

mens Gottes in den offenbaren göttlichen Namen, also die Notwendigkeit des Nicht nicht und nicht anders, das ausgeschlossene Dritte von Sein und Nichtsein!

Aber dies ist Barths Inbegriff von Notwendigkeit, die er imponierend konsequent verfolgt. Schließt sich also die Kirchliche Dogmatik vor dem eschatologisch Anderen des unendlichen Namens VATER, vor der *elusive presence* im Nennen usw.? Dieser Versuch wird allerdings gestört von Phänomenen der Emergenz des Namens:

- von einem Dritten von Sein und Nichtsein, das sich meldet, und sich als solches zu denken gibt;
- von einem unendlichen Namen im trinitarischen Namen, der sich als solcher zu denken gibt;
- von einer »lebendig gewordenen Zeit«¹²², die sich als *elusive presence* repräsentiert, usw.

Vielleicht darf man dies mit Hermann Cohen, Franz Rosenzweig und Emmanuel Levinas das Unendlichkleine des Namens Gottes in den göttlichen Namen Karl Barths nennen – »als ob es eine Ironie wäre auf das Unendliche [Große], das bisher, als *Ens realissimum*, zum Grunde des Endlichen gemacht wurde«¹²³.

¹²² ROSENZWEIG, »Der Ewige«, s. Anm. 61, 814f.

¹²³ H. COHEN, Logik der reinen Erkenntnis, System der Philosophie I, in: Werke, Bd. VI. Hildesheim 1997. 125. Siehe den Beitrag von G. BADER in diesem Band.

»Im Namen Gottes«

Der Name als Figur des Dritten
zwischen Metapher und Begriff

VON

PHILIPP STOELLGER

»Alles Weltvertrauen fängt an mit den Namen,
zu denen sich Geschichten erzählen lassen.«
H. Blumenberg¹

»Name Gottes: das ist diejenige Übergänglichkeit,
die sich dem Schock des Einschlags der Dinge aussetzt,
ihn in Sprache wandelt und damit – im Fall seiner Ruf- und Erhörbarkeit –
als Urmetapher Erfahrungsfähigkeit konstituiert.«
G. Bader²

1. Nominale Prägnanz: Von realer Gegenwart im Namen

Von Namen zu reden, ist schwierig, weil keineswegs klar ist, womit man es dabei zu tun hat. »Was« Namen sind, ist strittig. Denn Namen als Namen sind eine Form der Zeichen – von denen Gott gleich zu gelten scheint: *nomen definiri nequit*. Zumindest sind die Versuche, den Namen zu »definieren« so heterogen wie signifikant inkompatibel. Er wird häufig als Denotation ohne Intension definiert, oder aber als Index oder gar Individualbegriff, wie Leibniz meinte, was immer das sein mag. Daher lässt sich *ad infinitum* über Namen reden und streiten, gerade weil *deus definiri nequit* und daher auch *nomen dei definiri nequit*. Über »den« Namen zu sprechen bildet entweder lediglich einen Namensbegriff, oder aber es ist ein bestimmter Name im Sinn: mein, dein, sein Name, ursprünglich dann unvermeidlich *Gottes* Name.

Der Name *als Name* könnte nur »definierbar« sein, wenn er wie eine Substanz auf Art und Gattung hin befragbar wäre – und damit letztlich im Begriff aufgehen müsste. Käme die Definition des Namens zum Ziel, wäre

¹ H. BLUMENBERG, Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. 1979, 41.

² G. BADER, Melancholie und Metapher. Eine Skizze, Tübingen 1990, 104.

das Definierte nicht mehr ein Name, sondern nur dessen Begriff. Das ist nicht ganz trivial. Selbstredend ist die Definition eines Pferdes kein Pferd. Aber eine Definition Gottes, wenn es sie denn geben könnte, wäre nicht nur eine Definition, sondern im Falle Gottes doch mehr als nur Begriffsbestimmung. Im Falle des Namens wäre eine Definition zwar nur eine Definition – aber sie könnte nur halbwegs zureichen, wenn sie mitsetzte, dass der Name im definitiven Kontext nicht mehr als Name fungiert, wie botanisierte Pflanzen nicht mehr wachsen. Der Name fungiert als solcher nur in bestimmten Verwendungszusammenhängen. Gilt vom Begriff, seine Bedeutung liegt im Gebrauch; gilt vom Namen, seine Funktion als Name liegt im Gebrauchszusammenhang. In der Klage oder im Lob wird der Name angerufen, oder im Fluch verrufen. Namen sind daher wesentlich pragmatische Phänomene, für die nur eine syntaktische und semantische Definition blind bleiben kann.

Bekommt man es schließlich mit *dem* Namen zu tun in der solennen Gestalt des Eigennamens Gottes, wird es schnell unheimlich oder gar beschwörend. Denn wenn Gottes Name zur Sprache kommt, kann Gott nicht fern sein. Sonst wäre es nicht *sein* Name. Das muss man keineswegs magisch oder essentialistisch aufladen, als wäre der Name gleichsam ein ›Körperteil‹ Gottes, wesenseins und daher substantielle Präsenz Gottes. Aber ein reiner Nominalismus würde im Verstehen der Eigendynamik und Macht des Namens Gottes zu Unterinterpretationen führen. Wenn der Name *Gottes* genannt wird, auf welchem Umweg auch immer, kann der Genannte nicht nicht präsent sein, wie auch immer. Die Anrufung seines Namens ist nicht nur *flatus vocis*. Denn sie kann nicht unwirksam bleiben, wenn denn der Name im Ernst angerufen wird. Auch wenn wir nicht ›schwören‹ sollen, tut manch einer das, so oft er es tut, unter Anrufung Gottes: ›So wahr mir Gott helfe!‹ Wenn das nicht leeres Gerede sein soll, wird hier in Gegenwart Gottes und in Verantwortung vor ihm gesprochen, und etwas *versprochen*, das nicht vollends in der eigenen Macht liegt, weswegen Gottes Hilfe erbeten wird. Selbst in diesen Formeln zeigt sich noch, dass die Anrufung des Namens von gravierender Performanz ist. Seltsam ist nur, dass in diesen Formeln nie der *Eigename* Gottes genannt wird – oder aber ›Gott‹ als Supplement des Eigennamens verstanden werden kann. Keiner würde sagen: ›So wahr mir Jahwe helfe!‹, oder ›So wahr mir Vater, Sohn und heiliger Geist helfen!‹, geschweige denn ›So wahr mir Christus helfe!‹ Wird hier eine Unaussprechbarkeit des Eigennamens im Sinne rabbinischer Orthodoxie fortgeschrieben; oder nicht doch in der Namensvermeidung eine Unbestimmtheit gesetzt, die es nicht wagt, den Eigennamen Gottes auszusprechen?

Jedenfalls wird man noch in der Vermeidung des Eigennamens der Macht desselben und der Nicht-Abwesenheit des Genannten gewahr (wenn vielleicht auch nicht bewusst). Daher fällt es nicht ohne Grund so schwer, über

Gottes Namen zu sprechen – weil man darin nicht nur ›über‹ ihn sprechen kann, auch nicht nur ›von‹ ihm, sondern *nolens volens* ›zu‹ ihm und in seiner Gegenwart. Ist dieser Name doch nicht nur ein ›Zeichen‹, mit dem ›repräsentiert‹ wird und ›referiert‹, sondern er ist von einer Prägnanz, die präsentiert, also vergegenwärtigt, von wem die Rede ist.

Über Abwesende soll man nicht sprechen, zumindest nichts Übles. Ob man überhaupt über ›Abwesende‹ namentlich sprechen kann, könnte dann fraglich erscheinen. Das ändert nichts an der Regel. Denn der nicht leibhaftig Anwesende kann sich nicht wehren, wenn über ihn gesprochen wird. Kann Gott sich wehren, wenn so oder so von ihm gesprochen wird? Sofern er nicht leibhaftig gegenwärtig ist, schwerlich. Zumindest hat noch keiner seinen Widerspruch gehört, wenn Gottes Name falschlich geführt wurde, leider. Auch vom Blitz getroffen wurde deswegen noch niemand. Dass man auf solch eine Idee kommen konnte, dergleichen könnte geschehen, zeigt aber immerhin die Ahnung, er sei nicht ganz abwesend, wenn von ihm die Rede ist. Denn über Gott kann man nicht sprechen, ohne ihn zu nennen und damit anwesend werden zu lassen. Daher gerät die Sprache im Nennen Gottes ins Schwanken. Sie kann dabei nicht mehr Abwesendes in komfortabler Distanz benennen und darüber rasonieren. Mit dem Namen Gottes hat sie es mit einer Präsenz zu tun, die diese Distanz unterläuft, und das ist beunruhigend, zumindest im wissenschaftlichen Zusammenhang.

Um diese höchste Dichte in der ›nominalen Prägnanz‹ des Namens Gottes etwas aufzuschieben, zu verzögern und nicht zu schnell zu bedrängend werden zu lassen, wird hier ein Umweg gewählt. Zunächst und vor allem geht es lediglich um Namen und die Rede davon. In, mit und unter diesen Überlegungen ist selbstredend der Name Gottes im Blick – in indirekter Thematisierung.

Zur Methode sei vorab vermerkt, dass hier Überkreuzungen und wechselseitige Erhellung der drei Grundfiguren von Metapher, Name und Begriff gesucht werden, Konstellationen, in denen sich die drei wechselseitig bestimmen. Dabei liegt das besondere Augenmerk auf dem Differenzverhältnis von Name und Metapher, die sich immer wieder einander annähern, ohne ineinander aufzugehen. Entsprechendes gilt für das Übergängliche Verhältnis von Eigename und Beiname. Als Hypothese des folgenden dient die Voraussetzung, Theologie ist Namenstheorie *avant la lettre*, und Namenstheorie ist implizite Theologie. Entsprechend ist Metaphertheorie indirekte Namenstheorie und unvermeidliches Supplement der Namenstheologie. Daraus ergibt sich die Möglichkeit einer Annäherung an die Namensfragen über den Umweg der Metaphertheorie – und umgekehrt.

2. Alles voll von Namen

Vom Ursprung des Mythos gibt es nur Mythen und verspätete Anschauungersatzformen, Metaphern, Hypothesen, Konjekturen und ähnliche Vermutungen. Mit dem *Ursprung der Namen* steht es etwas anders. Denn Namensgebung und ursprünglicher noch Namenserfindungen sind fast alltäglich. So oft ein bisher unbenanntes Ding – und davon gibt es unzählbar viele – benannt wird oder gar entdeckt, wird ein Name erfunden dafür. In einer Welt, in der neue Dinge entstehen, zumal in technischen Zusammenhängen, besteht alltäglich akuter Namensbedarf, um sagen zu können, wovon man spricht. Und solange die astronomische Optik sich weiterentwickelt, werden neue Sterne, Nebel und andere Phänomene sichtbar, die Namen brauchen, um reidentifizierbar zu sein. In einer Welt, die wesentlich als Horizontüberschreitung lebt – *plus ultra* –, expandiert das Universum der Sichtbarkeit und damit zugleich der Namensbedarf.

Auch wenn nicht neue Dinge in die Welt gesetzt oder neue Phänomene unter dem Mikroskop oder in den Nachfolgern des Fernrohrs sichtbar werden, werden in theoretischen Zusammenhängen neue Namen erfunden, um mehr oder minder Neues zu benennen, das von diesen Theorien erzeugt wird. Freuds Nomenklatur der psychischen ›Phänomene‹ ist dafür vorbildlich, ein imaginäres Inventarverzeichnis all dessen, was konstitutiv unsichtbar ist und immer bleiben wird. Und darin befindet er sich in guter Gesellschaft. Denn die für einen Autor originären Begriffe seiner Theoriesprache sind stets von ähnlicher Art. Die idealistischen Terminologien rund um die ›intellektuale Anschauung‹, die scholastischen Eskalationen der lateinischen Sprache oder die Ideosynkrasien der Frankfurter Schule, ebenso wie diejenigen Luhmanns sind nicht nur Eskalationen des Begriffs, sondern fungieren als Namen im theoretischen Kontext, um erzeugte und mehr oder minder imaginäre Größen benennen zu können. Dementsprechend können regelmäßige Wiederholungen dieser Wortlaute – wie in rituellen Beschwörungen – eine Dingexistenz und -konstanz suggerieren, die von entsprechenden Teilnehmern ›geglaubt‹ werden mögen. Tagungen über entsprechend signifikante Großtheoretiker bieten nur zu reiches Anschauungsmaterial dafür.

Ein Name ist leicht erfunden in der Gestalt eines ideosynkratischen Begriffs, um etwas Gesehenes, Gedachtes und vermeintlich selber Entdecktes namhaft zu machen – auch wenn es vor allem der Namhaftigkeit des selbsternannten Entdeckers dienen könnte. Ob diesen Namen auch etwas ›entspricht‹, worauf der Name zu zeigen insinuiert, ist längst nicht immer zu entscheiden. Bei Protonen und sogar bei Quarks mag das gelungen sein; die lustigen *strings* hingegen bleiben imaginäre Größen, von denen immer gelten wird ›keiner hat sie je gesehen‹. Deren Benennung suggeriert, dort sei auch etwas, man könne es nur nicht sehen. Was kein möglicher

Gegenstand von Erfahrung sein kann, kann nur in seinem symbolischen Körper, in seinem Namen, besprochen werden. Hier liegen dogmatischer und kritischer Gebrauch dicht beieinander. Unter der Voraussetzung, der Name benenne etwas, von dem auszugehen sinnvoll sei, lässt sich das Universum der Benennbarkeit immer weiter expandieren. Das ist nicht nur eine symbolische, es ist spezifischer eine ›nominale‹ Welterzeugung. Neue Horizonte und das heißt, neue Welten zu entdecken, indem man sie stipuliert und benennt, ist beinahe alltäglich. Und das verwundert nicht, wenn es nur *Weltversionen* sind – also Funktionen der jeweiligen Perspektive, in der vieles anders aussieht als von einer anderen aus.

Die Vielheit der Namen erscheint daher reduzierbar mit den Mitteln des Begriffs, wenn man davon ausgeht, das Benannte sei von der Perspektive der Benennung ablösbar. Wenn verschiedene Sprachen dasselbe Ding verschieden benennen, zeigt die Dingkonstanz die Einheit des Bezugs und die Übersetzbarkeit zwischen seinen Benennungen. Das gilt *ceteris paribus* in wissenschaftlichen Zusammenhängen auch für theoretische Größen. Aber jede Eigenart in einer Denktradition, sofern sie Sprachdenken ist, bekommt Probleme. Die lateinische Scholastik produziert hier dieselben Probleme wie die deutsche Phänomenologie. Was in einer natürlichen Sprache einen Namen hat, der von und in dieser Sprache lebt, bleibt für andere Sprachen nur durch einen mehr oder minder passenden Ersatz benennbar. Hegel auf Englisch oder Heidegger auf Französisch machen das nur zu klar.

