

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 34 (1987)

Heft: 3

Artikel: Religionsphilosophie und Metaphorik

Autor: Geyer, Carl-Friedrich

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760957>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 22.01.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

CARL-FRIEDRICH GEYER

Religionsphilosophie und Metaphorik*

«Wir sind dazu verurteilt, zu übersetzen,
und jede unserer Übersetzungen... ist eine Metapher,
eine Verwandlung des Originals.»

Octavio Paz, Zwiesprache

«Die Wahrheit kam nicht nackt in die Welt,
sondern sie kam in den Sinnbildern
und Abbildern.

Die Welt wird sie auf keine andere Weise erhalten.»

Aus dem koptischen Philippusevangelium

1. DIE REHABILITIERUNG DES FIKTIONALEN

Gegenwärtige Versuche zu einer Rekonstruktion der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie und Wissenschaft weisen unter anderem auf einen Aspekt der ‹kopernikanischen Wende› Kants hin, der nicht gerade im Mittelpunkt des Interesses der traditionellen Wissenschaftsgeschichte gestanden hat: Kants ‹kopernikanische Wende› habe gerade jene Verfahren zur Weltdeutung und Wirklichkeitserfassung ermöglicht und freigesetzt, die auf den ersten Blick wenig vereinbar scheinen mit dem neuzeitlichen Wissenschaftsverständnis. Kant setzte

* Vortrag, gehalten anlässlich des 13. Deutschen Kongresses für Philosophie in Bonn (24.–29.9.84) am 28.9.84 in der Sektion für Religionsphilosophie.

bekanntlich an die Stelle der Struktur der Welt bzw. einer objektiv vorgegebenen Wirklichkeit jene des Subjektes, dessen Leistung bei der Konstitution der gegenständlichen Welt die Transzendentalphilosophie untersucht. In Weiterentwicklungen und Neubestimmungen des transzendentalphilosophischen Subjekts wurde, so die Argumentation der hier in Rede stehenden Rekonstruktionsversuche, auch diese spezifische Leistung des Subjekts reduziert und zunächst auf den Begriff eingegrenzt. Gegenwärtig sei dieses fortschreitend reduktive Verfahren in ein Stadium eingetreten, in dem man sich anschicke, die Struktur der Begriffe durch die Strukturen der verschiedenen Symbolsysteme der Wissenschaften, der Philosophie, der Künste, der Wahrnehmung und der alltäglichen Rede zu ersetzen. Die Reihung der verschiedenen Symbolsysteme bezeichne dabei keine Hierarchisierung, sondern nebeneinander gleichberechtigte Möglichkeiten. Sie alle kennzeichnet die Abkehr von der Idee einer einzigen Wahrheit und von der ihr korrespondierenden Vorstellung von der Welt als Totalität. Dieser Abkehr entspreche positiv die Annahme einer Vielfalt von *richtigen Welten*, *«richtig»* auch unter der Bedingung, daß man diese Vielfalt als Ensemble miteinander konkurrierender Versionen von Welten begreifen müsse¹. Es ist konsequent, wenn solche Rekonstruktionsversuche dem *Fiktionalen* und *Metaphorischen* eine entscheidende Bedeutung zuerkennen. Sie entspricht in vielem der Rehabilitierung der rhetorischen Figur der Metapher, wie sie sich gegenwärtig in den Diskussionen von Sprach- und Literaturwissenschaftlern abzeichnet. Wenn gesagt wird: «Ob geschrieben, gemalt oder gespielt, die Fiktion trifft in Wahrheit weder auf nichts noch auf durchsichtige mögliche Welten zu, sondern, wenn auch metaphorisch, auf wirkliche Welten»², dann lassen Fiktionalität/ Metaphorik und Realität/«wirkliche» Welt sich nicht mehr als ausschließende Gegensätze darstellen, die nur noch auf dem Wege über die künstlerische Imagination resp. Illusion miteinander zu vermitteln sind. Jenseits des bloß Ornamentalen oder Rhetorischen im pejorativen Sinne scheint die Metaphorik hier als Wirklichkeitsbezug sui generis auf. Bereits der «kopernikanischen Wende» Kants liegt daher, wenn auch nur implizit, nach Goodman die Einsicht zugrunde,

¹ Dies ist der Grundgedanke bei: N. GOODMAN, *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt 1984.

² Ebd., 129.

«daß die sogenannten möglichen Welten der Fiktion innerhalb von wirklichen Welten liegen»³.

Wo die Philosophie sich unmittelbar an den Künsten orientiert, kann man eine Vielzahl von Beispielen anführen, die eine Aufwertung des Fiktionalen belegen. Auf den ersten Blick überrascht allerdings die Nähe der Fiktion zur Literatur, ja ihre Identifikation mit der literarischen Gattung des <Romans>. Marquards Forderung nach einer Ablösung des Monomythos der jüdisch-christlichen Überlieferung und seiner neuzeitlichen Säkularisate durch einen «aufgeklärten Polytheismus», der ideenpolitischen Entsprechung zu der in den westlichen Demokratien realisierten Gewaltenteilung, konvergiert beispielsweise mit einem Plädoyer für «das spezifisch moderne ästhetische Genus Roman», dem neben der Geschichtswissenschaft eine wirksame Kompensation der Defizite des inkriminierten Monomythos – vor allem im Blick auf das Problem der Kontingenzbewältigung – zugetraut wird. Beide «erforschen oder erfinden, und jedenfalls erzählen sie <viele> Geschichten. Ihre Aufgeklärtheit liegt in der Entmischung von facta und ficta... In dieser Weise wird die Polymythie neuzeitlich entzaubert durch ihren Schritt aus dem Kult in die Bibliothek. Dort sind die Geschichtswerke und Romane präsent als die Polymythen der modernen Welt»⁴. Ähnlich, obgleich noch ausdrücklicher auf das Problem der Kontingenzbewältigung bezogen, argumentiert Henrich, wenn er die mangelnde Evidenz analytischer Diskurse im Hinblick auf die Frage nach «Glück und Not», d.h. auf das, was man traditionell den <Sinn des Lebens> nannte, konstatiert. Angesichts dieses Mangels wird die Hinwendung zur Literatur auch nicht mehr ästhetisch begründet, etwa mit der «Freude an der Fiktion, am Spiel ungebundener Potentialität rein für sich». Das Fiktionale hält deshalb noch mögliche Antworten auf die Frage nach Glück und Not bereit, weil sich die sogenannten «Lebensprobleme» offensichtlich nur in diesem Rahmen noch sinnvoll zur Sprache bringen lassen⁵. Auch in den Thesen von Waldenfels über das

³ Ebd., 129f.

⁴ O. MARQUARD, Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?, in: J. TAUBES (Hrsg.), Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, Paderborn – München 1983, 77–84, hier 84.

⁵ «Der analytische, auch der philosophische Diskurs bleibt aber zwangsläufig evidenzschwach, wenn er versucht, in die Welterfahrung von Bewußtsein hineinzuziehen, das nicht ohnehin das eines jeden ist. Literatur aber, gerade weil sie fiktionale Texte produziert, hat Glück und Not, und alle Vervollständigungen des Lebens im Blick auf sie,

Verhältnis von Fiktion und Realität deutet sich eine Zurücknahme der Eingrenzung des Fiktionalen auf den künstlich erzeugten Schein an, wenn es heißt: «Es legt sich der Gedanke nahe, daß die Kunst nicht eine reale oder ideale Welt bloß abbildet oder durch eine Welt des schönen Scheins überhöht, sondern daß sie neue Sichtweisen, Sprechweisen, Hörweisen und Bewegungsformen einrichtet mittels *produktiver Fiktionen*. Die Welt der Kunst wäre nicht eine *andere Welt*, sondern *diese Welt als andere*.»⁶

Überlegungen, das Element des Fiktionalen in Zusammenhänge einzubringen, in denen traditionell der *Begriff* der *Metapher* übergeordnet ist, sind undenkbar ohne zwei Voraussetzungen: die schon genannte Revolution innerhalb des neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses (einschließlich der sicher nicht unumstrittenen Interpretation ihrer Konsequenzen, wie sie der Ansatz Goodmans repräsentiert) sowie die Überzeugung, daß sich Wahrheit (nicht in einem auf die sogenannten <Tatsachenwahrheiten> eingeschränkten Sinne) und Fiktionalität miteinander vereinen lassen. Die These von der Vereinbarkeit von Fiktionalität und Wahrheit verweist ihrerseits zurück auf ein bestimmtes Verständnis von Subjektivität: «Wahrheit ist nicht mehr als verbindendes Fundament vorausgesetzt, sondern wird zum Ziel individueller schöpferischer Leistung»⁷; sie ist nichts Vorgegebenes, sondern wird (von einem *Autor*) gleichsam aus Fiktionen kondensiert. Wahrheit ist auch nicht mehr gleichbedeutend mit Universalität/Totalität bzw. universaler Geltung. (Im Blick auf die <verborgene> Genese dieses Wahrheitsverständnisses am Beginn der Neuzeit kann man daher mit Recht von einer weiteren Inversion des Transzendentalismus sprechen, der vor allem in seiner neukantianischen Variante auf die Geltungsproblematik reduziert worden war.)

Auf der anderen Seite sind es *Autoren*, welche die Hochschätzung, die ihnen von den Theoretikern des Fiktionalen entgegengebracht

evidenzstark artikulieren können. Nicht aus Zufall sind gerade Philosophen wie Platon, Rousseau, Hegel und Kierkegaard, die ihr Werk solchen Lebensproblemen unterstellten, auch in keiner Geschichte der Literatur zu übergehen» (Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982, 140f.). Vgl. auch die unterschiedlichen Stellungnahmen in: D. HENRICH/W. ISER (Hrsg.), Funktionen des Fiktiven (= Poetik und Hermeneutik Bd. 10), München 1983.

⁶ B. WALDENFELS, Fiktion und Realität, in: W. OELMÜLLER (Hrsg.), Ästhetischer Schein (= Kolloquium Kunst und Philosophie 2), Paderborn 1982, 94–102, hier 100f.

