

HOLGER ZABOROWSKI · VALLENDAR

HEILIGE NAMEN

Von Gott und Mensch – und dem Wunder der Sprache

Der Horizont der Worte: das Wunder der Sprache

Das Alltäglichsste ist zumeist das Wunderbarste. Nur selten denkt man über Worte nach: darüber, was sie eigentlich sind und wie das Verhältnis zwischen ihnen und den Sachen, den Tieren und den Menschen, die sie bezeichnen, zu verstehen ist. Oder auch darüber, was es eigentlich bedeutet, dass Menschen nicht nur Laute äußern können, sondern dass sie über Sprache verfügen. Menschen können nämlich fragen: «Wie heißt dies?» und sogar Sachen, Tieren oder Menschen einen Namen geben. Man kann über sich selbst, andere Menschen, Dinge, sehr komplexe Sachverhalte oder sogar alles, was ist, etwas sagen. Man kann mit und zu anderen Menschen sprechen. Es ist aber sogar möglich, mit sich selbst zu sprechen, einen inneren Dialog zu führen und dabei Neues zu erkennen. Früh entdecken und entwickeln Kinder Sprache. Voller Freude erfinden sie manchmal eine ganz eigene Sprache. Selbst Schweigen kann man nur, weil es die Sprache gibt, die zunächst und zumeist menschliches Leben bestimmt – als im Sprechen immer schon (mit-)geteilt. Wo auch immer Menschen sind, stiftet Sprache Beziehungen und erschließt Welt, die wirkliche und viele mögliche Welten, die gegenwärtige, aber auch vergangene oder zukünftige Welten, die erlittene und erduldet, aber auch ersehnte und erhoffte Welten.

Man könnte Worte als bloße Mittel deuten. Menschen bedienen sich ihrer, um Aussagen über etwas zu treffen oder um sich mit anderen Menschen über etwas zu verständigen. Die Sprache wird dann als ein Instrument verstanden. So hat man lange, wenn man denn überhaupt ausdrücklich über die Sprache und menschliches Sprechen nachgedacht hat, menschliches Sprechen verstanden. Denken, Erkennen und Verstehen geschehen dann

HOLGER ZABOROWSKI, geb. 1974, Prof. für Geschichte der Philosophie und Philosophische Ethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar. Mitarbeiter dieser Zeitschrift.

im Medium der Sprache. Dass es verschiedene Sprachen gibt, spielt aus dieser Perspektive heraus nur eine untergeordnete Rolle. Manchmal erfüllen Worte tatsächlich hauptsächlich diese vermittelnde Funktion. Doch sind sie immer mehr als nur Instrumente des Menschen. Denn die Sprache ist nicht nur und vor allem nicht in erster Hinsicht etwas, das der Mensch hat und über das er verfügt oder mittels dessen er mit anderen Menschen in Beziehung treten kann. Sprache ist zunächst ein Horizont, innerhalb dessen sich dem Menschen jenes, was ist, zeigt. Man spricht vom transzendentalen Charakter der Sprache. Sie ist also nicht primär Mittel, sondern Bedingung der Möglichkeit von Welterkenntnis und -erfahrung. Dies bedeutet, dass man, bevor man überhaupt sich eines Wortes bedienen kann und bevor man überhaupt etwas erkennen kann, schon in jenem Horizont steht, der durch die Sprache selbst immer schon eröffnet ist. Und das heißt auch, dass die jeweilige Sprache, die man spricht und die einen sprechen lässt, Welt in einer je eigenen Weise erscheinen lässt. In diesem Sinne ist jede Sprache eine eigene «Weltanschauung», nicht nur eine Weise, in der Menschen die Welt anschauen, sondern auch eine Weise, in der die Welt den Menschen anschaut, sich ihm gibt und eröffnet: als Raum von mannigfachen Bedeutungsbezügen, als Ort der Hoffnung auf Sinn und Wahrheit.

