

HOLGER ZABOROWSKI · WASHINGTON

«ABER SPRICH NUR EIN WORT,  
SO WIRD MEINE SEELE GESUND.»

*Zur Theologie der Sprache und zur Sprache der Dichtung*

Wer nach einem Leitgedanken der Philosophie des 20. Jahrhunderts sucht, wird sehr schnell entdecken, dass es vor allem die Sprache ist, die thematisch die unterschiedlichsten Schulen und Ansätze der gegenwärtigen Philosophie miteinander verbindet. Gerade auf dem Gebiet des philosophischen Nachdenkens über Sprache ist in diesem Jahrhundert Wesentliches (wieder-)aufgedeckt worden; von der Erkenntnis, dass Sprache immer eine Wirklichkeit gestaltende *Handlung* darstelle (John L. Austin), über die Einsicht, dass die Grenzen meiner Sprache die Grenzen meiner Welt seien (Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger), bis hin zur Fruchtbarmachung sprachphilosophischer Überlegungen für den Ethikdiskurs (Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas) oder einem neuen Denken, einem «Sprachdenken» (Franz Rosenzweig), reichen die Neuerungen in der philosophischen Auseinandersetzung um Sprache. Sprache erweist sich als der Grund, in dem unser Denken immer schon ist, dem es sich aber auch – positiv gewendet – immer schon verdankt.

Was kann die Theologie zu diesem Nachdenken über Sprache beitragen? Sprache, so wird sie antworten können, sei einerseits positives Kennzeichen des Menschen, dessen er sich bedienen kann zum Lob und Gesang, zum Dank und zur Bitte, zum Gespräch und zum Trost. Menschliches Leben ist dahingehend ein anspruchsvolles Geschehen. Damit ist eine theologische Sprachphänomenologie jedoch noch nicht hinreichend umrissen. Menschliche Sprache ist auch ein Negativum, das sichtbar wird in der Lüge und im Schweigen, das nicht nur aus der Verweigerung des Gespräches, sondern auch aus der Einsicht in die Unvollkommenheit allen sprachlichen Geschehens resultiert. Die Lüge lässt die Sprache scheitern angesichts des anderen, der (und das!) ein Recht auf die Wahrheit hat, das Schweigen

*HOLGER ZABOROWSKI, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford.*

zeigt das Scheitern aller sprachlichen Äußerung angesichts des Unausprechlichen oder der je größeren Wahrheit des Angesprochenen. Diese «sündige» Seite von Sprache kennzeichnet menschliches Sprechen jenseits von Eden, und man mag so, wenn man der aristotelischen Definition des Menschen folgt, zu einem Menschenbild gelangen, das die Doppelzüngigkeit des Logos einschließt. Oder explizit theologisch formuliert: zu einer Anthropologie, die von zwei polaren Aussagen bestimmt ist. Zum einen sieht sie den Menschen als «*imago Dei*», zum anderen als gefallenes, sündiges Geschöpf. Der Weg von der – nicht im zeitlichen, sondern im ontologischen Sinne – ursprünglichen menschlichen Verfassung, in der der Mensch einzig so lebt, wie Gott ihn gewollt hat, zur anderen führt über das, was die christliche Dogmatik Erbsünde nennt. Dadurch kann sie der grundlegenden Differenzenerfahrung menschlichen Lebens zwischen Relativität und Absolutheit, Endlichkeit und Unendlichkeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit gerecht werden, einer Differenzenerfahrung, die sich auch in der Sprache aufzeigen lässt. Es wird daher auch der jahwistische Bericht des Sündenfalls eine nicht unbedeutende Rolle spielen, wenn es gilt, einen theologischen Begriff von Sprache zu entfalten. Den Schwerpunkt dieser Arbeit bildet die sündige, negative Seite der Sprache. Das mag gestattet sein, da der positive Wert der Sprache für das religiöse und zwischenmenschliche Verhältnis gerade in der dialogischen Philosophie<sup>1</sup> oder in der Rezeption sprachphilosophischer Erkenntnisse durch die Theologie in vielen Nuancen zum Ausdruck gebracht ist.

Auch für die Theologie wäre es wichtig, sich dieser sündigen Seite von Sprache zu erinnern, dass an die Stelle des oft leichtfertigen Geredes häufiger demütiges, verhaltenes Schweigen trete. Konfrontiert man einmal die Aufgabe der Theologie, die mit ihrem Namen verbunden ist, nämlich den Logos von Gott zu pflegen, mit dem Sprachmissbrauch, der sich gerade auch in der Theologie finden lässt, so wird man feststellen, wie nötig ein theologisches Denken wäre, das demütiger dächte und spräche und dem es häufiger die Sprache verschlüge. «Das Christentum (Katholiken und Protestanten)», so der nach wie vor gültige Vorwurf Simone Weils an die Adresse allzu beredter Theologie, «spricht zu viel von den heiligen Dingen.»<sup>2</sup> Ein ähnlicher Protest desjenigen, der in tiefster Weise um Gott ringt, gegen eine Theologie, die die Ungeheuerlichkeit und Verantwortlichkeit ihrer Aufgabe nicht berücksichtigt, findet sich bei Wolfgang Borchert, dessen Protagonist Beckmann Gott, der ihm keine Antwort auf seine bedrängenden Fragen mehr zu geben vermag, mit folgenden Worten wegschickt: «Geh weg, ich sehe, du bist ein weinerlicher Theologe. Du drehst die Sätze um: Wer kümmert sich um wen? Wer hat sich von wem gewandt? ... Ach, geh weg, du bist ein tintenblütiger Theologe, geh weg, du bist weinerlich, alter alter Mann!»<sup>3</sup> Im

Folgenden nun einige Gedanken zu dieser theologischen Ambivalenz von Sprache, dieser Dialektik von Loben und Lügen, von Preisen und Schweigen.

*1. Sokratisch-platonische Skepsis: Der Gott und der Mensch. Oder: Sprache zwischen Unwahrheit und Sprachlosigkeit.*

«Was meint der Gott nun eigentlich, wenn er behauptet, ich sei der weiseste Mensch? Denn gewiss lügt er doch wohl nicht. Dazu hat er nämlich kein Recht,»<sup>4</sup> so deklamiert 399 vor Christus Sokrates vor dem Rat der Athener, der zusammengekommen ist, um ihn, in Athen ein prominenter Störenfried und Tunichtgut, zu verurteilen, weil er ja – so die sattsam bekannte Begründung – neue Götter einführe, die Jugend verderbe und mit rhetorischem Geschick das schwächere Wort zum stärkeren mache. Wenn aber Platons Sokrates vor Gericht sagt, der Gott dürfe nicht lügen, so zeigt sich hier ein durchweg positiver Bezugspunkt nicht nur für die christliche Theologie. In allen drei abrahamitischen Religionen, deren Basis die geschichtliche Offenbarung Gottes ist, spielt die wahre, nicht lügnerisch pervertierte Sprache eine sehr große Rolle, stellt sie doch im Wesentlichen das Medium der *wahren* Offenbarung Gottes dar. Platon spricht hier also auch ein wichtiges dogmatisches Axiom aus, wenn er apodiktisch feststellt, dass der Gott doch nicht lügen dürfe. Auch von dem Gott der Bibel, der von seinem Volk fordert: «Ihr sollt ... einander nicht betrügen!»<sup>5</sup>, der in der Formulierung des Dekalogs mahnt: «Du sollst nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen»<sup>6</sup>, auch von diesem Gott wird man erwarten dürfen, dass er nicht lügt. Wenn denn das biblische Denken den Menschen als Ebenbild Gottes sieht – eine Vorstellung, die gerade auch normativ zu verstehen ist – und Gott, der sich wahrhaftig seinem Volk offenbart, in seinem Heilshandeln erfährt, dann kann daraus auch nur für den Menschen folgen, dass er nicht lügen dürfe.

