⁶⁴ Zu beiden Zitaten vgl. Villwock 507; *Rhet. Div.* 375bB.

in Nicht viel anders erscheint die Situation bei Kafka, der aus einer Überlieferung zu zitieren scheint: „Der Kaiser – so heißt es – hat Dir, dem Einzelnen, dem jämmerlichen Untertanen, dem winzig vor der kaiserlichen Sonne in die fernste Ferne geflüchteten Schatten, gerade Dir hat der Kaiser von seinem Sterbebett aus eine Botschaft gesendet.“⁶⁵ Ergreifend wirkt dabei das Ritual, das sich zwischen Kaiser und Boten am Sterbebett abspielt, als gelte es jegliches Mißverständnis auszuschließen und einer möglichen Indiskretion zu wehren: ein Flüstern ins Ohr des Boten, dessen leise Wiederholung und das bestätigende Kopfnicken des Kaisers vor der Entlassung – der gesamte Vorgang wirkt wie eine Parodie auf die Präzision moderner Nachrichtenübermittlung, in der alles auf die präzise Wiedergabe der vorliegenden Information angelegt scheint, so daß allein der technische Vorgang zu einem Spektakel wird. „Und vor der ganzen Zuschauerschaft seines Todes – alle hindernden Wände werden niedergebroschen und auf den weit und hoch sich schwingenden Freitreppen stehen im Ring die Großen des Reichs – vor allen diesen hat er den Boten abgefertigt. Der Bote hat sich gleich auf den Weg gemacht“ – ein athletischer Mann, der sich seine Bahn durch die Menge bricht. Und „findet er Widerstand, zeigt er auf die Brust, wo das Zeichen der Sonne ist; er kommt auch leicht vorwärts wie kein anderer. Aber die Menge ist so groß; ihre Wohnstätten nehmen kein Ende.“⁶⁶ Nicht Wolken verstellen seinen Weg, sondern die Vision von Megalopolis, der Alptraum einer versteinerten Erde.

„Öffnete sich freies Feld, wie würde er fliegen und bald wohl hörtest Du das herrliche Schlagen seiner Fäuste an Deiner Tür. Aber statt dessen, wie nutzlos müht er sich ab; immer noch zwängt er sich durch die Gemächer des Palastes; niemals wird er sie überwinden; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Treppen hinab müßte er sich kämpfen; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Höfe wären zu durchmessen; und nach den Höfen der zweite umschließende Palast“⁶⁷

– eine Festung, in die niemand eindringen; ein Labyrinth, aus dem aber auch kein Mensch hinausfinden kann.

Die räumliche Szenerie nimmt daher unter der Hand zeitliche Dimensionen an, da der Weg des Boten kein Ende nimmt – „durch Jahrtausende; und stürzte er endlich aus dem äußersten Tor – aber niemals, niemals kann es geschehen – liegt erst die Residenzstadt vor ihm, die Mitte der Welt, hochgeschüttet voll ihres Bodensatzes. Niemand dringt hier durch und gar mit der Botschaft eines Toten. – Du aber sitzt an Deinem Fenster und erträumst sie Dir, wenn der Abend kommt.“⁶⁸ Die Neigung des Tages und die Endlosigkeit der Tage, die vergehen, ohne daß der Bote sein Ziel erreicht; die Erfahrung der Endlichkeit des individuellen Lebens, das seinem Ablauf entgegen sieht, und die schlechte Unendlichkeit einer Welt, die den Einzelnen in ihr

⁶⁵ *Kafka* 90f.

⁶⁶ Vgl. ebd. 91f.

⁶⁷ Ebd. 92f.

⁶⁸ Ebd. 94.

Universum einschließt, machen den Widersinn eines Daseins aus, auf den Kafkas negative Parabel anspielt. In ihm wird das erlösende Wort zu einer Illusion, die sich in nichts von den wolkigen Zerstreuungen unterscheidet, die bei Wilhelm sich dem Weg des Gebets entgegenstellen. Ist doch auch sein durch die luftigen Höhen des Alls vorgestellter Weg nicht frei von Gefahren: „Der Bote kann unterwegs ermüden, er kann ausgeraubt werden, es kann ihm die rhetorische Fähigkeit abgehen, vor dem göttlichen Gericht gegen den ‚Ankläger der Menschen‘, den Satan zu bestehen, er kann abgewiesen (in Bann getan) werden, er kann auf dem Weg vom Teufel getötet werden, er kann die Besonnenheit einbüßen und ‚narrisch‘ werden, so daß er den Sinn seiner Botschaft verkehrt.“⁶⁹ Doch was immer seine Sendung vereiteln könnte, liegt im Bereich kreatürlicher Schwäche, die im Gnadenwirken Gottes ihr Korrektiv findet. Die Welt Kafkas hingegen erscheint von solchen Defiziten frei. Bestechend die nicht erlahmende Motorik des Boten, bestechend überhaupt die Perfektion der Vermittlung: wie in sog. Live-Sendungen moderner Telekommunikation scheint die Menschheit präsent am Sterbebett des Kaisers und in der Innenwelt seines Imperiums. Mag sein Sterben und der Gestus letzter menschlicher Zuwendung an den Abgang des letzten großen Habsburgers mahnen, in dem imperiale Größe noch im Untergang menschliche Züge offenbart – die Paradoxie der gesamten Parabel liegt doch darin, daß trotz der Akzentuierung des Humanum (und zwar nicht irgendeines allgemein Menschlichen, sondern von „Dir, dem Einzelnen“, ist wie in einem vertraulichen Briefkopf die Rede) die menschliche Sehnsucht verfehlt wird: ihr Gestus unterscheidet sich am Ende eines Weltentages durch nichts vom Gestus der Zerstreuung.