Eine einfache Übersetzung von einer Sprache in eine andere verwandte Sprache zeigt bereits den Horizontcharakter von Sprache. Nie ist es möglich, alle Aspekte eines Textes oder gar eines Wortes angemessen zu übersetzen. Immer geschieht in der Übersetzung ein Verrat (im Italienischen verweist darauf die Wendung «Traduttore, traditore»). Vieles geht verloren. Immer geschieht im Übersetzen aber auch etwas Neues. Ein Gedanke, ein Gedicht, ein einfacher Satz wird in der Übersetzung in den Horizont neuer Bezüge, Verweise und Anspielungen gestellt, so dass sich nun Dimensionen zeigen können, die dem übersetzten Wort oder der ursprünglichen Fassung eines Gedankens fremd gewesen sind. Sprache also ist mehr als nur ein Werkzeug des Menschen; sie ist wie die Luft, die man atmet, das Wasser, in dem man schwimmt, das Licht, das Welt eröffnet. So selbstverständlich und alltäglich das Sprechen ist, so wunderbar ist die Gabe der Sprache, so erstaunlich ihre Macht.

Manchmal zerbricht die so selbstverständlich erscheinende Einheit von Wort und Sache. Wenn man zum Beispiel ein Wort sehr oft wiederholt, kann die Verbindung zwischen ihm und seiner Sache brüchig werden. Das Wort verliert irgendwie, manchmal nur für einen Augenblick, seine Bedeutung. Diese wird dann nicht selten von seinem reinen Klang überlagert. Es stellt sich die Frage: «Warum heißt dies hier gerade so und nicht anders?» Dann zeigt sich die oft unheimliche Kraft der Sprache. Es kann sich dann aber auch die konkrete Sache selbst – nicht sich zu Wort melden, sondern in Erscheinung treten und sich in Erinnerung rufen. Denn konnte je ein

Wort dieser bestimmten Sache gerecht werden? Worte verallgemeinern – zum Vorteil der Verständigung und Erkenntnis, aber auch auf Kosten der konkreten Individualität, die sich eines begrifflichen Zugriffs entzieht. Die Welt ist nämlich nie bloß als Zusammenstellung von Allgemeinheiten zu verstehen. Man laufe nur einmal durch einen Wald – und kann die Erfahrung machen, dass dieser nicht nur aus «Bäumen» besteht. Jeder einzelne Baum ist nämlich nicht nur dies: ein Beispiel für jene Pflanzen, die man aufgrund der ihnen gemeinsamen Eigenschaften Baum nennt, sondern in seiner konkreten Gestalt auch etwas zutiefst Individuelles – geprägt durch seine eigene Geschichte, durch seinen Ort und vielfältige andere Umstände –, das sich letztlich der Einordnung in etwas Allgemeines und ihm Übergeordnetes entzieht.

Dichter können versuchen, das Besondere des Individuellen, die Unerschöpflichkeit des Konkreten ins Wort zu holen. Sie deuten an, was sich des Begreifens und des Begriffes entzieht. Sie bewegen sich dabei an den Grenzen der Sprache und überschreiten sie oft in die Negation begrifflicher Sprache, ins Schweigen hinein. In der Offenheit der Stille kann sich dann zeigen, was jeder Verallgemeinerung entgehen muss: das, was hier und jetzt begegnet und angesichts dessen jeder Begriff versagen muss.

Das Heiligkeit des Namens: das Geheimnis des Menschen

Umso mehr zeigen sich die Grenzen der Sprache, wo es nicht um Steine oder Bäume, sondern um Menschen geht. Man kann über Menschen begrifflich sprechen, mit Worten also, die einen allgemeinen Charakter haben. Man kann zum Beispiel einen Menschen als «Menschen» bezeichnen oder auch als Angehörigen einer bestimmten Nation, Kultur oder Religion oder als Menschen mit bestimmten Eigenschaften: dick oder dünn, klug oder dumm, groß oder klein. Doch können Menschen noch viel weniger als Bäume bloß als Exemplare einer Gattung oder einer durch gemeinsame Eigenschaften bestimmten Gruppe verstanden werden. Sie sind auch nicht nur Individuen, sondern Personen, nicht nur etwas Einzelnes, sondern immer auch jemand, der nicht allein zu einer Gattung oder Gruppe gehört und nie bloß als Summe seiner Eigenschaften verstanden werden kann, sondern einzigartig, seine je eigene Art also ist, zu der nur er selbst gehört: als freier und für sein Leben verantwortlicher Mensch.