⁷ A. ASSMANN, Die Legitimität der Fiktion, München 1980, 141.

wird, scheinbar nicht vorbehaltlos teilen können. Bei ihnen haben vor allem gesellschaftliche Erfahrungen (vgl. die sogenannte *«littérature engagée»*) daran Zweifel aufkommen lassen, ob Fiktionen wirklich einer großen und humanen Sache zu dienen geeignet sind, – wenn auch nicht bestritten wird, daß der Künstler immer wieder beidem, den Anforderungen an die Kunst *und* an das Humane, gerecht zu werden bemüht sein soll. Es sei daher zwar angesichts von «Leid, Wahnsinn und Verbrechen» die Aufgabe des Künstlers, «das subjektive fiktive Modell..., das er als typisch für unseren Zustand empfindet», zu konstruieren. Gleichzeitig müsse er sich aber bewußt sein, «daß Fiktionen unserer Situation nicht gerecht werden, selbst dann nicht, wenn ihre Verfasser mutig in die Erfahrungen zu tauchen suchen..., um sie erzählend wiederzugeben... Heute ist Schurkerei weltweit, ihre Syndikate entziehen sich der Behandlung durch Fiktionen, sie erscheinen beinahe als abstraktes Prinzip.»⁸

Angesichts der verschiedenartigen Bemühungen um eine Neubestimmung und präzisere Fassung des Verhältnisses von Fiktion und Realität kann man die Kritik Hildesheimers als ein Mißverständnis zurückweisen. Dieses *«Mißverständnis»* müßte dann aber ein *produktives* genannt werden, weil es dazu zwingt, genau anzugeben, um welche *«Realität»* es denn gehen soll, wenn von einem Korrelat zum Fiktionalen die Rede ist. Bleibt man beim Sprachgebrauch Marquards, dann könnte man sagen: Hildesheimer redet vom Bereich der *ficta* in Kategorien, die eigentlich nur in bezug auf den Bereich der *facta* sinnvoll anzuwenden sind. Er denkt also unter der Voraussetzung einer Mischung von *ficta* und *facta*, während die Bemühungen um eine Rehabilitierung des Fiktionalen in Richtung einer «Entmischung» denken. Unter der Voraussetzung der Mischung gerät das spezifisch Ästhetische ebenso aus dem Blick wie die Fixierung auf die Realität, für die er plädiert (bei Marquard dagegen bleibt unklar, ob die Forderung nach «Entmischung» zu Realität führt oder nicht, weil nicht deutlich wird, ob die separierten *«ficta»* letztlich doch nur ästhetisch sind oder darüber hinausgehen – und wenn ja, wie?). Die Forderung nach einer Entmischung der *facta* und *ficta* läßt sich dagegen nur dann einlösen, wenn ein von *«bloßer Faktizität»* unterschiedener spezifischer Wirklichkeitsbezug

⁸ W. HILDESHEIMER, Das Ende der Fiktionen. Reden aus fünfundzwanzig Jahren, Frankfurt 1984, 237 und 239.

des Fiktionalen/Metaphorischen nachgewiesen werden kann, eine über die ästhetische Ebene hinausreichende Dimension, die nicht illusionär ist im Sinne künstlerischer Produktion, und wenn Kriterien benannt werden können, die Unterscheidungen auf der Ebene der <facta> ermöglichen. Von einer solchen Unterscheidungsleistung her läßt sich auch erst die Frage, die im Mittelpunkt dieser Überlegungen steht, sinnvoll stellen: Können Metaphern/Fiktionen Relevanz beanspruchen im Blick auf eine Aneignung der religiösen Überlieferung auf dem Hintergrund des Plausibilitätsschwunds traditioneller religiöser/metaphysischer Wahrheitsbegriffe, sofern sie Möglichkeiten eines alternativen Wahrheitsverständnisses und Wirklichkeitsbezugs eröffnen?

Eine positive Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit eines Wirklichkeitsbezugs des Fiktionalen ist ebenso abhängig von einer bestimmten Paradigmenwahl wie die Skepsis gegenüber der Vereinbarkeit von Fiktion und Realität⁹. Deutlich wird dies im Rückgriff auf die Grundlagen des neuzeitlichen Fiktionenbegriffs, vor allem auf das, was man seit Gildon <1721> unter Sprach- und Literaturwissenschaftlern die «Statuten des fiktionalen Vertrags»¹⁰ nennt. In diesem Vertrag wird die Wahrheit, die der Fiktion eignet, weithin eingegrenzt auf die Gültigkeit resp. Verbindlichkeit von Texten; sie macht weiter die <fiktionale Wahrheit> von einem intersubjektiven Einverständnis abhängig. Als übergreifende Regeln fungieren dabei jene Gesetze, die je nach Erkenntnisstand als solche der Natur bzw. der Vernunft oder als kommunikative Strukturen angesprochen werden. <Ästhetisch> im Sinne von *unverbindlich* wird die Fiktion, wenn dieser Vertrag zerbricht, d.h. wenn an die Stelle der intersubjektiven Übereinkunft und der von ihr «gestützte(n) Verbindlichkeit»¹¹ das monologisch fingierende Subjekt tritt, auf das dann all jene Vorbehalte treffen, die Hildesheimer formuliert hat. (Seine Kritik ließe sich entsprechend auf die Formel von der einseitigen, weil auf ein eng umgrenztes Wirklichkeitsverständnis fixierten

⁹ «Die Verarbeitung unserer Zeit in Fiktionen ist verzögerte Aktion: unser Bewußtsein hinkt der objektiven Wirklichkeit hinterher» (ebd., 243).

¹⁰ Vgl. hierzu: ASSMANN, a.a.O., 152ff. Die Kurzformel dieses Vertrags lautet: «Die Teile des Kunstwerks oder das Vokabular dieser Sprache mögen <nichts als Fiktion> sein; das Ganze oder der syntaktische Zusammenhang, so bestimmt es der Vertrag, soll dennoch <als Wahrheit anerkannt> werden. Mit anderen Worten: die Texte, die in dieser Sprache und nach dieser Grammatik verfaßt werden, besitzen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit.» (152).

¹¹ Ebd., 153.

Aufkündigung der Statuten des fiktionalen Vertrags bringen). Diese Situation wäre unter anderem dadurch gekennzeichnet, daß sich die vor allem literarische, d.h. als Verständigung über Texte konzipierte Kommunikation «nicht mehr auf der gemeinsam anerkannten Sprache der Fiktion, sondern auf der Grundlage virtuoser Täuschung und geschickter Ausschaltung des Unglaubens ‹sc. an die Möglichkeit der fiktionalen Konstruktion von Wirklichkeit› bei einem Zuschauer» vollzieht, «der nach allen Regeln der Kunst überlistet sein will»¹².

Wenngleich offen bleiben muß, ob der fiktionale Vertrag unter Gegenwartsbedingungen nur noch – wenn überhaupt – ästhetisch in Geltung ist, oder ob sich – gestützt auf die Ausdifferenzierungen innerhalb des Gefüges der neuzeitlichen Philosophie und Wissenschaft – nicht doch wieder Elemente einer Übereinkunft hinsichtlich der kommunikativen Struktur des Fiktionalen ankündigen, so bleibt doch festzuhalten – und darin läge die eigentliche Fortdauer des fiktionalen Vertrags –, daß ein möglicher Realitätsbezug des Fiktionalen immer eine Verständigung über *Texte* im weitesten Sinne (d.h. auch über Bilder, Metaphern, Symbole, Allegorien, aber auch Weiterentwicklungen der Grundstruktur ‹Text›, z.B. Filme) darstellt, also zu unterscheiden ist von konkurrierenden Realitätsbegriffen, die sich entweder an der Sprache der Wissenschaften oder an der Alltagssprache orientieren. Daß philosophische Diskurse, die diesseits des traditionellen metaphysischen Wahrheitsverständnisses (vgl. das Verdikt über den ‹Monomythos›) zu argumentieren versuchen, das Fiktionale auf ein bestimmtes literarisches Genus, beispielsweise auf den Roman, eingrenzen, ist unter der gewählten Prämisse zwar plausibel, keineswegs jedoch zwingend.

An die Bestimmung, der Realitätsbezug des Fiktionalen sei immer an eine Übereinkunft über bestimmte Texte geknüpft, kann ein religionsphilosophischer Diskurs insofern anknüpfen, als er die Frage nach der Verbindlichkeit der Texte der religiösen Überlieferung und nach dem geeigneten Paradigma der Explikation und Begründung dieses Verbindlichkeitsanspruchs stellt. Die letzte dieser Fragen zielt auf ein Paradigma, das weder das, was Marquard den ‹Monomythos› nennt, pauschal verwirft, noch die Differenzierungen innerhalb des neuzeitlichen Wissenschafts- und Wirklichkeitsverständnisses ignoriert. Im folgenden wird ein Paradigma, das diesen Erwartungen/Anforderun-

¹² Ebd.

gen/Bedingungen entspricht, in einer nicht – bzw. nicht nur – ästhetischen Metaphorik vermutet. Könnte nicht zutreffen, daß sich angesichts der immer wieder betonten Dissonanz zwischen Fiktion und Realität im Sinne ‹harter Faktizität› der Realitätsbezug des Fiktionalen in seiner Eigenart am ehesten dort herausstellt, wo Apologeten des Romans und solche, die die Möglichkeiten dieses literarischen Genus eher in Zweifel ziehen, es am wenigsten vermuten: dort, wo ein Wahrheitsbegriff zur Diskussion steht, der es erlaubt, die aufklärungs- und neuzeitspezifischen Aporien dessen, was bei Marquard ‹Monomythos› heißt, im Rückgriff auf ein den ursprünglichen Intentionen der religiösen Überlieferung angemessenes Reden über Wahrheit und Verbindlichkeit zu entwirren?

2. MÖGLICHE GRENZBESTIMMUNGEN EINER NICHTÄSTHETISCHEN METAPHORIK

Der Ursprung der unterschiedlichen Theorien der Metapher in der aristotelischen Poetik und Hermeneutik scheint ebenso ein nahezu ausschließlich ästhetisches Verständnis der Metapher nahezulegen wie die Rezeptionsgeschichte einzelner, sich durchhaltender Metaphern. Überlegungen, die von der Inkompatibilität von Religiosität und Metaphorik ausgehen, finden sich bestätigt durch das ästhetischen Kontexten assoziativ zugeschriebene Moment des Unverbindlichen. Das belegen auch Versuche in der Gegenwart¹³, ästhetische Variationsbreite und religiöse Determination voneinander abzuheben.

Die ästhetischen Konnotationen verhinderten auch lange eine Thematisierung der philosophischen Relevanz der Metaphorik. Auf der einen Seite wird zwar die ‹spezifische Einsicht in die Wirklichkeit›¹⁴, die der Metapher konzidiert wird, gerade für eine Philosophie relevant, die einzusehen beginnt, daß das Programm des Cartesianismus – die durchgängige Klarheit und Bestimmtheit dessen, was sich in Urteilen

¹³ Vgl. O. MARQUARD, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: DERS., Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 91–116.

¹⁴ Th. BUCHER, Die heutige Einschätzung der Metapher in der Philosophie, in: Tijdschrift voor Filosofie 34 (1972) 704–760, hier 757.

erfassen läßt – unrealisierbar ist und nach wie vor «Formen und Elemente übertragener Redeweise»¹⁵ für den Begriff konstitutiv sind. Andererseits hat aber gerade die Vorherrschaft des Begriffs solche Einsichten zur Folgenlosigkeit verurteilt. Bereits Aristoteles hat «die metaphorische Potenz... ausdrücklich mit der Eigenart des philosophischen Denkens parallelisiert»¹⁶, und begriffs- bzw. metapherngeschichtliche Untersuchungen zu zentralen philosophischen Termini können darüber belehren, daß verblaßte, häufig nur noch über philologische Forschungen zugängliche Begriffe zugleich auch solche sind, deren metaphorischer Hintergrund in Vergessenheit geraten ist. Ähnlich läßt sich der Plausibilitätsschwund oder die schwindende Überzeugungskraft vieler religiöser Sätze darauf zurückführen, daß die bildhaften Substrate dieser Sätze/Aussagen verblaßt oder in der Überführung religiöser Aussagen in dogmatische Formeln zu einer theologischen Begrifflichkeit erstarrt sind, die das Schicksal «verblaßter» philosophischer Begriffe teilt; im theologischen Dogmatisierungsprozeß darf man mit guten Gründen eine Parallele zu jener «Logisierung» vermuten, die in der Philosophie die ursprünglichen Metaphern nur noch «als «Restbestände» indiziert»¹⁷. In der Umkehrung dieses Sachverhalts spricht einiges dafür, daß die religiöse Bildersprache in dem Maße erneut an Bedeutung gewinnen könnte, in dem die theologischen Begriffe, bestimmten, nunmehr fraglich gewordenen Wirklichkeitsannahmen verpflichtet, verblassen oder nur noch zur Angelegenheit von Spezialisten werden. Überlegungen zum Wahrheitsanspruch der religiösen Überlieferung könnten auf diesem Hintergrund mit einigem Recht mit der Frage einsetzen, ob nicht jene Metaphern, die sich «gegenüber dem terminologischen Anspruch als resistent»¹⁸ erwiesen haben, sich in besonderer Weise dazu eignen, eine neue – religionsphilosophische – Perspektive zu eröffnen.

