

Hermeneutische Blätter 1/96



H
C
I
R
Ü
Z
U
N
I
V
E
R
S
I
T
Ä
T



Institut für Hermeneutik
an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich

Ohne Ähnlichkeit. Zum theologischen Umgang mit Metaphern von <i>Ingolf U. Dalferth</i>	Seite 1
Worüber man nicht schweigen kann von <i>Philipp Stoellger</i>	Seite 5
Mein Weg nach Zürich von <i>Sergio Carletto</i>	Seite 9
Partnerschaftsvertrag zwischen Neuchâtel und Zürich von <i>Hans Jürgen Luibl</i>	Seite 11
Interdisziplinäre Veranstaltungen des Instituts für Hermeneutik von <i>Hans Weder</i>	Seite 12
Einladung zum Zürcher Hermeneutischen Seminar II	Seite 13

Redaktion im Auftrag des Instituts für Hermeneutik:

Dr. Hans Jürgen Luibl

Gestaltung dieser Ausgabe: Franziska Mihram

Titelbild: Hermes-Darstellung (um 5. Jh. vor Chr., Athen, Nationalmuseum)

Ohne Ähnlichkeit Zum theologischen Umgang mit Metaphern

I

Theologie ist nicht einfach Begriffsarbeit, sondern in entscheidender Hinsicht 'image-thinking' (A. Farrer, J. McIntyre), d.h. kritische Beschreibung, Entfaltung und Auslotung der (sprachlichen) Bilder, in denen sich der christliche Glaube artikuliert und sich unsere Welt und Erfahrung erschließt und verständlich macht. Dem Bezug auf diese Bilder verdankt theologisches Denken seine Bestimmtheit, der methodischen Beachtung dieses Sachverhalts seine Rationalität. Andernfalls steht es in Gefahr, zum Feld unkontrollierter Assoziationen zu werden, in begrifflichen Leerlauf zu verfallen, Bilder unkritisch als Begriffe zu behandeln oder das Festhalten sprachlicher Formeln mit dem Bleiben in der Wahrheit zu verwechseln. Um das zu vermeiden, bedarf es einer theologischen Hermeneutik und Kritik der Vorstellungen, Bilder, Metaphern und Geschichten, die sich der Imaginations- und Wahrnehmungskraft des Glaubens verdanken und an denen sich christliches Glaubensleben theoretisch und praktisch orientiert.

II

Der hermeneutische Bezug auf die - im weitesten Sinn verstandenen - metaphorischen Prozesse des Glaubens prägt das Wirklichkeitsverständnis christlicher Theologie. Sie ist keine Fundamentalpsychologie religiöser Befindlichkeit, keine Pseudosoziologie gesellschaftlicher Orientierungsprobleme und auch kein sekundäres symbolisches Deutesystem, das religiös beschreibt, was wir alle unter anderer Beschreibung ohnehin schon kennen und wissen. Um all das kann es ihr zwar auch gehen, doch sie betrachtet diese wie alle übrigen Phänomene und Probleme unseres Lebens durchgehend so, wie sie in, mit und angesichts von Gottes wirksamer Gegenwart erscheinen und bestimmt sind. Das ist die Wirklichkeit, auf die sie sich richtet, nicht allein das, was sich empirisch messen und historisch feststellen läßt. Der Wirklichkeitsbezug theologischen Denkens sind keine wie auch immer gearteten natürlichen oder kulturellen 'Gegebenheiten', sondern Gottes Wirklichkeit, und die erscheint uns als seine Wirksamkeit, durch die im Alten unableitbar Neues wird.

