

Theologie des Verlassens. Ein Grundriss

Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können wissen und eben damit Gott die Ehre geben (Karl Barth, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 1922).

Theologie hat die Aufgabe, Gott in Worten, oder doch zumindest sprachlich, auszudrücken, denn, ohne Gott eine hörbare Gestalt zu geben, wäre seine Anwesenheit zum Schweigen verdammt und der Gefahr des Vergessens ausgesetzt. Worte, Sprache, Verständigung sind herauffordernde Aufgaben, nicht nur in Bezug auf die Rede von Gott, aber diesbezüglich umso mehr. Denn Gott ist Alterität, Gott ist unverfügbar, unbegreifbar, unsichtbar, zugleich erfahrbare Raum, erfahrbare Einsicht und erfahrbare Anwesenheit. Die entscheidende Frage ist doch, *wie* wir als Theolog:innen von Gott reden sollen und *wie* wir dabei unser Sollen und Nicht-Können nicht nur bekennen, sondern auch methodisch konkret umsetzen. An dieser Stelle kommt die Theologie des Verlassens ins Spiel. Theologie des Verlassens versucht zu vertiefen, welche Art von theologischem Denken, Sprechen und Handeln Alterität an-und-für-sich ernst nimmt. Der Grundriss einer Theologie des Verlassens, von dem im Folgenden im spannungsvollen Verhältnis von Philosophie und Theologie die Rede sein soll, denke ich außerhalb gesetzter normativer Strukturen ausgehend von Gott, von seiner absoluten Alterität und Transzendenz. Indem theologische Rede sich selbst verlässt, folgt sie den unverfügbar Spuren, d. h. einer Gottesvorstellung, der zu folge Gott sich selbst verlässt und auf diese Weise auf sich und sein Geschöpf vertraut. Dieser Gottesbegriff ermöglicht es der theologischen Rede, sich selbst, Gott und sein Wirken ‚sichtbar‘, in Gestalt von Alteritätsphänomenen immer wieder theologisch ausgehend-von und in Verständigung-mit Anderen zu entdecken. Ausgehend von meinen bereits andernorts dargelegten ausführlichen Überlegungen zu Emmanuel Levinas und unter Berücksichtigung von Paul Ricœur, F.-W. Marquardt und Hans-Christoph Askani¹ denke ich im Spannungsfeld von Utopie und Bekenntnis einen Raum, in dem der Grundriss einer Theologie des Verlassens sichtbar wird.

Im ersten Kapitel vertiefe ich die Utopie als Sprache (Marquardt) primär in der Verständigung mit Levinas (Kap. 1.1), anschließend die Sprache der Entdeckung mit Ricœur (Kap. 1.2). Das Verständnis der Sprache als Bekenntnis

¹ Vgl. Sallandt 2024. Beim vorliegenden Kapitel handelt es sich um den dritten Teil meiner Habilitationsschrift, der für mein Anliegen, mein theologisches Denken anzuwenden, entsprechend überarbeitet wurde.

(Askani) vertiefe ich hingegen primär ausgehend von Ricœur (Kap. 2.1), dabei wird erst in einem zweiten Schritt die Voraussetzung der Sprache als Verantwortung im Levinas'schen Denken deutlich (Kap. 2.2). Methodisch begründet sich das Vorgehen darin, dass Marquardt und Levinas jeweils vom Standort außerhalb, d. h. systemtranszendent, beginnen, ihr theologisches Denken zu entwickeln, hingegen Askani und Ricœur anthropologisch, d. h. systemimmanent ansetzen, Gott zu ‚begreifen‘. Der jeweiligen Vertiefung folgt ein Zwischenergebnis, in dem ich die Bedeutung für eine Theologie des Verlassens herausstelle (Kap. 1.3 u. 2.3) und diese anschließend aus christlich-theologischer Perspektive analysiere (Kap. 1.4 u. 2.4).