Es fällt auf, dass die Formulierungen, mit denen ersttestamentlich die Lüge verboten wird, die Lüge nicht isoliert als ein Vergehen gegen eine abstrakt-ontologisch gedachte Wahrheit verstehen, sondern als ein soziales Vergehen: Die Lüge richtet sich gegen den anderen Menschen, der seinen Mitmenschen nur vertrauen kann, wenn Falschaussage und Betrug verpönt sind. Wenn nun das hebräische Denken die Lüge als eine soziale Sünde versteht, die das Verhältnis der Menschen untereinander betrifft, so darf man mithin nur erwarten, dass im Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen die Lüge auch ausgeschlossen ist: «Gott ist kein Mensch, der lügt.»<sup>7</sup>

Wer das Verbot der Lüge in der Theologie- und Philosophiegeschichte verfolgt, wird Variationen der ersttestamentlichen Argumentation finden:

Die klassische Naturrechtslehre der katholischen Moraltheologie begründete das Verbot der Lüge naturrechtlich: Allein die Wahrheit sei der Natur des Menschen gemäß, weil sie ja gottgemäß sei. Man wird in diesem Zusammenhang auch an *Immanuel Kants* Schrift «Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen» erinnern dürfen, in der Kant das Verbot der Lüge rechtsmetaphysisch begründet: «Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, ist formale Pflicht des Menschen gegen jeden, es mag ihm oder einem anderen daraus auch noch so großer Nachteil erwachsen. ... Denn sie (scil. die Lüge, d. V.) schadet jederzeit einem anderen, wenn gleich nicht einem anderen Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquellen unbrauchbar macht.»<sup>8</sup> Kant ergänzt diese rechtsphilosophischen Erläuterungen durch eine Fußnote, in der er ethisch das Verbot der Lüge affirmiert und Wahrheit als Pflicht gegen sich selbst definiert: «Unwahrhaftigkeit ist Verletzung der Pflicht gegen sich selbst.»<sup>9</sup>

Auch die katholische Dogmatik griff und greift die ersttestamentlichen Aussagen auf, um die Wahrhaftigkeit der Offenbarung Gottes zu belegen. In der traditionellen Schulsprache der neuscholastischen Dogmatik von *Franz Diekamp* findet diese Wahrheit folgende Formulierung: «Gott ist unendlich wahrhaftig, d.h. es ist ihm schlechthin unmöglich, in seinen Offenbarungen von der Wahrheit abzuweichen.»<sup>10</sup> Der Anspruch Gottes an den Menschen kann nicht mit doppelter Zunge gesprochen sein; dort, wo ein Mensch den unendlichen Anspruch Gottes wirklich erfährt, findet der Aussagemodus zu einer sonst nicht erreichbaren Eindeutigkeit, da die Sprache Gottes nicht mit der Sprache der Menschen gleichzusetzen ist. Das Sprechen Gottes findet statt jenseits all der menschlichen Worte, es ist «Schweigen», das die menschliche Sprache nie erschöpft, ein Anruf, dem die Worte fehlen, weil in ihm unendlich mehr gesagt ist, als mit menschlicher Sprache zu sagen wäre. «Aber der Glaube,» so Paul Tillich, «will den Geist im Gegensatz zum Buchstaben.»<sup>11</sup>

Die Lüge ist folglich sowohl im hebräischen als auch im griechischen Denken widergöttlich, die Wahrheit die Sprache Gottes. Es ist nun sehr interessant zu sehen, wie im griechischen Denken im Gegensatz zum hebräischen Wahrheit (*Aletheia*) verstanden wurde. Das griechische Denken scheint nämlich von Parmenides an vornehmlich ein ganz anderes Verständnis von Wahrheit, eine andere Perspektive auf die Wahrheit gehabt zu haben als das biblische Denken: Wahrheit erscheint hier vor allem als abstraktes Prinzip, als ontologische Größe, in sehr früher Zeit sogar als Göttin Wahrheit. Dieser Wahrheit muss der philosophische Denker auf seiner Suche nach dem Wesen der Dinge treu bleiben. Selbst wenn Sokrates zu Beginn seiner Rede emphatisch betont, die Wahrheit sagen zu wollen, scheint es weniger um die Zuhörer, seine Familie und Freunde

oder ihn selbst zu gehen, als darum, der Aletheia anders als die Sophisten und gegen die Anklage, Sokrates mache den schwächeren Logos zum stärkeren, gerecht zu werden. Es zeigt sich nun also – bei allen Nuancen im Wahrheitsbegriff – an repräsentativen Stellen sowohl des biblischen als auch des griechischen Denkens die Vorstellung, dass die Lüge ungöttlich sei, die absolute Verpflichtung zur Wahrheit aber göttlich. Hiermit ist ein erster Zugang zu einem theologischen Begriff von Sprache gegeben, der allerdings noch einer wichtigen anthropologischen Ergänzung bedarf. Wie sieht es nämlich unter Menschen mit Wahrheit und Lüge aus? Wozu dient dort die Sprache? Nicht nur der Wahrheit, ist es doch sogar so, dass sowohl die platonische als auch die biblische Aussage, dass die Wahrheit Sache Gottes sei, von einer Abgrenzung gegenüber dem, was unter Menschen üblich ist, getragen ist. «Gott ist kein Mensch, der lügt,» weiß der biblische Text, und die Verbote des Dekalogs leben ja geradezu davon, dass hier eine sündhafte Praxis reglementiert werden muss. Ähnliches bei Sokrates: Wenn die Menschen, speziell seine Ankläger, die Wahrheit sagten, bräuchte er sich weder auf den Gott des delphischen Orakels berufen noch überhaupt eine Verteidigungsrede vor Gericht halten. Der menschliche Alltag sieht anders aus, der sprechende Mensch versagt sich oft.

Zunächst zurück zu Platon, um bei ihm das theologische Verständnis von Sprache durch einen weiteren wichtigen Aspekt zu ergänzen. Dass dem gegenüber, was ein Mensch sage, Skepsis angebracht sei, dass nicht ungeprüft akzeptiert werden dürfe, was gesagt werde, dies ist ein Grundaxiom sokratisch-platonischer Philosophie. Hierdurch erklären sich die bohrenden Fragen des Sokrates, der immer wieder wissen will, ob er sein Gegenüber richtig verstanden habe, diese Skepsis begründet die dialogische Form, die mäeutische Methode und das aporetische Ende platonischer Dialoge, in denen es Sokrates um die Wahrheit geht, die sich nicht mit der erstbesten Antwort zufrieden geben kann. «Oder muss man prüfen, was ein Sprecher sagt?» fragt Sokrates Euthyphron, und formulierte man diese Frage als Aussage, ergäbe sich eine methodische Überschrift über die platonische Philosophie: Alles, was ein Mensch sagt, muss auf seine Wahrheit hin überprüft werden. Nicht nur die Wahrheitsfähigkeit der Sprache an sich, sondern auch die Wahrheitswilligkeit des Menschen sind begrenzt.

Was nun das Schweigen, das Verstummen, betrifft, so ist uns auch hier Platon ein guter Kronzeuge. Eine berühmte Stelle aus dem siebten Brief, die forschungsgeschichtlich höchst umstritten ist und zu den Spekulationen um eine ungeschriebene platonische Lehre esoterischen Charakters geführt hat, zeigt, dass Platon auch um das Schweigen als angemessene Reaktion auf die Unaussprechlichkeit oder Unbeschreiblichkeit der je größeren Wahrheit wusste. In Bezug auf seine Lehre schreibt Platon Folgendes: «Von mir also gibt es keine Schrift darüber und wird es auch nie geben.