Solche Überlegungen treffen in gegenwärtigen Diskussionen noch vor sachlichen Zweifeln auf einen eher polemisch gemeinten Einwand. Er zitiert eine partiell sicher feststellbare Konjunktur der Metaphorik in den Geisteswissenschaften – vor allem Blumenbergs Ansatz einer die

¹⁵ H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn 1960, 7.

¹⁶ H. NIEHUES-PRÖPSTING, Rezension: A. Ortony, *Metaphor and Thought*, in: *Philosophische Rundschau* 29 (1982) 227–233, hier 228f.

¹⁷ BLUMENBERG, a.a.O., 9f.

¹⁸ Ebd., 11.

traditionelle Begriffsgeschichte ablösenden Metaphorologie – als Beweis dafür, daß sich nunmehr auch die Religionsphilosophie einem Instrumentarium anbequemt habe, das sich in erster Linie dadurch empfehle, daß es ‹modisch› sei. Nun kann man durchaus diesen Einwand umkehren und – wie gerade Blumenberg konzidiert – auf eine Disposition der christlichen Tradition und ihres Wahrheitsverständnisses verweisen, die ihrerseits ‹und keineswegs umgekehrt› zum Argument für eine Metaphorologie wird, die – wie in der Variante Blumenbergs – begriffsgeschichtliche Defizite kompensieren soll. Blumenberg selbst sieht in der christlichen Tradition ein mögliches Paradigma der Grenzbestimmungen von Rhetorik und Metaphorik, wenn er schreibt: «Die christliche Tradition schwankt zwischen den beiden möglichen Konsequenzen aus der Prämisse des Wahrheitsbesitzes, daß einerseits die göttliche Wahrheit menschlicher Hilfestellungen rhetorischer Art nicht bedarf... und daß andererseits eben diese Wahrheit sich im kanonisierten Gehäuse rhetorischer Regeln humanisiert.»¹⁹ Auch wenn man sich über die Ziele, die Blumenbergs Rettung der Metapher verfolgt, nicht verständigen kann, lassen sich doch im Rückgriff auf seine Überlegungen plausible Grenzbestimmungen einer nicht – bzw. nicht nur – ästhetischen Metaphorik formulieren. Sie können auch die Vermutung stärken, daß der ‹fiktionale Vertrag› nicht als generell aufgekündigt zu betrachten ist.

Eine erste Bestimmung kann an das anknüpfen, was hinsichtlich des Fiktionalen bereits als eine mögliche Konsequenz der Differenzierungsprozesse innerhalb der neuzeitlichen Wissenschaften wie der Philosophie angesprochen worden ist: Die neuzeitliche Perspektivenverschiebung innerhalb der Philosophie hat unter anderem zu einer neuen Funktionszuweisung der ehemals nur in rhetorischen Kontexten legitimen Kategorie der Metapher geführt; sie hat auch das Selbstverständnis der Philosophie nicht unberührt gelassen. Die Philosophie konnte, solange sie an ‹ewigen Wahrheiten› interessiert war, dem Ideal der Rhetorik – der Zustimmung auf Widerruf und dem damit verbundenen Evidenz- und Stringenzmangel – nichts abgewinnen. Definieren sich philosophische Diskurse aber, wie seit dem Beginn der Neuzeit, nicht mehr über ‹ewige Wahrheiten›, sondern über Hypothesik und Methodik, muß sich die Philosophie mit eben dem Verzicht abfinden, der bis

¹⁹ DERS., *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart 1981, 105.

dahin die Rhetorik charakterisierte. An die Stelle «ewiger Wahrheiten» tritt auch in der Philosophie die Anspielung auf Prototypisches und die Orientierung an der Metapher.

Für ein nicht – bzw. nicht nur – ästhetisches Verständnis der Metapher spricht weiter eine quasi-anthropologische Disposition: «Der menschliche Wirklichkeitsbezug... ist indirekt, umständlich, verzögert, selektiv und vor allem «metaphorisch».»²⁰ Weniger anfechtbar und die Anklänge an umstritten Anthropologisches vermeidend könnte man auch formulieren: die Metapher steht für eine genuine kommunikative Situation, die sich durch andere sprachliche Organisationsformen schwerlich ersetzen läßt. Den Differenzierungen sprachlicher Art, die diese kommunikative Situation kennzeichnen, entsprechen in sich differenzierte Wirklichkeitsmodelle, die sich auf dem Wege über die Metaphorik adäquat umsetzen und intersubjektiv nachvollziehbar machen lassen. Hier notwendig werdende Unterscheidungen lassen sich vor allem herausarbeiten im Rückgriff auf Überlegungen bei Sprach- und Literaturwissenschaftlern zu einem von der aristotelischen Substitutionstheorie unterschiedenen Metaphernverständnis.

Der entscheidende Einwand gegen die Bestreitung der Möglichkeit einer religiösen Metaphorik bzw. der Metapher als dem Paradigma religiöser Rede ist freilich ein historisch-systematischer: die theologie- und begriffsgeschichtlich offenbare Konvergenz von religiöser Sprache und Metaphernsprache, wie sie gerade in der neuzeitlichen Religionskritik, z.B. in der Anthropomorphismusthese, wieder aktualisiert worden ist, auch im Sinne einer Antwort auf die Aporien des traditionellen, am Begriff orientierten dogmatischen Wahrheitsverständnisses. Diese Fragestellung steht unter veränderten Bedingungen gegenwärtig erneut zur Diskussion. In dem genannten Umkreis angesiedelt ist sicher auch das Problem der *Analogie*, die so zwischen Aussage und Begriff vermittelt wie die Metapher zwischen Aussage und Bild.

²⁰ Ebd., 115.

3. HISTORISCH-SYSTEMATISCHE ANNÄHERUNGEN

Religions- und theologiegeschichtlich beinhalten Überlegungen zur Bedeutung der Metapher im Blick auf Genese und Geltung religiöser Aussagen nicht notwendig etwas Neues. Reflexionen zum Status der religiösen Metaphorik begegnen in einer Vielzahl von theologischen und religionsphilosophischen Kontexten, ganz abgesehen von Versuchen, vermittels der Kategorie der Metapher die ursprünglichen Formen religiösen Bewußtseins zu rekonstruieren²¹. In unserem Zusammenhang empfiehlt es sich, auszugehen von einer Analyse der Negationsmomente der negativen Theologie (Kritik der ‹Volksreligion›, Bilderverbot, aporetische Gotteserkenntnis und apophatische Theologie). Es ist die Grundüberzeugung der negativen Theologie, Gottes Unbegreiflichkeit verbiete es, das von der Vernunft skizzierte Bild Gottes mit Gottes Wesen zu identifizieren²². Das heißt umgekehrt, daß die von der negativen Theologie forcierte Radikalisierung des alttestamentlichen Bildverbots – auch die Begriffe sind letztlich ‹Bilder› – gerade eine Fülle von Bildern freisetzt und legitimiert, die, weil sie hinsichtlich ihrer Eindeutigkeit und Bestimmtheit hinter den begrifflichen Aussagen zurückbleiben, an die Stelle der theologischen bzw. dogmatischen Begriffe und Lehrgehalte treten. Während entsprechend den Prämissen negativer Theologie letzteren nur die negative Umschreibung des Andersseins Gottes bleibt, repräsentieren die religiösen Bilder, Symbole und Metaphern auf einer niederen Stufe jenen Rest von Positivität, der, soll nicht absolutes Schweigen die Konsequenz sein, Theologie als wie immer geartete Rede von Gott überhaupt erst ermöglicht: weil absolute Transzendenz und damit Sprachlosigkeit Offenbarung (Mitteilung) ausschließen müssen, wird das Szenarium der Bilder für den Glauben konstitutiv. Die Offenbarung, so sagt Pseudo-Dionysius, hat «für die gestaltlosen Geister die poetischen, heiligen Wortgebilde benutzt, weil sie auf das Vermögen unseres Geistes Rücksicht

²¹ So hat z.B. H. SPENCER in seinen ‹Principes de Sociologie› den Naturismus in den Religionen der Primitiven auf die wörtliche Interpretation ursprünglicher Metaphern (Namen etwa) zurückgeführt (vgl. I, 478 und I, 528). Nach dieser Theorie wäre die Quelle der Religion die mangelnde Unterscheidungsfähigkeit zwischen Metapher und Realität. Zur Kritik vgl. E. DURKHEIM, Die elementaren Formen religiösen Lebens, Frankfurt 1984, 84ff.

²² Vgl. Gregor von Nazianz, Oratio 28 (Migne PG 36, 32C/33B).

nahm, für eine ihm entsprechende Emporführung sorgte und ihm die heiligen Schriften, die ihn emporführen, anpaßte»²³.

Dieses Zitat ist die Kurzformel einer Theorie der Schriftauslegung, wie sie seit der alexandrinischen Theologie die Einordnung und Aneignung der biblischen Bilder und Gleichnisse bestimmt hat. Ihr zugrunde liegt die Vorstellung von einem zweifachen Weg zur Wahrheit. Das ist einmal die Annäherung an die Wahrheit unter dem Vorbehalt der unüberbrückbaren Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf, die nur eine relative Wahrheitserkenntnis zuläßt. Der andere Weg ist der über die religiöse Bilderwelt. Seine Stärke und Überlegenheit resultieren aus dem Umstand, daß er wie kein anderer den Möglichkeiten und Fähigkeiten des endlichen Menschenwesens entspricht. Endgültigen und umfassenden Wahrheitsbesitz schließt dieser Weg allerdings aus. Gemäß dem Wechselspiel von Bilderverbot einerseits und der Freisetzung einer religiösen Bilderwelt andererseits ermöglicht er ‹nur› Abbilder der Wahrheit. Auffällig ist, daß die patristischen Theologen im Blick auf diesen Zusammenhang nicht den Begriff ‹Metapher› gebrauchen, dem man mit Mißtrauen begegnet zu sein scheint. Das entsprechende Verb (μεταφέρω) bezeichnet allgemein die *Übertragung*; dabei kann dann allerdings sogar selbst das trinitarische Urbild-Abbild-Verhältnis mit der Umschreibung μεταφερομένη verdeutlicht werden²⁴, Augustinus dagegen nimmt im wesentlichen die aristotelische Metapherndefinition auf und räumt ein, daß sie rein formal auch auf die biblischen Bilder und Gleichnisse angewandt werden kann, zieht es in seinen exegetischen Schriften selbst jedoch vor, von Allegorien, Analogien und Tropen zu sprechen²⁵.

Die Hinwendung zur Metapher, die sich im Mittelalter konstatieren läßt, nimmt interessanterweise ihren Ausgang wieder bei Pseudo-Dionysius und der negativen Theologie. Thomas von Aquin beruft sich in seiner Antwort auf die Frage nach der Legitimität der biblischen Metaphern auf das von Pseudo-Dionysius her bekannte Argument von der Angemessenheit: «Quia hic modus est convenientior cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis in ipso quid non est, quam quid est... quia per huiusmodi divina magis occultantur indignis.»²⁶ Die Frage nach der Legitimität der metaphorischen Rede-

²³ Pseudo-Dionysius, De caelesti hierarchia 2,1 (Migne PG 3, 137B).

²⁴ Vgl. Basilius Magnus, Adversus Eunomium V (Migne PG 29, 724B).

²⁵ Vgl. Aurelius Augustinus, De mendacio 10.

²⁶ S.th. 1,9 ad 3.

weise wurde notwendig auf dem Hintergrund des Anspruches der Theologie, vornehmste und höchste Wissenschaft zu sein, der auch die <vornehmsten> wissenschaftlichen Methoden zu entsprechen hätten. Das Verfahren hingegen, sich mit Hilfe der Bilder und Gleichnisse («*similitudines variae et repraesentationes*») der Wahrheit anzunähern, charakterisiere die Poetik, die niedrigste der Wissenschaften. Daneben scheinen aber auch die Bilder und Gleichnisse, die als Abbild der Wahrheit nicht nur verdeutlichen, sondern auch verbergen, gerade der Bestimmung der Offenbarung als Wahrheitsmitteilung entgegenzustehen.