Diese Welterzeugungskraft, die symbolische Energie der Namen, ist nicht auf die solenne Höhe von Großtheorien beschränkt. Sie ist beunruhigend alltäglich, in Gestalt der Katachrese. Dass die Maus, mit der man ›klicken‹ kann, heißt, wie sie heißt, kann man auf gesehene und mehr noch gesetzte Ähnlichkeit zurückführen. Insofern ist die Benennung metaphorisch. Sie ist aber eine besondere Metapher: Das Namenlose wird benannt, solange es noch keinen Namen hat. Und so wird dieses ›Ding‹ immer Maus heißen. Von solchen zu Namen verdichteten und sedimentierten Metaphern ist unsere Sprache übertoll, vom Tischbein über den Flaschenhals bis zum Begriff. Und die größten Abstrakta tragen eben solche Namen, von der Vernunft über den Verstand bis zur Urteilskraft. Wie sollte man auch anders nennen, was noch keinen Namen hatte? Der Ursprung dieser Namen mag etymologisch im Dunkel liegen, wie der Ursprung der ›Seele‹, aber einmal in der Sprache und damit in der Welt musste dieses *je ne sais quoi* auch im Deutschen benannt werden. Das muss man nicht als ›Hypostasierung‹ oder ›Animierung‹ dieser Abstrakta zu ›Subjekten‹ beschreiben, wie Blumenberg das tat:

»Zum Namen wird auch das traditionell Abstrakteste, sobald es ins handelnde oder leidende Subjekt transformiert ist. Es kann so wesenlos aussehen wie ›das Sein‹. Wenn es Name eines geschichtsträchtigen Subjekts geworden ist, läßt dies sich am aufkom-

men der Erwägung oder Praxis ablesen, es nicht mehr wie das alte Superabstraktum zu schreiben. Was die ›Seinsgeschichte‹ nochmals zu einem Stück Romantik macht, ist der in ihr vorausgesetzte Sachverhalt, daß die wahre Zukunft nichts anderes als die wahre Vergangenheit sein kann³.

Ohne solche ursprünglich metaphorischen Namen ›hätten wir für all das keine Namen‹. Man lebte im ›Chaos des Unbenannten‹. Und das ist offenbar unerträglich. Daher sind die Namensentdeckungen Überlebensmittel zur Ortung, Orientierung, Ordnung und zum Operieren im Chaos – das dann keines mehr bleibt, sondern Welt wird, ansprechbare Welt, Sprachwelt.

3. Ideosynkrasien und Götternamen

Mit Namen kann man Fiktionen erzeugen, imaginäre Referenten im Horizont imaginärer Welten. Nicht nur ›die Theorie‹ ist voll davon, auch die Literatur, denn sie lebt davon, ebenso wie die Paradiesgeschichte. Mit Ernst Cassirer und Nelson Goodman gesagt: *Der Name ist eine Form symbolischer Welterzeugung – und gegebenenfalls auch der Götterschaffung*. Das ist nicht so unfromm, wie es klingt. Denn die Tora wie die Geschichtsbücher sind voll davon, ebenso wie die Literatur von Antike und Orient: Von erzeugten Göttern, die bei ihren Namen gerufen werden – oder im Gegenzug namentlich als Götzen angegriffen werden. Noch im Angriff, in der Götzenkritik, zeigt sich die Macht des Namens, die Macht, seine Kritiker zu reizen und deren Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Namen können nicht nur bezaubern, sie können auch verhexen, den Verstand ebenso wie Propheten und biblische Autoren. Daran zeigt sich, wie wirkungsmächtig die Fiktionen des Namens sind: Denn Fiktionen sind keineswegs das Gegenteil von Wirklichkeit oder dem Realen. Sie sind vielmehr ›nicht unwirklich‹. Einmal in die Welt gesetzt, haben sie ihre Wirkungen: sei es Baal oder Moloch, Zeus oder Kronos. Und manche Namen mancher Fiktionen sind erheblich wirkungsmächtiger als die meisten leibhaftigen Personen und ihre Namen – Adam und Eva zum Beispiel.

Im theoretischen Kontext, in der semantischen Fülle theoretischer Texte über Texte, findet man sich in einer den vorhomerischen Griechen durchaus verwandten Lage: Alles voller Götter, alles voller Namen für Sondergötter, die noch nicht auf den einen Begriff gebracht sind. So jedenfalls notierte Hermann Usener in seinen ›Götternamen‹:

»Wie könnten sonst, da doch götter nicht getauft werden, die namen dieser persönlichen götter fast durchweg so undurchsichtig und unverständlich sein? Wie haben wir uns also den vorgang zu denken, durch welchen aus zahllosen begrifflich durchsichti-

³ BLUMENBERG, Arbeit am Mythos, s. Anm. 1, 60.

gen sondergöttern einzelne, verhältnismäßig wenige, götter mit voller, plastischer persönlichkeit sich abhoben und zu mittelpunkten des öffentlichen und privaten kultus wurden?«⁴

Thales skeptisch-lakonische Bemerkung, ›Alles voll von Göttern‹⁵ entfaltet seine Plausibilität erst angesichts der Undurchsichtigkeit und Unverständlichkeit der ›Sondergötter‹ mit ihrer unabsehbaren ›funktionalen Ausdifferenzierung‹. Die Fülle der Götter, der Fülle von Aufgaben und Situationen und Emotionen entsprechend, wurde aber nicht durch ›einfache Prinzipien‹ bewältigt und bereinigt. Die Arbeit am Gottesverständnis, Usener zufolge die Arbeit am Gottesbegriff, habe hier erst Klarheit und Ordnung geschaffen:

»Es ist ein einfaches und verständliches gesetz, das wir nun aufstellen können. Die bedingung für die entstehung persönlicher götter ist ein sprachgeschichtlicher vorgang. Indem die benennung eines wichtigeren sondergottes durch lautliche veränderung oder durch das absterben des entsprechenden wortstamms den zusammenhang mit dem lebendigen sprachschätze verliert und ihre verständlichkeit einbüßt, wird sie zum eigennamen. Erst wenn er in einem eigennamen gebunden ist, erhält der gottesbegriff die fähigkeit und den antrieb zur persönlichen ausgestaltung in mythos und kultus, dichtung und kunst. Aber da der im eigennamen gebundene begriff auch ein leben für sich hat, insofern er immer von neuem dem menschen sich aufdrängt, wird er unwillkürlich erneuert [...]; so entstehen neue sondergötter, welche die als eigennamen ausgeschiedene benennung zu ersetzen bestimmt sind. [...] Wenn wir frühere beobachtungen hinzunehmen, so dürfen wir schon jetzt sagen, daß dies hervortreten persönlicher götter aus der fülle der sondergötter nichts geringeres bedeutet als den geistigen fortschritt von einzelvorstellungen zu höheren und umfassenderen begriffen. Sobald ein gott durch den eigennamen persönlich geworden ist, zieht er die verwandten einzelbegriffe der sondergötter in seinen machtbereich; diese verkümmern und sterben ab, wenn sie eine besondere bedeutung nicht haben; sind sie wichtiger, so leben sie fort als beinamen der persönlichen gottheit, oder treten als untergeordnete wesen in deren gefolge«⁶.

Aber Useners Ausführung dessen ist erstaunlich schlicht: »So lange diese stufe [des allgemeingültigen Begriffs, P.S.] nicht erreicht war, mußte auch der artbegriff zunächst als einzelvorstellung geschaffen werden, die erst durch die erfahrung den charakter der allgemeinheit empfing«⁷. Das ist in zwei richtungen auslegungsbedürftig. Das hier leitende modell ist das von der sinnlichkeit zum sinn als weg von der mannigfaltigkeit der anschauungen und empfindungen im augenblick zur einheit des begriffs auf dauer – und zwar als weg der vernunft, die darin endlich zum begriff komme.

⁴ H. USENER, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Frankfurt a.M. 1900, 303.

⁵ ARISTOTELES, De anima, 411a (DK 11 A 22).

⁶ USENER, Götternamen, s. Anm. 4, 316f.

⁷ Ebd., 302.

Dass darin die Sinnlichkeit des Sinns auf der Strecke bliebe, wogegen mit Cassirers Prägnanzthese zu argumentieren ist, sei nur notiert. Daher ist der mitgesetzte Hintergrund bei Usener bemerkenswert, der zweite Aspekt: Der Begriff, auch der Gottesbegriff, entsteht aus »einzelvorstellungen«, die erst im Laufe der »erfahrung« den »charakter der allgemeinheit« empfangen. Im Anfang ist die Sinnlichkeit, sei es der Empfindung im Augenblick, sei es deren Doppelgänger in der Vorstellung. Erst durch die Arbeit der Sprache, vor allem der Namensbildung und deren Metaphorizität, entsteht allmählich, was am Ende ein Begriff genannt wird.

Blumenberg erkannte in diesem Punkt sehr genau den Antagonismus von Begriff und Namen – als den von Philosophie und Theologie:

»Nicht zuletzt ist die Namensthematik der Leitfaden zum Antagonismus von Philosophie und Theologie. Nicht nur gegen die Vielzahl, die Überzahl der Götter richtet sich die Philosophie der Antike von Anfang an; auch und nicht zuletzt in der Namensreinheit des Gottes, in der Reduktion auf seinen Begriff vollzieht sich die erste der »Entmythisierungen«. Der Gott hat keinen Namen. Im Sich-selbst-denkenden-Denken wäre jeder Name Verunreinigung; und zu diesem von Aristoteles erreichten Gipfel folgt ihm die theologische Rezeption auf der *via negationis*«⁸.

Wenn Blumenberg aber meint, die »christliche Kohabitation des Gottes der philosophischen Mythenkritik mit dem Gott der Bibel ist *das* Rätsel der Dogmengeschichte«⁹ – verkennt er die irreduzible »Namhaftigkeit« des dreieinigen Gottes, erkennt aber doch die seltsame Neigung, den Begriff die Namen dominieren zu lassen. Letztlich scheint sich immer wieder die Neigung zum reinen Begriff durchzusetzen. Aber ist solch ein »theoretisches Reinheitsgebot« selbst *in philosophos* denkbar?

Solch finale Synthesis im einen Begriff gibt es nicht im Kontext der Theorien, in denen wir leben. Wer würde ernsthaft meinen, und das noch mit dem Anspruch auf »Vernunft«, die heterogenen Theorien der Gesellschaft ließen sich synthetisieren und auf *einen* Begriff bringen? Man müsste schon eine neohegelianische Philosophiegeschichte schreiben, über alle Vernunft, um zu meinen, in *einer* Theorie werde alles aufgehoben.¹⁰ Und selbst dann hätte man lediglich bestätigt, was man zu widerlegen unternahm: dass sich eine andere Theorie nur auf Kosten von deren eigener Perspektive »aufheben« ließe. Es würde gerade verloren, was sie zu zeigen vermag, wenn man sie in eine hegelsche Optik integrierte. Als könnte man die Pluralität der optischen Instrumente in einem »Metainstrument« aufheben.

⁸ H. BLUMENBERG, *Die Welt hat keinen Namen. Die Misere der Namenlosigkeit*, in: *DERS., Ein mögliches Selbstverständnis*, Stuttgart 1997, 46–58, 55.

⁹ Ebd.

¹⁰ Vgl. V. HÖSLE, *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart 1984.

In theologischem Zusammenhang würde dem beispielsweise eine solche »Theologie der Religionen« entsprechen, die ernsthaft der Ansicht wäre, es gehe ohnehin nur um den Einen, wie immer der heiße. Wenn Namen Schall und Rauch seien und es immer nur um den Einen ginge (wobei unklar ist, ob der nicht »das Eine« würde), werden die Differenzen von Kultur, Geschichte und damit der Namen marginal. Es wäre eine Theologie der Religionen *als Entdifferenzierung* – und damit der Eliminierung von Name und Differenz. Dann würden die vielen Namen Gottes reduziert auf den einen Gottesbegriff, der hinter allem stehe – und damit zeigte sich die Dominanz des Begriffs über Namen und Metaphern. Was sich da zeigt, ist Symptom einer theoretischen Konstruktion von Religion (im totalisierenden Singular eines Konzepts). Als könnte man positive Religionen in ihren Differenzen reduzieren auf eine Begriffsreligion und die entsprechende Begriffstheologie. Die kulturelle Positivität von Religionen würde damit verkannt – und ineins damit die Geschichtlichkeit und irreduzible Alterität kultureller Traditionen.

4. Namensfunktionen

So nicht, jedenfalls nicht, solange die an Namen, Geschichten und Metaphern gebundenen Vollzüge von Religion – »gelebter Religion« – noch eine andere Relevanz haben sollen, als »bloß positive« Konkretionen zu sein, die keine eigene Relevanz hätten. In der Geschichte Gottes wurden zwar heterogene, plurale Traditionen integriert und um ihre »vorisraelitische« oder »vorchristliche« Pointe gebracht – aber eben nicht im Zeichen einer Entdifferenzierung, sondern im Zeichen von Differenz, von Ausdifferenzierung der jüdischen wie der christlichen Tradition. Die Geschichte Jahwes im Alten Testament ist offensichtlich keine Pluralitätsreduktion, sondern eine Konzentration bei gleichzeitiger Konkretion, mit der Rückseite der Pluralitätsforcierung, intern zwischen den alttestamentlichen Theologien und extern gegenüber nicht jüdischen Traditionen. Und diese Entwicklung der Theologien des AT stand nicht im Zeichen eines totalisierenden Gottesbegriffs, sondern in dem der Individuation Gottes in seinem Namen und dessen Geschichten und Metaphern.

Der Name Gottes, Jahwe vor allem, ist ein »Schibboleth«, ein Differenzzeichen, in dem die Individualität und Personalität Gottes Sprache und Schrift wird – und in seiner Differenz dargestellt und gewahrt wird. Diese Differenzfunktion mit ihrer »nominalen Prägnanz« würde man daher geradezu *annihilieren*, würde man den Namen *nicht gebrauchen*. Dem *Bildermissbrauchsverbot* (als Gottesabbildung) entsprechend gibt es das *Namensmissbrauchsverbot* – aber kein *Namensgebrauchsverbot*. Denn das wäre widersinnig. Wäre das Verschweigen des Namens nicht bereits ein Missbrauch,

ein Ausschlagen der Gabe des Namens – wie ein Geschenk, das nicht mit Begeisterung ausgepackt und bespielt, sondern immer weiter und dicker verpackt wird?