Meine These ist, dass die wechselseitige Verständigung der vier Denker den für den Grundriss einer Theologie des Verlassens notwendigen Denk-Raum konstituiert. Eine Theologie des Verlassens ermöglicht sich in dem Moment und an dem Ort, in bzw. an dem mit dem Anspruch der absoluten Alterität Levinas' ernst gemacht wird. Der radikale Bruch fördert ein Gottesverständnis, das Gott nicht ‚einfach‘ voraussetzt, sondern Gottes Gegenwart und Handeln, die bzw. das gegenwärtig keinen Raum hat (*u-topos*), sprachlich anders sichtbar werden lässt. Gott als utopischen Raum wahrzunehmen und zur Sprache zu bringen, ist Aufgabe einer Theologie des Verlassens, die dem radikalen Bruch folgend sich im Sinne eines offenen Grundrisses immer wieder herausfordern lässt, sich auf Gottes Alterität utopisch zu verlassen. In der Sprache des Bekenntnisses erkennt sie ihre schöpferische Grenze, die ihr zugleich ermöglicht, sich und die Anderen immer wieder neu und anders auszulegen. In der Spannung von Kritik und Anspruch (Kap. 3.1), von Alterität und Sprache (Kap. 3.2) sowie von Ambivalenz und Differenz (Kap. 3.3) münden meine Überlegungen im Schlusskapitel darin, Bedeutungen einer Theologie des Verlassens (Kap. 3.4) sichtbar werden zu lassen. Im Ausblick (Kap. 3.5) verweise ich exemplarisch auf diverse gesellschaftliche Bereiche, in denen ich ausgehend von einer Theologie des Verlassens Handlungsbedarf sehe.

1 Utopie als Sprache

Marquardt zufolge schafft Sprache den für die Utopie notwendigen Realitätsbezug. *Utopie* zeigt bei ihm, wie Sprache Realität bindend wirkt. Die radikale Transzendenz zwischen Gott und Mensch, die schon im zweiteiligen Aufbau der *Utopie* zum Ausdruck kommt, bleibe gewahrt, wenn sprachlich an die geschichtliche Beziehung zum jüdischen Erbe erinnert werde. Das jüdische Bekenntnis zur radikalen Transzendenz müsse ernst und ihr Anspruch angenommen und integriert weitergegeben werden. Marquardt zeigt auf, dass der Mensch die Einladung in die utopischen (Sprach-)Räume Gottes *geschichtlich* anstatt begrifflich verstehen müsse, sie immer wieder in Sprachhandlungen verantwortungsvoll weitererzähle und Gott auf diese Weise offen begegne.

Die Bedeutung und das Verständnis von Sprache bei Marquardt vertiefe ich im Folgenden anhand der philosophischen Ansätze von Levinas und Ricœur kritisch. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der Verständigung mit Levinas, dessen Ansatz der radikalen Alterität die Notwendigkeit der absoluten Differenz Gottes unterstreicht und theologisch ermöglicht, unerschöpflich neue und ganz anderen Räume zu denken.

1.1 *Der radikal-utopische Raum: Alterität als Utopie*

Die Sprache der Utopie (Marquardt) gleicht der An- bzw. Vorsprache der Alterität (Levinas). Levinas und Marquardt kritisieren anhand ihres Verständnisses von Sprache das gegebene System. Ausgehend vom absolut Anderen sehen beide systemische Einseitigkeit und strukturelle Verschlossenheit kritisch und wollen dem Leben seine Lebendigkeit und Dynamik zurückgeben, indem sie Brüche und Unstimmigkeiten wahrnehmen. Ihre Sprache von Utopie und Alterität nimmt die absolute Differenz in Gestalt von Ungewöhnlichem und Unerwartetem, teilweise (vielleicht) auch nicht Gewolltem und Unerwünschtem, wahr und benennt sie. Sie offenbart, dass Leben und Geschichte nicht in fixierten und verschlossenen Systemen des Eigenen liegen, sondern sich inmitten von Alteritätsphänomenen begründen. Die (theologische) Sprache bildet nicht einfach ab, sondern bricht immer wieder mit ihren Bildern der Erinnerung und Erwartung.

1.1.1 *Konstitution des Raums*

Meine These ist, dass Levinas den Ansatz der utopischen Sprache Marquardts radikalisiert. Anhand seines Verständnisses von Alterität verdeutlicht sich das der Utopie Wesenhafte: ihre ursprünglich notwendige Disharmonie und Dissonanz. Als sich selbst konstituierende Grenze wird die absolute Differenz in Gestalt der Utopie sichtbar. Zwischen Vision und Wirklichkeit (Bildverständnis Marquardts) ereignet sich Gott als utopischer Raum geschichtlich. Als Widerspruch, d. h. zwischen dem, was sein soll, und dem, was ist, bindet sich der utopische Raum konkret inmitten der und an die ganze Lebenswirklichkeit. Levinas' Begriffe der Nähe und Spur, Ausdruck von Gottes räumlich-sinnlich erfahrbarer Gegenwart bzw. Gottes räumlich-geschichtlichen Wirkens, verdeutlichen den Raum einerseits als Ort der Befreiung von Struktur und System (Nähe), anderseits als Ort der unbegreifbaren irreduziblen Begegnung mit dem Anderen, dem Antlitz (Spur).