Denn beängstigend wirkt nicht allein die kosmische Weite der Welt aufgrund der Entgrenzung des Raumes; nicht weniger beklemmend wirkt ihre Undurchdringlichkeit aufgrund einer Hinterlassenschaft von Generationen, die sich türmt wie Berge von Abfall. Zwar reden alle neueren lebensphilosophischen Begründungen weltlicher Immanenz, von Schopenhauer bis Georg Simmel, einer organischen Sukzession der Generationen das

⁶⁹ *Villwock* 508; *Rbet. Div.* 380bG. – Man könnte in den „Boten“ Wilhelms Engel sehen, doch gerade die hier zitierte Passage deutet auf die Kreatürlichkeit des Menschen. Darum konstatiert auch Erik Peterson in seinem Traktat *Von den Engeln* verwundert: „Wie seltsam, daß der Mensch in der Seinsordnung seiner metaphysischen Wurzeln die Kreatürlichkeit und Niedrigkeit seines Wesens dadurch zum Ausdruck zu bringen vermag, daß er zu steigen beginnt, dem Cherub und Seraph sich zugesellt und dann in der Vereinigung mit ihnen doch nichts anderes sagen kann, als daß er gar nichts ist und daß er nur als ein Lobgesang vor Gott da ist. Das gilt es zu verstehen, daß ein solcher Gesang, wie etwa der Sonnengesang des heiligen Franz, nicht eine Entgleisung des Glaubens in das Poetische darstellt, daß er nicht seine Wurzeln in irgendeiner mystischen Naturreligion hat, sondern daß der heilige Franz zu singen – fast möchte man sagen –, zu tönen beginnt, weil er so tief von der Gnade Christi berührt ist. Das gilt es zu sehen, daß der Heilige darum mit Sonne und Sternen, Wasser und Tod so brüderlich zu tönen beginnt, weil die Gnade des Gekreuzigten die letzte Tiefe seiner Kreatürlichkeit geweckt hat, so daß er nicht nur als jener Sünder dasteht, dem Erbarmung widerfahren ist, sondern auch als diese armselige – dem Esel zugewandte – Kreatur, die keine andere Möglichkeit mehr hat, als im Lobpreise Gottes zu verströmen.“ (*Peterson*, Bd. 1: Theologische Traktate, Würzburg 1994, 229) (s.v. Anm. 57).

Wort. Doch mit dem Abtreten jeder Generation wächst der Bodensatz der Geschichte. Zwar mag man, wie in Nachkriegsjahren üblich, ihre Trümmer abtragen; verschüttet jedoch bleibt das Vermächtnis der Vergangenheit, das „der Botschaft eines Toten“ entspricht, die nicht mehr ‚ankommt‘, nicht ihren Adressaten erreicht.

Dabei ist ja nicht einmal dessen Unerreichbarkeit das Grotteske, wofür sich tausend Entschuldigungen anführen ließen; schließlich sind Kafkas Schriften nicht frei von solch hintersinniger Apologie. Erschreckend wirkt vielmehr der wachsende Abstand durch den Tod; die Diskrepanz zwischen der menschlichen Intention und ihrem Ziel. Wenn nicht einmal „eine kaiserliche Botschaft“ mit dem ganzen Gewicht eines majestätischen Vermächtnisses ihr Ziel erreicht – wie sollen jemals die persönlichen Träume eines Einzelnen ihre Erfüllung finden? Nicht der Tod ist das Schlimmste; er ließe sich mit der heroischen Gelassenheit des nihilistischen Bewußtseins der Gegenwart ertragen. Und selbst die Nachricht vom Tode Gottes, wie sie Nietzsche pathetisch formulierte, ließe sich gewissermaßen auf dem Markte der Gewohnheiten achselzuckend zur Kenntnis nehmen. Hingegen scheint eine Nachricht nicht einmal bis ins ausgehende 20. Jahrhundert vorgedrungen, in dem man sich über die Frage nach dem Zeitpunkt des Todes den Kopf zerbricht: die Möglichkeit des absoluten Vergessens, genauer: des Vergessenwerdens, dem nicht nur die Botschaft eines Toten, sondern das gegenwärtige Leben anheimzufallen droht.

Zwar wird kaum eine Gedenkrede ohne den Appell beschlossen, die Opfer der Kriege und der Vernichtungslager nicht zu vergessen, aber spätestens mit dem Ableben der nächsten Angehörigen und Freunde verflüchtigt sich das Gedächtnis der Toten, das im wesentlichen ein Namensgedächtnis ist, soweit nicht der Anblick eines menschlichen Gesichts oder einer Gestalt seine Spuren in der Erinnerung gefunden hat. Die Gewalt des Vergessenwerdens geht indessen über das Schwinden der Erinnerung hinaus: So schmerzlich es sein mag, wenn man nicht mehr eines Toten gedenkt, um so schmerzlicher ist es, wenn sein Wort, wenn sein Vermächtnis nicht mehr zu den Nachgeborenen vordringt. Ihr Vergessenwerden erscheint dann lediglich als eine Frage der Zeit; zuweilen überleben sie sich, noch bevor ihr Name verlischt. Denn was sie am Leben erhält, das ist allein ihre Sehnsucht, deren Erfüllung von dem erlösenden Wort abhängt. Bleibt es aus, so droht sie sich in Fiktionen zu verlieren; in Abendträumereien, die dem Einbruch der Nacht, der Verfinsterung des Geistes oder des nahen Todes vorhergehen. Darum gleicht die Melancholie des Abends dem Widerspiel der Hoffnung, die nicht im Verstreichen der Zeit, im bruchlosen Übergang von Tag und Traum aufgeht, sondern im Gebet, in dem etwa Augustinus die Stunden des Tages mit der Vision des ewigen Tages verbindet, um der menschlichen Sehnsucht Ziel und Richtung zu geben⁷⁰. Denn in Kafkas Welt keimt sie auf