Gemäß der scholastischen Methodologie läßt sich dieser Konflikt nur im Rückgriff auf Autoritäten entscheiden, vor allem auf die Bibel selbst. Bezugnehmend auf Hosea 12,10 will Thomas daher zeigen, daß die Bibel nicht nur ständig mit Metaphern umgeht, sondern diesen Umgang auch selber reflektiert. Mit dem Hinweis darauf, daß es sich bei den Bildern und Gleichnissen der Bibel um wirkliche Metaphern handelt, soll sich am Gebrauch der Metapher in der Schrift zugleich ihre Rechtmäßigkeit aufzeigen lassen: «*Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoricis.*»²⁷ Aber die metaphorische Redeweise unterliegt auch Einschränkungen. Die Metapher kann nie eine volle Übereinstimmung signalisieren: «*Non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia*»²⁸. Man kann von Übereinstimmung nur sprechen in bezug auf die sichtbare, dem Menschen zugewandte Seite des Unsichtbaren, «*secundum visibilem naturam*»²⁹. Aus keinem anderen Grund ist die Christologie das eigentliche Feld der metaphorischen Rede in der Bibel; erst die <Menschwerdung Gottes> als Versinnlichung und Versichtbarung des Unsichtbaren legitimiert die metaphorische Rede von Gott³⁰. Thomas von Aquin markiert zugleich eindeutig die Grenzen solcher Ver-

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., III, 8, 1 ad 2.

²⁹ Ebd., III, 8, 1 ad 3.

³⁰ In bezug auf dieses Motiv der biblischen Metaphorik und seine Wiederentdeckung im Mittelalter spricht BLUMENBERG (*Wirklichkeiten...*, a.a.O., 135) mit Recht von der «kühnsten Metapher», die «vielleicht am meisten für die Selbstkonstitution des Menschen geleistet» habe: «Indem er den Gott als das Ganz-Andere von sich absolut hinwegzudenken versuchte, begann er unaufhaltsam den schwierigsten rhetorischen Akt, nämlich den, sich mit diesem Gott zu vergleichen.» Zur Bedeutung des Bildgedankens in der mittelalterlichen Theologie (und Philosophie) vgl. S. Orro, *Die Funktion des Bildbegriffs in der Theologie des 12. Jahrhunderts*, Münster 1963.

gleiche. Um eine angemessene, d.h. den konstitutiven Abstand zwischen Bild und Bildrelation wahrende Ebene zu gewährleisten, wähle man den Vergleichspunkt besser «ex natura irrationali et vili quam ex natura rationali et nobili, ad vitandam errorem»³¹. Es wird auch unter sagt, «metaphora in divinis... sumi ex creaturis incorporeis, sed tantum ex sensibilibus»³². Beide Bestimmungen stellen die negative Theologie noch einmal als den primären Kontext der metaphorischen Rede heraus: «Quae proprie dicuntur de Deo, vere sunt in eo, non autem quae dicuntur metaphoricè, sed per similitudinem proportionalitatis ad effectus»³³.

Neu im Verhältnis zur negativen Theologie ist die bei Thomas von Aquin in diesem Zusammenhang auffallende Preisgabe der *Anagogik*. Dies hängt zusammen mit seinem Interesse an einer Differenzierung des «Literal sinns» der Bibel, eine Vorgabe, worauf auch seine Überlegungen zur Metaphorik Bezug nehmen. Es ist die Metapher, die zwischen der wörtlichen Bedeutung der Schriftaussagen und dem, was die Tradition bis dahin den «geistigen Schriftsinn» nannte, vermittelt. Sie vermittelt darüber hinaus zwischen dem Text auf der einen Seite und den auf den Text sich stützenden, von ihm ausgehenden, aber auch über ihn hinausgehenden Glaubenswahrheiten (den «Dogmen») und ihrer «Erkenntnis». Thomas spricht im Rückgriff auf die Metaphorik die theologische Argumentation gleichsam von der Aufgabe frei, nach in der Bibel «verborgenen», sogenannten «geistigen» Aussagen zu suchen, beispielsweise in bezug auf den «dogmatischen Beweisgang». Die Voraussetzung einer solchen «Entlastung» der gängigen theologischen Verfahren ist die auf dem Wege über die Anerkennung der spezifischen Leistung der religiösen Metaphorik möglich gewordene Differenzierung zwischen theologischem Begriff und elementarer religiöser Bilderwelt, einmal in der Bibel selbst, dann aber auch im Blick auf die Rezeptionsgeschichte der biblischen Bilder, letzteres unter der Voraussetzung, daß sich die religiöse Bilderwelt in ihrem Eigenwert nur kontextuell erschließen läßt und ihre Eigenständigkeit auch im Verhältnis zu etwaigen nachträglichen theologischen Korrekturen behaupten kann.

³¹ Thomas von Aquin, In Quaestionibus disputatis de Veritate q. 10.7.10^m, und: In Expositione super Boetium de Trinitate «seu Opusc. 70» 22. 1^m.

³² DERS., In primo libro sententiarum, distinctio 34, q.3,2,3^m.

³³ Ebd., dist. 45, 4.c.

Die Ausführungen zur Metaphorik bei Thomas von Aquin lassen sich mit guten Gründen als Argumente für eine Verbindlichkeit der religiösen Überlieferung diesseits von wörtlichem Schriftverständnis wie von festgefügtter dogmatischer Begrifflichkeit verstehen. In der Renaissance verläuft die Argumentationsrichtung im Blick auf die Frage nach der Legitimität der Metapher genau umgekehrt, auch wenn in nichtreligiösen Kontexten gerade in diesem Zeitraum eine starke Aufwertung der Rhetorik überhaupt und speziell der Metaphorik beobachtet werden kann. Die biblischen Metaphern – und damit die Aneignung dieser Bilder und Gleichnisse in einem die Metaphorik ernstnehmenden Denk- und Argumentationsrahmen – wird dagegen unter Zuhilfenahme eines restriktiven Wissenschaftsbegriffs zum Ausgangspunkt für eine radikale Depotenzierung des Verbindlichkeitsanspruches der religiösen Überlieferung. Im Gefolge eines engen, an den Naturwissenschaften orientierten Wissenschaftsbegriffs und auf dem Hintergrund der weitgehenden Preisgabe des Prinzips der Kontextualität wird der Literalsinn, reduziert auf *«Wörtlichkeit»*, absolut gesetzt. Ein besonders gutes Beispiel für dieses generell dominierende Verfahren ist die Prämisse Giordano Brunos, die biblischen Schriften enthielten Theologie, Naturphilosophie, Morallehre sowie *«weise Aussprüche»*³⁴ (vgl. 174); daher müsse man unterscheiden zwischen einer *«konkreten»* und einer *«übertragenen und abstrakten»* Ausdrucksweise (176). Nur über diese Unterscheidung läßt sich Eindeutigkeit hinsichtlich der Intentionen eines Textes erzielen. Daher geht auch nur der, welcher – aus welchen Interessen auch immer – nicht an solcher Eindeutigkeit interessiert ist, davon aus, bei den Aussagen der Bibel *«handele (es) sich nur um Metaphern»* (ebd.). Die Philosophie muß derartige Metaphern ignorieren, denn *«wie es um die Eindeutigkeit dieser Metaphern steht, könnt ihr daran ermessen, daß derselbe Text von Juden, Christen und Mohammedanern benutzt wird..., all diese finden in der Heiligen Schrift das, was ihnen gerade am besten paßt»* (ebd.). Im Gegensatz zu Tendenzen in der zeitgenössischen Poetik und Rhetorik³⁵ wird hier die Metaphorik negativ bewertet, nämlich als Instrument, die Zweideutigkeiten und Widersprüche religiöser Texte unkritisch einzu-

³⁴ Giordano Bruno, *Das Aschermittwochsmahl*, dt. von F. Fellmann, Frankfurt 1969 (21981). Die folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf diesen Text.

³⁵ Vgl. G. BREITENBURGER, *Metaphora. Die Rezeption des aristotelischen Begriffs in den Poetiken des cinquecento*, Kronberg/Ts. 1975.

ebnen. In eine ähnliche Richtung weist die später von Hegel in seiner *Ästhetik* geäußerte Kritik an der Sprache der Metaphern. Hegel führt die Metapher auf das Bedürfnis zurück, sich nicht mit dem « Einfachen, Gewohnten, Schlichten » zu begnügen, sondern sich « darüberzustellen, um zum Anderen fortzugehen, bei Verschiedenem zu verweilen ». Folglich ist die Metapher « immer eine Unterbrechung des Vorstellungsganges und eine stete Zerstreung, da sie Bilder erweckt und zueinander stellt, welche nicht unmittelbar zur Sache und Bedeutung gehören und daher ebensowohl auch von derselben fort zu Verwandtem und Fremdartigem herüberziehen. »³⁶

Die unterschiedlichen Kritiker an der Metaphorik kommen überein in dem Vorwurf, die Metapher sei, recht besehen, nichts weiter als eine gezielte Außerkraftsetzung der normalen, vorgegebenen, auf Eindeutigkeit abzielenden Sprachordnung, und eben deshalb nach Möglichkeit zu vermeiden. Verständlich wird eine solche Kritik auf dem Hintergrund der aristotelischen Metapherntheorie, die sich der Unterscheidung zwischen poetischer/artifizieller und konventioneller Sprache verdankt. Implizit unterstellt sie, daß die Alltagssprache ebenso wie die Wissenschaftssprache, beide primär an Information interessiert, keine Metaphern kennen, zumindest nicht mit der Metapher rechnen. Diese Auffassung von der Metapher hat man als *Substitutionstheorie* bezeichnet. Der Metapherngebrauch ist auf *Substitution* angewiesen, weil bei der Entschlüsselung der Metapher das fremde, die Metapher konstituierende Wort durch ein *eigentliches*, den gemeinten Sachverhalt präzise umschreibendes Wort zu ersetzen ist. So gesehen ist die Metapher eine Sprachstörung und ihre Dechiffrierung die Wiederherstellung der normalen Ordnung der Sprache.

In der Tat ergeben sich kaum lösbare Schwierigkeiten, wenn man ein an den aristotelischen Bestimmungen orientiertes Metaphernverständnis auf Kontexte der negativen Theologie als auf den Horizont einer religiösen Metaphorik zu beziehen versucht. Jede Auflösung/Dechiffrierung der Metapher in diesem Sinne, nämlich in der Annahme, der Metapher lasse sich ein *ursprüngliches*, der Sprachordnung entsprechendes Nomen zuordnen, muß gerade die tragende Prämisse der negativen Theologie, die These von der Unmöglichkeit eines adäquaten Nomens für das Intendierte, außer Kraft setzen. In der religiösen Meta-

³⁶ *Ästhetik*, hrsg. von F. Bassenge, Frankfurt 1955, Bd. I, 395.

phorik können Endlichkeit und Unendlichkeit, Bedingtheit und Unbedingtheit gerade nur und ausschließlich im Medium der Bild- und Gleichniswelt des menschlichen Bewußtseins erscheinen und zur Sprache kommen. Es ist deshalb auch einleuchtend, warum es für die Theologen der Alten Kirche, sofern sie im Medium der negativen Theologie dachten und argumentierten, nicht möglich war, sich auf die Kennzeichnung *«Metapher»*, die von Aristoteles her geläufig (und theoretisch fundiert) war, zu beziehen. Wer, wie beispielsweise Thomas von Aquin, dennoch nicht auf den Begriff der Metapher verzichtete, thematisierte das Problem folgerichtig auf dem Hintergrund der differenzierenden Bestimmungen hinsichtlich des Literalsinns und seiner dogmatischen Implikationen.