Die Metapher der unverfügaren Spur (Levinas)² als Evidenz dieser asymmetrischen Begegnung zwischen Gott und Mensch drückt das ursprüngliche

² Vgl. Henrix 1999, 38–40 zur Vertiefung der Bedeutung des Spurbegriffs bei Levinas für die christliche Theologie.

Paradox der fernen (Marquardt) und ethischen Nähe (Levinas) aus. Ihr theologisches Echo liegt nicht nur jenseits von Intentionalität, sondern auch jenseits eines teleologischen Offenbarungsverständnisses. Abseits vom theologischen Lehrsystem ermöglicht diese schöpferische Nähe es im utopischen Raum *wirklich* von Gott zu reden, d. h. Gott in der Sprachhandlung ethisch, inspiriert aus den eigenen existenziellen Erfahrungen heraus, zu bezeugen und zu bekennen, ohne der Gefahr zu verfallen, Gott zu vereinnahmen. Levinas' Ansatz radikalisiert den theologischen Anspruch Marquardts, sich von Tradition und ontologischem Sprachsystem zu befreien, um Gottes Spur exklusive theologisch zu folgen (vgl. Morrison 2009, 115). Weder harmonisch noch harmonisierend vollzieht sich die theologische Rede, sondern sie drückt unter- und aufbrechend (letztlich) die „unmögliche Möglichkeit“ (Derrida)³ aus, sich der wahren menschlichen Existenz (im Raum Gottes) zu nähern. Die sich vollziehende Rede von der utopischen Raumgabe kritisiert das Gegebene, widerspricht immer wieder im/dem System und ermöglicht kontinuierlich neue Denk-, Sprech- und Handlungsperspektiven. Als Ausdruck des von Gott gegebenen Raums der Hoffnung, der auf die Zukunft weist, ist es die Sehnsucht, die im Jetzt, d. h. realutopisch, die Hoffnung gegenwärtig in der theologischen Rede (weiter-)trägt und in Gestalt des Widerstands und des Widerspruchs bewahrt. Die eschatologische Hoffnung erfährt demnach eine konkrete reale Anbindung im Widerspruch zum Gegebenen.

Levinas' Unterscheidung von Bedürfnis und Begehrten greift hier. Das Verständnis des Begehrens erhellt Marquardts zum Teil unklaren Begriff der Sehnsucht (vgl. SpA 225, Utopie 539). Als Jenseitsbewegung markiert das Begehrten die Grenze menschlicher Rede von Gott, sich die Hoffnung selbst zu erfüllen. Die klare Differenz zwischen Bedürfnis, das selbst zu stillen möglich sei, und Begehrten, dass einen in eine ewige Unruhe nach dem absolut Anderen (Transzendenz) versetze, ermöglicht es, Gott als den utopischen Raum sprachlich anzuerkennen, sich nach der Möglichkeit seines Handelns zu sehnen. Konkret bedeutet das: die Hoffnung auf das Unmögliche in der theologischen Rede „sichtbar“ werden zu lassen. Demnach liegt die Bedingung der letzten Möglichkeit darin, das System (Gesagte) ethisch (im Sagen) zu reduzieren: „Die Transzendenz richtet sich nicht in der Immanenz des Gesagten (sei es das Sein oder das Bewusstsein) ein, sondern sie ist seine Öffnung, die sich aber, sobald sie thematisch wird, verrät“ (Lotz 2008, 222f.).

Theologisch interpretiere ich die sich vollziehende utopische Rede von Gott als Raum im Sinne einer angemessenen Annäherung an die wahre Schöpfung Gottes, an das paradiesische Paradox menschlichen Lebens, das ursprünglich in,

³ Vgl. Derrida 2003. Derrida drückt damit die Schwierigkeit aus, über Ereignisse zu sprechen. Barth verwendet den Ausdruck, (1) um den Anschein eines dualistischen Verhältnisses von „gut“ und „böse“ des Sündenbegriffs zu vermeiden (vgl. u. a. KD III/3, 405), (2) um das widersprüchliche Wesen der Sünde auszudrücken (vgl. KD IV/1, 454) und in struktureller Verwandtschaft zu Derrida, (3) um das notwendige Scheitern der theologischen Rede zu versprachlichen (vgl. Barth 1922).