⁷⁰ So schreibt er in Anlehnung an Ps 27,4: „Denn dort ist kein Kommen und Gehen der Tage,

jenseits der Hektik des Tages und vor Einbruch der Nacht, also in einer schmalen Spanne des Lebens zwischen Alltag und Schlaf, zwischen Selbstvergessenheit und Vergessen. Und sie droht sich zu verlieren wie die majestätische Botschaft, die ihr Ziel verfehlt, weil sich das Leben des Einzelnen nur noch an der Peripherie abspielt, die ihm am Rande historischer Größe verbleibt. So schmeichelhaft die Botschaft eines scheidenden Potentaten wäre, selbst wenn er dem Untertan sein Reich hinterließe – sein Leben würde eingehen in die Annalen der Geschichte nicht anders als seine leere Tagträumerei, deren Wünsche kein Bote erfüllt.

Gleichwohl verdienen sie ernst genommen zu werden, da sich in ihnen ein menschliches Verlangen nach einem anderen Leben, nach der Wandlung der eigenen Biographie ausdrückt, die – ob Kaiser, ob Untertan – durch den Tod beschlossen wird. Jörg Villwock führt ein Wort Simone Weils an, das dem Rechnung trägt: „Jedes Wesen ist ein stummer Schrei danach, anders gelesen zu werden.“⁷¹ Eine andere Lesart aber wäre nur dann möglich, wenn sich das eigene Leben im Lichte der Schrift entziffern ließe, von Gottes Offenbarung – nicht von einer erträumten Botschaft aus. Zwar geht diese in Kafkas Parabel vom sterbenden Monarchen aus, aber der Untertan tritt nicht über die Schwelle seines Domizils; oder um Villwocks (oben zitierte) Worte aufzugreifen: Es kommt nicht zur „Umsetzung einer Schwelensituation in Rede“. M.a.W., der Diskurs bleibt aus, der nach Lévinas' wie nach Wilhelms von Auvergne Verständnis das Wesen des Gebetes ausmacht. Denn „das Gebet ist als Bote nicht nur Stellvertreter, vielmehr bringt es den, der es entsendet, selbst in die Gegenwart des göttlichen Geistes. Das Gebet ist die *Stimme* des Betenden: oratio autem, & vox, & verbum, & responsio est orantis. So übersteigt das Botentum des Gebets gegenwärtig das gewöhnliche Botenverhältnis, was nach Wilhelm freilich nur möglich ist aufgrund des göttlichen Gnadenwirkens, das das Gebet teilhaben läßt an der *fürsprechenden* Beredsamkeit Christi.“⁷² Eben hierin manifestiert sich die eschatologische und pneumatologische Dimension des Gebets: Gottes Geist kommt dem betenden Menschen zu Hilfe durch Seufzen und Schreie⁷³.

und nicht ist der Anfang des einen das Ende des anderen; alle sind in gleicher Weise ohne Ende; denn dort hat das Leben mit all seinen Tagen selbst kein Ende.“ Deswegen gilt ihm das Gebet im Tagesablauf als Schule der Sehnsucht, „um uns selbst bewußt zu werden, wie große Fortschritte in der Sehnsucht wir machen, und um uns kräftiger anzutreiben, sie zu steigern.“ (Zu beiden Zitaten vgl. *Augustinus*, Epistola (ad Probam) 130. Cap. 8, 15–17–9, 18: CSEL 44, 56 f., 59 f.)

⁷¹ *Simone Weil*, *Schwerkraft und Gnade*, München 1952, 233; vgl. *Villwock* 484 u. passim.

⁷² *Villwock* 509; vgl. *Rhet. Div.* 363bD.

⁷³ „Denn unser Verstand kann gar nicht beten, wenn nicht vor ihm der Geist gleichsam in Hörweite gebetet hat“ (*Origenes*, Vom Gebet, Prooem. § 4). – Dazu vermerkt *Villwock* (329): „An diese noologische (!) Sinnimplikation des Gebets knüpft m. E. Emmanuel Lévinas ['] Konzeption der Hermeneutik als ‚Einbruch der Transzendenz bei uns‘ an, die den Intentionen des Origenes gewiß nahekommt, wenn sie sich durch folgende Fragen exponiert: ‚Stellt die Hermeneutik nicht schon dann, wenn die auszulegenden Sätze keine Bibelverse, sondern zum Beispiel gewöhnliche Verse oder schöne Literatur sind, die Art und Weise dar, in der sich unter uns eine radikal *andere*