Vergleichbare Schwierigkeiten kann man dort feststellen, wo – bereits diesseits des neuzeitlichen Traditionsbruchs – versucht wurde, sich die religiöse Bilder- und Gleichniswelt in einem alternativen Denkraum angemessen begreiflich zu machen. Wenn Kant z.B. von der Unzulänglichkeit spricht, «dem höchsten Wesen... Eigenschaften *an sich selbst*» zuzusprechen (der «dogmatische Anthropomorphismus» der traditionellen Metaphysik), andererseits jedoch die Notwendigkeit betont, solche Eigenschaften «aber dennoch dem Verhältnisse desselben zur Welt» beizulegen, und dies einen «symbolischen Anthropomorphismus» nennt, «der in der Tat nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht»³⁷, dann geht es um eine Ebene der (religiösen) Metaphorik, der die aristotelische Definition nicht mehr angemessen ist. Statt den zu Mißverständnissen Anlaß gebenden Begriff der Metapher zu verwenden, spricht Kant hier vom *«Symbol»*, wengleich gerade seine Präzisierungen deutlich machen, daß eigentlich die *Metapher* gemeint ist. «Wenn ich sage, wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, *als ob* sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr, als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu

³⁷ Prolegomena A175/76 (Werke, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1974, Bd. III, 232f.). Mit Rücksicht auf ihre philosophische Bedeutung spricht Kant von der *symbolischen*, nicht *schematischen* Funktion der Metapher als der «Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz anderen Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann» (Kritik der Urteilskraft, a.a.O., § 59 (Bd. V, 460)).

dem Unbekannten, das ich also hiedurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es vor mir ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne.» – Schleiermacher begegnet der gleichen Schwierigkeit dadurch, daß er die Metapher und die ihr eigentümliche «Ideencombination» zwar immer noch als ein Problem der «grammatischen Interpretation» diskutiert, sie aber zugleich in den umfassenderen Zusammenhang des «tropisch Werdens... (als der) wahren Vollkommenheit... der Sprache» stellt; damit läßt sich dann ein Satz wie der folgende rechtfertigen: «Es muß auch eine similitudo intelligibilis geben, und so sind alle göttlichen Eigenschaften tropisch.»³⁸ Die Nähe besonders des kantischen Ansatzes zu gegenwärtigen Problemen (Heuristik, Fiktionalität und Modellidee), die im einzelnen noch näher zu konkretisieren sind, wird besonders deutlich in seiner Kritik am religiösen Dogmatismus und seiner Verschränkung mit dem Wissenschafts- und Wirklichkeitsbegriff der vorkritischen Metaphysik. Gegen einen an dessen Grundannahmen orientierten (religiösen) Wahrheitsbegriff richtet sich auch die Konzeption einer Verständigung über religiöse Verbindlichkeitsansprüche mittels der Kategorie der Metapher. In der «Kritik der reinen Vernunft» führt Kant aus: «Die Vernunftbegriffe sind, wie gesagt, bloße Ideen, und haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete und zugleich dabei für möglich angenommene Gegenstände. Sie sind bloß problematisch gedacht, um, in Beziehung auf sie (als heuristische Fiktionen), regulative Prinzipien des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. ... Ob aber gleich bei bloß spekulativen Fragen der reinen Vernunft keine Hypothesen stattfinden, um Sätze darauf zu gründen, so sind sie dennoch ganz zulässig, um sie allenfalls zu verteidigen, d.i. zwar nicht im dogmatischen, aber doch im polemischen Gebrauche.»³⁹

³⁸ F.D.E. SCHLEIERMACHER, Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von H. Kimmerle, Heidelberg 1959, 59 und 35.

³⁹ KrV B799/B805 (Werke, a.a.O., Bd. II, 653 und 656f.). Inhaltlich konvergiert Kants Vorbehalt gegen einen anthropomorphistischen Dogmatismus mit der – die «negative Theologie» gleichsam resümierenden – Erkenntnis Goethes, «das Wahre, mit dem Göttlichen identisch», lasse «sich niemals von uns direkt erkennen; wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen» (Versuch einer Witterungslehre «1825», in: Schriften zur Naturwissenschaft, 2. Teil, Bd. 40, Sämtl. Werke d. Jubiläumsausgabe, Stuttgart–Berlin 1949, 55).

4. ZUR DISKUSSION UM DIE METAPHER BEI SPRACH- UND LITERATURWISSENSCHAFTLERN

Die Schwierigkeiten des aristotelischen Metaphernbegriffs, von denen bereits die Rede war, vor allem seine eingeschränkte Verwendbarkeit und sein Abgehobensein von der Alltagssprache, haben in den Sprach- und Literaturwissenschaften zu Erweiterungen und Präzisierungen geführt, wie sie gerade einer ‹religiösen› Metaphorik entgegenkommen.

Hier ist als erstes an die auf Black⁴⁰ zurückgehende ‹Interaktionstheorie› der Metapher zu erinnern. Black beschreibt die Metapher als eine kommunikative Situation, die nicht mehr, wie bei Aristoteles, abhängig ist von der Möglichkeit der Substitution eines entsprechenden Nomens. Von der Alltagssprache unterscheidet sie sich durch einen spezifischen Kontext, der sowohl den Sprechenden wie den Angesprochenen umfaßt. Von diesen Prämissen her verbietet sich die analytische Dechiffrierung der Metapher. Vielmehr lassen sich Funktion und Bedeutung von Metaphern «nur hermeneutisch im Hinblick auf interpretative Kontexte explizieren, ohne daß ein Ende dieses Prozesses wechselseitiger Interpretation definitiv angegeben werden könnte»⁴¹. Das heißt: *Interpretation* wird gleichbedeutend mit aktualisierender Annäherung an möglichst viele Bedeutungsmöglichkeiten einer Metapher.

Für diesen Vorgang hat Black die Formel vom «Interpretationszusammenhang» geprägt. Danach präsentiert jede Metapher sich als eine «sprachliche Handlung, die wesentlich ein ‹Übernehmen›, eine kreative Reaktion vom kompetenten Leser verlangt»⁴². Die Bestreitung unanfechtbarer Anzeichen für das Vorliegen einer Metapher – «jedes noch so einleuchtende Kriterium für das Vorliegen einer Metapher ‹ist› unter besonderen Umständen anfechtbar»⁴³ – macht, gerade in bezug auf die Wahrheitsfrage, Kriterien erforderlich, die einem Absinken in

⁴⁰ Vgl. M. BLACK, Metaphor, in: Proceedings of the Aristotelian Society 55 (1954/55) 273–294.

⁴¹ G. KURZ, Metapher, Allegorie, Symbol, Göttingen 1982, 16.

⁴² M. BLACK, Mehr über die Metapher, in: A. HAVERKAMP (Hrsg.), Theorie der Metapher, Darmstadt 1983, 379–413, hier 393.

⁴³ Ebd., 304.

die Beliebigkeit entgegenwirken. Neben dem theoretischen Wissen um die Sprachform der Metapher nennt Black als entscheidendes Kriterium die bewußte Entscheidung dafür, in einem bestimmten Fall der metaphorischen Lesart den Vorzug vor der wörtlichen zu geben. Im Blick auf die religiöse Metapher müßte man analog von der grundsätzlichen Entscheidung gegen einen Wahrheitsbegriff sprechen, der sich an Adäquation (als Analogon zur ‹Wörtlichkeit›) orientiert. Ihre Begründung könnte sie in Präferenzen finden, die sich herleiten aus den Traditionen der negativen Theologie und der neuzeitlichen Anthropomorphismuskritik.

Den Unwägbarkeiten einer lediglich subjektiven Annäherung an die Metapher versucht Lieb⁴⁴ dadurch zu begegnen, daß er die Widersprüchlichkeit/Unmöglichkeit der wörtlichen Lesart zum entscheidenden Kriterium macht. Seine ‹Faustregel› weist damit zurück auf das Problem des Kontextes. Als Bedingung der Möglichkeit von Metaphern hat, darauf hat Weinrich aufmerksam gemacht, einzig die Kontextualität wirkliche Bedeutung. «Eine Metapher, und das ist im Grunde die einzig mögliche Metapherdefinition, ist ein Wort in einem Kontext, durch den es so determiniert wird, daß es etwas anderes meint, als es bedeutet. Vom Kontext hängt wesentlich ab, ob eine Metapher sich selbst deutet oder rätselhaft bleibt. Eine starke Kontextdetermination zwingt auch das fremdeste Wort in den gemeinten Sinnzusammenhang. ... Die stärksten Stützen einer Metapher sind dabei die metaphorischen Nachbarn, wenn sie aus dem gleichen Bildfeld stammen.»⁴⁵

Implikationszusammenhang und Kontextualität sind ebenfalls die Grundelemente dessen, was Stierle im Sinne einer Vervollständigung der Interaktionstheorie als einen *Diskurs* zu beschreiben versucht hat, der ausgeht von Metaphern bzw. an der Metaphorik orientiert bleibt. Das Wechselspiel zwischen Bildspender und Bildempfänger – Kurz spricht von einem «Prozeß wechselseitiger Amalgamierung», der die Metapher von anderen Fällen «semantischer Inkongruenz»⁴⁶ abhebe – kann erst dann zureichend beschrieben werden, wenn man in der Interaktion einen Diskurs sieht, weil erst der Diskurs auf die vollstän-

⁴⁴ Was bedeutet der herkömmliche Begriff der Metapher?, in: HAVERKAMP, a.a.O., 340–355, hier 353.

⁴⁵ H. WEINRICH, Semantik der kühnen Metapher, in: HAVERKAMP, a.a.O., 316–339, hier 334f.

⁴⁶ Ebd., 22f.

digste Weise jene Elemente versammelt⁴⁷, die eine Analyse sprachlicher Gebilde – ihre Funktion mitzuteilen und aufzuklären – erlauben. Stierle geht davon aus, «der Kontext des Diskurses selbst» determiniere den Gebrauch des Bildes als Metapher, so wie umgekehrt die Metapher den Kontext spezifiziert. Das aber bedeutet, daß für die Geschichte der Metaphern, die aus dem Bild hervorgehen, die jeweilige Kontextualität des Diskurses von wesentlicher Bedeutung ist. Im Diskurs wird die metaphorische Potenz des Bildes zugleich aktualisiert und abgearbeitet⁴⁸. Nicht zuletzt im Aufweis der «Ubiquität <der Metaphern> in den Diskursen, die die Felder der Erfahrung auslegen»⁴⁹, konvergieren Stierles literaturhistorische Überlegungen mit den Zielsetzungen einer Theorie religiöser Metaphern.

5. WAHRHEIT UND METAPHORIK

Black spricht von den Metaphern als «kognitiven Instrumenten». Als solche sind die Metaphern «unerlässlich... zur Wahrnehmung von Verbindungen, welche, einmal erkannt, *dann* wirklich vorhanden sind»⁵⁰. In dieser Bestimmung ist die Fähigkeit der Metapher, beizutragen zur Erweiterung von Wissen, ausdrücklich eingeschlossen. Damit wird der über Metaphern organisierte Diskurs anderen Diskursen in Wissenschaft und Lebenswelt vergleichbar, auch wenn man – unter der Rücksicht der Orientierungsfunktion von Diskursen – hier eher von einer imaginativen Orientierung⁵¹ sprechen könnte, sofern die über Metaphern organisierten Diskurse primär Sinnerwartungen repräsen-

⁴⁷ Im Zusammenhang mit den Bestimmungen von <Text und Metapher als Diskurs> nennt P. RICOEUR die folgenden Elemente konstitutiv für einen <metaphorischen Diskurs>: «Ereignis und Bedeutung, einzelne Identifizierung und allgemeine Prädikation, propositionaler und illokutärer Akt, Sinn und Bedeutung, Wirklichkeitsbezug und Selbstreferenz» (Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik, in: HAVERKAMP, a.a.O., 356–375, hier 360).