Namen sind zum Gebrauch da, zum *rechten* Gebrauch, versteht sich. Und der besteht nicht in der Abstraktion von den vielen Namen in einen zu verschweigenden; auch nicht in der Abstraktion von allen Namen im Zeichen eines »namenlosen« Begriffß. Die Theologie im Zeichen seines Namens zielt nicht auf die vereindeutigende Begriffsbildung – das ist sicher eine notwendige und hilfreiche Begleiterscheinung, ein Supplement des Namens und seiner Metaphern –, sondern auf Ausbildung der *eigenen Stimme* im Sprechen von und zu Gott, auf »religiöse Stimmbildung«. Die »eigene Stimme« ist unvermeidlich ideosynkratisch, von eigenem Klang, und artikuliert sich nicht ohne selbst zu verantwortenden Metapherngebrauch. Sie spricht nicht primär verallgemeinernd und abstrahierend, sondern vor allem individualisierend und konkretisierend. Darin entfaltet der Name seine besondere Prägnanz, seine nominale Prägnanz: eine Bewegungsenergie und Gravitationskraft, die die Sprache prägt und bildet. »*Sprachgewinn« ist die Performanz der Prägnanz des Namens.*

Diese Vielstimmigkeit und Farbigkeit der Rede von und zu Gott wird in Useners Perspektive eine Spätform sein. Selbst wenn dem so wäre, ist darin wirksam, was die Pointe der alttestamentlichen Arbeit am Gottesnamen bildet: den Namen nicht als Ende aller Dinge, als Ende der Stimmbildung und Sprachfindung zu setzen, sondern als deren produktiven Grund. Wenn geklärt ist, von *wem* die Rede ist, ist klar, dass von ihm die *Rede* sein muss und kann. Der Eigenname schließt Missverständnisse aus, als würde noch von diversen Sonder- oder Lokalgottheiten gesprochen und deren Streitigkeiten oder Eigenarten. Wenn die Unverwechselbarkeit des einen und einzigen Gottes namhaft gemacht ist, kann um so unmissverständlicher von ihm alles Wirkliche und Mögliche erzählt werden. Die *Bundesformel* des wechselseitigen Mitseins ist daher auch eine *Sprachregel*: von dem zu erzählen, der »mit uns« ist, und so zu erzählen, wie wir »mit ihm« und nicht selten auch »gegen ihn« sind.

In der Rede von und zu Gott entfaltet der Name seine pragmatischen Funktionen, die indirekt, auf dem Umweg der Semantik, angezeigt werden. Der Name in seiner Gewandung durch Geschichten dient dem *Orten*, *Orientieren*, *Ordnen* und *Operieren* – von Gott und Mensch. Mit dem Namen wird nicht allein gesagt, *wer* Gott ist, sondern *wo* und *wie* er ist – und entsprechend in welchem Verhältnis er zu uns und wir zu ihm stehen. Die *Ortsbestimmung* entspringt der Selbstverortung Gottes, die er in seinem Namen gibt. Das zeigt in erster Entfaltung der nominalen Prägnanz die Paraphrase des Tetragramms in Ex 3,14. Ist der *Ort*, die wechselseitige Verortung und damit das Verhältnis von Gott und Mensch bestimmt, dient der Name der *Orientierung*: einerseits für Gottes Handeln und Wirken. Denn

in seinem Namen sagt er zu, wer, wo und wie er ist und sein wird: »mit uns«. Dementsprechend ist der Name von unerlässlicher Orientierungsfunktion für die, denen das gesagt ist. Woran man sich halten kann und soll, woran man sich also verlässlich orientieren kann, ist im Namen offenbar – ganz schlicht und folgenreich. Erst auf dem Hintergrund des Ortes und Orientierens ermöglicht der Name auch zu ordnen »was der Fall ist«. Die Welt wie das Leben geraten in eine *Ordnung* – um nicht zu sagen »in Ordnung« – wenn der Name sein Ordnungspotential entfaltet. Wie das geschieht, zeigt mit der Geste der Ursprünglichkeit die Schöpfungsgeschichte mit ihren Folgen. Denn sie stellt die passive Genesis der Ordnung dar, in der wir leben. Dass dort das Tetragramm noch nicht offenbar ist – gehört zur *Geschichtlichkeit* der Ordnung. Die Geschichte Gottes wird im Pentateuch dargestellt als Geschichte seiner sukzessiven Namensoffenbarung. Auch die Namen haben eine Ordnung – final offensichtlich auf das Tetragramm hin, oder mehr als final in der Offenbarung Christi. Diese »Schöpfungsordnung« (ohne das essentialistisch zu übertreiben) entfaltet sich aus der Gott eigenen Ordnung als die unsere in der Ordnung des Gesetzes bis in den Kult hinein. Die Sinaioffenbarung ist so gesehen die Entfaltung des Orientierungs- und Ordnungspotentials des Namens. Aber ob diese Ordnung im Kult ihren Höhepunkt findet (sowohl die Priesterschrift), oder aber in der Lebensordnung der Tora (sowohl die Deuteronomisten und die Propheten) – das ist eine Konkurrenz, die bis heute ihre Folgen zeigt. Ob »Wort und Sakrament« oder vor allem die »geliebte Religion« dominieren, wird immer wieder strittig, auch wenn dieser Streit unnötig ist. Denn selbstredend dient das eine dem anderen und findet beiderseits seine maßgebliche Orientierung im Namen Gottes und dessen Entfaltung. Die Alternative wäre unsinnig, führt doch die Ortung, Orientierung und Ordnung als »Weg ins Leben« in das *Operieren*: in das Leben, die Lebensführung im Zeichen dieses Namens. Darauf zielt nicht nur Rosenzweigs *Stern der Erlösung* in seinen letzten Worten, sondern jede Theologie, und sei es die *vita passiva* Luthers.

Die vier Funktionen des Namens Gottes zeigen und klären sich in einer Gegenprobe, angesichts der *Namenlosigkeit der Welt*. »Die Welt« und »ein Weltbegriff« erfüllt diese pragmatischen Funktionen eben nicht (im Unterschied zu Weltmetaphern, der Höhle etwa oder dem Wechselspiel von Perspektive und Horizont). *Gott* hat einen Namen, und nicht nur einen, sondern viele, möglicherweise sogar unendlich viele. Die *Welt* hingegen hat *keinen* Namen, wie Blumenberg notierte.¹¹ Unterschieden werden *Gott* und *Welt*, aber nicht *Jahwe* und »alles was der Fall ist«. Die *Namenlosigkeit »der Welt«* ist so bemerkenswert wie signifikant. Dass die *Welt* keinen Namen hat, mag daran liegen, dass es für sie einen mehr oder weniger zurei-

¹¹ BLUMENBERG, Die Welt hat keinen Namen, s. Anm. 8.

chenden Begriff gibt. Daher fällt es nicht auf, wenn uns für sie der Name fehlt. Er ist auch nicht nötig, denn bis auf weiteres bedarf die Welt keiner namentlichen Unterscheidung von anderen Welten. Die mag es geben, und in der kosmologischen Spekulation und Phantasie bis in die ›Theorien möglicher Welten‹ gibt es sie auch; aber die natürlichen Sprachen haben kein Problem, diese Welt, in der wir leben, zu identifizieren. Wenn von Welt die Rede ist, dann von dieser, der ›besten aller möglichen‹; von welcher sonst. Namensunbedürftigkeit ist Grund genug für Namenlosigkeit, die in diesem Fall keineswegs unheimlich ist. Denn wenn das Namenlose – Mächte und Gewalten, Götter oder Monster – unheimlich sein sollte, diese Welt ist es *nicht*. Das nur zu Vertraute bedarf nicht des Namens, weil es immer präsent ist.

Sollte selbiges nicht auch für Gott gelten? Wenn er so selbstverständlich ist, dass ich unmöglich sein könnte, ohne dass er sei; und wenn er wesentlich ›mit uns‹ ist – wozu bedarf er dann eines Namens in seiner Allgegenwart? Ist dann ein Name Gottes nicht nur superabundant, sondern geradezu widersinnig? Als müsste Gott ›herausgeezelt‹ werden, identifiziert und unterschieden von anderen Göttern?

5. Von der Metapher zum Begriff – und zurück

Wie in der Metapher wird mit dem Namen jemand oder etwas *umwegig identifiziert*, wenn Ungleiches gleichgesetzt wird, indem ein ›x‹ für ein ›u‹ steht und sich im ›x‹ verdichtet, *wer ›u‹ ist*. Aber wie im Begriff würde die darin ursprüngliche Differenz vergessen (gemacht), wenn der Name final als ein eindeutiger Ausdruck für ›u‹ stehen sollte. Als wäre der Name der Idealfall des Begriffs, indem er ein Individuum infallibel und ein-eindeutig ›benennt‹ – als wäre der Name ein ›Individualbegriff‹. Im Grenzwert ist die *notion individuelle* ein *conceptus completus*: der einzige Begriff, der nicht nur sagt, *was* jemand ist, sondern *wer* er ist – ein Individualbegriff, wie Leibniz es nannte und damit nicht ohne Metaphorizität einen neuen Namen für etwas erfand, was es vermutlich nicht gibt und nicht geben kann: einen Begriff des konkreten Individuums. Gäbe es dergleichen, würde es im Begriff aufgehen – und umgekehrt der Begriff ›überborden‹, weil er die Ordnung des porphyrianischen Baumes der Begriffe überschreiten oder zur Eskalation bringen würde. Selbst die tiefsten Wurzeln dieses Baumes reichen nicht bis in die Konkretion der Vollzüge von Individualität – sonst wäre das Individuum nicht nur effabile, sondern auch im Begriff als ganzes im einen Augenblick erfassbar.

Die ›Ineffabilität‹ vermag die Individualität anzuerkennen und zu wahren. Aber Ineffabilität ist ›im Namen Gottes‹ weder nötig noch wünschenswert. Denn sein Eigenname vermag gerade, was kein Begriff vermag – und

was die Metapher auch nur im Rückbezug auf diesen Namen kann: auf den zu zeigen, von dem die Rede ist, und im Sagen auch zu *zeigen*, woher und wozu gesprochen wird, also zu *vergegenwärtigen*, von wem die Rede ist. Der Begriff lässt den Namen vergessen oder erreicht nicht dessen Individuationskraft. Die Metapher lässt den Namen zeigen und zehrt von dessen Individuationskraft. Der Weg zum Begriff als höchster Form der Identifikation ist daher ein Abweg, oder ein Umweg, wenn er zurückführt auf den Namen – als prägnanter Gestalt sinnlichen Sinns.

Useners epistemische Regel für das Verhältnis von Name und Begriff verweist in diesem Sinne *zurück* auf die konkrete Sinnlichkeit des Sinns:

»Unsere erkenntnislehre wird so lange des nötigen unterbaues entbehren, bis sprachwissenschaft und mythologie die vorgänge des unwillkürlichen und unbewußten vorstellens aufgeheilt haben. Der sprung von den einzelwahrnehmungen zum gattungsbegriff ist weit größer, als wir mit unserer schulbildung und einer sprache, die für uns denkt, zu ahnen vermögen. Er ist so groß, daß ich es nicht ausdenken vermag, wann und wie der mensch ihn hätte ausführen können, wenn nicht die sprache selbst, dem menschen unbewußt, den vorgang vorbereitet und herbeigeführt hätte. Die sprache ist es, welche aus der masse gleichwertiger sonderausdrücke allmählich einen hervorwachsen läßt, der seinen bereich über mehr und mehr fälle ausdehnt, bis er zuletzt geeignet ist, alle zu umfassen und zum gattungsbegriff werden kann«¹².

Vom sinnlichen Eindruck über den symbolischen Ausdruck bis zum Allgemeinbegriff ist ein Weg *vom Konkreten zum Allgemeinsten*, von der Empfindung etwa zum Begriff. Darin wird notgedrungen tropisch gesprochen, ein Konkretes für ein weniger Konkretes gesetzt, bis diese Setzung für vieles und schließlich alles Ähnliche stehen kann. Metapher und Metonymie ermöglichen diesen Weg – bei dem sie auf der Strecke bleiben zugunsten des Begriffs.

Die Genesis des Namens ist anders gerichtet. Vom *Konkreten zum Konkreten* – ursprünglich *vom* wie final *zum concretissimum universale*. Vom Einen zum Einzigem führt kein Weg der Verallgemeinerung oder gar ›Abstraktion‹ (wenn denn Begriffe überhaupt auf diese Weise gebildet würden, Lotzes und Cassirers Einwänden zum trotz). Wollte man die Monotheismogenese derart als Verallgemeinerung oder Abstraktion verstehen, wäre sie missverstanden im Modell einer Abstraktionslogik des Begriffs. Dabei könnte nichts als ein theoretisches Konzept, ein abstrakter Gottesbegriff, entstehen. Wenn der Monotheismus hingegen seine Pointe in der Anrufung des einen einzigen Gottes hat, kann er nicht in einer Begriffsbildung gründen – sie wäre allenfalls sekundäres Supplement, theoretische Erkenntnis, nicht praktische, mit Johannes Fischer zu sprechen. Das ist nicht ein Weg der Bildung eines ›Individualbegriffs‹, von dem Leibniz träumte. Es ist auch nicht ein Weg der Präzisierung der Referenz eines Begriffs,

¹² USENER, Götternamen, s. Anm. 4, 321f.

sondern der ungeheuren Eingrenzung eines Ausdrucks für die ›Ursache eines Eindrucks‹, wenn man im Modell der Kausalität sprechen wollte. Weniger kausalistisch als ›soziomorph‹ ist es ein Weg der Benennung der sinnlichen Wahrnehmung und des übertragenen Gebrauchs dieser Benennung für den Wahrgenommenen. Dabei wird nicht immer allgemeiner ›referiert‹, sondern exemplarisch Bezug genommen, indem ein ›Eindruck‹ artikuliert und diese Artikulation als Benennung des darin exemplarisch gegenwärtigen Anderen übertragen wird – gewissermaßen von Ach über Jah zu Jahwe. Der Eindrucksname wird Ausdruck und zum Namen der Ausdrucksgestalt dessen, der hier begegnet.

Auch darin liegt eine Ausweitung – indem die Eindrücke nicht lauter ›Sondergötternamen‹ evozieren, sondern als zusammenhängend ›auf die Reihe‹ gebracht werden, oder zunächst verflochten und verwoben in einen Zusammenhang gebracht werden. Wer dort erfahren wurde, ist auch der, der hier erfahren wird und dort wieder erfahren werden wird. Der Zusammenhang ist nicht primär der der ›Reihe‹, sondern der des Wegs, des Lebenswegs oder Lebensraumes.

Useners epistemische Regel ist vor allem eine Sprachregel seines Sprachdenkens:

»Der einzelne und augenblickliche sinneseindruck, wenn er lebhaft genug war, strahlt zurück in einem lautgebilde der sprache, und dies wird, wenn der eindruck sich öfter wiederholt, zum ausdruck der regelmäßigen einzelerscheinung [...] aus der masse der sondergötter aber erheben sich persönliche götter umfassenderen machtbereichs erst, wenn die alte begriffsbildung zum eigennamen erstarrt und ein fester kern geworden ist, um den sich mythische vorstellungen schlingen lassen.«¹³

Nicht die Begriffsbildung ist der ›höchste Punkt‹ einer obsoleten Entwicklungslogik ›vom Mythos zum Logos‹; sondern wenn denn ein Begriff gebildet wurde, ist der nur der Anlass, der Kristallisationspunkt der Mythen. Der Logos des Mythos und damit der Logos als Anlass des Mythos ist hier die Regel des Sprachgewinns. Der produktive Urgrund des Mythos ist aber nicht ›die alte begriffsbildung‹, sondern deren prägnante Zuspitzung im ›eigennamen‹, auch wenn der von Usener als ›erstarrt‹ unterinterpretiert wird.