5. Menschliches Antlitz und Gottes Angesicht

Damit scheint das diskursive Element des Gebets, erst recht aber eine Gebetsrhetorik grundsätzlich in Frage gestellt bzw. allein für seine ausgeprägte Formensprache zuständig. Doch geht es in der *Rhetorica Divina* weder um eine „jederzeit verfügbare Verhaltensweise“ noch um die Aufstellung eines Regelwerks im Sinne einer profanen Rhetorik, ja, „sie geht einher mit einer Erschütterung der Ordnung des Sprachwissens“⁷⁴, die nicht historischer Natur ist, sondern den Sinngehalt des Gebets, seine pneumatologische Dimension betrifft. Ist doch das „Schreien der Propheten“ [ze'aka, Geschrei]⁷⁵ eine adäquate Ausdrucksform prophetischer Rede, nicht Ausfall oder Übersteigerung. Und es ist nicht ganz richtig, wenn Villwock mit Blick auf den „apostrophischen Zug des Gebets“ bei Wilhelm befindet: „Für ihn steht im Zusammenhang der Botenmetaphorik die Metapher des Schreis ein.“⁷⁶ Denn eine Metapher ist der Schrei eben gerade nicht. Vielmehr ist er die Spitze oder die Eröffnung eines Diskurses – Spitze gegen die Nichthörenden oder Nichthörenwollenden, schmerzliche Provokation einer Gesellschaft, die vor der Stimme Gottes ihre Ohren verschlossen hat⁷⁷.

Eine fast noch radikalere Funktion erfüllt der Schrei bei Wilhelm:

„Angesichts der ubiquitären Bedrohtheit des Betenkönnens durch die Macht des Negativen von Erbsünde und satanischem Wirken muß das Gebet zum Schrei werden: Si vis igitur, ut clamores non audiantur, vel admittantur contra te, clama tu ex adverso, & exalta in fortitudine vocem tuam contra ea. (Wenn du also willst, daß die gegen dich gerichteten Schreie nicht Gehör und Eingang finden, so schrei du dagegen und steigere in tapferem Mut deine Stimme gegen sie.) Die Steigerung des Gebets zum Schrei antwortet auf das Geschrei des Negativen“⁷⁸.

Es ist nicht allein Ausdruck des Schmerzes, sondern der *Parrhesia*, der freimütigen Rede, die gegen die Kräfte anschreit, die das Gebet, den „Atem der Seele“ (Augustinus), zu ersticken drohen. Dazu heißt es in Petersons *Marginalien zur Theologie*:

„Nach dem heiligen Paulus haben wir nicht gegen Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen die geistigen Mächte der Bosheit in der Himmelswelt [Eph 6, 12], gegen den Herrscher, der Gewalt über die Luft hat [Eph 2, 2]. Gegen Fleisch und Blut kämpfen, gegen Marx und Hegel, das ist nichts

Stimme vernehmen läßt? Bezeugt ihre Möglichkeit nicht in jeder Sprache, die der Schrift und dem Buch würdig ist und sich nicht bloß auf Nachrichten- oder Zeichenvermittlung beschränkt (...), eine poetische Gewalt, den Klang einer zweiten Stimme, welche die erste zerreißt und übertönt ...?“; zitiert nach E. Lévinas, Exegese und Transzendenz. Zu einem Text aus dem Traktat Makkoth 23b in: B. Casper (Hrsg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, München 1981, 38f.

⁷⁴ Zu beiden Zitaten vgl. Villwock 423 und 425.

⁷⁵ Vgl. G. Scholem, Tagebücher 1913–1917, hg. von K. Gründer/F. Niewöhner, Frankfurt am Main 1995, 388f. und ebd. den Hinweis in Anm. 117: „Vgl. dazu Jes 5, 7 u. Jer 48, 5.“

⁷⁶ Villwock 509.

⁷⁷ Ebensovienig ist der Schrei eine Metapher im klinischen Sinne: Jemand brüllt vor Schmerz. Wie so etwas als Bild zu fassen sein mag, dafür ist der Wittgenstein der *Philosophischen Untersuchungen* zuständig. Es mag Metaphern des Seelenschmerzes geben, aber keine für die Stimme und das Antlitz der Opfer.

⁷⁸ Villwock 509f. – *Rhet. Div.* 379aC.

gegenüber dem Atheismus, den wir mit der Luft einatmen. Dieser mit der Luft eingeatmete Atheismus der Weltherrscher droht uns zu erdrücken, er bewirkt, daß unser Gebet nicht zum Himmel aufsteigt; wir verlieren die Fähigkeit zum Beten, die bei den Alten Parrhesia genannt wird.“⁷⁹

Obwohl wir nicht „gegen Fleisch und Blut“ zu kämpfen haben, sondern gegen geistige Mächte, bilden Fleisch und Blut, menschliche Obsessionen und die Regungen des Herzens den Schauplatz der Konflikte, da die Ausgrenzung der Transzendenz Gottes einhergeht mit der Eingrenzung der Menschen auf Wünsche und Bedürfnisse, die in keiner Weise ihre Sehnsucht nach Erlösung von Schuld und Tod, von Angst und Grauen befriedigen. Reziprok zur Ausweitung der Immanenz, von der Kafkas Parabel zeugt, wächst das Bewußtsein menschlicher Ausweglosigkeit. Abgeschnitten von seinem Schöpfer, vollzieht sich das Leben des Einzelnen zwischen der Fiktion menschlicher Allmacht und dem schweigenden Eingeständnis seiner Ohnmacht, die ihren Niederschlag findet nicht in wortreichen Diskursen, sondern – in der Sprache der Gesichter.