Denn sie ist nicht wie eine andere Lehre aussprechbar, sondern durch viele Zusammenkünfte über die Sache selbst und durch ein gemeinsames Leben, wie Licht plötzlich durch einen springenden Funken entbrennt, entsteht sie plötzlich in der Seele und nährt sich selbst durch sich selbst.»<sup>12</sup> Die Seele also, nicht die Sprache, ist die Sphäre der Lehre, seelisch, nicht sprachlich teilt sie sich mit, nicht eine Sprachgemeinschaft verbindet die Schüler, sondern die Seelenverwandtschaft. Gesetzt, dass der siebte Brief tatsächlich von Platon stammt, ist er das Zeugnis für eine grundlegende Skepsis der Sprache und der durch sie begründeten Gemeinschaft gegenüber. Die angemessene Reaktion, die auf diese Einsicht in den defizitären Charakter jeden Sprachgeschehens folgen müsste, kann nur sein, nicht in kompendiösen Schriften rhetorisch aufgebauscht und inhaltlich ausgefeilt eine Lehre darstellen zu wollen, sondern auf den plötzlich und unvorhersehbar springenden Funken zu warten: Mithin fast gnadenhaft wird diese Teilhabe an der wahren Lehre bewirkt. Wenn wir Ludwig Wittgensteins berühmtem Satz 6.522 aus dem *Tractatus logico-philosophicus* folgen, so erhalten wir sogleich einen Hinweis auf den Charakter der unaussprechbaren platonischen Lehre: «Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.»<sup>13</sup>

Die von Platon artikulierte sprachskeptische Erfahrung findet sich wieder in der Sprachskepsis der Lyrik des 20. Jahrhunderts, in der Skepsis eines Paul Celan, einer Ingeborg Bachmann, eines Gottfried Benn. Der siebte Brief Platons weist, liest man ihn genau, keine Skepsis auf, die auf alle sprachlichen Äußerungen bezogen wäre: Nicht wie eine andere Lehre könne er, Platon, seine Lehre formulieren. Diese Form spezifischer Sprachskepsis ähnelt der Verzweiflung Hermann Hesses, der die Last des Dichters folgendermaßen zusammenfasst: «Ein Mangel und Erdenrest, an dem der Dichter schwerer als an allem anderen leidet, ist die Sprache. Zu Zeiten kann er sie richtig hassen, anklagen und verwünschen – oder vielmehr sich selbst, dass er zur Arbeit mit diesem elenden Werkzeug geboren ist. ... Der Dichter aber muss (scil. im Gegensatz zum Musiker oder Maler, d.V.) für sein Tun dieselbe Sprache benutzen, in der man Schule hält und Geschäfte macht, in der man telegraphiert und Prozesse führt. Wie ist er arm, dass er für seine Kunst kein eigenes Organ besitzt, keine eigene Wohnung, keinen eigenen Garten, kein eigenes Kammerfenster, um auf den Mond hinauszusehen – alles und alles muss er mit dem Alltag teilen!»<sup>14</sup> Man wird die von Hesse geschilderte Bürde des Dichters noch ergänzen dürfen: Entweder sich dieses doppeldeutigen Organs der Sprache bedienen, bei aller Gefahr, trotz aller Missverständnisse, und ihr ein eigenes Gepräge geben oder – schweigen.

Auch bei diesen Aspekten, die sich auf den prinzipiellen Mangel allen Sprechens beziehen, wird sich zeigen, dass sie biblischem Denken nicht

nur nicht fremd sind, sondern an einer exponierten Stelle auftauchen. Der zweite Teil wird die ‹Syntax der Sünde› näher untersuchen und anhand der jahwistischen Urgeschichte diese anhand des platonischen Œuvres erarbeiteten Einsichten biblisch zu belegen suchen. Daran anschließend einige Bemerkungen zu Parmenides und seiner – wenn auch nur indizi-  
enhaft fassbaren – Sprachphilosophie und derart auch zu den Differenzen zwischen dem griechischen und dem hebräischen Denken über Sprache.

## *2. Anfängliches Denken: Der Jahwist und Parmenides. Oder: Sprache zwischen Ontologie und Anthropologie.*

Martin Heidegger bezeichnete Parmenides und neben ihm Heraklit und Anaximander als ‹anfängliche Denker, weil sie den Anfang denken›<sup>15</sup>. Im Folgenden soll der anfängliche Denker Parmenides mit einem anderen, nicht weniger anfänglichen Dichter in ein Gespräch über die Sprache gebracht werden, das für unser Nachdenken über eine theologische Phänomenologie der Sprache fruchtbar sein dürfte.

Parmenides denkt den Anfang und kann mit Martin Heidegger ein ‹anfänglicher Denker› genannt werden, weil er die Frage nach der Arché, dem unhintergehbaren Anfangsprinzip allen Denkens – genauer: aller Ontologie bis in die Gegenwart – stellt und zu beantworten sucht. Kaum ein Denker mag mit seiner Fragestellung derartige Wirkungen gezeitigt haben wie Parmenides. Die Frage nach dem ‹Seiend›<sup>16</sup> hält in ihren mannigfaltigen Variationen die Philosophiegeschichte bis zur Gegenwart in Atem. Der Anfang, den Parmenides denkt, ist das Prinzip allen Seins, der ontologische Anfang, der gleichfalls den zeitlichen Anfang der abendländischen Metaphysik bildet. Parmenides ist also in doppeltem Sinne anfänglicher Denker.

Es findet sich aber auch noch ein anderer, ebenfalls in doppeltem Sinne anfänglicher Denker – im hebräischen Denken nämlich: der Jahwist. Auch dem Jahwisten geht es in einer anfänglichen Zeit um den Anfang. Nicht jedoch um den Anfang oder das Wesen des von allem Menschlichen losgelösten Seins, sondern um das ‹Wesen› des Menschen. Bei ihm und bei Parmenides bedeutet die Anfänglichkeit nicht, dass er etwa die Frage nach einer fernen Vergangenheit stellte. Die Anfänglichkeit beider bedeutet, dass sie die Grundfrage nach dem immer schon Gegenwärtigen stellen, nach dem Prinzip, um in der Sprache der abendländischen Metaphysik sehr ungemäß eine Annäherung an die Intention des Jahwisten zu wagen.

Parmenides deckt das Seinsprinzip auf, der Jahwist fragt nach dem, wer der Mensch eigentlich ist. Diese Frage beantwortet im 10. Jahrhundert vor Christus die jahwistische Urgeschichte, die, hebräischem Denken gemäß, nicht definitorisch auf eine Wesensfrage (‹Was ist der Mensch›) zu ant-

worten sucht, sondern durch die Erzählung in beispielhafter Ver-dichtung (!) die Frage, wer denn der Mensch vor Gott sei, zu klären sich bemüht und zu einer theologischen Anthropologie gelangt, die den Menschen durch eine von ihm selbst verursachte, unaufhebbare Distanz von Gott getrennt sieht und die menschliche Geschichte als tragische, fortschreitende Entfernung von Gott interpretiert.

Die Anfänglichkeit des griechisch denkenden Dichters und des hebräisch dichtenden Denkers beinhaltet aber auch eine Reflexion über die menschliche Sprache, und gemäß der Charakterisierung beider Werke darf ein gravierender Unterschied ihrer Sprachauffassungen festgestellt werden: Parmenides wird sich als Sprachontologe erweisen, der Jahwist als *«Sprachanthropologe»*, der seine Betrachtungen über Sprache im Rahmen einer pessimistischen Anthropologie, aber einer optimistischen Soteriologie entfaltet. Im Folgenden werden wir uns der jahwistischen Urgeschichte zuwenden, um die bei Platon gefundenen sprach-skeptischen Ansätze zunächst im biblischen Denken in explizit theologischer Nuancierung wiederzufinden, dann durch den Vergleich mit Parmenides die Differenz zwischen griechischem und hebräischem Weltzugang aufzuzeigen und um schließlich im Sinne der Phänomenologie zu fragen, wer denn mehr sehe und folglich das *«Wesen»* der Sprache tiefer auslote.