Diese Einzigartigkeit zeigt sich daran, dass Menschen einen Eigennamen tragen (und man kann umgekehrt, wie Robert Spaemann, «Person» als einen allgemeinen Eigennamen deuten¹). Mit ihm trifft man keine Aussage über etwas oder jemanden. Namen haben nämlich eine eigene Logik.² Sie haben meist etymologisch eine Bedeutung, über die man in einem Na-

menslexikon einiges erfahren kann. Doch spielt diese Bedeutung bei Eigennamen keine wesentliche Rolle. So leiten sich die Namen «Peter» oder «Petra» zwar vom griechischen Wort für Stein ab. Doch tragen weder Peter noch Petra ihren Namen, weil an ihnen etwas Steinernes zu entdecken wäre. Wenn zwei Menschen denselben Eigennamen tragen, teilen sie auch nicht bestimmte Eigenschaften (wenn man hier einmal davon absieht, dass auch Eigennamen der Mode unterworfen sind oder in bestimmten Kontexten stehen und ein gemeinsamer Eigennamen durchaus auf kulturelle, soziale oder generationelle Gemeinsamkeiten verweisen kann). Der Eigennamen verweist vielmehr auf den Kern, das Innere oder Eigentliche einer konkreten und einzigartigen Person. Daher kann man sagen, dass der Eigennamen keine allgemein definierbare Bedeutung hat. Bei Spitznamen ist dies oft anders. Sie beziehen sich manchmal auf eine besonders auffallende Eigenschaft eines Menschen und haben daher durchaus eine Bedeutung – und können, wenn diese Eigenschaft ungeliebt ist, auch den Menschen, der mit diesem Namen angesprochen oder über den damit gesprochen wird, ärgern, weil er sich falsch bezeichnet fühlt.

Indem Eigennamen auf das Eigentliche der Person verweisen, das nicht (be-)greifbar ist, zeigt sich in ihnen jenes Geheimnis, das jede Person ist – oder besser: als das jede Person ihr Leben führt. Es entzieht sich dem Blick von außen und erlaubt nur Annäherungen. Besondere nahe kommen sich, d. h. ihrem Eigentlichen, Menschen, die sich lieben. Denn die Liebe erlaubt eine dem neutralen und weniger verstrickten oder eingenommenen Blick nicht mögliche Erkenntnis, eine Einsicht darin, wer jemand wirklich ist. Aus diesem Grund kann in der Sprache der Bibel der Liebesakt auch als Erkenntnisakt verstanden werden: als moment- und ereignishaft Einsicht darin, wer ein anderer Mensch wirklich ist. Das Eigentliche der Person entzieht sich aber letztlich auch dem Zugang von innen. Kein Mensch kann auf den Begriff bringen, wer er wirklich ist oder sein soll. In besonderen Situationen, wenn man etwa eine das gesamte Leben betreffende Entscheidung zu treffen hat oder in einer besonderen Herausforderung steht, mag es möglich sein, dem, wer man wirklich ist und sein soll, sehr nahe zu kommen. Es gibt daher so etwas wie eine (Selbst-)Entzogenheit und Geheimnistätigkeit der Person. Dem Eigentlichen der Person kann man daher nur mit Scheu und Achtung aus der Ferne begegnen.