Die Apriorität des menschlichen Antlitzes vor jeder ontologischen oder transzendentalen Begründung des Daseins bei Lévinas sucht der Geschöpflichkeit des Menschen Rechnung zu tragen, da sie jedem Diskurs vorausgeht und den Diskurs von Gott und Mensch erst konstituiert, den wir Gebet nennen. Wohl kann sich der Mensch dem Gespräch mit Gott verweigern; wohl kann der Himmel stumm bleiben wie seine Lippen, doch er spricht, noch bevor er den Mund auftut. Denn „die Erscheinung des Antlitzes ist erste Rede“⁸⁰. Als *oratio prima* fällt ihr daher eine primordiale Funktion zu. Vor jedem Verstehen, vor jeder ontologischen Einordnung und geistigen Physiognomik, die ja immer bereits von bestimmten Formen ausgeht, spricht das Gesicht als Leben, das nackt und schutzlos dem Blick seiner Mitmenschen ausgesetzt ist. „Der Andere, der sich im Antlitz manifestiert, durchstößt gewissermaßen sein eigenes plastisches Wesen wie ein Seiendes, das das Fenster öffnet, auf dem indes seine Gestalt sich schon abzeichnet. Seine Anwesenheit besteht darin, sich der Form zu *entledigen*, die ihn gleichwohl manifestiert. Seine Erscheinung ist ein Mehr über die unvermeidliche Erstarrung der Erscheinung hinaus. Dies drückt die Formel aus: Das Antlitz spricht.“⁸¹

Um sich ihre Bedeutung zu vergegenwärtigen, sei auf die Selbstporträts zweier Maler verwiesen, die den Anfang und das Ende einer Entwicklung markieren: Mit Rembrandt hat die Darstellung menschlicher Individualität zu Beginn der Neuzeit eine unerreichte Höhe erreicht; Francis Bacon, als der wohl bedeutendste Maler des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts angesehen, verzeichnet das menschliche Individuum in seiner äußersten Re-

⁷⁹ A. a. O. 146.

⁸⁰ E. Lévinas, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München 1983, 221.

⁸¹ Ebd.

duktion: als Stück Fleisch in käfigartigen Räumen, in seiner Nacktheit vergleichbar den Auslagen in Fleischerläden. Was jedoch verblüfft, ist folgender Tatbestand: Betrachtet man die Selbstporträts Rembrandts, wie sie in dem umfassenden Werk von Pascal Bonafoux vorliegen⁸², so überrascht der transfigurative Charakter seiner Selbstbildnisse. Obwohl schonungslos realistisch – ob in der Darstellung geckenhafter Eitelkeit der Frühporträts, der unschönen Gesichtszüge oder gar der Fratze des Angetrunkenen, Bilder, wie sich niemand gern im Spiegel sieht –, so verkörpern sie alles andere als Selbstdarstellungen. In seiner Nacktheit und Verletzlichkeit könnte für ein jedes Lévinas' Aussage zutreffen: „Es ist seines eigenen Bildes entkleidet“⁸³, weshalb Bonafoux von „defis de la peinture“, von Herausforderungen der Malerei spricht⁸⁴. Denn zum Vorschein kommt ein Gesicht ohne Maske, ohne den Ausdruck stilisierter Individualität, wie er so typisch für das subjektive Selbstbewußtsein einer ganzen Epoche geworden ist, bis hin zu den abgründigen Selbstdarstellungen der Expressionisten und Surrealisten. Rembrandts Spätporträts gleichen kolorierter Materie – Staub, Erde, auf denen sich die Konturen eines Gesichts abzeichnen. Fast könnte man meinen, Lévinas hätte sie vor Augen, wenn er in *Die Spur des Anderen* zum Ausdruck sprachlich-bildhafter Bedeutung befindet, er gleiche „Haut, die verödet ist in einem unumkehrbaren Abschied und die zurückkehrt zum Zustand einer sandigen Falte auf der Erde, den Abschied sogleich verleugnend, indem sie auch die Erinnerung an ihn vertreibt. Aber die Kruste der Erde bleibt durchlässig für den Ausdruck, und der Raum (...) gähnt wie eine Leere, in der das Unumkehrbare ohne Vorstellung bleibt.“⁸⁵ Der Tod zeitigt eine Transfiguration der menschlichen Gestalt, die das Selbst in Schriftzüge aufzulösen scheint; kaum zufällig zeigt eines der letzten (von 1661) es mit einem Buch, in das nicht der Porträtierte, sondern der Leser blickt, oder um mit Lévinas zu reden: „die *gesagten* Bedeutungen bieten sich dem *Sagen*, das sie ‚verwirrt‘, wie Schriften eine Deutung erwarten.“⁸⁶

Der Blick über den Tod hinaus, der den Betrachter trifft, entzieht sich der Reduktion auf ein einfaches Bild, vergleichbar einer Comic-Figur oder einem Signal. Dennoch wirkt nicht die Unbestimmtheit des Ausdrucks alarmierend. Im Gegenteil, es ist die Unauslöschlichkeit eines bestimmten Gesichts, wie in den (Selbst-)Bildnissen Bacons⁸⁷. Nur vollzieht sich hier das Umgekehrte: Einer Welt chaotischer Deformation und radikaler Reduktion

⁸² P. Bonafoux, Rembrandt, Autoportrait, Genf 1985. In seinem an theologischen Assoziationen reichen Kommentar spricht B. von einer „série de temps arrêtés; elles n'est pas durées.“ (Ebd. 8)

⁸³ A. a. O.