6. Der Name – zwischen Metapher und Begriff

Ist der Name Gottes also Epiphänomen der Begriffsbildung, sekundär oder eigentlich tertiär, jedenfalls marginal; oder ist er ursprünglich *Metapher*, und sei es eine ganz besondere, die Urmetapher, eine Metametapher, aus der alle anderen Metaphern hervorgehen? Das Tetragramm wäre dann ursprünglich

¹³ Ebd., 323.

und letztlich diejenige Übertragung – Gottes ›Zur Sprache Kommen‹ –, von der alle Sprache lebt, im besonderen alle weitere Rede von Gott. Sprache entstünde aus der ersten, grundlegenden Übertragung und wäre wesentliche Entfaltung der äußersten Prägnanz dieser ersten Übertragung. Darauf zeigt die semantisch verdichtete These Günter Baders am Anfang dieses Textes.

Die Gegenthese ist gängig: Namen seien singuläre Termini, die nichts über das Benannte aussagen, sondern es lediglich (ein-eindeutig) benennen und damit identifizieren und verorten. Daher sei der Name Gottes, vor allem ›Gott‹ selbst, im Grunde Begriff, *terminus*, und zwar ein ganz besonderer, der Inbegriff allen Seins, das allernotwendigste und höchste Sein, oder aber desjenigen, der ›Jenseits des Seins‹ sei. Dieser absolute Begriff, oder der Begriff des Absoluten, wäre der ultimative Regent, der alle anderen Begriffe zu regieren, zu begrenzen und zu ordnen hätte, und der nicht zuletzt die Metaphern dem Begriff unterordnete.

Jeder Name – und daher auch der Name Gottes – lässt sich in beide Richtungen auslegen oder analysieren, scheint es: als ganz besondere Metapher oder als singulärer Begriff. Letzteres führt in eine Theologie der maximalen Stabilisierung in möglichst eindeutiger Identifizierung, Bestimmtheitsgenerierung und Ordnung der Begriffe. Ersteres führt in eine Theologie der Labilisierung in möglichst deutbarer Differenzierung, Bestimmbarkeitsgenerierung und in die außerordentliche Metaphorik der Rede von Gott – bis in deren Entfaltungen über Entfaltungen in Erzählungen. Dieser Antagonismus der Theologie im Zeichen des eindeutigen Begriffs oder der deutbaren Metapher streitet um den Namen und sucht ihn jeweils auf die eigene Seite zu ziehen. Beide Seiten könnten ihn als Grenzwert des Eigenen integrieren: als seltsamen Begriff oder als ›Urmetapher‹, beides ist möglich und plausibel.

Aber trotzdem scheint dabei der Name weder im Begriff noch in der Metapher aufzugehen. Er ist eine *Figur des Dritten* zwischen Metapher und Begriff, weder auf einen der beiden zu reduzieren, noch ihnen völlig fremd. Das mag daran liegen, dass ›Gott‹ als Name Gottes durchaus wie ein Begriff behandelt und daher auch so ›definiert‹ werden kann. Das mag auch daran liegen, dass viele Namen Gottes keineswegs Begriffe sind oder werden, sondern Metaphern waren und bleiben. Zwischen ›Gott‹ und den vielen Namen, den Beinamen, steht erratisch und fremd der Eigenname Gottes, das Tetragramm – in dem sich in äußerster Verdichtung die Opakheit des Namens gegenüber Metapher und Begriff zeigt.

Angesichts dieser äußersten Verdichtung sollte man allerdings weder den Beinamen, den Metaphern in der Funktion von Namen, noch dem Begriff ›Gott‹ absprechen, *Namen* Gottes zu sein. Das sind sie ›an und für sich‹ selbstredend nicht. Würde man derart von ihrem Gebrauch und von der pragmatisch eingebetteten Semantik abstrahieren, wäre das blind. Denn der

Gebrauch macht die Namen. Es gibt die seltsamsten Ausdrücke, die als Namen gebraucht werden können, auch zwischen Menschen. Aber so seltsam das ist, wird darin benannt und nennenswert zum Anderen gesprochen. Ein Zeichen oder ein Wortlaut ›ist‹ nicht an und für sich ›Name‹ oder nicht, sondern er wird so gebraucht und wenn es gelingt auch so verstanden – von den Namensverwendern und dem Genannten. Wenn einer auf einen Namen ›hört‹, wenn er ihn ›erhört‹, ist der Name Name im Sagen, in der Anrede wie Anrufung, und nicht nur Gesagtes. Die Anrufung des Namens, ursprünglich im Gebet, lässt das Zeichen zum Namen werden.

Darin unterscheidet sich der Name vom Begriff, der vieles zusammenfasst und als höchster Begriff des ›Seins‹ alles Mögliche und Wirkliche anzusprechen vermag; alles auf einmal. Und darin unterscheidet sich der Name von der Metapher, den träumenden Zeichen, die mehr sagen, als sie an und für sich bezeichnen. Der Name richtet sich auf einen bestimmten Anderen, ein Individuum in seiner Alterität; aber er richtet sich nicht subsummierend an ihn, sondern individuierend. Die alte Frage nach dem *principium individuationis* findet im Namensgebrauch eine prägnante Antwort: Genannt zu werden, individuiert den Anderen, ohne dass er das ›autonom‹ gewollt und gewählt hatte. ›Adam, wo bist Du?‹ In Antwort darauf ist der Name Gottes zugleich dessen Bestimmung und Individuation: *Wer* Gott ist, nicht nur was und wie er ist, wird im Namen offenbar. Das heißt, er zeigt sich im Namen und wird damit artikuliert.

7. Name statt Bild?

Gottes Namen im Plural sind zugänglicher als sein unendlich dichter Eigenname. Ihr Anthropomorphismus gewährt eine gewisse Leichtigkeit im Umgang mit ihnen, weil sie nicht die geballte Fremdheit und Eigenart des einen Eigennamens in sich bergen, auch wenn sie an dessen statt stehen können. Der Gerechte, Gute, Vater, Herrscher oder Höchste sind Metaphern in metonymischer Funktion, mit denen ein ›Teil‹, das Ganze oder der Urheber bezeichnet wird. Es sind ›Ultrakurzgeschichten‹, verdichtet in einer metaphorisch bezeichneten Eigenschaft. Dass es Metaphern sind, ist offensichtlich. Dass sie in der Übertragung auf Gott ihre übliche Bedeutung gravierend ändern, auch. Das zeigt die Eigenart der Gerechtigkeit Gottes, *kommunikative* Eigenschaft zu sein: Gott ist gerecht, indem er gerecht macht. Daher ist er ›der Gerechte‹ in höchst eigenartiger Weise, die für ihn bezeichnend ist. Das gilt bei der Gerechtigkeit ›aller Welt‹ keineswegs. Und zugleich geschieht noch mehr: Was Metapher war, wird früher oder später zur ›Eigenschaft‹. Die ganze Lehre der Eigenschaften Gottes ist eine Abkürzung der Metaphorik seiner Namen, genauer gesagt, seiner Beinamen. Wenn diese Metaphern einmal zu Beinamen und potentiellen

Stellvertretern des Eigennamens geworden sind – sind sie nicht mehr unbefangene und aller Orten zu verwendende. Wenn Gott ›Vater‹ heißt, und so heißt er nun einmal seit langem, ist der Gebrauch des Wortes ›Vater‹ davon gezeichnet. Gleiches gilt auch für die übrigen Namensmetaphern.

Mit der Metaphorizität der vielen Namen Gottes zeigt sich die sprachproduktive Seite des Bildverbotes. ›Name und Bild‹, genauer ›Name statt Bild‹ oder auch ›Name als Bild‹ (als Sprachbild) wären die *Topoi*, unter denen die Namensfrage nicht allein sprach- sondern auch *bildtheoretisch* zu reflektieren wäre. Das würde hier zu weit führen. Aber die Pointe dessen findet sich bereits bei Gerhard von Rad formuliert:

Der Name Jahwe ›nimmt theologisch die Stelle ein, an der sich in anderen Kulturen das Kultbild befindet. Ein ganzer Apparat von nicht unkomplizierten kultischen Vorstellungen, Riten und Vorschriften legte sich um ihn herum, um das Wissen von ihm, vor allem aber den Gebrauch, den Israel von ihm machen durfte, zu schützen. Die Anvertraung einer so heiligen Wirklichkeit hat Israel vor eine ungeheure Aufgabe gestellt, die nicht zuletzt darin bestand, all den Versuchungen zu wehren, die zugleich mit ihr auf den Plan traten. Allgemein gesprochen heißt das: der Name Jahwes mußte ›geheiligt‹ werden.¹⁴

Denn die ›Heiligung‹ des Namens, daher auch seine Heiligkeit, wirft die Fragen nach dem rechten Namensgebrauch auf. Wie mit ihm umgehen, einerseits ohne ihn zu verschweigen, andererseits ohne ihn missbräuchlich zu verwenden?¹⁵

Name statt Bild lautet die Pointe, die religionsgeschichtliche Gegenbesetzung Israels gegenüber den Religionen seiner Umwelt, zumindest theologisch explizit. Ob es im Horizont der Volksfrömmigkeit und der ›faktischen‹ Bildpraktiken ganz anders aussah, ist eine andere Frage, hier zu vernachlässigen.¹⁶

Das Bildverbot hat – manifest – gewirkt in der reichen Bildpraxis im Medium der *Sprache*. Die ästhetische Produktivität besteht in Israel und im Judentum *nicht* in *images malgré tous*, nicht primär in der ›ungesetzlichen‹ Produktion von Bildern, sondern in der Transposition des Ästhetischen: in der Produktion von *Sprachbildern*. Die *Materialität* des Bildes in Israel ist nicht Farbe und Malgrund, sondern die natürliche Sprache. Das gilt für Gottesbilder ebenso wie für Menschen- und Weltbilder. Die Gottesbilder im Medium der Vorstellung und ihrer sprachlichen Darstellung sind zwar

¹⁴ G. v. RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München 51962, 196f.

¹⁵ Vgl. PH. STOELLGER, *Geheiligt werde Dein Name*, in: P. BAHR/J. v. SOOSTEN (Hg.), *Vater Unser. Einübung im Christentum*, Frankfurt a.M. 2007 (FS Wolfgang Huber), 19–30.

¹⁶ Vgl. dazu O. KEEL/CHR. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg i.Br. u.a. 1992.

auch restringiert¹⁷; aber die Sprache sagt und zeigt Vorstellungen von Jahwe in einer ›Farbigkeit‹, die als Vorstellungen offenbar erlaubt und akzeptiert waren, als sprachliche (und offizielle) Darstellungen offenbar auch, die aber nicht *sichtbar* im Bild werden durften.

Das könnte man damit erklären, dass die ›dinglichen‹ Gottesbilder der Fremdreigionen als polytheistisch und als Medium der exkludierten, fremden Religion ausgeschlossen wurden. Es erklärt aber nicht, warum der religiösen *Sprache* eine ›Lizenz zur freien Imagination und Variation‹ zugestanden wurde. Wieso wurde der Sprache und mit ihr der Imagination erlaubt, was der ›bildenden Kunst‹ verboten war? Ist das allein ›exogen‹ zu erklären, als Abgrenzung gegen fremde Religion(spraktiken)? Die Eigendynamik der Imagination wurde so ›gebändigt‹ durch die Rückbindung mit ›historischer Geste‹: Die Bildpraxis Israels ist nicht primär die von Anschauung und Präsenz, sondern von *memoria und imaginatio*. Das heißt: Die Sprachbilder Gottes – seine metaphorischen Namen – sind Bilder des Vorübergegangenen, Mitseienden und des Kommenden. Daher ist die obige Ausdrucksweise der Lizenz zur ›freien Imagination und Variation‹ unpräzis: Sie sind rückgebunden an die als geschichtlich ausgegebene Widerfahrung.

Maurice Blanchot formulierte das intrikate Verhältnis von Sprache und Bild folgendermaßen:

»Wird nicht in der Literatur die Sprache selbst ganz Bild, und zwar nicht eine Sprache, die Bilder enthält oder die Wirklichkeit bebildert, sondern die ihr eigenes Bild ist, Sprachbild – und nicht eine bildhafte Sprache – oder auch imaginäre Sprache, eine Sprache, die niemand spricht, das heißt, die sich von ihrer eigenen Abwesenheit aus spricht, so wie das Bild dort erscheint, wo das Ding abwesend ist«¹⁸.

Wenn man diese Sätze ›umbesetzt‹, im Sinne von Rads ›Name statt Bild‹ setzt – wird Blanchots Formulierung zu einer Namenstheorie als Sprachtheorie: ›Nicht nur in der Literatur wird die Sprache selbst ganz *Name*, und zwar nicht eine Sprache, die Namen enthält, sondern die *Name* ist, *Name* Gottes – eine Sprache, die von ihrer eigenen Abwesenheit aus spricht, so wie der *Name* dort erscheint, wo der *Genannte* abwesend ist‹. Das wäre der apophatische Grenzwert, der *Name* als Index der Abwesenheit Gottes, sofern er nur genannt wird, wenn er nicht ›unmittelbar‹ anwesend ist. Wenn er aber genannt wird – kann er dann abwesend bleiben? Und wenn die ›Sprache *Name* ist‹, wird sie dann zum Raum seiner Offenbarung als Sprache?

¹⁷ Man denke an die Reduktion der Polytheismen, zurückhaltende Anthropomorphismen, je später desto weniger.

¹⁸ M. BLANCHOT, *Die wesentliche Einsamkeit*, Berlin 1963, 31f. Vgl. G. DIDI-HUBERMAN, *Der Tod und das Mädchen. Literatur und Ähnlichkeit nach Maurice Blanchot*, Trajekte Nr. 9, Oktober 2004, 27–37, 28.

8. Omnipräsenz der Namen Gottes

Die Folgen der metaphorischen Benennung Gottes werden meist ausgeblendet und latent gehalten, aber sie sind merklich und auch beunruhigend: Das ganze Register göttlicher Beinamen, metaphorischer Gottesnamen, wurde zwar aus der lebensweltlichen Rede übertragen auf Gott, hat ursprünglich also seinen Sitz in der Lebenswelt; einmal und dauerhaft als Gottesname verwendet – zeigt das nicht nur die Gravitationskraft des Benannten für diese Metaphern; es zeigt sich auch eine Rückwirkung auf die Sprache, in der wir leben. Sie wird von diesen Worten nachher nicht mehr denselben Gebrauch machen können wie zuvor. Was Eigenschaft Gottes ist, was ihn metaphorisch benennen kann, ist zwar in dieser Sprache, aber nicht nur von *ihr* – sondern auch von *ihm* bestimmt. Diese Worte sind nicht mehr nur ›von dieser Welt‹, aber doch in *ihr*. Das bringt Probleme mit sich: Wie kann man diese Worte verwenden, ohne ihren Bezug zur Nennung Gottes mitzuhören? Und wie verwendet man sie, wenn man diesen Bezug mithört?

Wenn diese metaphorischen Beinamen die *Eigenschaften* Gottes bilden, wenn seine Eigenschaften zudem wesentlich kommunikativ sind – dann könnten sie kommunikativer sein, als zunächst gedacht: Er ist gerecht, indem er gerecht macht; das ist bekannt und so richtig wie bestimmt durch die Rechtfertigungslehre. Dass er aber gerecht *macht*, heißt auch, er bestimmt mit, was wir unter Gerechtigkeit verstehen. Der Sprachgebrauch von ›gerecht‹ wird – wenn nicht allein, so doch in gravierender Weise – von der Gerechtigkeit Gottes mitbestimmt. Diese Rückwirkung der Metapher auf unser Sprechen, unser Sagen, ist ein kommunikativer Effekt, den man *Performanz der Namen Gottes* nennen kann. Sie wirken, nicht allein in Verkündigung und Sakrament, sondern in *Wort* und Sakrament. Darin klingt mit, dass sie in jedem Sprachgebrauch wirksam sind. Die Arbeit an den Namen Gottes bringt zutage, dass die Namen Gottes ›an der Arbeit‹ sind, in der Sprache wirksamer, als in der begrenzten Frage nach dem Namen Gottes absehbar war.