Wer die jahwistische Urgeschichte genau liest, wird feststellen, dass das Geschehen, das den Fall des Menschen, die Erbsünde, darstellt, eigentlich erst sehr viel später abgeschlossen ist, als es gewöhnlich dargestellt wird: Nicht der Genuss der Frucht besiegelt die Erbsünde. Hier liegt zwar ein bis dato einmaliges Vergehen gegen Gott vor; aber man lese nur einmal die Geschichte vom Fall des Menschen Satz für Satz, ohne sich das bekannte Ende zu vergegenwärtigen, um festzustellen, dass, nachdem der Mensch von der verbotenen Frucht genossen hat, für ihn und sein ursprüngliches Verhältnis zu Gott noch alles offen ist. Beschlossen ist an dieser Stelle des Geschehens noch gar nichts: Wer nach Gen 3,9, der Frage Gottes an den Menschen, wo er denn sei, eine Frage, die weniger nach einem Ort im Garten Eden zu fragen scheint, als vielmehr nach der Stellung des Menschen vor Gott, wer nach dieser Frage innehält, wird die Geschichte Gottes mit dem Menschen noch als offenes Geschehen verstehen dürfen. Es macht ja auch gerade die literarische Meisterschaft des Jahwisten aus, in derartig offener Weise von einem – a posteriori betrachtet! – tragisch-zwangsläufigen Geschehen zu erzählen. Nach Gen. 3,9 wäre doch auch Folgendes denkbar: Adam antwortet, Eva und er selbst, sie hätten sich durch schuldhaftes Vergehen von Gott entfernt, sie bedauerten ihren Fehler aufrichtig und bäten Gott um Verzeihung. Wäre es nicht denkbar, dass Gott Milde und Verzeihung walten ließe? Aber es kommt ganz anders und dies innerhalb einer Dialektik der Angst mit ge-

radezu zwangsläufiger Notwendigkeit: Es ist Adams Antwort, die die Erbsünde allererst besiegelt. Adam antwortet nämlich auf die Frage Gottes, die wie eine Hand wirkt, die dem Menschen noch gereicht wird, um ihn zu retten: «Ich habe dich im Garten kommen hören; da geriet ich in Furcht, weil ich nackt bin und versteckte mich. ... Die Frau, die du mir beigegeben hast, sie hat mir von dem Baum gegeben, und so habe ich gegessen.»<sup>17</sup> Auf den ersten Blick erscheint die Antwort Adams korrekt: War es nicht genau so, wie Adam geschildert hat? Adam tritt Gott zweifelsfrei mit keiner plumpen Lüge gegenüber; vielmehr – das zeigt das feine Gespür des Jahwisten für das, was der Mensch ist – zeigt sich hier eine sehr intelligente, eine äußerst raffinierte Weise, die Wahrheit nicht zu sagen. Zu fragen ist nämlich: Hat Adam tatsächlich alles gesagt? Oder zeigt sich in seiner Antwort nicht ein lügnerisches Manöver, das einen «Befehlsnotstand» anführt, um sich selbst zu rechtfertigen? Ist somit Adams Antwort nicht nur unsolidarisch und feige, sondern auch falsch? Was legt sie nämlich nahe? Dass Adam zwar von der verbotenen Frucht gegessen habe, aber keine Verantwortung trage, da Eva ihn verführt habe, letztlich Gott aber, der ihm doch Eva, die verführerische Frau, erschaffen habe, die Schuld tragen müsse. So einfach jedoch kann und darf sich Adam nicht aus der Affäre ziehen: Eva ist ja nicht nur Fleisch aus seinem Fleische, vielmehr erwähnt Adam auch mit keinem Wort seine eigene Verantwortung. Eine halbe Wahrheit, so weiß der Volksmund zu Recht, gibt es nicht. In ähnlicher Weise verlagert Eva die Verantwortung und verstrickt sich in eine Lüge, die der Wahrheit nicht gerecht wird, wenn sie Gott entgegnet: «Die Schlange hat mich verführt, und so habe ich gegessen.»<sup>18</sup> Man wird doch wohl erwarten dürfen, dass, wenn es für den Menschen möglich ist, das Verbot Gottes zu umgehen, es auch in seiner Verantwortung liegen dürfte, der zweifelsohne listigen Frage der Schlange zu entgehen, – so schwer es auch sein dürfte, das Ausmaß dieser Verantwortung, die aus Freiheit erwächst, innerhalb eines von Grund auf tragischen Geschehens zu bestimmen. Auch Eva lügt, weil sie nicht von ihrer eigenen Verantwortung spricht, weil sie wie Adam nicht einsieht, dass sie – ähnlich wie Sokrates vor dem Rat der Athener – bekennen müsste: «Ihr werdet von mir die *ganze* Wahrheit hören!»<sup>19</sup> Ferner: Gehörte es nicht auch zur ganzen Wahrheit, nicht nur die Motivation zu einer Tat vollständig zu erklären, sondern auch von einer emotionalen Reaktion auf die Tatfolge zu berichten? Können Adam und Eva wirklich so gefühllos, so kalt gewesen sein, dass sie zu den Tatfolgen nichts – weder Reue oder Scham noch Zufriedenheit oder Genugtuung – zu sagen haben? Diese Form der Entschuldigung in Halbwahrheiten und falscher Rechtfertigung, diese spontane, wahrscheinlich unbewusste und gerade deshalb so intelligente Lüge zerstört erst das ursprüngliche Verhältnis des Menschen zu Gott. In diesen faden-

scheinigen Rechtfertigungen ist der unhintergehbare Abschluss der Erbsünde zu erblicken: Sprachlich – durch eine Lüge – wird die Erbsünde besiegelt. Im Rahmen dieses dramatischen Geschehensablaufes, den der Jahwist entwickelt, um den Status quo des Menschen aufzuzeigen und zu begründen, kann nur noch die – sprachlich verfasste – Verfluchung des Menschen durch Gott und die fortschreitende Entfremdung des Menschen von Gott folgen.

Die Einsicht, dass die Sprache einer in ihr selbst begründeten Verpflichtung – nämlich die Wahrheit zu sagen – gehorchen muss, das Vergehen gegen diese Pflicht jedoch sündhaft ist, diese Einsicht bringt auch Simone Weil in folgender Notiz zum Ausdruck: «Nicht vergessen, dass ich während meiner Kopfschmerzen in gewissen Augenblicken, wenn die Krise anstieg, von dem heftigen Verlangen erfüllt war, einem anderen Menschen Schmerz zuzufügen, indem ich ihn genau auf die gleiche Stelle der Stirn schlug. Wünsche dieser Art sind sehr häufig unter den Menschen. In diesem Zustand bin ich zu wiederholten Malen zumindest der Versuchung erlegen, verletzende Worte zu sagen. Das heißt der Schwerekraft gehorchen, die größte Sünde. Hierdurch verdirbt man die Funktion der Sprache, die darin besteht, die sachlichen Verhältnisse der Dinge auszudrücken.»<sup>20</sup> Simone Weil versteht freilich nicht unter der Aufgabe der Sprache, die sachlichen Verhältnisse auszudrücken, dass Sprache sich im Aussagesatz erschöpfe, sondern viel eher, dass Sprache ihrer Sache gemäß sein solle, dem, was sie je aktuell zum Ausdruck bringen solle, und dem, was immer in ihr zum Ausdruck gebracht werden solle, der Wahrheit, verpflichtet sein müsse. – Demut vor dem, was sich als wahr gibt.

Durch die Lüge haben Adam und Eva Gott verletzt und selbst die Trennung von Gott, die Vertreibung aus dem Garten Eden, heraufbeschworen. Weil sie der Aufgabe der Sprache, so kann man mit Simone Weil sagen, nicht nachgekommen sind, deshalb müssen sie fortan jenseits von Eden leben.