⁸⁴ Vgl. a. a. O. 9.

⁸⁵ Vgl. a. a. O. 252f.

⁸⁶ Ebd. 252.

⁸⁷ Francis Bacon, Portraits und Selbstportraits. Mit einem Essay von Milan Kundera und einem Text von France Borel, München u. a. 1996.

bleibt das unauslöschlich Figurative der Gesichter einbeschrieben; keines, das sich nicht, sei es noch so entstellt, als das Antlitz einer bestimmten Person bestimmen ließe: „Der Blick des Malers“, bemerkt Kundera, „legt sich wie eine brutale Hand auf das Gesicht und versucht von dessen Wesen, von jenem im tiefsten Innern verborgenen Diamanten, Besitz zu ergreifen.“⁸⁸ Der Gestus deckt sich mit der Erfahrung, die Lévinas beschreibt, wenn er darauf verweist, daß wir nicht in einer namenlosen Menschlichkeit einem Menschen begegnen, „sondern in einer Menschlichkeit, die anvisiert ist in dem Menschen, der, wenn sein Antlitz aufleuchtet, genau der ist, den man erwartete. Die menschliche Sexualität ist vielleicht nichts als die Erwartung eines bekannten aber unerkannten Antlitzes.“⁸⁹ Deshalb bezeichnet die Bibel die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau als ein Erkennen. Es handelt sich freilich um ein Erkennen in Liebe, während die Begierde „wie der Künstler des perfekten Verbrechens die Spuren seiner Gewalt hinterläßt“⁹⁰. Nicht selten ein Künstler, der im Bild des Anderen zugleich sich sucht, die Befriedigung seiner Leidenschaften oder die Erfüllung seiner Leere. Deshalb überrascht es nicht, daß er zumal im Selbstporträt, in dem er sich gewissermaßen im eigenen Spiegel schaut, so verletzbar erscheint wie der Mensch, dessen Antlitz er sich zu bemächtigen sucht. Oder wie ein Interpret zu Bacon feststellt: „Wenn er in seinen Gemälden christliche Bildformeln zitiert, so muß das nicht blasphemisch sein. Bacons christliche Zitate ähneln der Geste eines Menschen, der sich in Todesangst bekreuzigt.“⁹¹

Spätestens hier, an der Schwelle des Todes, stößt Kunderas hedonistische Lesart des menschlichen Antlitzes auf ihre Grenze, weil der Selbstbezug, der dem Lustprinzip innewohnt, buchstäblich durchbrochen wird – so Lévinas in *Violence du Visage*: „L'épiphanie du visage humain constitue comme une percée de la croûte de l'être persévérant dans son être et soucieux de lui-même.“⁹² Seine Gewalt transzendiert zugleich das Selbstbewußtsein des Menschen, das Ich, das sein Leben zu lenken vorgibt, indem es das Individuum auf seine Geschöpflichkeit verweist, die jedem einzelnen Gesicht seinen unverkennbaren Ausdruck gibt⁹³. Sie ist nicht allein ein Indiz für seine Identität, die ihm niemand nehmen kann, vielmehr dafür, daß er sich nicht einmal selbst gehört. Denn „Gott vermag mit dem Stempel, der sein Bild aufdrückt, eine Mannigfaltigkeit voller Unter-

⁸⁸ Ebd. 9

⁸⁹ Vgl. Lévinas, a. a. O. 251.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ W. W., Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 244 (19.10.1995), Literaturbeilage „Bilder und Zeiten“.

⁹² Vgl. Lévinas, *Altérité et transcendance* 173.

⁹³ Daß sich „Geschöpflichkeit“ nicht auf Naturgeschichte reduzieren läßt, zeigt eines der letzten Selbstporträts Picassos, in dem er sich als Menschenaffen darstellt (*Selbstporträt, Zeichnung* von 1972, aus dem Katalog der Ausstellung „Picasso und die Porträtkunst“, New York 1996). Anders als entsprechende frühere Darstellungen gerät das Bild nicht mehr zur Karikatur, sondern zeigt den Maler mit dem starren Blick eines Todgeweihten.

schiede zu schaffen: viele ‚Ichs‘, Unikate in ihrem Genus.“⁹⁴ Deshalb ist jede Form von Gewalt, sei sie ästhetischer oder physischer Natur, ein Sakrileg, soweit sie nicht vor dem menschlichen Antlitz innehält, „arretiert“ wie in Rembrandts Selbstporträts. Von ihm leitet sich die „Heteronomie des ethischen Gehorsams“ her, von der oben die Rede war, „der, in Gestalt der Inspiration, nicht die Entfaltung einer *vis a tergo* ist; sie kommt von *vorne*: Unterordnung unter den im Antlitz des anderen Menschen ausgesprochenen Befehl – gegenüber der Autorität *par excellence* –, (...) gegenüber dem Wort Gottes, unter der Bedingung, daß Gott nur durch diesem Gehorsam genannt wird.“⁹⁵ Geht doch der Widerspruch gegen seine Autorität einher mit der Mißachtung der seiner geschöpflichen Ordnung, die entweder einer anonymen Gesetzgebung oder aber der Willkür des Ich, des menschlichen Subjekts unterworfen wird. Denn seine Autonomie ist nichts Primäres, sondern abgeleiteter Natur, da der Schöpfung Gottes einbeschrieben. Wird von ihr abstrahiert – wie im Verlauf der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte, bis hin zu aktuellen Versuchen, den Namen Gottes aus den Verfassungen säkularer Staaten auszuradiieren –, so hat das weitreichende Konsequenzen: Es führt zur Selbstvergottung des Menschen und/oder zu seiner Selbstvernichtung; denn sofern seiner überhaupt noch gedacht wird, er nicht zu den unzähligen namenlosen Opfern der Geschichte zählt, sind seine Gesichter, wie die Porträts eines Rembrandt oder Bacon, Dokumente des Solipsismus,

⁹⁴ *Lévinas*, Zwischen uns 263.