Zur Aufgabe des Übersetzers erklärte Franz Rosenzweig, es gelte »nicht das Fremde einzudeutschen, sondern das Deutsche umzufremden« – und zwar so zu verfremden, wie in dem Wort der ›Umfremdung‹ bereits anklingt:¹⁹ eine Ideosynkrasie, die zuvor unvernommen vernehmlich macht, was gesagt ist, auch wenn es befremdlich klingt. Deutlicher noch: Es »muß die Sprache nachher anders aussehen als vorher«²⁰. Darin ist paradigmatisch

¹⁹ F. ROSENZWEIG, Nachwort zu Jehuda Halevi, in: DERS., *GS IV/1*, 1–18, hier 2,37f; vgl. G. BADER, *Die Emergenz des Namens. Amnesie – Aphasie – Theologie*, Tübingen 2006, 290.

²⁰ ROSENZWEIG, ebd., *KS 202/GS IV/1.3*, 18f.

artikuliert, was mit ›der Sprache‹ geschieht, nicht allein in der Übersetzung, sondern ursprünglich in der Übertragung zur Benennung, Umschreibung und Erzählung Gottes. Eben dies verdichtet sich, wenn es um den Namen Gottes und dessen Übersetzung geht: um das Tetragramm. Dieser bis ins Obskure verdichtete Name wird in seiner Paraphrase bei Rosenzweig plötzlich und unerwartet übersetzt als ›Ich bin da‹ (Ex 3,14).²¹ Gottes Eigenname so zu paraphrasieren, ist eine überraschende ›Umfremdung‹.²² Sie sagt erheblich mehr, als in den dunklen vier Konsonanten des Namens geschrieben steht. Dieses ›Mehr-Sagen‹ als geschrieben steht – ist eine höchst riskante Gabe des Namens in seiner ›Übersetzung‹. Denn Gott wird darin *neu* genannt und *anders* als bisher. Wie die Sprache ›nachher anders‹ aussieht als vorher, so auch der Name: Er wird anders paraphrasiert als vorher. Unsere Sprache wird durch diesen Gebrauch der Wendung ›Ich bin da‹ eine andere als zuvor. Wenn nach einem gerufen würde – wo bist du? – wer könnte dann noch unbefangen antworten ›Ich bin da‹? Die eigene Sprache ist nach dieser Übersetzung eine andere als zuvor. Das zeigt, wie wirksam und auch gefährlich die Gabe des Namens ist. Im Grenzwert könnte sich die These der Kabbalisten bestätigen: »Sprache ist Namen«, wie Scholem sagte.²³ Oder mit Levinas: »Sprache ist der Tatbestand, daß ein einziges Wort ständig vorgebracht wird: Gott«²⁴. Jedes Wort unserer Sprache kann unter Gottesnamenverdacht geraten, wenn ein Satz wie ›Ich bin da‹ als Gottes Name gelten kann, oder auch ›Ich‹, ›Du‹ oder ›Er‹ und ›Sie‹. Die Folgen könnten prekär sein. Wie noch sprechen, ohne ständig Gott zu nennen? Alles Sprechen gerät unter Gottesnamenverdacht, also in die gefährliche Lage, ohne es zu wollen ›Gott zu nennen‹.

²¹ Vgl. die Übersetzung Bubers und Rosenzweigs von Ex 3,13–15: »Da komme ich denn zu den Söhnen Jisraels, ich spreche zu ihnen: Der Gott eurer Väter schickt mich zu euch, sie werden zu mir sprechen: Was ist um seinen Namen? – was spreche ich dann zu ihnen? Gott sprach zu Mosche: Ich werde dasein, als der ich dasein werde. Und er sprach: So sollst du zu den Söhnen Jisraels sprechen: ICH BIN DA schickt mich zu euch. Und weiter sprach Gott zu Mosche: So sollst du zu den Söhnen Jisraels sprechen: JHWH, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Jizchaks, der Gott Jaakobs, schickt mich zu euch. Das ist mein Name in Weltzeit, das mein Gedenken, Geschlecht für Geschlecht.« (Übersetzung nach BUBER/ROSENZWEIG, Bücher der Weisung, 158f. An der Stelle des Tetragramms JHWH steht in der Übersetzung Bubers das Personalpronomen ER).

²² So BADER, Emergenz, s. Anm. 19, 292.

²³ G. SCHOLEM, Bekenntnis über unsere Sprache. An Franz Rosenzweig zum 26.XII.1926, in: Archives de sciences sociales des religions 60/61, 1985, 83f (= ST. MOSÈS, Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem, Frankfurt a.M. 1980, 216); vgl. BADER, Emergenz, s. Anm. 19, 253, 262.

²⁴ E. LEVINAS, Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur, hg. v. F. PH. INGOLD, München 1988, 84; vgl. BADER, Emergenz, s. Anm. 19, 316.

9. Erzählbarkeit des Namens – der Name als Kurzerzählung

Darin zeigen sich die Konsequenzen (nicht nur) der *jüdischen* Mystik, wie Scholem die Kabbala nannte. Bei denen, die von der Sprache des Menschen ausgingen (welche hätten wir sonst?), darin die Sprache der Offenbarung zu finden, um die Offenbarung als Sprache und Sprache als Offenbarung zu entdecken, gelte letztlich, die Sprache werde zum Namen Gottes und sein Name zum Integral der Sprache. Ungeheure *Expansion* ist die eine Bewegungsrichtung dieser Namensforschung als Spracherforschung; extreme *Verdichtung* in dem einen, letztlich unbekanntem, ungenannten, unsagbaren Namen die andere Bewegungsrichtung. Zwischen der *Kontraktion* und *Expansion* ›atmet‹ die Sprache als Nennen Gottes.²⁵ Das lässt sich kataphatisch wie apophatisch entfalten: Alles Sprechen gerät unter Namensverdacht, oder anders gewendet, ist fähig, Gott zu nennen. Oder aber im Grunde und im Letzten sei die Sprache unfähig, Gott zu nennen: *finitum non capax infiniti*.

In der Kabbala war noch präsent, was ›heutzutage‹ als abwegig gilt: eine Namensmagie, die die Macht des Namens durch einen essentiellen Zusammenhang mit dem Benannten, der Macht des Namensträgers, begründet sah. In gravierender Differenz dazu ist in der Namensmystik²⁶ nicht mit dem Namen zu ›zaubern‹, sondern der Name zu verehren. Die Tora besteht aus den Namen Gottes oder bildet als ganze *den* Namen Gottes. Die theologische Pointe ist damit klar: Die Tora als ganze offenbart, wer und wie und wo Gott ist, nicht allein das Tetragramm. Und umgekehrt entfaltet sich der im Tetragramm Genannte in der Entfaltung dieses Namens *als* Tora. Der komplizierte Name findet seine Sprachgestalt in der Entfaltung der Tora.

Das könnte beinahe noch harmlos erscheinen oder doch als zu eng: Die ganze Tora als ein einziger Name Gottes, alle Worte der Tora als Namen Gottes? Wenn denn die Welt gleichnisfähig ist für Gott und sein Reich, dann ist die Sprache namensfähig für Gott. Und in dem Maße wie von der Sprache metaphorisch Gebrauch gemacht wird, um auf Gott zu zeigen und Gott zu zeigen, ist die Performanz metaphorischen Nennens Gottes am Werk. Kein Sprechen mehr ohne Gottesnamenverdacht.

Dass dabei von *ihm* die Rede ist, wäre anhand der Metaphern selber ebenso unsichtbar, wie wenn man über Gerechtigkeit oder das Gute spräche. Das könnte ›göttlich‹ sein, aber längst nicht Gott. Daher bleibt darin etwas Selbstverständliches mitgesetzt: dass diese Metaphern in metonymischer Funktion auftreten, den zu benennen, dem sie beigelegt werden. Sie

²⁵ Vgl. G. SCHOLEM, Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala, in: DERS., Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik, Frankfurt a.M. 1970, 7–70, 9f.

²⁶ Vgl. ebd., 26ff.

benennen einen ›Teil des Ganzen‹, einen Aspekt Gottes, etwa den seines Vaterseins. Darin benennen sie – gemäss der Regel, das stets vom *deushomo* die Rede ist, von *deus et homo* zugleich – den Menschen als Gottes Kind. Denn nur Kinder Gottes nennen ihn Vater.

Darin wird etwas merklich: Selbst von metonymischen Namen, den Metaphern für Gott, kann man nicht reden, ohne *mehr* als ›von‹ ihnen zu reden. Im Nennen dieser Namen muss entweder von ihrem Träger abstrahiert werden – oder aber das Nennen wird vom Reden ›von‹ zumindest unterschwellig auch zum Reden ›zu‹. Diese seltsame Dynamik wird jedem merklich, der die Namen nicht nur als *sola nomina* reduziert. Selbst ein Nominalist kann Namen nicht nennen, ohne darin zu *benennen*. Das führt im Falle des Umgangs mit den Namen Gottes – und seien es ›nur‹ Metaphern – zu einer Doppelbödigkeit der Rede: Sie wird Rede ›zu‹ Gott, sofern nicht nur von ihm die Rede bleiben kann, wenn von *ihm* die Rede ist. Kommt Gottes Namen ins Spiel der Rede, ändert das Spiel seinen Ernst – ›im Namen Gottes‹.

›Ich bin da‹ als Paraphrase des Tetragramms ist kein (gar von einem Souverän beherrschter) Eigenname mehr, sondern eine *Ultrakurz-Erzählung*, eine Umschreibung des so Genannten (vom Übersetzer Zugeschriebenen) und eine Entfaltung der *Bedeutung* des Tetragramms: Ich *war* da, *bin* da und *werde* immer da sein. Die Treue Gottes, sein Mitsein, seine ewige Gegenwart in der Geschichte mit seinem Volk, all das wird im ›Ich bin da‹ mitgesagt. Insofern ist diese Paraphrase auch ein prägnantes Beispiel für die *Semantik* des Namens, die ihm im Laufe der Zeit zuwächst, ihn mit Sinn einkleidet im Laufe der Geschichte der Erfahrungen Israels mit Gott.²⁷ Mit dieser *Semantisierung* wird das opake Tetragramm transparent. Die erfahrene Geschichte mit dem Namensträger wird zur Kurzgeschichte *als* Name.

Daher lässt sich Gottes Name in seinen vielen metaphorischen Namen auch mitteilen, indem von ihm *erzählt* wird: maßgeblich in den Geschichten, die von Gott als dem Vater, dem Guten und Gerechten erzählen – in der Tora wie in den Gleichnissen. Die ›narrative Theologie‹ ist so gesehen eine Theologie der Remetaphorisierung des Namens. Indem von Gott erzählend die Rede ist, wird die Metaphorizität seiner (zu Eigenschaften gewordenen) Namen erinnert, auf dass sie wiederholt und narrativ entfaltet werden.

›Eben durch das Einbrechen des *Namens* in das Chaos des Unbenannten [...] ist der Schauplatz und der Inhalt der Weltgeschichte entstanden‹, meinte Rosenzweig.²⁸ So emphatisch dieses Zeugnis ist, dieses Bekenntnis zum Namen als Ursprung von Geschichte – es hat einen nennenswerten

²⁷ Und darin so offenbart, wie das kryptische Tetragramm sie verbirgt.

²⁸ F. ROSENZWEIG, An Gertrud Oppenheim, 30.5.1917, Briefe 211/GS I/1, 413; vgl. BADER, *Emergenz*, s. Anm. 19, 286.

schlichten Nebensinn: Geschichte eröffnet den Raum der Erzählung. Mit dem Namen wird die Welt erst erzählbar als Raum des Handelns und Leidens des Genannten und des Mithandelns und Mitleidens derjenigen, die von ihm erzählen. Insofern eröffnet der Name nicht nur ›Weltgeschichte‹, sondern ein Miteinander von Nennenden und Genanntem in der Erzählung von ihm. ›Mitsein‹ ist nicht ›nur‹ ein Gesagtes in der solennen Paraphrase des Tetragramms in Ex 3,14; es ist die Performanz des Sagens: im Nennen des Namens, in seinem ›Einbruch ins Chaos des Unbenannten‹ ereignet sich ein Miteinander, das sich entfaltet im geschichtlichen Miteinandersein.

In der so entstandenen Weltgeschichte ist dem Genannten mehr widerfahren, als er geahnt haben mag. Denn wenn der Name eingeht in Erzählungen, und sobald er selber Diskurse freisetzt, bleibt er nicht semantisch leer, sondern wird semantisch aufgeladen in seiner Geschichte. Das zeigen die Geschichten, die von dem mit ihm Benannten erzählt werden. Mit Louis Marin gesagt: »wenn er in einem Diskurs gebraucht wird, [...] dann erlangt er durch diese Zugehörigkeit ›Sinn‹«, d.h. »daß der Eigenname uns einen *Schlüssel zu einer Theorie der Erzählung* geben wird«²⁹. Der Eigenname ist von *narrativer Energie* bei gleichzeitiger *nominaler Prägnanz*: Er bildet einerseits das Gravitationszentrum der Erzählungen wie ihr *primum movens*, ihr Woher und Woraufhin.

Mit ausdrücklichem Bezug auf Rosenzweig wählte Blumenberg das ›Einbrechen des Namens in das Chaos des Unbenannten‹ als Kapitelüberschrift in seiner *Arbeit am Mythos*.³⁰ Vom Chaos lässt sich erst erzählen, wenn daraus Kosmos geworden ist. Das zeigt Hesiods Kosmogonie und die damit einhergehende Theogonie. Im Äußersten lässt sich das Chaos nur wegerzählen, in dem die Schöpfung erzählt wird. Das zeigt die Schöpfungsgeschichte. Beide Anfänge der Welt sind diejenigen Erzählungen, in denen die Götter herbeierzählt werden oder Gott sich erzählt und erzählend die Welt schafft. Das eine Mal sind die Götternamen polyzentrische Effekte der Erzählung; das andere Mal ist Gott der ursprüngliche Erzähler – wobei im Laufe der Erzählung, der Tora, Gott selbst ›ein Anderer‹ wird, der er ist und immer sein wird. Die Erzählung ›im Namen Gottes‹ ist nicht nur Erzählung über ihn, sondern *von* ihm im Doppelsinn. *Sofern er selbst als erzählter Erzähler auftritt, wird die Erzählung zum Medium seiner Selbstwerdung*. Wenn die Implikationen seines Namens ›in der Erzählung als Erzählung‹ entfaltet werden – dann kann sein Name nie leer und hohl gewesen sein, wie es zur Definition des Eigennamens meist behauptet wird.