aus und als Differenz erschaffen wurde (vgl. Utopie 136). Das geschöpfliche Leben lässt sich nicht begrifflich in eindeutigen Systemen erfassen. Eindeutigkeit widerspricht ja gerade dem Schöpfungsgeschehen und der geschaffenen menschlichen Existenz. Als Produkt anthropologischen Denkens degradiert theologische Eindeutigkeit Gott als Schöpfer auf die Vorstellung eines menschlichen Handwerkers, der nach festgelegtem Modell sein Produkt geschichts-, zeit- und beziehungslos vollendet. Die unverfügbare Wahrheit der Schöpfung liegt für mich ausgehend von Levinas und Marquardt vielmehr in der ständig sich sprachlich vollziehenden Suche der Theologie, die sich ihres asymmetrischen Verhältnisses zu Gott hörend und antwortend bewusst wird und erst, indem sie sprachlich handelt, Gottes ganz anderen utopischen Raum er- und erkennt. Das Entscheidende des Gottesbegriffs liegt hier darin, dass Gott in seiner Freiheit sich einzuschränken, sich aus der Welt zurückzuziehen und damit diesen schöpferischen Zwischenraum, den Ort Gottes, *makom* zu ermöglichen⁴, theologisch im Vordergrund steht. Vor diesem Hintergrund lässt sich die *creatio ex nihilo* als Narrativ eines Differenzgeschehens lesen. Theologisch öffnet sich im Rückzug Gottes kein Raum der Harmonie, sondern ein Differenzraum. Anthropologisch wirkt sich die schöpferische Differenz darin aus, dass (erst) sie es dem Menschen ermöglicht, wirkliche (Sprach-)Beziehung zu leben,⁵ die sich räumlich real-utopisch immer wieder konkretisieren muss.

1.1.2 *Bedigung und Bedeutung theologischer Rede von Gott als utopischer Raum*

Meine These ist, dass der Ansatz der Alterität (Levinas) verdeutlicht, dass von Utopie, vom Gott eingeräumten Raum (Marquardt), ‚nur‘ dann geredet werden kann, wenn sie bzw. er Kein-Ort und insofern menschlicher Erkenntnis unverfügbar bleibt. Die Herkunft und Heimat der Theologie als menschliche Rede von Gott begründet sich vor aller Logik in einer Art prälogisch-präsynthetischen Einheit im Leib. Demzufolge drückt sich Gottes Unverfügbarkeit schöpfungstheologisch in seiner einzigartigen Treue als Schöpfer zu seinem Geschöpf aus. Darin erkennt Theologie ihre schöpferische Grenze, der sie ausschließlich utopisch-ethisch begegnen kann. Allein im performativen Akt des Hör- und Sprachhandelns spricht sich Theologie in Beziehungsräumen mit dem Anderen paradiesisch aus. In der paradiesischen Spannung, im Verweis auf eine andere (verborgene) Wirklichkeit ihrer ‚unmöglichen Möglichkeit‘, ist Theologie Gott nah und fern

⁴ Vgl. Schulte 2014. Dies erinnert an die Selbstkontraktion Gottes im Glauben der jüdischen Kabbala (Isaak Luria). Dieser jüdischen Lehre zufolge liegt die Macht Gottes in der Kontraktion, die als Einschränkung Gottes verstanden wird. Der Anfang wird als einfaches Licht gedacht, das sich in seiner eigenen Mitte kontrahiere. In dieser Bewegung entstehe leerer Raum, d. h. Raum für die Schöpfung. Diese Selbsteinschränkung wird als Weisheit Gottes bezeichnet.

⁵ Vgl. van Riessen 2009, 152f. Der Autor verdeutlicht vom Standpunkt der Kabbala das Schöpfungsverständnis Levinas‘.