Unsere Exegese der jahwistischen Urgeschichte ist noch um zwei weitere Aspekte zu ergänzen: Zunächst fällt auf, dass die Lüge nicht einen von vielen möglichen Sprechakten des Menschen darstellt, sondern dass der erste Satz, den Adam in der jahwistischen Urgeschichte spricht – es ist die Rechtfertigung Gott gegenüber – Lüge ist. Bei Eva gilt ein ähnlicher Befund. Ihrer Rechtfertigung gegenüber Gott geht zwar ein anderer Sprechakt voran – der Schlange gegenüber –, aber auch hier wird der Wahrheit nicht entsprochen. Aus lauter Angst, sie könne in die Versuchung kommen, das göttliche Verbot zu übertreten, verstärkt Eva es wahrheitswidrig: «Von den Früchten der Bäume im Garten,» so wiederholt Eva das göttliche Gebot, um es durch ein Berührungstabu zu verstärken, «dürfen wir essen; nur von den Früchten des Baumes, der in der

Mitte des Gartens steht, hat Gott gesagt: Davon dürft ihr nicht essen, und daran dürft ihr nicht rühren, sonst werdet ihr sterben.»<sup>21</sup> Den Prolog menschlicher Sprache bildet also die Lüge, und es mag kein optimistischer Blick auf die menschliche Sprache sein, wenn der Jahwist die Lüge die Overtüre menschlichen Sprechens sein lässt, kein größerer Kontrast mag aber möglich sein, wenn in der Kanonanordnung der jahwistischen Geschichte vom Fall, von fortschreitender Gottesferne und Perversion der Sprache, der später entstandene priesterschriftliche Schöpfungsbericht vorgeht, in dem von der Schöpfung Gottes durch das Wort die Rede ist. Es zeigt sich: Die Sprache Gottes ist nicht die Sprache der Menschen, Gottes Wahrhaftigkeit, Gottes schöpferischem Wort steht der Mensch mit gespaltener Zunge gegenüber. Nicht, dass er immer lügen müsste, dass er der Wahrheit gar nicht gerecht werden könnte – so einseitig zeichnet der Jahwist den Menschen nicht! Aber dass der Mensch und seine Sprache nur begrenzt wahrheitsfähig sind, das zeigt der Autor der Urgeschichte hinlänglich, und so bestätigt sich in auffällender Weise der Befund, den die Analyse der sokratischen Apologie und seiner dialektischen Methodik ergab.

Zudem fällt noch ein Zweites auf: Eine sprachphänomenologische Untersuchung der jahwistischen Urgeschichte darf sich nämlich keinesfalls auf die Geschichte vom Fall des Menschen im Paradies beschränken. Das Ende der jahwistischen Erzählung – dramentheoretisch die Katastrophe, inhaltlich der Turmbau zu Babel – zeugt nicht nur davon, dass die Sprache tatsächlich ein zentrales Moment der jahwistischen Theologie ist, dass folglich unsere Interpretation sich nicht mit einem Nebenaspekt jahwistischen Denkens beschäftigt hat, sondern dass die anfängliche Sprachverwirrung in der Lüge Adams und Evas noch nicht das letzte Wort des Jahwisten zur Sprache darstellt und dass der jahwistische Sprachpessimismus noch einer Steigerung fähig ist.

«Alle Menschen hatten die gleiche Sprache und gebrauchten die gleiche Sprache,»<sup>22</sup> so schildert der Jahwist die menschliche Gemeinschaft, als sie sich übermütig dazu entschließt, eine Stadt und einen Turm bis in den Himmel – den göttlichen Bereich – hinein zu bauen. Unweigerlich aber führt solche menschliche Hybris zum Fall. Gott beschließt nämlich: «Auf, steigen wir hinab, und verwirren wir dort ihre Sprachen, so dass keiner mehr die Sprache des anderen versteht.»<sup>23</sup> Einerseits wird hier ätiologisch die Vielfalt menschlicher Sprachen begründet, andererseits geht es aber auch um eine den Menschen charakterisierende Unfähigkeit, einen anderen Menschen wirklich zu verstehen, um die Seltenheit und Gnade, in der solches Verstehen nur möglich ist. Das dialogische Verhältnis des Menschen zu Gott, das im Paradies zu finden war, ist verstummt. Nun erscheint es nur folgerichtig, dass auch das dialogische Verhältnis unter den Menschen eine grundlegende Störung erfährt. Für hebräisches Denken, das einen

engen Zusammenhang von Gottes- und Menschenverhältnis sah, eine logische Spätfolge der Erbsünde: Wo das Gespräch mit Gott gestört ist, da verstummt auch bald das Gespräch der Menschen, wie es idealiter sein könnte. Der Turmbau zu Babel bildet nur den Abschluss einer Entwicklung, die im Kern schon in Eden begann. Für den Jahwisten ist ein sehr ernster Gedanke eine Klammer um die und auch ein Leitmotiv innerhalb der jahwistischen Urgeschichte: der der Destruktion der menschlichen Sprache im Gefolge der Sünde, ja, vielmehr noch: als Schuld.

Von Cees Nooteboom stammt eine kleine Geschichte, die von der Liebe zwischen einem niederländischen Fotografen und einer Japanerin handelt, von einer Liebe zwischen Fremden, die sich immer fremd bleiben. Der Protagonist dieser Geschichte macht genau die Erfahrung, die auch der Jahwist gemacht haben wird und als Strafe Gottes für menschliche Hybris gedeutet hat, dass nämlich Sprache unvollkommen und im Kern schon Lüge ist, eine Erfahrung, auf die über die Zeiten hinweg immer wieder derjenige, der für Sprache sensibel ist, stoßen wird und die so Schicksal eines jeden Dichters, der nicht nur Sätze aneinanderreihet, sondern in und als Sprache lebt, ist: «Als er fertig war (scil.: mit dem Fotografieren der Japanerin, d. V.), sagte er: *«You are very beautiful.»* Das Begrenzte dieses Satzes gefiel ihm. Erst wenn die anderen wenig verstanden, konnten sie alles begreifen. Das war sehr beruhigend, Sprache verdarb unter Menschen gleicher Sprache viel, weil, dachte er, unweigerlich gelogen wurde, sobald man zu sprechen begann.»<sup>24</sup>

Es ist noch danach zu fragen, wie das Schweigen vor dem Unausprechlichen, das den zweiten Aspekt der sprachskeptischen Gedanken Platons ausmachte, in der jahwistischen Urgeschichte aufzuzeigen sei. Das jahwistische Anthropologumenon einer von Anfang an und grundsätzlich destruierten Sprache, wie es die obige Exegese ergeben hat, führt aber auch zum Schweigen als der dem Unausprechlichen adäquaten Antwort. Wenn die Geschichte menschlichen Sprachzerfalls, wie sie der Jahwist aufzeigt, mit der Geschichte der Entfremdung des Menschen von Gott und der Menschen voneinander koexistent ist, dann kann die Haltung des Menschen dem ihm fremd gewordenen Gott gegenüber nur das Schweigen, nicht jedoch die Sprache sein, die – mit dem Maßstab dieses Fremden gemessen – nur Geschwätz und Lallen wäre. Das genau ist die Einsicht, die die Basis jeder negativen Theologie und Sprachskepsis bildet: Von der platonischen Vorstellung, das Gute sei jenseits der – allein aussagbaren – Ousia<sup>25</sup> über die christlichen Theologen, die die Unausprechlichkeit und Geheimnishaftigkeit Gottes in den Mittelpunkt ihrer Theologie stellten und stellen und im Gefolge Pascals den – im Vergleich mit dem Gott der Philosophen – fremden biblischen Gott wiederentdeckten, bis hin zu einem Dichter wie Gottfried Benn, der in der folgenden Gedichtstrophe der

Intention des Jahwisten sehr nahe kommt: «Durch jede Stunde, / durch jedes Wort / blutet die Wunde / der Schöpfung fort.»<sup>26</sup> Was einzig noch bleibt, ist die Bitte, es ist, mit Bachs Weihnachtsoratorium, ein Stammeln nur: «Herrscher des Himmels, erhöre das Lallen, / Lass dir die matten Gesänge gefallen, / wenn dich dein Zion mit Psalmen erhöht.»<sup>27</sup>

Von dieser Sprachtheologie aus mag ein Licht darauf fallen, was es denn eigentlich bedeutet, wenn im Prolog des Johannesevangeliums und in der christlichen Theologie Jesus als der Fleisch gewordene Logos oder das Wort Gottes bezeichnet wird: Nur wenn einer Theologie des Wortes Gottes eine Anthropologie des menschlichen Wortes gegenübergestellt wird, kann die Dimension dieser Theologie korrekt im Rahmen biblischen Denkens und anthropologischer Einsichten bestimmt werden. Nur wer um die Unzulänglichkeit des menschlichen Wortes weiß, vermag auszuloten, was es bedeutet, wenn der Hauptmann von Kafarnaum zu Jesus spricht: «Herr, ich bin es nicht wert, dass du mein Haus betrittst, aber sprich nur *ein Wort*, so wird mein Diener gesund.»<sup>28</sup> Wahrlich, ein mehr als menschliches Wort ist nötig, um die menschliche Seele gesund werden zu lassen. Erlösung geschieht nicht in der Sprache der Menschen.