²⁹ L. MARIN, *Semiotik der Passionsgeschichte*. Die Zeichensprache der Ortsangaben und Personennamen, München 1976, 18.

³⁰ BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, s. Anm. 1, 40ff, vgl. 22.

10. Zur semantischen Dichte des Namens

Ein Bild gilt als syntaktisch distinkt, aber semantisch dicht und erheblich weniger distinkt als sprachliche Darstellungen. Der Name ist sicher syntaktisch distinkt – aber gilt für gewöhnlich als semantisch weder dicht noch voll, sondern schlicht als semantisch leer. Er ist die Antwort auf die Wer-Frage. Er sagt nicht, *was* ich bin oder er ist, sondern *wer*; aber das primär nur in einem »nominalen« Sinn: Er benennt einen, besagt aber nichts – so sagt man. Der Eigenname gilt daher als semantisch *leer und hohl*. Angeblich sei er ohne jede Klassifikation und ohne jede Signifikation; reine Referenz ohne Intension.³¹ Er sei allein definiert durch seine (eindeutige) Beziehung auf etwas, seien es Personen, Dinge oder Zeichen. Er gehe auf in seiner Referenz auf dieses *aliquid mundi*.

Diese funktionale Bestimmung des Namens ist hermeneutisch blind, semantisch allzu reduziert, als hätte man es nur mit analytisch »kastrierten« Namen zu tun. Ein Diskurs oder eine Erzählung von diesem Namen wäre dann beherrscht allein vom Herrn des Namens, der seine Herrschaft über den Diskurs wie die Erzählung darin zeigt, dass alles letztlich auf ihn zeigt. Die Geschichten von ihm stünden im Dienst dieser Deixis auf ihn, ohne mit dem Namen etwas von ihm zu sagen. Diskurs und Erzählung – die semantischen Gewänder eines Namens – wären sekundäre Epiphänomene des einen Urphänomens, des Sichzeigens des Benannten, der Urstiftung des Namens in der Selbstoffenbarung des Namensträgers.

Dagegen spricht wenn nicht jeder Name, so doch vor allen Gottes Eigenname:

»Das Tetragrammaton [...] ist Name und Beiname in einem, – darin allen »Götternamen« gleich, und doch von allen geschieden dadurch, daß bei ihm das Namenhafte und das Beinamenhafte sich vollkommen decken, so daß also kein Teil des Namens vom Sinn undurchleuchtet bleibt [...] und andererseits die Flamme des Sinns an keiner Stelle über die Fläche des Namens hinausschlägt. [...] Zum Namen wird das Tetragrammaton [...] durch die Ausschließlichkeit seines Vorkommens und seiner Verwendung; daß es aber nicht etwa bloß ursprünglich oder bloß nachträglich, sondern dauernd als bedeutungsvoll, beinamenhaft, empfunden wurde, lehren all die zahlreichen Stellen, in denen die Erkenntnis des Namens als großes umwälzendes Ereignis, ja als das große umwälzende Ereignis, die Wende der Weltgeschichte, gefaßt wird –, Stellen die durch die übliche, pseudowissenschaftliche Wiedergabe jeglichen Sinns bar werden. »Sie sollen erkennen, daß ich Jahwe bin«, »Jahwe ist ein Kriegsheld, Jahwe ist sein

³¹ TH. LEWANDOWSKI, Linguistisches Wörterbuch, Heidelberg ⁶1994, Bd. 1, 244. »E[igennamen] sind Ausdrücke, die bestimmte Einzelobjekte (Personen, Orte, Gebirge usw.) benennen oder bezeichnen, ohne begriffliche Information zu geben; sie orientieren und identifizieren, ihre primäre semantische Funktion besteht in ihrem Bezug oder ihrer Referenz«. KRIPKE, Name und Notwendigkeit, bestimmt Namen als »feste Designatoren« (*rigid designators*) mit situationsunabhängiger Bezeichnungsfunktion. Vgl. U. WOLF (Hg.), Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse, Frankfurt a.M. 1985.

Name«, das ist vollkommen sinnlos und wird erst sinnvoll, wenn man irgendwie, ganz einerlei wie: ob mit »Herr«, ob mit »Ewiger« oder sonstwie, den Namen als Bedeutungsträger wiedergibt«³².

Die Macht seines Namens, seine *potentia*, widerspricht dem Vorurteil von seiner semantischen Impotenz. Technisch formuliert: Der Name mag zwar ohne jede Denotation sein – aber ihm wachsen semantisch wie pragmatisch vielerlei Konnotationen zu. Im Laufe der Namensgeschichte wird der Name zur Kurzformel dieser Geschichten. Und auch umgekehrt gilt das: Kurzgeschichten können im Laufe der Zeit zu einer Metapher kondensieren, die zum Namen werden kann (der Gerechte, der Treue). Der Name ist semantisch voll und dicht – aufgrund seiner Geschichte, des Pragmas und der Situationen, in denen er lebt. Und was sich so an Gottes Eigenname zeigt, ist allen »tatsächlichen« Namen zu eigen, sofern sie denn gebraucht werden.

Man kann selbstredend Namen so *definieren*, nichts über ihren Referenten zu sagen, sondern nur auf ihn (eindeutig) zu referieren. Aber mit der Definition bekäme man angesichts der »natürlichen« Namen, der *Namenspraxis* in natürlichen Sprachen, Probleme. Man würde des Sinns für die soziale Pragmatik ermangeln, die sich am Namen anlagert und der er seinerseits entstammt. Namen *haben* immer schon Geschichte, wenn sie gegeben werden; und Namen »machen« Geschichte, wenn sie gebraucht werden. Nicht nur »wir« sind in Geschichten verstrickt, Namen sind es längst, bevor wir sind; und sie bleiben es, auch wenn wir nicht mehr sind. Daher sind die Namen wie Agenten, die die Geschichten in Vergangenheit und Zukunft bevölkern, auch wenn der Leib noch nicht geboren ist oder längst zerfallen. Was man von der »Seele« sagte in (pythagoreischer oder orphischer und daher in) platonischer Tradition, sie präexistiere, wandere hier- und dorthin und kehre wieder – das gilt von Namen, nicht von Seelen.

Nicht nur von Texten, auch von *Namen* gilt, *habent sua fata nomina*. Eigennamen sind Zeichen mit Geschichte, gezeitigte Zeichen, von Erfahrung und Gebrauch gezeichnet. Diese Zeichnung des Namens, die Spuren seiner Geschichte, sind nicht so marginal, wie manche Namenstheoretiker zu meinen scheinen. Denn die (definitivisch) aus dem Namen Ausgeschlossenen, Semantik und Pragmatik, sind nicht nur schlechte Schleier, die Historiker und Etymologen ihm hinterher tragen dürfen. Sie sind die kulturellen Spuren und Atmosphären, die zum Namen gehören wie seine Sinnlichkeit: sein Klang und Nachhall.

Wenn vom Namen die *Rede* ist, geht er *ein* in das System von Signifikanten, vor allem in Diskurse und Geschichten. Das ist nicht nur eine souverä-

³² F. ROSENZWEIG, »Der Ewige«, Mendelssohn und der Gottesname (1929), in: DERS., Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, Bd. III: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken, Haag 1984, 801–815, 812.

ne Herablassung des Namensträgers in die Geschichten dieser Welt – es ist vielmehr die unvermeidliche Verstrickung des Namens in die Geschichten von ihm. Wenn denn von ihm die Rede sein soll, kann er diese Fremdbestimmung und Fremdzuschreibung gar nicht verhindern. Würde der Träger seinen Namen diesen Geschichten wieder entziehen wollen – er könnte es nicht. Genausowenig wie ein Autor ein publiziertes Buch wieder aus der Welt schaffen kann.

11. Namensgefahren

Wenn man den Namen nicht kennt, weiß man nicht, woran man ist und mit wem man es zu tun hat. Das gilt für namenlose Mächte und Gewalten ebenso wie für namenlose Götter oder graue Eminenzen, die im Hintergrund die Fäden ziehen. Solche Gewalten und Gestalten sind dem Zugriff entzogen, sowenig haftbar wie namhaft zu machen. Seinen Namen *nicht* zu nennen, sich im Hintergrund zu halten, ist daher eine Geste der Macht, die einen schützt vor dem öffentlichen Zugriff, den der Name gewährt. Seinen Namen nicht zu nennen verbirgt die eigene Identität, verschleiert wer man ist – sei es ein Ritter mit geschlossenem Visier, sei es ein namenloser Verwaltungsbeamter, ein lichtscheuer Geldgeber oder eine Eminenz, die verborgen im Hintergrund ihre Macht spielen lässt. Allmächtig ist, von dem gilt, es sei *maius quam nominari potest* – größer, als dass es benannt werden könne. Das wäre die *potentia absoluta*, die sich nicht ordniert, sich nicht sozial einordnen lassen will, nicht greifbar wird, nicht ansprechbar – und damit dem kommunikativen Miteinander entzogen.

Eigennamen entzaubern diese dunklen Gestalten der Allmacht. Sie machen namhaft, woran man ist, und dingfest, wer da ist. Eigennamen identifizieren Individuen, *volens* oder *volens*. In der Regel *wird* man genannt, so oder anders, ohne je gefragt worden zu sein. So etwa identifiziert Adam die Geschöpfe namentlich in souveräner Geste. Sie werden weder gefragt, noch hätte Widerspruch einen Zweck gehabt. Über Namen wird nicht verhandelt. Sie werden gegeben und gebraucht, manchmal auch erlitten und verballhornt, in jedem Fall aber bleiben sie, selbst wenn man nicht mehr ist. Friedhöfe sind Gärten voller Namen, deren Träger sich längst aus dem Staub gemacht haben. Bibliotheken übrigens auch. In ihnen geistern die Namen – *nicht* ganz leiblos. So wie die Schrift der Leib des Geistes ist, so das Buch der Leib des Namens, nachdem der Namensträger zu Staub geworden ist.

Als symbolischer Körper seines Trägers ist er im Diskurs »zuhanden« und allem ausgesetzt, was ihm zugefügt werden mag. Der Name ist daher nicht weniger sensibel und angreifbar als »Das Porträt des Königs«, in dem er

präsent ist, Macht zeigt und das daher nicht missbraucht werden darf.³³ Kein Wunder, dass dem biblischen Bilderverbot ein Namensverbot zur Seite steht (erst ein Namens*missbrauchs*verbot, später problematischer ein Namens*gebrauchs*verbot, nie aber ein Namens*schreib*verbot, auch wenn der Name archaisierend »verstellt« wurde). Der »Name des Herrn« soll geheiligt, aber nicht unnütz geführt oder gar zum Fluchen und Zaubern missbraucht werden.

Daher ist der Name auch eine nicht ungefährliche Exposition seines Trägers. *Nemo contra Deum, nisi nomen ipsum*. Mit ihm wird er in Schrift und Sprache sichtbar, greifbar und angreifbar. Er wird angehbar und ansprechbar im Namen. Daher ist er auch verletzbar durch seinen Namen. Denn der Name kann in den Schmutz gezogen oder damit beworfen werden. Er kann, biblisch gesprochen, fälschlich geführt und missbraucht werden. Das gehört zu den Risiken und Nebenwirkungen der Selbstvorstellung, oder auf Theologisch übersetzt: der Selbstoffenbarung seines Namens. Nur – meistert das Selbst seine Offenbarung? Können die Namensgefahren ausgeschlossen werden, indem der Souverän über seinen Namen gebietet und den Gebrauch per Gesetz reguliert?

12. Vom Werden des Namens

Louis Marin meinte: Der Eigename »sagt nichts über den Träger des Namens; er wird vielmehr vom Träger ausgesagt« (*Il ne dit rien de l'être; Il se dit de l'être*).³⁴ Aber kurz darauf korrigiert und invertiert er dieses gängige Vorurteil: Der »Eigename, der über das Wesen nichts sagt, sagt das ganze Wesen zugleich und mit einem Schlage«³⁵. Diese seltsam »schlagkräftige Wesensaussage« – die nominale Prägnanz – macht den Namen so mächtig, wirksam und performant. Man könnte meinen: Souverän sei, wer über den Namen gebietet.

Die *Gabe* eines Namens und seine »Urstiftung« sind Phänomene der Souveränität, Gesten, in denen etwas in die Welt gesetzt und ein Anderer damit benannt wie bestimmt wird. Daher wird diese nicht ganz geheure Souveränität auch »kultisch« gebündelt und gebunden »im Namen Gottes«, paradigmatisch in der Taufe und ihren vor- und nachchristlichen Formvarianten. Usener meinte zu recht, Götter würden nicht getauft. Wie kommen sie dann zu ihrem Namen?

Namen entspringen nicht einem hoheitlichen Akt der *Selbstbenennung* (wie ein Souverän sich in einem Gewaltakt be- und ernennt), sondern sie sind Figuren der Fremdbestimmung und -zuschreibung, *auch der Name*

³³ L. MARIN, *Das Porträt des Königs*, Berlin 2005.

³⁴ MARIN, *Semiotik der Passionsgeschichte*, s. Anm. 29, 17.

³⁵ Ebd., 18.

Gottes. Das ist besonders transparent in der passiven Genese des Namens Jesu Christi.³⁶ Namen werden gegeben und sie entstehen aus Metaphern, Geschichten und Umschreibungen. Sie wachsen ihrem Träger zu oder widerfahren ihm, wie die Episoden, aus denen das Leben besteht. Wenn Odo Marquard meinte, wir seien mehr unsere Zufälle als unsere Wahl³⁷, dann gilt das *kat'exochen* von unserem Namen und Beinamen.

Namen werden nicht gekauft, sondern gegeben und empfangen (das unterscheidet sie von durchaus käuflichen *Titeln*, ebenso wie von sekundären »Künstlernamen«). Sie hängen am Träger, so hartnäckig, dass er seinen Namen nie loswerden wird. Er kann ihn weder weg-, noch weiter-, noch zurückgeben. Vom Eigennamen kann man sagen: *Er bleibt, wenn ich nicht mehr bin. Er war, ehe ich wurde. Ich habe ihn, ohne gefragt worden zu sein* (oder: er hat *mich* als seinen Träger). Ich habe ihn empfangen, ohne ihn gewählt oder gewollt zu haben. Er wurde mir gegeben, und ich kann ihn nicht zurückgeben. Nicht einmal Dank kehrt an den Geber des Namens zurück (allenfalls Fluch oder Ärger, wenn der Name nicht gefällt).³⁸

Der Name ist daher eine manifeste Figur des »Anderen im Selbst«.³⁹ So heiße ich, weil ich so genannt wurde und werde, und immer genannt werden werde und geworden sein werde. Aber bin ich das? *Wer bin denn ich?* Befremdliche Familiennamen ebenso wie allzu gängige lassen dieses Differenzbewusstsein am ehesten erwachen. Und mit den Vornamen wird man meist erst dann Schwierigkeiten bekommen, wenn sie einem nicht (mehr) gefallen, vielleicht durch unangenehme namentliche Doppelgänger, durch Verballhornung oder warum auch immer. Dass der eigene Name befremdlich werden kann, ist nicht überraschend, wenn man ihn als ursprüngliche, immer schon vorgängige *Fremdbestimmung* erkennt – sofern sie einem von Anderen gegeben werden. Fremdbestimmung heißt darin

³⁶ Vgl. PH. STOELLGER, »Jesus ist Christus«. Zur symbolischen Form der Christusmetapher und einigen Folgen für die systematische Theologie, in: J. FREY et al. (Hg.), *Metaphorik und Christologie*, Berlin/New York 2003, 319–343.