⁴⁸ K.H. STIERLE, Der Maulwurf im Bildfeld. Versuch zu einer Metapherngeschichte, in: Archiv für Begriffsgeschichte 26 (1982) 101–143, hier 103.

⁴⁹ Ebd., 101.

⁵⁰ M. BLACK, Mehr über die Metapher, a.a.O., 409.

⁵¹ Vgl. W. SPARN, Hans Blumenbergs Herausforderung der Theologie, in: Theologische Rundschau 49 (1984) 170–207, hier 194.

tieren. Die Überlegungen von Sprach- und Literaturwissenschaftlern jedenfalls stellen die ‹Wahrheitsfähigkeit› der Metapher nirgends in Frage. Problematisch scheint allenfalls die Abgrenzung der ‹metaphorischen› Wahrheit von konkurrierenden Wahrheitsbegriffen. So geht bereits die aristotelische Substitutionstheorie gleichsam selbstverständlich von einer der Metapher zugehörigen Wahrheit aus. Über die *Ähnlichkeit* bringt die Metapher, sofern sie ein ‹Dieses› als ‹das› bezeichnet⁵², Sachverhalte, Gegebenheiten, Verhältnisse zum Ausdruck, die nur in dieser Weise identifizierbar sind. Voraussetzung ist eine angemessene Bildwahl, die bewirkt, daß gerade die Metapher das Gemeinte in der ihm eigentümlichen Weise vor Augen stellt. An diesen Argumentationszusammenhang knüpft Black insofern an, als er die Frage, ob metaphorische Aussagen ‹wahr› sein können, in der Weise akzentuiert, daß die Frage nunmehr lautet, inwieweit der Gebrauch von Metaphern «Erkenntnisse darüber vermitteln kann, ‹wie die Dinge sind›»⁵³. Eine positive Antwort auf diese Frage ist weitgehend davon abhängig, ob es gelingt, die Metapher – über das fiktionale Moment hinaus – in Parallele zu setzen mit anderen, ebenfalls vom Begriff unterschiedenen kognitiven Verfahren, und zwar mit solchen, «die man nicht als bloßen Ersatz für Bündel von tatsachenbezogenen Aussagen anzusehen braucht». Wie in der aristotelischen Theorie tritt auch hier an die Stelle des Gegensatzes zwischen ‹wahr› und ‹falsch› die Kategorie der Angemessenheit. Die Metapher, die von solchen Voraussetzungen aus zu sagen beansprucht, ‹wie die Dinge sind›, operiert dann gerade nicht mit einem Wahrheitsbegriff, der stillschweigend von einem wörtlichen Äquivalent zu jeder Metapher ausgeht. Letzteres weicht vielmehr einem genuinen Bezugssystem, daß – so der Ansatz Blacks – so konstruiert ist, daß ausschließlich die Metapher zwischen ihm und dem Rezipienten vermitteln kann. Dieses Bezugssystem kann ein ästhetisches sein, läßt sich aber nicht auf Ästhetik reduzieren.

⁵² Vgl. Rhetorik III, 2, 10 und 13.

⁵³ M. BLACK, Mehr über die Metapher, a.a.O., 409. Vgl. auch 410f. Siehe auch die analoge Definition bei W. KÖLLER (Semiotik und Metapher. Untersuchungen zur grammatischen Struktur und kommunikativen Funktion von Metaphern, Stuttgart 1975): «Metaphern übertragen zwar auch objektsprachliche Informationen, aber in einer spezifischen Überlagerung mit metasprachlichen Informationen... Das bedeutet, daß... die Bewertung von metaphorischen Prädikationen als ‹falsch› im Sinne der Alternativlogik sinnlos ist, weil ‹wahr› und ‹falsch› keine Kategorien sind, die sinnvoll auf die von Metaphern intendierte Sinnstruktur anzuwenden sind.» (46f.)

Was Black mit der Kennzeichnung der Metapher als eines «kognitiven Instrumentes» beschreibt, versucht Weinrich mit dem Ausdruck von der Metapher als «demiurgischem Werkzeug»⁵⁴ zu fassen. Damit kritisiert auch er indirekt die klassische Metapherntheorie, die davon ausging, die Metapher bilde lediglich reale bzw. fiktionale Zusammenhänge, z.B. Analogien, ab. Das «demiurgische Werkzeug» Metapher beschreibt aber keine Allegorien, sondern stellt diese allererst her, weil die Metapher «ihre Korrespondenzen erst schafft»⁵⁵. Sie ist entsprechend auch nicht einfachhin Prädikation – von einer solchen könnte man nämlich im Sinne der Adäquation von <wahr> oder <falsch> sprechen. Die Metapher ist im Gegenteil «eine widersprüchliche Prädikation»⁵⁶ – mit allen Konsequenzen in bezug auf Kontextualität und Diskursivität: erst im Widerspruch zum Wahrheitsverständnis in Alltags- wie Wissenschaftssprache geht ihre Bedeutung auf.

Ähnlich argumentiert Ricoeur⁵⁷ in seinen Überlegungen zu «Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache», in denen es unmittelbar um die religiöse Metaphorik geht. Nach Ricoeur kennzeichnet es die Metapher, daß sie «auf eine schiefe Weise», aber darum doch nicht falsch oder mißverständlich, sagt, was die Dinge sind. Mit der «nötigen Vorsicht», d.h. ohne voreilige Suspension des prädikativen Widerspruchs – ihrer «Zweideutigkeit» –, ist daher die Rede von einer «metaphorischen Wahrheit» durchaus gerechtfertigt.

All diese unterschiedlichen Annäherungen an das Problem Wahrheit/Metapher kommen durchweg zu positiven Ergebnissen. Die einzelnen Ansätze, ausgehend von sehr verschiedenen methodischen Vorgaben und gestützt auf unterschiedliche Paradigmen (die Sprachwissenschaft und Linguistik, aber auch die Analyse literarischer und religiöser Texte) stimmen darin überein, daß die Metapher – gerade auf dem Hintergrund diskursiver Zuweisungen – eine genuine Weise darstellt, die Wirklichkeit zu erfassen, gerade weil das von ihr Intendierte sich einer begrifflichen Fixierung verweigert. Deswegen eignet ihr auch nicht eine im Verhältnis zur Alltags- wie zur Wissenschaftssprache ephemere Wahrnehmungsweise. Infolge der Omnipräsenz der Bilder,

⁵⁴ Ebd., 331.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd., 330.

⁵⁷ In: P. RICOEUR/E. JÜNGEL, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 45–70, hier 53f.

die sich nicht auf bestimmte Wahrnehmungs- und Artikulationsweisen eingrenzen lassen, steht sie nicht nur zu den anderen Diskursen, sondern auch zur Handlungsebene in einer durchgängigen Beziehung: «Bilder stehen am Ende eines Gedankengangs und am Anfang einer Handlung.»⁵⁸ Überlegungen in gegenwärtigen Diskussionen zum Wahrheitsgehalt der Metapher verweisen übereinstimmend auf die Rechtmäßigkeit und die faktische Gegebenheit einer von der Alltags- und wissenschaftlichen Einstellung aus eigenem Recht unterschiedenen Wahrnehmungsweise, ohne sie auf die ästhetische Ebene einzugrenzen. Plausibel können solche Hinweise aber nur sein, wenn sich auch Kriterien zur Unterscheidung der einzelnen Wahrnehmungsweisen angeben lassen.

Die Alltags- und Wissenschaftssprache kennzeichnende Wahrnehmungsweise verfährt primär beschreibend und darstellend. Der ihnen zugrunde liegende Wahrheitsbegriff ist, ohne daß damit eine erkenntnistheoretische Einschränkung ausgesprochen wäre, am Gedanken der Adäquation orientiert. Die Grenze solcher Wahrnehmungsweisen liegt da, «wo sich das System lexikalischer Assoziationen in ein Modell einfügt, das eine Situation evoziert»⁵⁹, d.h. wo an die Stelle der Beschreibung und Darstellung die Neukonstitution tritt. *Sprachspiel* und (mögliche) *Interaktion* treten dabei an die Stelle der darstellenden und beschreibenden, d.h. abbildenden Elemente. Von dieser Grenzbestimmung her stellt sich die Metapher unter der Rücksicht ihrer Konstitution als eine Transformation vorgegebener Beschreibungselemente dar – und zwar vermittelt eingefügter Bildfelder und Interaktionsmuster; unter der Rücksicht ihrer Funktion stellt sie sich dar als der Versuch, jenseits der beschreibenden Ebene neue Bedeutungen, ja «neue Welten» (Ricoeur), zu konstituieren. Wird dabei die Ebene des Ästhetischen nicht verlassen, dann meint «neue Welt» das Fiktionale ohne expliziten Verbindlichkeitsanspruch oder, wie Nietzsche⁶⁰ polemisch hervorgehoben hat, den Versuch, Verbindlichkeit generell aufzulösen. Wenn aber auf der anderen Seite «die metaphorische Sprache ihre

⁵⁸ A. DEMANDT, *Metaphern für Geschichte*, München 1978, 448.

⁵⁹ H.R. JAUß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt ² 1984, 757.

⁶⁰ Vgl. F. NIETZSCHE, *Werke*, hrsg. von K. Schlechta, München 1954, Bd. III, 316 und 319. Zur Diskussion um die Metapher im 19. Jahrhundert s. auch: J. LINK/E. WÜLFING, *Bewegung und Stillstand in Metaphern und Mythen*, Stuttgart 1983.

Funktion der Neubeschreibung von Wirklichkeit nur mit Hilfe einer Sinnfindung ausübt, die den Wert einer Fiktion hat»⁶¹, können Fiktionalität und Verbindlichkeit keine unvereinbaren Gegensätze darstellen, wie Ricoeur am Beispiel der religiösen Metaphorik zu zeigen versucht hat. Entscheidendes Kriterium für Ricoeur ist der Umstand, daß die (religiöse) Metapher nicht nur an unseren Willen, sondern auch an unsere Einbildungskraft appelliert. Unabhängig von dieser Antwort, gegen die man kritisch einwenden kann, daß die Vorherrschaft einer <Poetik> wenig vereinbar erscheint mit den Traditionen einer negativen Theologie und einer sich als Fiktionalismuskritik verstehenden Abkehr von Anthropomorphismen, ist es richtig, daß sich die Möglichkeit einer religiösen Metaphorik an der Frage entscheidet, ob Fiktionalität und religiöse Orientierung miteinander vereinbar sind oder nicht.

6. DIE METAPHER ALS MODELL RELIGIÖSER REDE

Überlegungen zu Status und Funktion der Metapher seitens der Religionsphilosophie könnten leicht dahingehend mißverstanden werden, als ginge es hier um eine Reduktion der religiösen Überlieferung und ihrer Sinnvorgabe auf konkrete Metaphern, die sich z.B. in der Bibel finden. Zwar nehmen sie bei solchen Beispielen ihren Ausgang; sie intendieren aber, über diese Beispiele (etwa die Gleichnisse und Parabeln des Neuen Testaments) hinaus eine neue Perspektive der religiösen Überlieferung insgesamt, die sich am Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis der Metaphern im engeren Sinne orientiert. Auf die rabbinische Tradition bezogen nannte Feldman ein solches Verfahren «the expansion of compressed Biblical Metaphors»⁶². Diesem Verfahren kann man dadurch gerecht zu werden versuchen, daß man die religiöse Metaphernwelt als ein theologisches *Modell* behandelt. Dazu berechtigt nicht zuletzt eine Vielzahl von Wortmeldungen aus dem Umkreis der Diskussionen, die in den letzten Jahren zum Problem der Metapher geführt worden sind. Hierher gehören u.a. Kennzeichnungen

⁶¹ P. Ricoeur, a.a.O., 70.