zugleich.⁶ Die Fähigkeit, das Unsichtbare und scheinbar Unmögliche (verborgene Paradies) zu berücksichtigen, öffnet der Theologie unerwartete Ereignisse; erwartete, geplante Ereignisse widersprächen dem theologischen Anspruch des/im schöpferischen Raum(es) Gottes, der sich als die unmögliche Möglichkeit offenbart und sich die ereignisartige Absolutheit und Selbstständigkeit bewahrt bzw. bewahren muss. Gemeinsam lassen die Sprache der Utopie (Marquardt) und der Ansatz der Alterität (Levinas), d. h. die utopische Sprache der Alterität – Gottes Anrede, Gottes erstes Wort, das Sagen – in der theologischen Rede dahingehend nachvollziehen, dass es Theologie nicht festlegt, sondern sie einlädt, die von Gott eingeräumten Beziehungs- und Gestaltungsräume wahrzunehmen und *anders* von Gott zu reden. Im Beziehungsraum, der ewigen Gabe göttlicher Verheißung, ereignet sich menschliche Rede von Gott, Theologie als Aufgabe, dem (sichtbaren) Verlust des Paradieses geschichtlich verantwortungsbewusst zu begegnen. Theologische Rede muss sich dieser Verantwortung für die absolute Differenz (den Verlust des Paradieses) annehmen, denn allein utopisch wird der verheißungsvolle Raum Gottes unter uns ‚sichtbar‘. Die Theologie wird dabei ethisch infrage gestellt und es kommt außerhalb von Vernunft und Erkenntnis zu einer „Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse“ (Lotz 2008, 221). Theologische Rede ist demzufolge „kein Akt eines Subjekts“ (ebd.) Ausgehend von der Sprache (der Alterität) ermöglicht sie vielmehr in konkreter Konfrontation mit dem Gegebenen ein räumliches Befreiungsgeschehen, ohne Differenz(en) aufzuhaben. Dabei fördert Theologie aktives Zeugnis und Bekenntnis anstatt passive Erkenntnis und statisches (Un-)Wissen.

Theologisch interpretiere ich den Übergang von der Phänomenologie der Erkenntnis zur Phänomenologie der Ethik mit Blick auf seinen sozialen Bedeutungsgehalt, der sich darin äußert, utopisch von Gott zu reden bzw. reden zu müssen. Der Übergang konstituiert die theologische *agency* ausgehend vom absolut Anderen und in einer unbedingt schöpferischen Gabebeziehung, die es theologisch unausweichlich zu bekennen gilt und die jedweder Art dogmatischer Isolation widerspricht. Besonders deutlich wird die theologische Gabebeziehung, das Befreiungsgeschehen, das befreit und bindet, im Bewusstsein des ethisch transzendenten Leibverständnisses von Levinas (vgl. SpA 258.). Die sich ihrer ursprünglichen (leiblichen) Wurzeln bewusste ethische Sprache der Alterität konstituiert sich notwendigerweise inmitten leiblicher Existenzialität: Letztere ist ihr Ausgangspunkt. Insofern ist sie bzw. die Ethik nicht nur erste Philosophie, sondern auch „first theology“⁷ Es ist notwendig, sich des anthropologischen

⁶ Vgl. Lotz 2008, 292f. 296. Lotz zufolge übersteigt die biblische Gottesrede die Vernunft, und genau diesem Anspruch werde Levinas gerecht. Dies zeige sich gerade im Begriff der Nähe und der Spur, die je auf ihre Weise in der Selbstmitteilung Gottes seine Treue zum Ausdruck bringen, die unerkennbar und unverfügbar nur im Antlitz zu empfangen sei.

⁷ Purcell 2006, 45. Es verwundert nicht, dass Alain Mayama in seiner Untersuchung *Emmanuel Levinas' Conceptual Affinities with Liberation Theology* neben Dussel und Marion auf

schen Ausgangspunktes der Theologie, der Rede von Gott als utopische Raumgabe, zu besinnen, der sich, unter Berücksichtigung des ethischen Fokus in der Philosophie von Levinas, in seiner ursprünglichen, transzendenten, leibhaften Gegebenheit als bedeutsam erweist (vgl. Purcell 2009, 137–139). Erst diese existenzielle Bindung schützt die Theologie vor der Gefahr, sich und den Anderen zu entfremden, ihn theologisch-dogmatisch zu reduzieren. Die Leibdimension⁸ trägt die paradoxe Spannung des theologischen Sprachgeschehens und schafft deren Bedingung, Theologie als inkarnierte Rede zu denken, die die genuine Differenz zur Alterität und ihren Erscheinungsformen ethisch überbrückt, anstatt sie ontologisch aufzulösen. Diese Bedeutung des Leibs zeigt theologisch, dass das Verständnis des Leibs in der traditionellen christologischen Lesart als Mittlerschaft unterbestimmt bleibt. Die Bedeutung von Geschichte, der ihr inhärenten Bild- und Raumdifferenz, erfährt durch das differenzierte Leibverständnis eine theologische Aufmerksamkeit, die darin liegt, die ursprüngliche Unmittelbarkeit der ethischen Verantwortung schöpfungstheologisch zu begründen. Schöpfungstheologisch verkörpert sich die utopische Raumgabe als eine differenziert zu denkende performative Anbindung zwischen Gott und der theologischen Rede von Gott. Im mehrdeutigen Zwischenraum erkennt Theologie nicht Gott-an-sich, aber hört den ganz Anderen aus dieser Uneindeutigkeit heraus. Indem Theologie ihrer ursprünglichen Leiblichkeit bewusst wird, hört und spricht sie utopisch anders. Das räumliche performative Leibverständnis, d. h. die gemeinsame Betrachtung von Geschichtlichkeit und radikaler Transzendenz, ermöglicht demnach eine Theologie, die sich Alterität und Pluralität konstitutiv nähert bzw. nähern muss. Diese erste ursprüngliche Theologie bzw. theologische Rede von Gott deutet und interpretiert in der ursprünglichen Weite des performativen Schöpfungsraumes (Vgl. Morrison 2009, 106.110f.119).