³⁷ O. MARQUARD, *Apologie des Zufälligen*. Philosophische Überlegungen zum Menschen, in: DERS., *Apologie des Zufälligen*. Philosophische Studien, Stuttgart 1987, 117–139.

³⁸ Dass man sich *ex post* zum gegebenen und empfangenen Namen verhalten kann, ist sc. unstrittig. Namenswechsel oder das Verschweigen ungeliebter Vornamen ist so möglich wie üblich. Aber das sind verspätete Reaktionen auf die Vorgaben, in denen man sich vorfindet. Entsprechendes gilt von sog. »Künstlernamen« oder »Spitznamen«.

³⁹ Vgl. P. RICŒUR, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 384ff. Sofern Ricœur die wirksame Präsenz des Anderen im Selbst in seinem »Dreifuß der Passivität« an drei Phänomenen erörtert – der Eigenleiberfahrung, der Fremderfahrung und dem Gewissen – fehlt erstaunlicherweise der Name als entscheidende Dimension der Selbstwerdung. Vgl. PH. STOELLGER, *Selbstwerdung*. Paul Ricœurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst, in: I.U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), *Krisen der Subjektivität*, Tübingen 2005, 273–316.

einerseits, selber fremdbestimmt werden, sofern man den eigenen Namen weder gewählt noch gewollt hat. Falls man ihn gewählt und gewollt hat, ist er sekundär (als Spitz- oder Künstlernamen), eine Umbesetzung des immer schon vorgängigen Namens, des Genanntwordenseins. Fremdbestimmung heißt darin andererseits, dass »man« andere so oder so nennt. Gilt diese Fremdbestimmung in der Regel als unproblematisch, wird sie autonomen Subjekten bei näherer Nachdenklichkeit unbehaglich erscheinen können. Was einem mit dem Namen in die Wiege gelegt wurde, hat man sich nicht ausgesucht, noch kann man sich für gewöhnlich davon später distanzieren.

Wäre Gott nicht einsam autonom und allzu absolut potent, zu souverän gedacht, wenn er diese Fremdbestimmungen und Widerfahrungen souverän abweisen könnte? Wäre es nicht eine Selbst- und Fremdtäuschung, wenn der Mensch sein Nennen Gottes als dessen Selbstnennung ausgeben würde? Vorsichtiger gefragt: Was geschieht, wenn die biblischen Autoren die Urheberschaft des Namens Gottes ihm selber übertragen? Gottes Name ist *des Menschen Gabe* an Gott. Nur wird diese Gabe dargestellt, als wäre der Name *Gottes Gabe* an den Menschen. Was soll man dazu sagen?

Dass der Name ursprünglich situationsgebunden sei – wie »Jah« als Schrei, als Digramm des eindrücklichen Ausdrucks – mag für Augenblicksgötter zutreffen. Im Ausnahmefall kann ein Schrei zum Namen werden, wenn er sich von seiner Erfindungs- oder Offenbarungssituation löst. Aber die Regel ist diese Ausnahme nicht. Der eigene Name entsteht nicht aus dem ersten Schrei des Säuglings, auch nicht aus dem von Mutter oder Vater, sondern – aus dem Horizont möglicher, mehr oder minder gängiger Namen. Die Wahl eines Namens ist bereits eine Leihnahme, in der zu eigen wird, was man leiht. Und er wird in der Gabe des Namens zu einer Gabe, in der gegeben wird, was man nicht »hat«, sondern allenfalls nimmt aus der eigenen Sprachgeschichte.

Offenbar hat sich Gott diese Gabe gefallen lassen, nicht nur das Tetragramm, auch die übrigen Namen, die vordem Metaphern waren. Denn unter diesen Namen lässt er sich ansprechen im Kult wie im Gottesdienst, am Jom Kippur ebenso wie im Gebet bis in die heftigste Klage. Soll etwas wirklich Gabe sein (und nicht nur ein Tauschakt oder eine Leihgabe), muss es so dauerhaft übereignet werden, dass im Grenzwert *vergessen gemacht wird*, dass es eine Gabe des Anderen ist, möglichst sogar *wessen* Gabe es ist. Geber und Herkunft müssen vergessen (gemacht) werden, damit sich die Gabe vom Geber löst, damit der also keine Gewalt mehr über seine Gabe hat. Denn sonst wäre es vielleicht nur eine »Leihgabe«, zum zeitweiligen Gebrauch überlassen, aber keine Gabe, die das Gegebene dem Empfänger voll und ganz überlässt. Hermeneutisch formuliert: Die Darstellungsweisen der Selbstoffenbarung seines Namens sind narrative Formen des Vergessens seiner Herkunft. Die Namensoffenbarung ist eine gnädige Verschleierung der narrativen *Gabe* des Namens. Nur, das ist nicht als wohlfeile Reli-

gionskritik zu lesen, sondern als Hermeneutik der passiven Genesis seines Namens, indem der erzählende Erzähler *erzählend benannt wird*.

Die Performanz der Erzählung von Namens- und Gesetzesoffenbarung liegt darin, das Erzählte als Gabe darzustellen: das von der Erzählung dem Leser Gegebene als von Gott gegeben. Das heißt: *In der Erzählung wird die eigene Gabe als von Gott gegeben dargestellt*. Und damit hat die Erzählung ja »nicht unrecht«. Denn in der Tat hat wohl kaum die Erzählung den Namen einfach gemacht und dann Gott gegeben und als Erzählung den Hörern weitergegeben (geoffenbart). Der Name ist Gabe, heißt auch: Er ist nicht einfach gemacht. *Er ist donum, nicht factum*. Narratologisch formuliert könnte man auch sagen: der Name ist narratives *genitum, non factum*. Daher erzählt die Geschichte der Namensoffenbarung das ihr *Vorgegebene* als Gottesgabe – und kann sich selbst als Weitergabe derselben darstellen.⁴⁰

Indem sich der Mensch als Empfänger darstellt – inszeniert er nicht einfach eine Täuschung und Verschleierung. Statt eine Aufklärungsgeste zu bemühen und zu wiederholen, ermöglicht die Metapher der Gabe eine Verschiebung des Blicks und erweitert den Horizont: Gottes Name ist sein Eigen geworden, nicht einfach, indem er gemacht wurde und die Zuschreibung an Gott verschleiert wurde. Das wäre eine Variante der Priesterbetrugstheorie: als Namensbetrug. Er ist sein Eigen geworden, indem er ihm zugewachsen ist in der Geschichte Israels. Er ist mit der Zeit zum Namen geworden, im Laufe der Sprachgeschichte verdichtet und verschoben auf den, den er benennt. Der Name Gottes ist nicht gemacht, er ist geworden in passiver Genesis, wie alle Namen nicht einem hoheitlichen Akt entspringen, sondern in der Gabe des Namens zu eigen werden.

13. Die Figur des Dritten – als »Emergenzphänomen«

Namen sind Figuren der Fremdbestimmung. Namen werden aus Metaphern, Geschichten und Umschreibungen, die dem Genannten zuwachsen. Sofern Namen entfaltet werden in Geschichten, werden Geschichten eingefaltet, verdichtet in Namen. Namen sind Ultrakurzgeschichten, deren Bedeutung sich entfaltet im Erzählen der Geschichten dieses Namens, im Erzählen vom Namensträger.

Aber – was *aus* Übertragung geworden ist, muss nicht bleiben, was es war, sonst gäbe es weder Begriffe noch Namen als Figuren der Differenz der Metapher gegenüber. Etwas mag als Metapher zur Welt kommen, zur Sprache, muss aber nicht bleiben, woraus es geworden ist. Einerseits ist die Hypothese von dem Werden der Sprache *ex metaphora omnia* keine Reduk-

⁴⁰ Darin zeigt sich eine Selbstdurchstreichung als »Subjekt« der Gabe und damit auch eine extreme Selbstenteignung: dass das Gegebene als Empfangenes dargestellt wird.

tionsstrategie, retrospektiv alles zu Metaphern zu machen. Andererseits ist die Dynamik der Metaphorizität gerade darin hilfreich, dass sie Differenzen »genealogisch« verständlich werden lässt, und zwar ohne diese Differenzen reduktiv zu tilgen, indem »entdifferenzierend« alles zur Metapher würde.

Aus der Metapher entstehen *Name* und *Begriff* – aber im Sprachgebrauch wird ihre Metaphorizität vergessen, was in der Regel kein Problem ist. Das *kann* Probleme aufwerfen, etwa wenn man Begriffe metaphysisch härtet und dabei doch auf Sand baut. Oder es wird abwegig, wenn man die »eigentlichen Begriffe« für »ursprünglich« erklärt, gar *physei* statt *thesei* – und dabei das Basisphänomen der Katachrese vergisst, oder die passive Genesis der Namen Gottes aus der metaphorischen Fremdzuschreibung.

Aber das *muss* keineswegs problematisch werden. Denn solange man Begriffe nicht metaphysisch »essentialisiert«, sind sie als solche brauchbar und funktionieren anders als Metaphern. Sofern der Begriff identifiziert und darin Bezugnahmen stabilisiert und zentripetal fokussiert, ist der Begriff von anderer Funktion als die Metapher, sofern sie differenzwährend labilisiert und zentrifugal den Blick weitet. Daher können Metaphern im theoretischen Kontext auch begriffliche Funktionen übernehmen.

Der Begriff, der ursprünglich als Katachrese zur Sprache kommt, ist ein »Emergenzphänomen«: Als Metapher gestiftet bleibt er nicht, was er ursprünglich war; auch wenn er daran erinnert werden kann und der Remetaphorisierung fähig ist, gelegentlich auch bedürftig, sofern er metaphysisch übertrieben wurde. Metaphorizität ist keine Entdifferenzierungsdynamik, sondern eine Differenzzerzeugung und -forcierung. Im theoretischen Gebrauch ist Metaphorizität daher ein differenzwahrendes und -sibles hermeneutisches Modell, um die Genesis von Sprachdifferenzen zu verstehen.

Der Name als »Figur des Dritten« ist ein dem »Begriff« aus der Metapher entsprechendes Emergenzphänomen: Entstanden in und aus der Übertragung zur Benennung ist der Name eine Sprachgestalt der Metaphorizität – ohne »nur« das zu bleiben, woraus er geworden ist. Wenn mit Emergenz ein »Sprachzauber« benannt wird, in dem eine Differenz entsteht, etwas anderes aus etwas anderem, dann ist die Genesis des Namens aus der Metapher Emergenz.

Günter Bader, der das Modell der Emergenz im Zusammenhang der »Theologie des Namens« vorgeschlagen hat, meinte:

»Der schwierige Terminus Emergenz besagt hier soviel, daß sich etwas zuträgt, was aus der Binnensicht eines gegebenen Systems nicht abzuleiten und insofern auch nicht notwendig ist. Gleichwohl geschieht es nicht aus blindem Zufall, weil es präzise in Hinsicht auf ein gegebenes System und sein Kräftespiel hin geschieht. Es ist nicht leicht, den Status des Emergenten zu beschreiben, weil er den geläufigen Oppositionen entgleitet. Weder kontingent noch notwendig, hat es von beidem etwas. Um das

Prekäre zu treffen, das mit dem Emergenten daherkommt, kann man sagen: Emergent ist, was nicht nicht kommt.«⁴¹

Vielleicht kann man es schlichter formulieren, auf die Gefahr einer Unterinterpretation hin: *Der Name bleibt nicht aus*. Er ist ein *ergon* der *energeia* der Sprache namens Metaphorizität, das nicht nicht auftreten kann, ohne deswegen ›notwendig‹ zu sein oder gar mehr als das. Die nicht beliebige Faktizität des Namens hat einen amphibolischen Status: Entstanden in passiver Genesis aus der Metaphorizität ist er, einmal geworden, ein Anderes als die Metapher, nicht auf sie zu reduzieren. Wollte man eine einfache Analogie bemühen: aus Natur ist Kultur entstanden, aus Körper Geist, ohne noch auf das ›Woher‹ und ›Woraus‹ reduzierbar zu sein. Nochmals mit Günter Bader verdichtet:

»Wird jedoch auf diese Weise der unendliche Name der Indifferenz verunendlich zum unendlichen Namen der Nicht-Indifferenz, so tritt die Figur des Namens, der jenseits jedes genannten Namens ist, deutlich hervor, des Namens also, der durch unendliches Sich-selbst-Unterscheiden zum reinen Sagen ohne Gesagtes wird.«⁴²

Die ›unendliche Selbstunterscheidung‹ des Namens vom Gesagten geht von einer nicht fraglosen ›Autonomie‹ des Namens aus. Als würde er zum Agent einer Selbstunterscheidung, gar einer reinen Selbstbestimmung. Wenn dem so sein sollte, würde die immer noch ›passivere Passivität‹ des Namens verdrängt: dass er aus ansprechender Fremdbestimmung zum eigenen Namen *geworden* ist und immer so geworden sein wird. Er scheint ursprünglich kein ›autonomer Agent‹ zu sein, sondern die *energeia* des Sagens. Die Eigendynamik des Sprechens lässt ihn werden, was er geworden sein wird. Die Eigenständigkeit des Namens als ›Figur des Dritten‹ ist kein souveräner Akt des Namens, schon gar nicht seines empfangenden Trägers, sondern der Name *wird* zum Namen, wenn er so gebraucht wird – sozusagen.

14. Vom Sprechen ›im Namen ...‹

Ohne Namensanrufung also kein Name als Figur des Dritten. Aber wenn diese Figur einmal in der Welt ist, zur Sprache gekommen, entwickelt sie eine Kraft und Macht, eine Dynamik und Gravitationskraft, die unwiderstehlich ist. Namen sind Index von Kultur, denn Tiere rufen keine Namen an. Aber sie sind nicht nur Index, sondern semantisch wie pragmatisch

dichte Anzeige dessen, wovon eine Kultur lebt, beispielsweise in Recht und Religion.

›Im Namen des Volkes‹ wird Recht gesprochen, was bekanntlich längst nicht heißt, dass auch recht gesprochen werde. Die Sprache von Recht und Politik wäre eine eigene Frage für Hermeneutik und Diskursanalyse. Was aber heißt es, dass ›Recht‹ gesprochen wird – und zunächst einmal ›gesetzt‹, womit eine eigene, ›ursprüngliche‹ Form des Sprechens gemeint sein kann? Das Volk als Souverän teilt und delegiert seine Gewalt in einer nachmythischen Prozedur, die trotzdem zauberhaft erscheinen kann. In einer Urstiftung wird erzeugt (anfangs revolutionär, später in mehr oder minder besonnener Wahl), was dann in einem geregelten Verfahren sortiert und delegiert wird an einige ›unter uns‹. Was Recht ist und was nicht, sprechen daher zunächst die Abgeordneten, die abgeordnet sind, um Gesetze zu ›machen‹. Dieses zauberhafte Verfahren der Rechtssetzung macht aus Faktizität Geltung, ›macht‹ nach geregelter Verfahren, was Recht ist. Die Genesis macht Geltung. Was die Philosophie – gegen alle Historie – strikt auseinanderhält, geht hier zusammen und auseinander hervor. Was Geltung hat, muss eine bestimmte Genese haben. Aber diese Genesis vermag es, mehr zu machen, als sie ist: Sie bringt etwas hervor, was nicht mehr nur Verfahren ist, sondern Recht und Ordnung.