Nur Gott weiß darum, wer jeder einzelne Mensch wirklich ist. Wenn es heißt, er habe den Menschen bei seinem Namen gerufen (vgl. hier z. B. Jes 43, 1), so zeigt dies: Gott kennt nicht nur den Namen eines jeden Menschen, sondern ruft ihn. Gott steht in einem Verhältnis mit dem Menschen und ruft ihn, indem er ihn bei seinem eigenen, nur ihm bekannten Namen nennt, ins Leben. Die Namen, die Menschen einander geben, sind nur Bilder jenes inneren Namens, den ein jeder Mensch von Gott her hat,

und zwar jeder einen eigenen. Daher kann man sagen, dass jeder Eigenname heilig ist: als Hinweis nicht nur auf das Eigentliche des je konkreten Menschen, sondern auch darauf, dass jeder Mensch als er selbst – als dieser konkrete endliche, leibliche und mit anderen Menschen im Geflecht der Geschichte stehende Mensch – immer schon von Gott gerufen ist.

Dass Menschen also Eigennamen haben, die sich nicht an bestimmten Eigenschaften festmachen oder auf eine einfache Bedeutung reduziert werden können, kann daher letztlich nur verstanden werden, wenn es jenen Gott gibt, dem der Mensch ein Anliegen ist, der den Menschen ins Leben ruft, ihn benennt und der sich um ihn kümmert und sorgt. Es verwundert daher nicht, dass man Eigennamen nicht immer so verstanden hat, wie hier skizziert. Das hier entfaltete Verständnis des Eigennamens hat sich nämlich im Kontext des jüdischen und christlichen Glaubens an Gott entwickelt. Im Englischen ist der Eigenname der «Christian name», der christliche Name. Das verweist nicht nur auf die Taufe, in der im Namen des dreieinen Gottes einem Menschen ein Name gegeben wird. Es verweist – tiefer reichend – auch darauf, dass jeder Mensch nach biblischem Verständnis ein Ebenbild Gottes ist. Weil Gott selbst einen Namen hat, haben auch Menschen einen Eigennamen. Und weil der Name Gottes geheiligt werden soll und Gott heilig ist, soll auch der Name des Menschen, d. h. das Eigentliche der Person, geheiligt werden.

Jene Namen, die Menschen tragen und bei denen sie gerufen werden, sind allerdings nicht willkürlich. So gibt es – neben bestimmten und sich immer wandelnden Moden und Vorlieben – die Tradition, Menschen nach Heiligen oder nach verstorbenen oder auch noch lebenden Vorfahren zu benennen. Dann kommt dem Eigennamen eine imperativische Dimension zu: Der so benannte Mensch soll seinem Namenspatron gerecht werden, ihm zur Ehre gereichen. Und ihm kommt dann auch eine optativische Dimension zu, nämlich der Wunsch, dass dies gelinge, wie auch die Hoffnung, dass jemand unter dem besonderen Schutz seines Namenspatrons stehen möge. Dem Eigennamen als «Christian name» ist daher viel tiefer als jedem anderen Wort Hoffnung eingeschrieben: auf eine gelingende und gute Zukunft des Menschen, der als immer schon von Gott gerufen einen Namen trägt.

Die Zukünftigkeit Gottes: die Heiligung des Namens Gottes

In Ex 3, 14 offenbart Gott Mose seinen Namen: «Ich bin der (Ich-bin-da).» Man kann die Bedeutung dieser Offenbarung kaum unterschätzen. Franz Rosenzweig deutet sie folgendermaßen: «Grund der Offenbarung, Mittelpunkt und Anfang in eins, ist die Offenbarung des göttlichen Namens. Aus

dem geoffenbarten Namen Gottes leben ihr Leben die verfaßte Gemeinde und das verfaßte Wort bis auf den heutigen Tag, bis auf den gegenwärtigen Augenblick und bis in das eigene Erlebnis. Denn wahrhaftig, Name ist nicht, wie der Unglaube immer wieder in stolz-verstockter Leere wahrhaben möchte, Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer. Den Namen gilt es zu nennen und zu bekennen: Ich glaub' ihn.»³ Das gilt aus jüdischer, aber auch aus christlicher Perspektive: Der Name Gottes ist kein Nebenaspekt, nichts, das Gott noch zusätzlich offenbarte, sondern die innere Mitte der Offenbarung Gottes, dessen Eigentliches sich des Begreifens entzieht und der daher immer auch fremd, unbekannt, unbeschreibbar bleibt. Gott hat selbst, so bekennt er, einen Eigennamen, er ist nicht etwas, sondern jemand, und dieser Name ist ein Versprechen, eine Verheißung. Denn Gott offenbart sich als jener, der für den Menschen da ist.