1.1.3 Konsequenzen der theologischen Rede vom utopischen Raum

Meine These ist, dass theologische Rede von der utopischen Raumgabe, die Rede von Alterität als Utopie – befreit aus der ontologischen Zwangsjacke – ein schöpferisches Sprachereignis bewirkt, das der Gefahr der Ontotheologie⁹ vorbeugt

Michael Purcell zurückgreift. Der befreiungstheologische Ansatz geht notwendigerweise von der konkreten historischen Situation menschlicher Existenz aus.

⁸ Die Bedeutung des Leibs wird bei Levinas schon auf der elementaren Ebene der ersten Trennung deutlich und nimmt in *Jenseits des Seins* ethische Bedeutung an.

⁹ Vgl. Gander, Hans-Helmut, „Ontotheologie“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 6, 568–569. Der Begriff stammt von Immanuel Kant und charakterisiert neben Kosmotheologie den zweiten Strang der transzendentalen Theologie. Aufgabe der Ontotheologie ist es, „durch bloße Begriffe, ohne Beihilfe der mindesten Erfahrung, sein [...]. Dasein zu erkennen“ (KdrV B 660). Martin Heidegger hat die Bedeutung und den Gebrauch des Begriffs geprägt. Er charakterisierte damit die abendländische Metaphysik im Ganzen. Denke man Metaphysik im Hinblick auf den gemeinsamen Grund von jedem Seienden sei sie Logik als Onto-Logik, richtet sie sich hingegen auf das Seiende mit Blick auf das höchste Sein aus,

und es ermöglicht, Gottes Wirken abseits von logischer Erkenntnis utopisch und ethisch wahr- und ernstzunehmen. Im Besinnen auf die ursprüngliche, leibliche Abhängigkeit wird ein mehrdeutiges schöpferisches Raum- und Sprachgeschehen sichtbar und erfahrbar. In diesem unerwarteten und unverfügbaren Ereignis legt Theologie Zeugnis vom Anderen ab. Gottes Wahrheit ist nicht an und für sich zu erkennen, sondern theologisch in den unverfügbaren Gesichtern anderer (Theologien) wahrzunehmen, zu deuten und zu bekennen. Das Schöpfungs geschehen ereignet sich als utopische Raumgabe (Marquardt). Als schöpferische Sprachhandlung gleicht Gottes Urhandeln der von Levinas dezidiert geforderten ethischen Sprache. Als Verkündigung wird sie empfangen und gehört und öffnet mitten in der Welt eine neue und unbekannte ursprüngliche räumlich-soziale Beziehungswelt. Kerygmatisch bindet sich das schöpferische Geschehen ereignishaft an die reale Wirklichkeit, die die existenzielle Bedeutung vertieft und Theologie immer wieder vor Gott in die (soziale) Verantwortung stellt. Diese theologisch-anthropologische Grunderfahrung ereignet sich im ewigen Widerspruch, der die theologische Rede aber nicht mehr zur klassischen Theodizee-Frage führt, sondern vielmehr dafür sensibilisiert, jenseits traditioneller Systeme Gott als utopischen Raum wahrzunehmen. Marquardt weist zu Recht darauf hin, dass der erste Artikel des Credos den Glauben an den Schöpfer zum Ausdruck bringt und nicht den an seine Schöpfungswerke (vgl. Utopie 307). Dabei drückt die theologische Rede aus, dass Theologie ihren wahrhaft existenziellen Ort allein im Antlitz erfährt. Diese scheinbare unmögliche Sprachbegegnung, die sich zwischen Gott und theologisch-menschlicher Rede von Gott ereignet und allein schöpfungstheologisch zu denken möglich ist, vollzieht sich asymmetrisch und asynchron im Augenblick. Der utopische Raum stiftet sich nicht dauerhaft, sondern als Begegnung im/durch das Antlitz ethisch, überbrückt im Moment ungeahnte Risse und Spalten, indem er eine andere Art theologischer Verständigung ermöglicht. Die bereits erwähnte ethische Verantwortung des Menschen (Levinas) entsteht im freiwilligen eigenständigen Rückzug Gottes (Marquardt), in seiner unverfügbaren Treue zu sich selbst bzw. in seinem Urhandeln, das theologisch den Weg zur ethischen Verantwortung des Menschen ebnet.