⁹⁵ Ebd. 190. – Die anschließende Aussage, ein Seitenhieb gegen den Gedanken der Menschwerdung Gottes, entbehrt nicht einer gewissen Ironie: „Unbekannter Gott, der nicht Fleisch annimmt und sich keiner Leugnung durch den Atheismus aussetzt.“ Klingt doch wesentlich nachsichtiger einige Seiten zuvor (ebd. 79) die Feststellung: „Doch die Vorstellung eines Gott-Menschen bekräftigt in dieser Transsubstantiation des Schöpfers in ein Geschöpf auch den Gedanken der Substitution.“ Ebenso scheut sich Lévinas an anderer Stelle (vgl. ebd. 140) nicht, auf die Weltgerichtsszene in Mt 25 zu verweisen, die neutestamentliche Explikation der Gegenwart des Gottessohnes im Menschen *par excellence*: „Ich zitiere stets, wenn ich mit einem Christen spreche, Matthäus 25: Die Beziehung zu Gott wird dort vorgestellt als eine Beziehung zum anderen Menschen. Das ist keine Metapher (!): Im Nächsten ist die reale Anwesenheit Gottes. In meiner Beziehung zum Anderen vernehme ich Gottes Wort. Das ist keine Metapher, das ist nicht bloß extrem wichtig, es ist wörtlich wahr. Ich sage nicht, daß der Nächste Gott ist, aber daß ich in seinem Antlitz Gottes Wort höre.“ Und ob kalendrischer Zufall oder mehr (?) – die Koinkidenz von Lévinas’ Todestag am 25.12.1995 und dem ‚Geburtsfest‘ des Menschgewordenen. So verständlich Lévinas’ apologetische Haltung ist, seine Polemik ist es nicht. Denn die Frage, ob der Nächste nicht „ein Vermittler zwischen Gott und uns“ sein kann (vgl. ebd.), wird von Lévinas ausdrücklich verneint; das Wort Gottes gilt ihm „ins Antlitz des Anderen einbeschrieben“ (ebd. 138). Ebenbildlichkeit bedeutet nicht Abbildlichkeit: „Der Gott, der vorbeigegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre. Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in seiner Spur befinden.“ (*Lévinas*, Die Spur des Anderen 235) Denn Abbild, „Ikone“ Gottes kann nur der Logos sein (vgl. dazu A. Grillmeier, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg i. Br. 1975, 30f.: „Christus ‚das‘ Bild Gottes“); die Gottebenbildlichkeit des Menschen läßt sich allein schöpfungstheologisch begründen aufgrund seines Namens, durch den er – wie Adam – von Gott gerufen wird, ohne ihm deshalb als Geschöpf schon wesensverwandt zu sein. Zu Lévinas’ schöpfungstheologischer Begründung siehe Anm. 94.

einer bodenlosen Vereinzelung, die den heutigen Menschen nicht weniger bedroht als Umweltkatastrophen oder Kriege.

Von daher läßt sich das Pathos des Angesichts, seiner philosophischen Akzentuierung bei Lévinas ermessen, seine Reduktion der Ethik auf die eingangs erwähnte Formel: „Kein Zurück zum ‚Jeder für sich‘“⁹⁶. Sie ist weniger ein *memento mori*, Einspruch gegen die moderne Vereinzelung des Menschen; vielmehr lenkt sie den Blick auf eine uralte Geschichte der Hoffnung, die in Israel ihren Ausgang nahm. Nur verliert sie sich nicht in einen historischen Rückblick, sondern sie umschreibt die Konstellation von menschlichem Antlitz und Angesicht Gottes. Denn: „Die Epiphanie des Antlitzes ist *Heimsuchung*.“⁹⁷ Heimsuchung „von vorn“, nicht nur weil die Menschen dem Tod entgegensehen, sondern im Zeichen göttlicher Zuwendung und Rettung. So heißt es im Buch Jesaja: „Nicht ein Bote oder ein Engel, sondern sein Angesicht hat sie gerettet. In seiner Liebe und in seinem Mitleid hat er selbst sie erlöst. Er hat sie emporgehoben und getragen in all den Tagen der Vorzeit.“ (Jes 63,9) Darauf gründet nicht nur, wie wir gesehen haben, Lévinas' Geschichtsbegriff, ebenso konstituiert sich aus solchem Bewußtsein göttlicher Rettung der Diskurs mit Gott als Gebet. Denn das Gebet selbst ist, ganz im Sinne der *Rhetorica Divina* Wilhelms von Auvergne, „Bote“ – Ausdruck der Verbindung von Gott und Mensch, Gottes Rufes und menschlicher Anrufung. Und obgleich Lévinas die Transzendenz Gottes gegenüber seiner Menschwerdung betont, findet er Worte, in denen Gottes Verbundenheit mit dem Menschen nicht nur an die Passion Christi mahnt, sondern theodramatische, ja nahezu theopaschitische Züge annimmt: „Dans notre souffrance Dieu souffre avec nous. Le psalmiste ne dit-il pas (Ps 91, 15): ‚Je suis avec lui dans la douleur?‘ Dieu est celui qui souffre le plus dans la souffrance humaine. Le moi qui souffre prie pour la souffrance de Dieu, lequel souffre de par le péché de l'homme et de par la douloureuse expiation du péché. Kénose de Dieu! La prière, tout entière, n'est pas pour soi.“⁹⁸ Nicht für sich, da es an sich Gottes Erlösungswerk vollendet, dem sich der Mensch im Gebet zuwendet. Denn so fern Gott dem leiblichen Menschen scheint, daß er sich seinem Auge entzieht – der Mensch weiß sich vor Gottes Auge, in seiner Nähe. Das Widerspiel zwischen seiner Gegenwart und seiner Transzendenz hat Anselm von Canterbury im *Proslogion* zum Ausdruck gebracht, in einem Gebet, das die Spannung zwischen den Grenzen menschlicher Anschauung und der Unendlichkeit Gottes hervorkehrt: „Herr, mein Gott, der mich geschaffen und neu geschaffen hat, sag meiner verlangenden Seele, was du über das hinaus bist, was sie gesehen hat, damit sie dich rein erkennt. Meine Seele streckt sich aus, um noch