Wie verhält es sich aber mit den sprachphilosophischen Einsichten des Parmenides gegenüber der jahwistischen Sprachanthropologie?

«Denn weder dürftest du erkennen das gewiss Nicht-Seiende (nicht nämlich ist es durchführbar) noch dürftest du es aussprechen,»<sup>29</sup> so liest man bei Parmenides. Wenn man dazu noch die Verse des achten Fragmentes, in denen es heißt, dass man nicht ohne das «Seiend», in dem es als Gesagtes sei, das Denken finden werde<sup>30</sup>, betrachtet, eröffnet sich ein Zugang zur frühgriechischen, noch von archaischer Logik beeinflussten Sprachphilosophie des Parmenides<sup>31</sup>: Erkennbarkeit und Benennbarkeit konstituieren für Parmenides das Sein. Das Nichtsein kann folglich nicht erkannt und auch nicht ausgesprochen werden. «Ist» ist nur, insofern es ausgesprochen werden kann. Die parmenideische Fragestellung, die das «Seiend» thematisiert, ergibt sich gerade daraus, dass «Seiend» aussagbar ist. Denn unter diesen Umständen muss nach der Erkennbarkeit und Existenz des «Seiend» gefragt werden. Wenn nun in der Philosophie des 20. Jahrhunderts die Erkenntnis sich durchsetzt, dass auch die Sprache die Möglichkeit unserer Erkenntnis begrenze (bei Parmenides gälte auch der radikale Satz, dass die Sprache gleichberechtigt neben und normalerweise zusammen mit der Erkenntnis die Wirklichkeit konstituiere), dass die Sprache unserer Welt folglich Grenzen setzt (Ludwig Wittgenstein), sich über ein Jenseits dieser Grenze nichts aussagen lasse, so sind die Wurzeln dieser Einsicht auch schon bei Parmenides zu finden. Alles aber, was zu denken<sup>32</sup> und deshalb auszusprechen ist, *ist* – und aus diesem Zirkel, dass der Denkende sich nur dem Seienden nähern kann, kommt man bei

Parmenides nicht heraus. Erst Platon wird durch seine Ideenlehre dieses Axiom archaischer Logik aufheben und die Trennung des Namens von der ihm zugehörigen Sache philosophisch entwickeln. Diese kurze Skizzierung des parmenideischen Sprachentwurfes zeigt, dass Parmenides, der griechische Denker, dessen Ontologie nicht nur den zeitlichen Anfang abendländischer Metaphysik, sondern auch ihren immer gegenwärtigen Gesprächspartner darstellt, in ganz anderer Weise als das hebräische Denken einen Zugang zur Sprache findet: Ihm erschließt Sprache das ‚Seiend‘, dem Jahwisten das, was zwischen Menschen geschieht. Der Jahwist, so dürfen wir auf die Frage, die wir uns oben gestellt haben, antworten, sieht jedoch mehr, weil sein Hauptaugenmerk dem menschlichen Geschehen gilt, von dem aus sich erst ein Zugang zur Ontologie gewinnen lässt, und prägt deshalb einen umfassenderen Begriff von Sprache als Parmenides, der nur einen eingeschränkten, wenn auch wichtigen Begriff der Sprache entwickelt.

### *3. Begrenzte Sprache: Der Dichter und die Worte. Oder: Sprache zwischen Hoffnung und Verzweiflung.*

Die theologische Phänomenologie der Sprache, die Sprache durch einen göttlichen und menschlichen, einen heilenden und sündhaften Aspekt charakterisiert sieht, ist ohne Zweifel gültig für jeden Sprechakt, der immer ein Seiltanz zwischen dem Himmel und der Erde ist. Dort hingegen, wo Sprache die ihr mögliche Verdichtung erfährt, in der Dichtung, müssen sich diese beiden Aspekte, die den theologischen Begriff von Sprache ausmachen, auch in konzentrierter Form finden und aufweisen lassen. Darauf wiesen ja auch schon die sprachskeptischen Äußerungen von Hermann Hesse, Gottfried Benn oder Cees Nooteboom hin, die als moderne Illustrationen des Denkens über Sprache, das wir in den frühen griechischen und biblischen Zeugnissen vorfanden, dienen. Vielleicht ist es gerade auch das Wesen guter Dichtung, in immer neuer, immer wieder scheiternder, endlicher und hinfälliger Weise Gültiges und Ewiges auszusagen zu suchen: Jenseits von Eden zu sprechen zu versuchen, wie man im Garten Eden miteinander sprach, aber immer wieder festzustellen, wie fremd den Menschen jene Sprache ist, wie barbarisch und sprachlos die Sprache des gefallen Menschen gegenüber der Sprache Edens ist.

Die Erfahrung, dass Sprache an unüberwindbare Grenzen stößt und angesichts all dessen, was ausgesagt werden soll, scheitert, diese Erfahrung fällt zunächst dem Dichter zu, der sich ja im Grenzbereich dessen aufhält, was sprachlich möglich ist. «So lernt ich traurig den Verzicht: / kein Ding sei wo das Wort gebriecht,» mit diesen zwei Versen hat Stefan George sein Gedicht ‚Das Wort‘ auslauten lassen, und Martin Heidegger hat dieses Gedicht Georges und seinen denkwürdigen Schluss, der von der Erfahrung

des Dichters mit der Sprache handelt, analysiert: «Der Dichter hat den Verzicht gelernt. Er hat eine Erfahrung gemacht. Womit? Mit dem Ding und dessen Beziehung zum Wort ... Der Dichter hat erfahren, dass erst das Wort ein Ding als das Ding, das es ist, erscheinen und also anwesen lässt. Das Wort sagt sich dem Dichter als das zu, was ein Ding in dessen Sein hält und erhält. Der Dichter macht die Erfahrung mit einem Walten, mit einer Würde des Wortes, wie sie weiter und höher nicht gedacht werden können. Das Wort ist aber zugleich jenes Gut, das dem Dichter auf eine ungewöhnliche Weise zugetraut und anvertraut ist.»<sup>33</sup> Der Dichter kann nicht eigenmächtig über sein Organ verfügen, die Sprache, die sich ihm anvertraut, ist dem Dichter kein unerschöpflicher Fundus, sondern gebrechlicher Zuspruch. Es mag für diese Grenzenhaftigkeit der Sprache, ihre Unzureichendheit, wirklich Gültiges auszusagen, kaum ein eindrücklicheres, aber auch kaum erschütternderes Zeugnis geben, als dass zwei Dramen, die thematisch für das 20. Jahrhundert von größter Bedeutung sind – Berthold Brechts «Der gute Mensch von Sezuan» mit seiner Fragestellung, ob ein Mensch auf der Erde gut sein könne, und Wolfgang Borcherts «Draußen vor der Tür», das den radikalen Verlust jeglichen Sinns nach den Erfahrungen des Krieges zum Ausdruck bringt – aporetisch enden. «Wir stehen selbst enttäuscht,» so spricht ein einziger Schauspieler für alle im bekannten Epilog des brechtschen Dramas, «und sehn betroffen / den Vorhang zu und alle Fragen offen.»<sup>34</sup> Bei Borchert ein ähnlich auswegloses Ende: «Wo ist der alte Mann, der sich Gott nennt? Warum redet er denn nicht! Gebt doch Antwort! Warum schweigt ihr denn? Warum? Gibt denn keiner Antwort? Gibt keiner Antwort??? Gibt denn keiner, keiner Antwort???»<sup>35</sup>