⁶² The Parables and Similes of the Rabbis, Cambridge ² 1927, 9.

der Metapher als eines Bedeutungs-/Bezugssystems, als Heuristik, als eines diskursiven Redemodus der Zuweisung bzw. als eines Instruments modellhafter Unterscheidung. Snell⁶³ etwa hat – über solche Beschreibungen noch hinausgehend – im Rückblick auf die Bedeutung der Metapher in der Antike von ihr als einem Denkmodell gesprochen, das gleichberechtigt ist im Verhältnis zu den Modellen rationaler Welterklärung. Naturwissenschaftler sprechen von Modellen als selbstgewählten und -konstruierten Vorstellungen in bezug auf angenommene/unterstellte Realitäten. Das Modell ist bildliche Erscheinung bzw. sichtbarer Ausdruck einer gedanklichen Konstruktion. Sofern es auf ein als wirklich Gegebenes Gedachtes bezogen ist, ist es keine freie Erfindung. Weil es aber von der Voraussetzung lebt, daß die Realität, auf die es sich richtet, prinzipiell nicht adäquat dargestellt werden kann, enthält es ein fiktionales Moment. Modelle bilden keine Wirklichkeit ab, sondern wollen Annäherungen an eine angenommene Wirklichkeit ermöglichen.

Der Modellbegriff – der Versuch einer Versichtbarung des Unsichtbaren mit allen daraus sich ergebenden Einschränkungen – läßt sich nicht nur für die Naturwissenschaften fruchtbar machen, sondern auch für die Theologie. In einem theologischen Sinne spricht Auer⁶⁴ vom Modell als einem «Wort-Bild» und formuliert damit eine doppelte Kritik an einem religiösen Wahrheitsbegriff, dessen Kriterium der Realismus ist. Ausgeschlossen ist sowohl die Vorstellung von einer adäquaten Abbildung der intendierten Wirklichkeit wie die Überzeugung von der Möglichkeit einer Verobjektivierung des Transzendenten über den (theologischen) Begriff. Der hier festgehaltenen Unterscheidung zwischen Gott und Welt bzw. zwischen Schöpfer und Geschöpf entspricht auf der Modellebene das Moment der Fiktionalität. Sie ist deshalb nicht nur relevant für das Verständnis jener Texte der religiösen Überlieferung, die unmittelbar metaphorisch sind (Gleichnisse, Parabeln); auch in bezug auf jene Texte, die man eher quasi-metaphysisch zu verstehen gewohnt ist, fordert sie eine veränderte Perspektive. In dieser Perspektive ist z.B. auch der Bericht über die Schöpfung nur ein «Bild,

⁶³ Vgl. das Kapitel: Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie, in: Die Entdeckung des Geistes, Göttingen 1975, 178–204, hier 184.

⁶⁴ A. AUER, Die Bedeutung der *Modell-Idee* für die *Hilfsbegriffe* des katholischen Dogmas, in: J. RATZINGER/H. FRIES (Hrsg.), *Einsicht und Glaube*, Freiburg 1962, 259–279, hier 263.

eine übertragene Redeweise, eine Metapher, die sich wohl kaum in einen Begriff von metaphysischer Verbindlichkeit zurückübersetzen»⁶⁵ läßt.

Diese Thesen lassen sich im Rückgriff auf die neutestamentliche Metaphernwelt verdeutlichen. Die Gleichnisse und Parabeln des Neuen Testaments lassen sich, wie die neuere Forschung⁶⁶ gezeigt hat, in ihrem Kern jeweils auf eine Metapher reduzieren. Anders als beispielsweise in den ausschließlich lehrhaften Texten entsprechen einander hier konkrete Sprachform und Aussage/Wahrheit auf unmittelbare Weise; man kann die jeweils zugrunde liegende Metapher nicht auflösen und nicht übersetzen, sondern lediglich umschreiben. Die Erzählungen sind so konzipiert, daß jenseits realistischer Wahrheitskriterien mittels der «Elemente des Fiktionalen... ein Bezug auf die Gottesherrschaft»⁶⁷ konstruiert wird (etwa in der Rede von Gott als Vater, König, Hausherr etc.), ohne dabei eine Identifikation von Welt und Gott bzw. ein begriffliches Korrelat der entfalteten Bilderwelt anzuzielen. In Übereinstimmung mit der Bedeutung der Interaktion, die in den neueren Metapherntheorien immer wieder betont wird, kann von «Wahrheit» hier lediglich im Sinne eines Ereignisses/Geschehens gesprochen werden, ein Umstand, der unter der Rücksicht einer Interpretation nicht «Übersetzung» (Substitution), sondern «Verständigung» (Interaktion) impliziert⁶⁸.

Läßt sich von solchen Voraussetzungen aus begründen, daß Metaphorik/Fiktionalität und religiöser Wahrheits-/Verbindlichkeitsanspruch miteinander vereinbar sind? Eine positive Antwort dürfte dann möglich sein, wenn man sich auf die folgenden Präzisierungen der in Frage stehenden Begriffe einigen kann: Als erstes müßte die Forderung eingelöst werden, die Reduktion des Fiktionalen auf das «bloß» Erdichtete, Imaginative zu überschreiten und Fiktionalität entsprechend den Bestimmungen des «fiktionalen Vertrags» neu zu definieren (u.a. durch Hinzunahme der in den neueren Metapherntheorien immer wieder

⁶⁵ G. SÖHNGEN, *Analogie und Metapher*, Freiburg-München 1962, 102.

⁶⁶ Vgl. H. WEDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Göttingen 1978.

⁶⁶ Ebd., 67.

⁶⁸ H. WEDER (97f.) empfiehlt, bei der Betrachtung der Erzählung besonders «auf das Verhältnis von *erzählter* (als Folge der metaphorischen Prädikation fiktionaler) und *vorfindlicher* (als Verständigungsbedingung für die erzählte notwendiger) *Welt* zu achten».

betonten *Ereignisebene*). Von hierher wäre dann auch eine Lösung des Problems der Zuordnung resp. Entmischung von *«facta»* und *«ficta»* wahrscheinlich, in der religiöse Verbindlichkeitsansprüche nicht von vorneherein ausgeklammert werden. Einlösen läßt diese Forderung sich allerdings nur, wenn *«Wahrheit»* nicht mehr ausschließlich als *«faktische Überprüfbarkeit»* verstanden wird. Im Blick auf religiöse Verbindlichkeitsansprüche kann *«Wahrheit»* ohnehin nicht bedeuten, daß über gleichsam methodisch entscheidbare Vorgaben und mit quasi-wissenschaftlicher Autorität (die isolierte Ebene der *«facta»*) *«Sachverhalte»* bestätigt oder in Frage gestellt würden. Die *«religiöse Verbindlichkeit»*, so ist gegenüber solchen Ansätzen zu betonen, ist nichts, was *«an sich»* bestünde. Ihr Verpflichtungscharakter wie die Plausibilität, die sie für sich beansprucht, zielen auf ein *Einverständnis* des Hörers (die in der Interaktionstheorie der Metapher angesprochene *kommunikative Situation*) und damit auf eine am Handeln orientierte Verlässlichkeit, die erst als solche auch zur Verbindlichkeit für das Denken wird. Diesen Zusammenhang hat gerade die neuere Gleichnisforschung wieder allgemein bewußt gemacht. «Die Gleichnisse setzen keine allgemeinen Wahrheiten in die Welt; sie machen vielmehr die Nähe Gottes zur Welt zum Ereignis.»⁶⁹ Die hier hervorgehobene konstitutive Bedeutung der Ereignisebene für das, was als *«religiöse Verbindlichkeit»* angesprochen werden kann, zeigt nicht nur, daß gerade ein an der Metapher orientierter Wahrheitsbegriff die Intentionen der religiösen Überlieferung verständlich machen kann; sie zeigt auch, daß über die begrenzte Form der (bestimmten) literarischen Präsentation religiöser Aussagen hinaus die Metapher und in einem erweiterten Sinne das fiktionale Element überhaupt geeignet sind, die Wahrheitsansprüche der religiösen Überlieferung zu explizieren. Von daher mag es gerechtfertigt sein, die Metaphorik – ausgehend von als solchen ausweisbaren Texten im Corpus der religiösen Überlieferung – in der Richtung eines generellen Verständnisses religiöser Wahrheits- und Verbindlichkeitsansprüche zu erweitern, eines Verständnisses, für das die religiöse Sprache «durch und durch metaphorisch» ist. «Gott ist ein sinnvolles Wort nur im Zusammenhang metaphorischer Rede. Es wird sofort sinnlos, wenn man die *connexio verborum* nicht metaphorisch verstehen will.»⁷⁰

⁶⁹ Ebd., 275.

⁷⁰ E. JÜNGEL, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: P. RICOEUR/E. JÜNGEL, a.a.O., 71–122, hier 110.

Soll nun nicht das Gegenteil dessen, was eine solche Konzeption intendiert, eintreten, nämlich die Auflösung der religiösen Überlieferung in Beliebigkeit und Unverbindlichkeit – eine solche wird der Metaphernsprache ja weithin unterstellt (erinnert sei in diesem Zusammenhang nur an die polemische Auslegung der Entmythologisierungsthese Bultmanns, die von einer Entleerung der christlichen Überlieferung auf dem Wege über eine Remetaphorisierung spricht⁷¹) –, ist eine Antwort auf die Frage nach den Kriterien einer möglichen Verifikation erforderlich, auch wenn inzwischen hinreichend deutlich geworden sein dürfte, daß Verifikation in diesem Zusammenhang nicht faktische Überprüfbarkeit heißen kann. Letzte Legitimation (und damit Grundlage der Verifikation) ist im Ansatz Marquards bekanntlich das *Individuum*⁷². Diese Grundlage, sicher erläuterungsbedürftig, trifft sich mit dem, was Sprachwissenschaftler für einen unverzichtbaren Maßstab speziell der religiösen Metapher ansehen, gerade weil sowohl die Korrespondenz- wie die Kohärenztheorie hier als fundamentum in re ausscheiden müssen. Köller⁷³ nennt als Wahrheitskriterium der religiösen Metapher, die er als *absolute*, d.h. nicht in Begrifflichkeit auflösbare einführt, den «Grad ihrer Harmonie mit den Erkenntnisinteressen und Lebenserfahrungen von spezifischen Kommunikanten..., d.h. <den> Grad ihrer Evidenz, wobei auch emotionale Aspekte berücksichtigt werden müssen». Gerade solche Metaphern aber, «die genetisch spezifischen Provokationssituationen entspringen, verändern ihre ursprünglichen pragmatischen und kognitiven Funktionen, wenn sie sich verfestigen und verabsolutieren. Auf der einen Seite eröffnen sie auf sehr wirksame Weise neue Perspektiven auf schon bekannte Sachverhalte, auf der anderen Seite verdecken sie aber auch bestimmte Aspekte dieser Sachverhalte oder geben diesen durch neue Analogiezwänge eine fragwürdige Gesamtinterpretation.»⁷⁴ Die Frontstellung zwischen überliefertem (*dogmatischem*) Wahrheitsanspruch der Religionen (Orthodoxien und Fundamentalismen) und einem an der Metapher als Modell religiöser Rede orientierten Verbindlichkeitsanspruch läßt sich nur auf diese Weise erklären.

⁷¹ Zur neueren Diskussion um den Ansatz R. Bultmanns vgl. B. JASPERT (Hrsg.), Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, Darmstadt 1984.

⁷² Das übergeordnete Ziel der explizierten «Gewaltenteilung» besteht bei O. MARQUARD ja gerade in dem «Gewinn der Chance für den Menschen, ein einzelner zu sein» (Aufgeklärter Polytheismus..., a.a.O., 84).