Theologisch ermöglicht das radikal ethische Verständnis der Sprache (Levinas), der Transzendenz in der Immanenz, die Rede vom ereignishaften Geschehen der utopischen Raumgabe Gottes (Marquardt): Ausgehend von der ethischen Sprache vollzieht sich theologische Rede vor Gott im notwendigen Bezug zur Realität politisch-sozial, um der Gefahr vorzubeugen, ontologisch starren Strukturen zu verfallen. Die ethisch inspirierte Sprache trennt und bindet die theologische Rede gleichermaßen. Es muss gesprochen werden. Die Besonderheit liegt darin, die Transzendenz Gottes radikal utopisch zu denken. Eingefallen

dann sei sie Theo-Logik. Nach Heidegger ist die abendländische Metaphysik ‚Onto-Theo-Logik‘.

in die Immanenz hat sie unausweichlich eine (sozial-)ethische bzw. raumschaffende performative Bedeutung¹⁰, auch wenn diese menschlich unsichtbar bleibt.

Die ethische Dimension, die in der konstitutiven Anbindung an das Gegebene zeigt, erkenne ich für die theologische Rede von Gott mit Marquardt und Levinas als das Entscheidende. Theologie heute muss die radikale Transzendenz Gottes immer wieder im/als utopischen Raum in stetiger Wechselwirkung der absoluten Differenz sprachlich verdeutlichen: „A human capacity that is divinely and ethically inspired“¹¹. „Gotteszeugnis ist zuerst als *genetivus subiectivus* zu verstehen: Es ist Gott, der Zeugnis von sich ablegt durch den Zeugen. Hierin liegen die Ohnmacht und die Macht des Gotteszeugnisses, hierin seine Unverfügbarkeit“ (Van Riessen 2009, 168). Der Gottesbegriff wird nicht als statisches Gegenüber gedacht, sondern Gott bleibt in dieser Art theologischer Rede in seiner radikalen Transzendenz der Theologie unverfügbar, und darin ganz nah (Marquardt). Außerhalb von System zu denken ermöglicht es, in der theologischen Rede dem Verständnis von Gott entsprechend ethisch gerecht zu denken, zu sprechen und zu handeln (Levinas). Es handelt sich um einen räumlich-performativen Akt. Dadurch wird es möglich, dass Theologie Gott in den schöpferischen Zwischenräumen, in der Vielfalt von endlichen Sprachen und Räumen, wahrnimmt. Theologisch: In konkreten Erfahrungen gewährt Gott sich und der theologischen Rede performativen Raum. Schöpferischer Lebensraum konstituiert sich folglich, wenn theologische Rede der radikalen Alterität und Transzendenz Gottes, der in ihr/durch sie ermöglichten Vielfalt des ganzen Lebens, utopisch begegnet. Theologisch spricht sich der Raum dieser Art von ethischer Begegnung als heiliger Raum aus, denn theologisch begründet und bestimmt er sich primär im Wort Gottes. Das radikale Alteritätsdenken überwindet demzufolge den (utopischen) Raum nicht, sondern führt vielmehr unausweichlich in diesen hinein und konkretisiert ihn bzw. die Rede von Gott als einen performativen Raum, d. h. als eine zu gestaltende Räumlichkeit.¹² Die Rede von Gott erhält als unhintergehbarer Verantwortung die Möglichkeit, Gottes utopischen Raum zu erfahren (vgl. Kirschner 2009, 174). Im scheinbaren Widerspruch liegt das

¹⁰ Vgl. Barth 1956, 29–32 u. KD 1/2, § 22, 875–890. Barth ist der Meinung, die ethischen Implikationen durch sein Verständnis des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik nicht explizit machen zu müssen. Vielmehr möchte er jegliche Art von hierarchischem Verhältnis dadurch unterbinden, dass für ihn die dogmatischen Grundsätze wesentlich der Abzweckung, d. h. der Zielausrichtung und Intentionalität auf ihren ethischen Gehalt dienen.