Doch nicht nur die Erfahrung, dass Sprache dringend erhoffte Antworten verweigern kann, dass es – so die Erfahrung des Mystikers – ein Jenseits der Sprache gibt, das nicht mehr im Modus der Aussage eingeholt werden kann, und dass Sprache gerade angesichts des Wichtigsten versagen kann, macht Sprache in ihrer Negativität aus, sondern auch, dass Sprache nie ein gänzlich treues, immer lügnerisches Abbild dessen ist, was sie beschreibt, so nie totaliter einholt, was sie doch immer wieder verspricht, ihren je *spezifischen* Blick auf das, was ist, wirft und immer – so die berühmte Charakterisierung Humboldts – eine Weltanschauung darstellt. Dass die Sprache immer noch tiefer in den Abgrund der Lüge hineingeführt werden kann und dass es nicht nur eine ursprüngliche Perversion allen Sprechens gibt, widerspricht keineswegs dem humboldtschen Befund, jede Sprache müsse sich von einem bestimmten Blick auf die Welt gekennzeichnet sehen, sondern scheint ihn nur noch einmal zu bestätigen. Diesen Weltanschauungscharakter einer jeden Sprache, dass nämlich im Vokabular und in der Syntax der Sprache, in der und durch die wir den-

ken, die Weise sich ausdrückt, in der wir die Welt anschauen, hat für die zwölf Jahre der nationalsozialistischen Diktatur und hinsichtlich ihres Sprachmissbrauchs und ihrer Sprachpersionen – ohne Zweifel auch die tiefsten Abgründe der Sprache und die furchtbarste Gestalt, die Sprache als Lüge annehmen kann – wohl kaum jemand eindrücklicher, authentischer und für sprachliche Zusammenhänge sensibilisierter beschrieben als der jüdische Romanist Viktor Klemperer in der «LTI», seiner Darstellung der «lingua tertii imperii», die in akribisch geführten Tagebüchern wurzelt und unsere sprachtheologische Antithese empirisch belegt. Was sich nämlich für unseren Zusammenhang anhand der Arbeit Klemperers zeigt, ist der bedrückende Umstand, dass die unter philologischen Gesichtspunkten durchweg arme Sprache der nationalsozialistischen Partei und Machthaber selbst in das Sprechen der Verfolgten und Entrechteten wie ein Gift eindringen konnte und sie selbst durch ihren totalitären Anspruch auch unterschwellig diejenigen besiegte, die eigentlich gegen diese Perversion der Sprache hätten gefeit sein müssen, aber angesichts der schleichenden und unvermuteten Wirkung dieses Giftes wehrlos seiner Wirkung ausgesetzt waren. Und ein weiteres zeigt sich: Klemperer verweist auf Franz Rosenzweigs *Aperçu*, Sprache sei mehr als Blut. Eine Lektüre über 50 Jahre nach dem Ende des nationalsozialistischen Terrors bringt jedoch zum Vorschein, dass an Sprache, soviel mehr als Blut sie auch sein mag, auch Blut haften kann. Selbstverständlich, Worte wie «Endlösung» oder «Endsieg» sind hinlänglich als Euphemismen der nationalsozialistischen Propaganda enttarnt, Worte wie «Aufnorden» oder «Untermenschen» müssten sich spätestens schon in der Endphase des Zweiten Weltkrieges als desavouiert gesehen haben. Aber was entsetzt, ist, wie viele scheinbar harmlose Worte, die zum Vokabular der Gegenwartssprache zählen, zum von der «LTI» geschätzten und von ihr in Häufigkeit und Verwendung geprägten Vokabular zählen. An der Sprache klebt also heute noch meist vergessenes oder verdrängtes Blut, denn die Sprache des Dritten Reiches «ist wirklich total gewesen, sie hat in vollkommener Einheitlichkeit ihr ganzes Großdeutschland erfasst und verseucht.»<sup>36</sup> Sünde, die sich in der Sprache niederschlägt.

Es mag für den Dichter noch eine andere Perspektive geben, unter der er sein «Werkzeug» betrachten kann; als Ausdruck seiner Hoffnung. Hermann Hesse hat 1940 in eindrücklicher Weise festgehalten, was dieses «Trotzdem» der Dichtung zu bedeuten hat: «Und man könnte auch antworten (scil.: auf die Frage nach dem Nutzen des Dichtens, d.V.): Dass der Dichter so seine Wörtchen klaubt und setzt und auswählt, mitten in einer Welt, die morgen vielleicht schon zerstört sein wird, das ist genau das Gleiche, was die Anemonen und Primeln und andere Blümchen tun, die jetzt auf allen Wiesen wachsen. Die Wiese wird vielleicht morgen von Granaten zerrissen oder in Giftgas erstickt sein, oder es werden morgen

Soldaten kommen und sie aufgraben und Gräben ziehen oder sie dick mit Stacheldrahtzäunen bespicken. Aber die Blumen lassen sich durch diese Möglichkeiten – und es gibt viele Wiesen in Europa, wo diese Möglichkeiten schon mehr Wahrscheinlichkeiten sind – nicht hindern. Sie bilden sorgfältig ihre Blättchen und Kelche, mit vier oder fünf, mit glatten oder gezackten Blütenblättchen, wie es sich gehört, alles so genau und hübsch wie möglich.»<sup>37</sup> Trotz aller Einsicht in die Unzulänglichkeit des Sprechens, die sich ja gerade auch bei Hermann Hesse finden lässt, konzipiert Hesse in diesem Text einen Begriff von Dichtung, der nicht nur, als er während des Granatenfeuers des Zweiten Weltkrieges konzipiert wurde, das Widerstandspotential der Dichtung aufzeigte, sondern viel grundsätzlicher die Hoffnung des Dichters, dass sein Wort, selbst wenn tags darauf alle Bibliotheken, alle Bücher und Manuskripte niederbrennen sollten, einen Sinn hat, der das gedichtete Wort sogar dann rechtfertigte, wenn es nie niedergeschrieben würde.

Auch Paul Celan gehört zu den Dichtern, deren Dichtung in exemplarischer Weise die beiden genannten Aspekte von Dichtung – Scheitern und Hoffnung, Verstummen vor dem Abgrund der Sprache und Transzendierung auf den Urgrund jenseits der Sprache hin – verkörpert. Die Celan prägende Erfahrung der Shoa und die Perversion der (deutschen) Sprache durch die Propaganda und die Ideologie des Nationalsozialismus – mit dieser Bürde auf der Zunge schrieb Celan wieder Gedichte in deutscher Sprache. Die Dichtung Paul Celans ist nicht die des frömmelnden oder liebestrunkenen Literaten, der an die Grenzen seiner eigenen Fähigkeit, sich auszudrücken, stößt. Celans Verse sind gesprochen am äußersten Rand der Dichtung, kurz vor dem Abgrund, und enthalten einen Protest und ein *«Trotzdem»*, wie es energischer und radikaler nicht denkbar wäre in einer Zeit, in der sich alles Kulturschaffen, jede ästhetische Form und jeder erhabene Inhalt durch die Barbarei der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts infrage gestellt sehen musste. Kann man nach Auschwitz noch dichten?