⁹⁶ Ebd. 259; s.o. II (Anm. 33).

⁹⁷ Lévinas, *Die Spur des Anderen* 221.

⁹⁸ Lévinas, *Altérité et transcendance* 183.

mehr zu sehen. Aber jenseits von dem, was sie gesehen hat, erblickt sie nur Finsternis. Ja, sie sieht auch keine Finsternis, da es die in Dir nicht gibt. Aber sie merkt, daß sie wegen ihrer eigenen Finsternis nicht mehr sehen kann.“⁹⁹

Wie sich fast ein Jahrtausend später dem menschlichen Auge die Einsicht in ferne Gestirne und Galaxien entzieht, von deren Existenz wir wissen, so findet die „Erschlossenheit“ als Index der Wahrheit ihre Grenze. Wahr ist nicht das, was wir sehen, vielmehr das Unsichtbare, der Unsichtbare, der sich unserem Auge offenbart. „Wirklich, Herr“, führt Anselm fort, „das ist das unzugängliche Licht, in dem du wohnst; es gibt wirklich nichts anderes, was in dieses Licht eindringen und dich dort sehen könnte. Wahrhaftig, deswegen kann ich nicht sehen, weil es zu hell für mich ist. Und doch: was immer ich sehe, ich sehe es durch dieses Licht, wie ein krankes Auge alles, was es erblickt, durch das Sonnenlicht sieht, obwohl es nicht in die Sonne sehen kann.“ Die „Asymmetrie der interpersonalen Beziehung“¹⁰⁰ ist nicht allein die Voraussetzung für die Liebe, sie gilt auch für die Erkenntnis Gottes. Sie transzendiert die menschliche Existenz als Maßstab der Ontologie ebenso wie eine phänomenologische Bestimmung des Daseins, die ihr Maß am Auge, am Akt des Sehens besitzt. „Doch das *Sehen* und das *Sehenlassen* – rechtfertigen sie das *Sehen*?“¹⁰¹ Lévinas' Frage findet ihre Antwort in einem Gebet Anselms, das den Abstand zwischen Gott und Mensch ermißt, um zugleich den Weg ihrer Überbrückung aufzuzeigen: „Mein Gott, ich bete: Ich möchte dich erkennen, dich lieben und an dir mich freuen. Wenn ich es in diesem Leben nicht ganz erreichen kann, so laß mich täglich fortschreiten, bis jenes Ganze kommt; hier möge deine Erkenntnis in mir wachsen und dort vollendet werden. Hier nehme meine Liebe zu dir zu, um dort vollkommen zu werden. Hier sei meine Freude groß in der Hoffnung, dort in der Wirklichkeit unbegrenzt.“ So trägt Anselm der ontologischen Differenz von Gott und Mensch Rechnung, ohne die Gotteserkenntnis dem Primat der Ontologie zu unterwerfen. Ihr Fundament bildet die Konversion von Erkenntnis in Liebe und Freude, die ihr Telos in der *visio beatifica* besitzt, und zwar nicht, um den Menschen auf das Jenseits zu vertrösten, sondern um, wie Augustinus, das irdische Leben als ein Wachstum, als einen Reifungsprozeß auf das ewige Leben hin zu begreifen. Schenkt die Sonne auch das lebenspendende Licht, entspricht Gottes Geist dem Wasser, so bildet die Nahrung das „Gespräch der Seele mit Gott“ – das Gebet.

⁹⁹ Dieses und die folgenden beiden Zitate Anselms beziehen sich auf *Anselm von Canterbury*, Liber „Proslogion“, Cap. 14, 16, 26, Opera omnia, hg. von Schmitt, Bd. 1, Edinburgh 1946, 111 ff., 121.

¹⁰⁰ Vgl. Lévinas, Wenn Gott ins Denken einfällt 105.

¹⁰¹ Ebd. 269.