¹¹ Vgl. van Riessen 2009, 158. Der Autor berücksichtigt an dieser Stelle die Studie von Dorothee C. von Tippelskirch, „Liebe von fremd zu fremd ...“: *Menschlichkeit des Menschen und Göttlichkeit Gottes bei Emmanuel Levinas und Karl Barth* (2002). Van Riessen arbeitet das der Ethik inhärente Vermögen heraus, die fragmentarische und fragile Realität in Form einer Überbrückung zusammenzuhalten. Im Sinne der jüdischen Ethik der Tora spreche Levinas von der „creation of the world „in ethics““ (van Riessen 2009, 153).

¹² Vgl. Fischer/Hattrup 1999, 349f. zum ethischen Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Levinas.

Geheimnis des utopischen Raums, ausgehend von und in dem Gott in der theologischen Rede immer wieder ‚sichtbar‘ wird.

1.2 *Die Sprache der Entdeckung*

Die radikal-utopische Raumgabe denke ich den vorherigen Überlegungen zu folge als ein von Gott ins Leben gerufenes Sprachgeschehen, das dem kulturellen Dasein des Menschen vorausgeht und dessen kulturell-sprachlichen Gestaltung trägt. Religiöse Erfahrungen widerfahren dem Menschen inmitten der räumlich-existenziellen Lebenssituation utopisch und ethisch. Ihre transzendent begründete und bestimmte ereignishafte performative Räumlichkeit erfordert im Sinne Paul Ricœurs, Zeichen und Symbole kulturell differenziert wahr- und ernst zu nehmen. Sie sind menschlich eingerichtete Systeme und umkleiden die wahren Dinge in der Zeit, zeitigen und konkretisieren sie im geschichtlichen Kulturaum. Das kulturelle Symbol und Zeichen ist keine unantastbare Voraus-Setzung, sondern unterliegt als zeit- und raumgebundener Ausdruck der geschichtlichen Veränderung des und im Raum(s). Ihm liegt ein theologischer Wetteinsatz zugrunde, der erst im Prozess der Interaktion und Interpretation zurückgezahlt werden kann (vgl. Ferber 2016, 134–137). Die Symbole werden als Ausdruck der Transzendenz in der Immanenz empfangen, ihnen wird ein Mehr an Bedeutung zugetraut. Durch diesen Vertrauensvorschuss konstituiert sich ein Entdeckungsraum, der sie nicht einseitig und eindeutig verstehen lässt, sondern der selbst lebendig und mehrdeutig verstanden werden muss. Hermeneutik und Reflexion sind insofern nicht voneinander zu trennen, um der (metaphorischen) Sprache im utopisch-ethischen Raum auf die Spur zu kommen. Mittels der hermeneutischen Reflexion erkennt man den nicht unmittelbar verfügbaren Gehalt der kulturellen Sprache an. In dieser Reflexion wird das Ganze der Geschichte räumlich sichtbar und auf der Suche nach Sinn- und Bedeutungswandel, der sich in den Kulturräumen unterschiedlich versprachlicht, verantwortet (vgl. Gräß 2016, 46–59).

Meine These ist, dass Ricœurs Verständnis der lebendigen Metapher den schöpferischen Aspekt (vgl. Hupe 2013, 89–110, Frey 2013, 161), der sich in der ent-grenzenden Metaphorik der den utopischen Raum öffnenden Sprache der Alterität zeigt, nachvollziehen lässt. Ihren Mehrwert erkenne ich darin, dass diese Sprache es ermöglicht, deutend und interpretierend Neues zu entdecken. Indem Theologie in der/durch die utopische Raumgabe zu dieser performativen Sprache fähig ist und wird, befindet sie sich auf der Suche der unerschöpflichen Wahrheit. Demzufolge liegt im utopischen Raum der ewigen (Selbst-)Zeugung Gottes (vgl. Utopie 562) das theologische Vermögen, auf diese Art von Gott zu reden. Theologie wird demnach räumlich fähig, sprachlich (poietisch) zu deuten und die objektiv gesetzte, scheinbare Wahrheit zu hinterfragen. Das räumlich-performativen Geschehen der theologischen Sprachhandlung vollzieht sich dabei