Das Verfahren legitimiert seine Ergebnisse. Legitimität also entsteht hier ›ordentlich‹. Insofern ist die Ordnung der Genesis das, was die Geltung der Ergebnisse bestimmt. Und zu dieser Ordnung gehört maßgeblich die ordnungsgemäße Wahl, in der die Vertreter des Volkes ihren Auftrag erhalten. Dabei geht von dem pluralen Souverän etwas ›über‹ auf die Gewählten. Die aber ›sind‹ dadurch nicht ›Volkes Stimme‹. Die Volkssouveränität wird nicht übergeben, sondern nur geliehen, verliehen wie ein Amt.

Insofern spricht, wer im Namen des Volkes spricht, im Namen der Anderen. Und das ist prekär. Wer etwas liest, ein beliebiges Buch, spricht in aller Stille zu sich – im Namen desjenigen Anderen, *den* er liest. Ein Text überlässt sich der Lektüre und *wird* gelesen, auf dass der Leser dem an sich stummen Text seine Stimme leiht. Wer aber im Namen eines Anderen spricht, gar im Namen des Volkes, oder wer einen Text zu interpretieren unternimmt und damit in dessen Namen laut zu sprechen, gar zu schreiben, versucht – der wagt etwas außerordentlich Prekäres. Denn die Stimme des Anderen wird laut in der eigenen Stimme. Selbst und Anderer überkreuzen sich hierin, mit der Gefahr einer beiderseitigen Überfremdung. Das Gelesene kann als eigenes ausgegeben werden, oder aber als das reine Andere – und beides würde die irreduzible Differenz tilgen. Hier liegen die reduktiven Grenzwerte systematischer wie historischer Methode – die die Hermeneutik im Zeichen von Differenz zu meiden sucht, indem sie diese Differenz *wahrt* und *gestaltet*.

⁴¹ BADER, Emergenz, s. Anm. 1, 1.

⁴² Ebd., 321.

Wenn Derrida die *Erfindung* für unmöglich erklärte⁴³, weil sie nicht im mächtigen Vermögen des Menschen liegt, oder die *Vergebung* aus demselben Grunde, dann ist die Aufgabe der Übersetzung eine Urform dieses ›Denkens des Unmöglichen‹, nicht nur in Buber-Rosenzweigs Arbeit an der Schrift. Die Fremdheit des zu übersetzenden Textes übersteigt den Horizont des Eigenen selbst bei noch so großer ›Sprachbeherrschung‹. In der Übersetzung wird – hermeneutisch gesehen – stets ›nur‹ Eigenes produziert und dann ›als Fremdes‹ ausgegeben, als Wiederholung und Variation des Fremden im Eigenen. Der Übersetzer spricht und interpretiert ›in fremdem Namen‹. Er lässt die Schrift Sprache werden, indem er deren Sprachgestalt bestimmt. Diese Unmöglichkeit verschlägt einem entweder die Sprache oder sie wird zu einer nicht ›mir‹ eigenen *Ermöglichung* der Übersetzung – unter Anrufung des Namens, desjenigen Namens, der mit der Schrift geheiligt wird.

15. ›Im Namen Gottes‹

›Positives‹ Recht entsteht anders als ›positive‹ Religion. Das Verfahren der Setzung von Recht ist ein anderes als das der ›Einsetzung‹ von Sakramenten oder Pfarrern. Pfarrer können gewählt werden, mancherorts auch abgewählt. Sakramente aber und die Schrift als *norma normans* sind vielleicht gewollt und gewünscht, aber nicht gewählt. Deren Genesis liegt der ›Kirchenordnung‹ voraus. Auch wenn deren Genesis historisch mehr oder minder transparent gemacht werden kann, hängt deren Geltung nicht an den historischen Prozessen allein und kann durch sie nicht zur Disposition gestellt werden – was nur zum Teil stimmt. Denn selbstredend gelten historische Einwände, beispielsweise gegen die Fiktion einer historischen Sukzession des Bischofsamts oder der Zahl der Sakramente. Dass diese Einwände gelten, hängt aber nicht zuletzt an (nicht daraus, sondern damit einhergehenden) ›Konfessionen‹. Die Geltung des Papstprimats hängt an der ›Anrufung‹ des Bischofs von Rom ›als Papst‹. Ihn so zu nennen, ist Namensanrufung, die in ihrem Pragma wirkt, was sie sagt. Das Sagen macht das Gesagte – oder eben nicht. Wer in einer anderen Lebensform Christ ist, der wird dieser Faktizität keine Geltung zugestehen.

Wenn also nicht allein die Genesis über die Geltung entscheidet, sondern auch die Praxis, das Pragma einer religiösen Lebensform – hat das institutionell beunruhigende Konsequenzen. Aber selbst wenn über ›Wort und Sakrament‹ mit den Füßen abgestimmt wird, bleiben diese Grundformen

⁴³ J. DERRIDA, Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen, übers. v. S. LÜDEMANN, Berlin 2003, 31ff. Vgl. DERS., Une certaine possibilité impossible de dire l'événement, in: A. NOUSS (Hg.), Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire autour de J. Derrida, Paris 2001, 79-112.

kirchlichen Lebens doch in Kraft. Sie stehen nicht zur Disposition einer Abstimmung, für diejenigen zumindest, die in der Lebensform von Gemeinde und Kirche den Namen anrufen. Inwiefern der Name einen Sitz im ›gemeinschaftlichen Leben‹ hat, also von der *gemeinschaftlichen* Anrufung lebt und nicht nur von der eines ›Individuums‹ oder ›Einzelnen‹, das wäre eigens zu erörtern. Jedenfalls gelten die Formen des Sagens von ›Wort und Sakrament‹ als kritisches Regulativ, um diejenige Differenz zu wahren, die im Protestantismus als ›Externität‹ ausgezeichnet wird: als *verbum externum*, als *fremdes* Wort, über das nicht abzustimmen ist und das nicht in der ›eigenen Stimme‹ aufgeht – auch wenn es nicht ohne sie lebendig ist.

Wer aber spricht ›im Namen Gottes‹? Die Reduktion, es spreche nur der möglichst ›authentische Prediger‹, ist ebenso differenzvergessen wie ihr Widerpart, die *praedicatio* sei *verbum Dei*, *pure* und *mere*. Auch im Namen Gottes überkreuzen sich eigene und fremde Stimme – hoffentlich und kritisch. Nun sprechen im Namen Gottes nicht nur ›ordinierte und installierte Amtsträger‹, sondern auch selbsternannte Propheten und Führer. Deswegen bedarf es der Fremdheit und Externität als kritischer Differenz. Wer die eigene Stimme ›im Namen Gottes‹ als die seine ausgibt vergisst diese nicht zu tilgende Differenz (oder macht sie vergessen). Wer es hingegen nie wagte, in eigener Stimme im Namen Gottes zu sprechen, der würde dieser Differenz auf gegenläufige Weise ermangeln. Nichts liegt näher als der Absturz in eine der beiden Richtungen.

Wer es *überhaupt* wagt, im Namen Gottes zu sprechen und zu handeln, wagt Ungeheures. Warum Jesus als Häretiker und falscher Prophet galt, den man ausschließen musste – hat mit seinem Gebrauch des Namens Gottes zu tun. Er tat, was Gott vorbehalten war, Gott allein: vor allem selber Sünden zu vergeben. Das zu wagen heißt, in das Reservat Gottes einzudringen und in die eigene Hand zu nehmen, was allein seine Sache war – und durchaus weiterhin ist. Denn keiner hat die Vollmacht zu vergeben, was in einer Untat Gott angetan wird. Was Jesus in *eigenem* Namen tat, haben alle Späteren nur in *seinem* Namen zu tun – aber sie haben es *selber* zu tun, in eigener Verantwortung vor ihm. Diese Überkreuzung in der Verantwortung vor dem, in dessen Namen man spricht, lebt von der Vorgabe dieses anderen Namens. Ohne den wäre man nur auf sich selbst gestellt, und das könnte einen verzweifeln lassen.

›Der Name Gottes benennt [...] jenen Anderen, dem das Recht zur Vergebung stets überlassen wird, das Recht zur Vergebung und die Möglichkeit, zu geben, zu sagen ›Ich gebe‹, ›Ich entscheide‹. Die Gabe und die Vergebung finden stets im Namen des Anderen statt‹⁴⁴, bekannte Derrida erstaunlicherweise. Das ist nicht nur als Restriktion zu verstehen, als würde die Lizenz zur Vergebung teuer erkaufte werden müssen, um den Preis

⁴⁴ DERRIDA, Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, s. Anm. 43, 46.

der Aufgabe der eigenen Stimme. Im Gegenteil. Die Unmöglichkeit, in eigenem Namen zu vergeben (zumal was in jeder Untat Gott widerfährt) – wird im Namen Gottes von der Enge des Eigenen »erlöst«. Vergebung findet nicht »nur« so statt; so findet sie *statt*, findet Ort und Raum und Stimme. In diesem Namen wird Vergebung wirklich – worin sich die Unmöglichkeit in eine Ermöglichung kehrt, und *post Christum natum* sogar in eine wirkliche Möglichkeit.

16. *Ex post*

Als Namenstheoretiker und darin als Namenstheologe umschrieb Derrida den unendlichen Horizont des Namens folgendermaßen:

»Behandeln wir die Kraft, die der Name dort hat, wo etwas im Namen der Religion geschieht, getan oder gesagt wird [...], niemals als unwesentlich. [...] Wir werden in diesem Zusammenhang von den Fragen des Namens umzingelt und belagert werden, von den Fragen, die jenes betreffen, was man »im Namen von etwas tut: Fragen nach dem Namen »Religion«, nach den Namen Gottes, nach der Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit des Namens zum Sprachsystem, das heißt nach der Übersetzbarkeit und der Iterabilität des Namens [...]; Fragen nach der Beziehung zwischen dem Namen und der performativen Dimension der Anrufung im Gebet [...], Fragen nach dem Band, das zwischen dem Namen und jenem besteht, was in jedem performativen Akt, in jeder Anrede und in jeder Bezeugung Glauben von einem anderen erfordert, jenem folglich, was als gelobte Treue, als das versprochene Halten einer Zusage sich zu erkennen gibt.«⁴⁵

Nun sind das mehr Fragen, als im vorangehenden überhaupt aufgeworfen werden konnten. Aber es sind Fragen, die aus der vorgängigen Antwort des Namens entstehen. Früher als die Frage ist der Name. Wenn er aber einmal als Figur des Dritten zur Sprache gekommen ist, wirft das Fragen über Fragen auf. Eine Figur produktiver Infinität, aktual und präsent.

Ex post sei nicht eine Zusammenfassung versucht, als könnte kurz und knapp eine »Moral von der Geschichte« gegeben werden. Aber zur Orientierung taugt ein Rückblick: Ist der Name das Zentrum einer doppelten Bewegung, des dynamischen Antagonismus von Begriff und Metapher, von zentripetaler und zentrifugaler Semiose? Dann wäre der Name das Gravitationszentrum, von dem die zentripetale und zentrifugale Rede in Begriff und Metapher orientiert und zusammengehalten wird. »Zentrum« kann man den Namen kaum nennen. In den Diskursen steht er eher am Rande, in der Theologie bis auf Ausnahmen auch. Der Name hat eine

⁴⁵ J. DERRIDA, Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der »Religion« an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: DERS./G. VATTIMO (Hg.), Die Religion, Frankfurt a.M. 2001, 9-106, 15f.

»exzentrische Position« – ohne als Inbegriff des Geistes die Konstellationen von Metapher und Begriff zu »beherrschen«.

Begriffe von Gott auszusagen zielt nicht auf Begriffe vom Begriff, sondern auf begriffliche Prädikation eines ganz bestimmten, eben des so Genannten und erst im Namen identifizierten. Metaphern von Gott auszusagen, zielt nicht (primär) auf die sekundäre Illustration von Begriffen wie den Eigenschaften, sondern auf die Entfaltung dessen, von dem die Rede ist, auch wenn er nicht eigens genannt werden muss.

Im Namen Gottes – im Namen jenes Dritten – ist der Name die Figur des Dritten zwischen Begriff und Metapher. Der Name ist ein Emergenzphänomen, das nicht auf seine Genesis reduzierbar ist, sondern ein Eigenleben hat, eine symbolische (und ikonische) Eigendynamik, die weder vom Begriff noch von der Metapher und ihren Diskursen »beherrschbar« ist. Er ist das, was die Erzählungen und Metaphern einerseits, die begrifflichen Bestimmungen und Entfaltungen andererseits unterscheidet – und damit zusammenhält. So ist er das, was religiöse Rede und theologische Interpretation unterscheidet und darin im Innersten zusammenhält – und worauf sich eine religionsphilosophische Logik, Dialektik und Rhetorik zurückbezieht.

Eine Unmöglichkeit ist und bleibt der *Eigenname* Gottes, sofern er nicht eine Möglichkeit des Begriffs darstellt. Darin ist diese Unmöglichkeit exklusiv und negativ. Eine Unmöglichkeit ist er andererseits, sofern er zwar aus der Metapher hervorgeht, aber etwas anderes wird und ist der Metapher gegenüber. Sie ist der Namensgebung fähig, aber nicht des Eigennamens. Unmöglichkeit ist er schließlich für die Erzählungen, sofern sie von ihm leben – und er ihnen darin vorgegeben ist. Unmöglichkeit ist er daher nicht in einem allein negativen Sinne, sondern als *Ermöglichung*, die nicht selber eine Möglichkeit darstellt und daher auch nicht zur Disposition unserer Entscheidungen steht. Einmal zur Sprache gekommen, ist und bleibt er offenbar eine irreduzible Figur des Dritten in widerständiger *Illéite*. Jener ist ein Anderer, anders als alle anderen, aber wie andere auch präsent in seinen Namen und darum in allem Sprechen gegenwärtig. Das klingt beunruhigend und unmöglich, ist aber im rechten Gebrauch so wirklich wie die kreative Bedingung aller Möglichkeit.

Der Name lebt und belebt, indem man von ihm Gebrauch macht in seinen Entfaltungen, in Metaphern und Geschichten und Paradoxen. Dabei braucht man sich nicht von der Angst vor unrechtem Gebrauch bestimmen lassen, sondern von der Lust am Gebrauch des Namens. Denn wenn Er der ist, von dem darin die Rede ist, kann man sicher getrost auf die Gravitationskraft seines Namens vertrauen. Umgekehrt: Wenn man ihn nicht kräftig gebrauchen würde in allen Farben der Rede von und zu Gott, würde womöglich der Sprachhimmel zusammenstürzen oder zumindest grau und eng werden.

Gott Nennen

Gottes Namen und Gott als Name

herausgegeben von
Ingolf U. Dalferth und
Phillip Stoellger

Mohr Siebeck