Dieser Offenbarung ist jede Wort- oder Namensmagie fern; aber ihr sind auch jene ungeschichtlich gedachten ontologische Dimensionen fern, die man oft mit der Offenbarung des Namens Gottes verbunden hat.⁴ Denn der hebräische Text hat Tiefendimensionen, die die Übersetzung mit «Ich bin der Seiende» oder «Ich bin, der ich bin» gerade nicht aufweist. F.W.J. Schelling hat dies erkannt. In seinem Spätwerk nimmt er die Selbstprädikation Gottes zum Ausgangspunkt einer geschichtlichen positiven Philosophie und übersetzt Ex 3, 14 folgendermaßen: «ich werde sein der ich sein will».⁵ Gott ist für Schelling kein statisches höchstes Sein. Gott kann sich zu seinem eigenen Sein noch einmal eigens willentlich verhalten. Ihm steht er in der Freiheit seines Willens gegenüber. Er ist, so denkt Schelling, «frei sein zu können oder nicht sein zu können». Das bedeutet auch, dass er aus Freiheit sich in der Tat der Schöpfung und das heißt in der Weltgeschichte in seinem «ewigen Wollen» dem Menschen offenbart und für ihn da ist. Das Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen ist daher kein bloß logisches, sondern ein faktisches, ein lebendiges und geschichtliches.⁶ Dies ist für Schelling der höchste Gottesbegriff. Denn ein Gott, der als Person nicht derart frei wäre und der notwendigerweise existierte – wie das ontologische Argument für die Existenz Gottes nahelegt –, wäre kein wahrhaft göttlicher Gott. Schellings Übersetzung ist radikal und in ihrer Interpretation auch höchst eigenwillig – aber gleichzeitig auch zutiefst biblisch. Denn er stellt die «Herrlichkeit» Gottes in den Mittelpunkt seiner Überlegungen: Gott ist der «Herr des Seins»,⁷ dessen Inneres sich dem Menschen entzieht und der daher auch nicht auf einen Begriff gebracht werden kann. Und deshalb, so kann man sagen, hat er einen Namen, den sich der Mensch nicht ausdenken kann, sondern der ihm von Gott selbst mitgeteilt werden muss und den der Mensch heiligen soll.

«Geheiligt werde Dein Name!» – was aber kann das bedeuten? Wie kann man den Namen Gottes heiligen? Heiligen bedeutet in diesem Fall nicht,

wie das Wort nahe legen könnte, etwas Endliches heilig zu machen. Und es bedeutet auch nicht, etwas als heilig zu begreifen. Gott und daher auch sein Name ist ja immer schon heilig. Was dies bedeutet, kann nicht begriffen, sondern nur anerkannt werden: im betenden Anruf Gottes. Allerdings kann die Heiligkeit Gottes und seines Namens vergessen werden. Man kann Gott lästern und ihm einen falschen Namen geben. Man kann versuchen, Gott auf einen allzu verständlichen Begriff zu bringen, um ihn so dem menschlichen Denken unterzuordnen. Daher gilt es immer wieder neu, Gott als heilig anzuerkennen und sich seines Namens zu vergewissern. Denn in seinem Namen, der nicht nur von ihm selbst kommt, sondern der auch auf das unerschöpfliche Geheimnis Gottes verweist, zeigt sich in besonderer Weise seine Heiligkeit. In ihm offenbart sich Gott nämlich als jener, der für den Menschen da ist und der auf den Menschen zukommt – weil er frei auf ihn zukommen will. Wer also den Namen Gottes heiligt, richtet sich nicht einfach auf etwas Ewiges, sondern auf die Zukunft, auf die je neu sich er eignende Ankunft Gottes.