Celan hat in der Ansprache, die er gehalten hat, als ihm die Freie Hansestadt Bremen ihren Literaturpreis überreichte, diese Erfahrung ausgedrückt: «Erreichbar, nah und unverloren blieb inmitten der Verluste dies eine: die Sprache. Sie, die Sprache, blieb unverloren, ja, trotz allem. Aber sie musste nun hindurchgehen durch ihre eigenen Antwortlosigkeiten, hindurchgehen durch furchtbares Verstummen, hindurchgehen durch die tausend Finsternisse todbringender Rede. Sie ging hindurch und gab keine Worte her für das, was geschah; aber sie ging durch dieses Geschehen. Ging hindurch und durfte wieder zutage treten, *«angereichert»* von allem. ... Das Gedicht kann, da es ja eine Erscheinungsform der Sprache und damit seinem Wesen nach dialogisch ist, eine Flaschenpost sein, aufge-

geben in dem – gewiss nicht immer hoffnungsstarken – Glauben, sie könnte irgendwo und irgendwann an Land gespült werden, ans Herzland vielleicht. Gedichte sind auch in dieser Weise unterwegs: Sie halten auf etwas zu. Worauf? Auf etwas Offenstehendes, Besetzbares, auf ein ansprechbares Du vielleicht, auf eine ansprechbare Wirklichkeit.»<sup>38</sup> Gegen alle Zweifel setzt Celan hier die Hoffnung einer Dichtung, die nicht ziellos, sondern unterwegs zum Angedichteten ist, versucht Celan eine Apologie der Dichtung, die um den doppelzüngigen Charakter aller Sprache zwischen «todbringender Rede» und «Flaschenpost» weiß.

Jedes Sprechen ist von dieser theologischen Antinomie der Sprache bestimmt, jedes Wort ist irgendwohin in den Raum zwischen Tod und Leben gesagt, jeder Satz zwischen Himmel und Erde gesetzt. Es mag menschliches Sprechen von der Hoffnung getragen sein, dass Sprache gelinge, dass seine Worte nicht in der Tradition der Lüge stehen, sondern in der Tradition der «gedichteten Blümchen» Hermann Hesses, die von einer Hoffnung kündigen, die nie gänzlich aussagbar, vielleicht aber ansagbar ist. Wenn denn die Sprache und Dichtung der Liebenden, die Dichtung, die von dem Wertvollsten spricht, was zwischen Menschen oder auch zwischen Mensch und Gott geschieht, die höchste und gewissermaßen – aus der Sicht einer Theologie der Sprache – heiligste Weise, von etwas und zu jemandem zu sprechen, ist, so erhellt sich von unseren Gedanken her auch, was Friedrich Hölderlin meinte, als er eindringlich forderte: «Sprache der Liebenden / sei die Sprache des Landes, / Ihre Seele der Laut des Volkes.»<sup>39</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. hierzu vor allem: Bernhard Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg i. Br. 1967.

<sup>2</sup> Vgl.: Simone Weil: *Schwerkraft und Gnade*, München <sup>3</sup>1981, 81.

<sup>3</sup> Vgl.: Wolfgang Borchert: *Draußen vor der Tür*, in: *Das Gesamtwerk*, Reinbek bei Hamburg 1993, 149.

<sup>4</sup> Vgl.: Platon: *Apologie des Sokrates*, 21 b.

<sup>5</sup> Vgl.: Lev 19,11.

<sup>6</sup> Vgl.: Ex 20,16.

<sup>7</sup> Vgl.: Num 23,19.

<sup>8</sup> Vgl.: Immanuel Kant: *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen*, A 304 f.

<sup>9</sup> Ebd., A 305.

<sup>10</sup> Vgl.: Franz Diekamp: *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Band 1, 6. Auflage, Münster 1930, 234.

- <sup>11</sup> Vgl.: Paul Tillich: Religionsphilosophie, Stuttgart 1962, 101.
- <sup>12</sup> Vgl.: Platon: Siebter Brief, 341 c.
- <sup>13</sup> Vgl.: Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt a.M. 1992.
- <sup>14</sup> Vgl.: Hermann Hesse: Über Sprache, in: Gesammelte Werke in zwölf Bänden, Band II, 191–197, 191 f.
- <sup>15</sup> Vgl.: Martin Heidegger: Parmenides (GA II. Abteilung: Vorlesungen 1923–44, Band 54), Frankfurt a.M. 1982, 10.
- <sup>16</sup> So übersetzt Klaus Held das parmenideische Leitwort *εόν*, um der Gefahr zu entgehen, Parmenides eine von dem Wissen um die ontologische Differenz bestimmte Terminologie zu unterstellen oder dem Interpretieren eine von dieser Differenz geleitete Zugangsweise zum Lehrgedicht des Parmenides nahezulegen.
- <sup>17</sup> Vgl. Klaus Held: Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine Phänomenologische Besinnung, Berlin und New York 1980, 513.
- <sup>18</sup> Vgl.: Gen 3,10ff.
- <sup>19</sup> Vgl.: Gen 3,13.
- <sup>20</sup> Vgl.: Platon: Apologie, 17 b.
- <sup>21</sup> Vgl.: Simone Weil: Schwerkraft und Gnade, 3. Auflage, München 1981, 11.
- <sup>22</sup> Vgl.: Gen 3,2f.
- <sup>23</sup> Vgl.: Gen 11,1.
- <sup>24</sup> Vgl.: Gen 11,7.
- <sup>25</sup> Vgl.: Cees Nooteboom: Mokusei. Eine Liebesgeschichte, Frankfurt a. Main 1993, 54.
- <sup>26</sup> Vgl.: Platon: Politeia, 509 b.
- <sup>27</sup> Vgl.: Gottfried Benn: Durch jede Stunde –, in: Gedichte, Stuttgart 1988, 70.
- <sup>28</sup> Vgl.: Johann Sebastian Bach: Matthäus-Passion, Johannes-Passion, Weihnachts-Oratorium, h-moll-Messe, hrsg. und erläutert von J. Müller Blattau, Stuttgart 1992, 54.
- <sup>29</sup> Vgl.: Mt 8,8.
- <sup>30</sup> Vgl.: Parmenides: Fragment 2 (früher 4), aus: Über die Natur, in: Die vorsokratischen Philosophen, Einführung, Texte und Kommentare von Geoffrey S. Kirk, John E. Raven und Malcolm Schofield, übersetzt von Karlheinz Hülsler, Stuttgart und Weimar 1994, 263–89.
- <sup>31</sup> Vgl.: Parmenides: Fragment 8,35f, a.a.O.
- <sup>32</sup> Vgl. zur Diskussion des parmenideischen Lehrgedichtes und seiner Verwurzelung in der archaischen Logik: Manfred Kraus: Name und Sache. Ein Problem im frühgriechischen Denken, Amsterdam 1987, 57ff.
- <sup>33</sup> Vgl.: Parmenides: Fragment 3, a.a.O.
- <sup>34</sup> Vgl.: Martin Heidegger: Das Wesen der Sprache, in: Unterwegs zur Sprache, 10. Auflage, Stuttgart 1993, 168f.; vgl. ferner: ders., Das Wort, ebd.
- <sup>35</sup> Vgl.: Berthold Brecht: Der gute Mensch von Sezuan, Frankfurt a.M. 1993, 144.
- <sup>36</sup> Vgl.: Wolfgang Borchert: Draußen vor der Tür, in: Das Gesamtwerk, Reinbek bei Hamburg 1993, 165.
- <sup>37</sup> Vgl.: Victor Klemperer: LTI, Leipzig 1995 (13. Auflage), 216.
- <sup>38</sup> Vgl.: Hermann Hesse: Blatt aus dem Notizbuch (1940), in: Gesammelte Werke 10, Frankfurt a.M. 1975, 91.
- <sup>39</sup> Vgl.: Paul Celan: Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen (1958), in: Gesammelte Werke III, Frankfurt a.M. 1983, 185f.
- <sup>40</sup> Vgl.: Friedrich Hölderlin: Die Liebe, in: Werke in einem Band, München u. Wien 1990, 117.