⁷³ Ebd., 268.

⁷⁴ Ebd., 269.

Die metaphorische Redeweise geht von der Prämisse aus, über Gott, aber auch über das gleichsam ‹aus ihm Abgeleitete›, seien prinzipiell keine Erfahrungen möglich, die empirischen Erfahrungen vergleichbar wären, weshalb hier auch keine Prädikate angewandt werden könnten, die der empirischen Erfahrungswelt in einem unmittelbaren und strikten Sinne korrelierten. Das fundamentalistische (und auch orthodoxe) Wahrheitsverständnis dagegen geht davon aus, daß der Gegenstands- und Erfahrungshorizont religiöser Aussagen, ursprünglich Metaphern, jenseits des Metaphorischen zusammenfällt mit dem empirischen Erfahrungshorizont; aus den Metaphern werden «determinierende Faktoren für das Denken»⁷⁵. Im dogmatischen Reflexionsprozeß wird das ursprünglich Metaphorische zur ontologischen Vorentscheidung, in welcher die unmittelbare und individuelle Erfahrung zurückgedrängt wird zugunsten eines generalisierenden Denkens, das Absolutheitsansprüche erhebt und Aussagen über eine transzendente Wirklichkeit vermittelt ‹realistischer› Korrelate für möglich hält. Ihr gegenüber versucht eine religiöse Metaphorik geltend zu machen, «daß sich das ‹wahre Wissen› nicht auf argumentativem Wege mit begrifflichen Mitteln erschließt, sondern mittels Intuition», weshalb «sich Wissensgehalte nur in komplexen Bildern erfassen und mittels komplexer Bilder»⁷⁶ übertragen lassen. Der Streit zwischen diesen beiden Möglichkeiten einer Annäherung an die Problematik religiöser Verbindlichkeit läßt sich nicht ausschließlich theoretisch bzw. wissenschaftlich entscheiden. Es ist auch schwer, eine Metatheorie zu formulieren, die eindeutig angeben und benennen könnte, welcher der beiden möglichen Lesarten jeweils und mit welchen Gründen der Vorzug zu geben wäre. Die Entscheidung für die eine oder die andere Möglichkeit setzt neben der vorgängigen Einwilligung in das jeweilige ‹Sprachspiel› die Bereitschaft zur Teilhabe voraus, d.h. die Anerkennung der jeweiligen kommunikativen Situation als der eigenen. Es sind daher immer auch *Interessen*, die darüber entscheiden, welche Wahlmöglichkeit ergriffen oder verworfen wird. Dies sei zum Schluß am Beispiel der Alternative ‹Fundamentalismus› oder ‹aufgeklärtes religiöses Bewußtsein› noch einmal verdeutlicht.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd., 270.

7. FUNDAMENTALISMUS ODER AUFGEKLÄRTES RELIGIÖSES BEWUSSTSEIN?

Die bisherigen Überlegungen zum Status und zur Funktion der religiösen Metaphorik führten unter anderem zu dem Ergebnis, daß es die Art und Weise, in der sich die Texte der religiösen Überlieferung präsentieren, selbst ist, die zur Bestätigung der neuzeitlichen Anthropomorphismuskritik mit all ihren Konsequenzen führt und damit indirekt den Beweis erbringt, daß sich auch angesichts der neuzeitspezifischen Modernisierungsprozesse und jener Differenzierungen, durch die ein dogmatisches Religionsverständnis im pejorativen Sinne zunehmend marginalisiert wird, sinnvoll von einem Verbindlichkeitsanspruch (und seiner Einlösung) der religiösen Überlieferung sprechen läßt. Der bereits mehrfach angedeutete mögliche Rückgriff auf Kant, aber auch die Rückführung der gegenwärtig kaum noch bestrittenen Bedeutung der Fiktionalität auf die kopernikanische Wende und damit auf die Anfänge des neuzeitlichen Wissenschafts- und Wirklichkeitsverständnisses sind durchaus Belege für die These, daß sich Aufklärung und religiöse Metaphorik in einem unmittelbaren Sinne aufeinander beziehen lassen. Man wird schwerlich bestreiten können, daß gerade Kants religionsphilosophisches Werk der hier entfalteten religiösen Metaphorik seinen Intentionen nach sehr nahe kommt. Seine Ausführungen zur Theodizeeproblematik etwa lassen sich durchaus als Kurzformel und Minimalkonsens dessen auf den Begriff bringen, was ein an Metaphern orientiertes Reden über religiöse Verbindlichkeit überhaupt noch anzuerkennen und argumentativ zu begründen bereit ist⁷⁷.

Globaldeutungen der Gegenwart, die von neuzeitspezifischen Differenzierungsprozessen in Wissenschaft, Recht und Gesellschaft ausgehen, von «Moderne» oder «Postmoderne» sprechen oder die entwickelten Industriegesellschaften des Westens als solche «nach der Aufklärung» bzw. als «durch die Aufklärung hindurchgegangene» charakterisieren, begegnen allenthalben der Skepsis. Auf der anderen Seite aber, wenn sich Religion und Gesellschaft, religiöse Institutionen und religiöses Bewußtsein der einzelnen nicht mehr ohne weiteres friktionsfrei aufeinander beziehen lassen und eher regressive Entwicklungen im

⁷⁷ Ich denke hier vor allem an die Unterscheidung zwischen authentischer Theodizee (machthabender praktischer Vernunft) und doktrinaler (vernünftelnder (= spekulativer) Vernunft). Siehe: Werke, a.a.O., Bd. VI, 116. Vgl. auch meine Arbeit: Das «Jahrhundert der Theodizee», in: Kant-Studien 73 (1982) 393–405.

Bereich des Religiösen (sogenannte «neue religiöse Bewegungen», das Wiederaufleben von Religionskriegen, Theokratieveruche und Neofundamentalismen) weltweit wieder zu einem brisanten Thema werden, kann der Hinweis auf die Aufklärung, gerade als unvollendete, dabei behilflich sein, für eine «Version des Religiösen» zu werben, die von jenen Tendenzen abweicht, die die Religion in der einen oder in der anderen Weise instrumentalisieren. (Nicht nur ihre Beanspruchung für eine bestimmte Politik, sondern auch ihre Reduktion auf Bestandserhaltungsprobleme der Gesellschaft ist dabei angesprochen.) «Aufgeklärtes religiöses Bewußtsein» ist unter diesen Bedingungen immer noch – wie schon bei Kant – vor allem das Vermögen des Einzelnen, aber auch von Gruppen, «in Religionsdingen sich ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines anderen sicher und gut zu bedienen»⁷⁸. Diese Forderung – und das ist das Mindeste, was sich aus einer solchen Perspektive heraus zu einem Ansatz sagen läßt, der sich in bezug auf die Frage nach der Verbindlichkeit der religiösen Überlieferung an Metaphern im weitesten Sinne orientiert – steht sicher nicht im Widerspruch zu den Intentionen einer religiösen Metaphorik. Ein Fundamentalismus in «Religionsdingen» ist dagegen mit ihnen schlechthin inkompatibel. In den unterschiedlichen Fundamentalismen fungiert als Wahrheitskriterium die Vorstellung von der Möglichkeit einer faktischen Überprüfbarkeit, ob man z.B. – wider die Ergebnisse der historischen und exegetischen Forschung – die biblischen Schöpfungstheoreme in ein Konkurrenzverhältnis zu den modernen Evolutionstheorien rückt (der Creationismus in den USA) oder sakral-politische Zusammenhänge aus den biblischen Texten als Modelle einer auch gegenwärtig wünschbaren politischen Ordnung festschreibt (die unterschiedlichen Theokratieveruche in Israel und im Iran). Einem solchen Wahrheitsverständnis werden die Texte der religiösen Überlieferung zu unwiderruflichen und argumentativ nicht in Zweifel zu ziehenden Entscheidungen über tatsächliche Sachverhalte, was selbst dann noch gilt, wenn, wie im Dogma, der Umweg über die Allegorisierung gewählt wird – ist doch auch hier trotz aller «Symbolisierungen» ein Religionsverständnis konstitutiv, für das Religion immer auch Interpretament der Wirklichkeit ist – oft in Konkurrenz zu den Wissenschaften.

⁷⁸ Kant, Werke, a.a.O., Bd. VI, 59.

Das Programm einer religiösen Metaphorik, die nicht auf eine Beschäftigung mit solchen Texten der religiösen Überlieferung eingegrenzt ist, die im strikten Sinne metaphorisch sind, die vielmehr auch im Blick auf jene Texte, die man eher quasi-metaphysisch auszulegen gewohnt ist, einen Perspektivenwechsel signalisiert, verzichtet von vorneherein auf Weltdeutungen, die im Widerspruch zu den Plausibilitätsstrukturen der Moderne stehen. Sie verabschiedet damit ein Paradigma, in dem eine prinzipiell für möglich gehaltene Assimilation wissenschaftlicher bzw. quasi-wissenschaftlicher Annahmen/Konstrukte als Bedingung der Plausibilisierung religiöser Verbindlichkeitsansprüche fungierte. Diese Selbstbescheidung ist nicht ohne Konsequenzen für die Handlungsebene. In aktuellen Tagesfragen, bei denen von unterschiedlichen letzten Orientierungen und Zielvorgaben aus nach Lösungen für konkrete Probleme gesucht wird, bedeutet der Rückgriff auf religiöse Vorgaben in einem Sinne, wie ihn die religiöse Metaphorik favorisiert, eine ungleich größere Gesprächsbereitschaft und Kompromißfähigkeit als dies in den dogmatischen Lösungsversuchen der Fall ist. Religiöse Verbindlichkeit ist für sie nicht Ausdruck einer immanenten Vernunft, die sich z.B. durch formale Begründungsverfahren ausweisen ließe, noch wird sie von sogenannten «göttlichen Seinswahrheiten» garantiert und abgesichert, die ihrerseits argumentativ nicht mehr in Zweifel gezogen werden dürfen. Andererseits ist die metaphorische «Lesart» nicht identisch mit solchen Versuchen einer Symbolisierung/Allegorisierung der Texte der religiösen Überlieferung, die beispielsweise aus der Kontextualität dieser Aussagen die Konsequenz ziehen, jenseits des Vordergründigen und Zeitbedingten existiere eine «andere» Ebene, auf der sich der «geistige» oder «wahre» Sinn dieser Aussagen widerspruchsfrei formulieren und im Sinne einer unumstößlichen Regel für das Denken wie für das Handeln definieren lasse.

Was dies konkret bedeutet, läßt sich zeigen am Beispiel der aktuellen Auseinandersetzungen um die Auslegung der «Bergpredigt» angesichts politischer Tagesfragen. Von den unterschiedlichen Fundamentalismen wird dieser Text im Sinne einer unmittelbaren Handlungsanweisung verstanden – bis hin zu theokratischen Konsequenzen. Die allegorisierende/spiritualisierende Reduktion der Aussagen der «Bergpredigt» auf Konstrukte im Sinne der traditionellen Dogmatik nimmt ihnen jede Brisanz und läßt sie in den aktuellen Diskussionen eher bedeutungslos erscheinen. Der Versuch aber, diesen Text als Vorgabe des je eigenen Handelns und Argumentierens einzubringen, ohne dabei

regressive Tendenzen fürchten zu müssen, würde heißen, ihn so zu verstehen, daß sich – wie Kant sagt – «zwar nicht Sätze darauf gründen» lassen, daß man aber andererseits im Rückgriff auf diesen Text Erfahrungen und Erwartungen problematisieren kann, die sich nicht als bloß «gedichtete»⁷⁹ leugnen bzw. abtun lassen. Dies, und nichts anderes, will die religiöse Metaphorik.

⁷⁹ Vgl. hierzu Anm. 39.