Den Namen Gottes zu heiligen hat aber auch eine negative Dimension. Denn wer Gottes Namen wirklich heiligt, bezeugt damit auch, dass nichts anderes heilig ist: kein anderer Mensch, kein Staat, keine Wissenschaft, keine Kultur oder Religion. Einzig und allein Gott ist heilig – aufgrund dessen, was nur er ist und sein kann: «Ich bin der ‹Ich-bin-da›.» Wenn man trotzdem etwas heilig nennt, dann nur, insofern es auf Gott als Quelle aller Heiligkeit bezogen ist, weil es im Schatten oder eben im Lichte des göttlichen Namens und seiner Verheißung für die Geschichte – als einer Geschichte zwischen Gott und Mensch – steht. Wer Gottes Namen heiligt, ermöglicht es daher auch, den Namen des Menschen als Ebenbild Gottes zu heiligen, ohne den Menschen zu vergötzen. Freilich stellt sich die Frage, ob die wahre Heiligkeit des Menschen überhaupt noch anerkannt werden kann, wenn die lebendige Erinnerung an die Macht und Heiligkeit des Namens Gottes verloren gegangen ist: Gibt es, wenn dieser Name nicht mehr geheiligt wird, vielleicht nur die Alternative von Vergötzung und Verteufelung des Menschen?

Es stellt sich aber noch eine andere Frage, nämlich jene, ob das Versprechen von Sinn, das jedem Sprechen inne wohnt, nicht unverständlich wird, wenn Gottes Name nicht mehr geheiligt wird. Denn wenn die Quelle des Heiligen und jeder Hoffnung und Wahrheit nicht mehr anerkannt wird, wenn der Name Gottes nicht mehr als «Wort und Feuer» wirkt, sondern zu «Schall und Rauch» verkümmert ist, könnten alle Worte erstarren: zu bloßen Mitteln, die man mal so, mal anders verwendet, um sich durch sie eine gerade passende, wenn auch illusionäre Wirklichkeit zurechtzumachen. Zerbricht, wenn der Name Gottes nicht mehr geheiligt wird, nicht auch der gemeinsame Horizont der Worte, der allererst Verstehen und Beziehung

unter Menschen ermöglicht? Hat Nietzsches «toller Mensch» nicht Recht, wenn er fürchtet, dass mit dem Tode Gottes auch der Horizont der Sprache, das Zusammenspiel also von Wahrheit, Sinn und Bedeutung, verschwunden sein könnte? Zeigt sich jenem, der die Macht der Sprache wirklich erfährt, nicht, wenn auch meist unausdrücklich, jener Gott, der den Namen «Ich bin der Ich-bin-da» trägt und der diesen offenbart hat, weil er den Menschen liebt?

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. hierzu Robert SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Stuttgart 1996, 41.

² Für wichtige sprach- und religionsphilosophische Überlegungen zum Namen vgl. aus der Sicht eines russisch-orthodoxen Neuplatonismus u. a. Pawel FLORENSKI, *Namen*, hg. von Sieglinde und Fritz MIERAU, aus dem Russischen von Fritz Mierau, Berlin 1994.

³ Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem, Frankfurt am Main ¹1996, 209.

⁴ Auf diese beiden wichtigen Aspekte verweist auch Gershom SCHOLEM, *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, in: DERS., *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt/M. 1973, 7–70, 11ff. Vgl. zum Namen Gottes und zu seiner Heiligung auch die wichtigen Überlegungen von Michael BROCH in: Michael BROCH – Peter JENTZMIK, *Das Vaterunser neu buchstabiert*, Limburg 2015, 31–34.

⁵ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, hg. und eingeleitet von Siegbert PEETS, Frankfurt/M. ²1998, 161.

⁶ Ebd., 11f.

⁷ Ebd., 8; 147ff; 117.