Diese Wirksamkeit läßt sich überall wahrnehmen, wo Neues entsteht, sie wird aber nicht überall als Wirksamkeit Gottes wahrgenommen und zur Sprache gebracht. Doch ohne daß das geschieht, gibt es keine Theologie. Es geschieht auch nicht, ohne daß Gott in spezifischer Weise wirksam wird. Wo es aber geschieht, sprechen Christen von Glaube: Wer glaubt, nimmt das Neue im Alten wahr. Es mag kaum bemerkbar sein oder so überwältigend, daß es einem die Sprache verschlägt: in jedem Fall läßt es sich nicht anders kommunizieren als mit den Mitteln des Alten, die so zu Metaphern des Neuen werden. Auf diesen Vorgang bezieht sich die Theologie. Sie gewinnt ihr Thema, ihren Standpunkt und ihre Wirklichkeitsperspektive über die metaphorischen Prozesse, in denen der Glaube die Wahrnehmung des Neuen mit den Mitteln des Alten zur Sprache bringt; und sie sucht diese Metaphern so zu entfalten, daß sie nicht nur als solche Sprachversuche von einst und von anderen verstehbar werden, sondern zur Wahrnehmung der Gegenwart Gottes hier und jetzt in unseren Lebenswirklichkeiten Anstoß geben.

steht. Doch ein Text, der sagt, daß ein anderer Text in einem bestimmten Kontext als Metapher fungiert, ist nicht selbst eine Metapher. Metaphern lassen sich deshalb nicht übersetzen, jedenfalls nicht rein semantisch. Sie können nur in neuen Kontexten durch neue Metaphern ersetzt werden, die in diesen Situationen das leisten, was jene in einer anderen geleistet haben.

Für den theologischen Umgang mit Metaphern des Glaubens heißt das, daß diese nur so 'vergegenwärtigt' werden können, daß man in gegenwärtigen Gebrauchs- und Lebenssituationen das aufzudecken sucht, was sie in ihnen zu formulieren suchten: die Wahrnehmung des unableitbar Neuen, das Gottes Gegenwart wirkt. Was das ist, läßt sich nicht den tradierten Metaphern, sondern allein dem gegenwärtigen Lebenszusammenhang entnehmen. Die Suche nach Ähnlichkeiten dessen, was die Metaphern sagen, hilft dabei wenig. Es geht nicht darum, das zu sehen und zu verstehen, was damals und von anderen als neu wahrgenommen wurde, und nach Ähnlichem im eigenen Lebenszusammenhang Ausschau zu halten. Es geht vielmehr um die Wahrnehmung dessen, was Gottes Gegenwart hier und jetzt unableitbar Neues wirkt. Unableitbar neu ist aber nur das, was kein Fall von schon Bekanntem ist. Es ist deshalb auch stets mehr und etwas anderes als die Vergegenwärtigung von Vergangenem oder die Aufdeckung von Ähnlichem. Heute neu ist nicht notwendig das, was damals neu war - das mag inzwischen vertraut geworden sein. Heute neu ist aber auch nicht Gottes Gegenwart als solche - die ist stets wirksam, auch wenn sie nicht immer wahrgenommen wird. Heute neu ist vielmehr das, was Gottes Gegenwart hier und jetzt Unableitbares wirkt. Das gilt es wahrzunehmen. Man mag das gar nicht bemerken. Oder man bemerkt es, ohne es als von Gott gewirktes Neues zu verstehen. Um es so zu verstehen, muß man es im Licht von Gottes Gegenwart wahrnehmen. Das ist noch nicht der Fall, wenn man es von anderen so beschrieben bekommt: man muß es selbst so wahrnehmen. Dazu muß man nicht nur in Gottes Gegenwart leben, sondern mit ihrem Charakter vertraut sein, und das geht nicht ohne zu wissen, wie Gottes Gegenwart und unsere Wirklichkeit im Licht von Gottes Gegenwart schon wahrgenommen wurden.

Allein zu diesem Wissen, nicht aber zur Wahrnehmung des Neuen, kann die Theologie verhelfen. Sie tut es, indem sie Metaphern des Glaubens von einst in Erinnerung ruft und auf das Neue hin auslegt, das damals wahrgenommen wurde. Sie kann dieses Neue nicht unabhängig von seiner metaphorischen Artikulation bestimmen, sondern immer nur von dieser her indirekt ansprechen; und sie kann deshalb auch von Gottes wirksamer Gegenwart nicht abgelöst von diesen indirekten Zugängen reden. Indem sie aber so von ihr spricht, leistet sie ihren Beitrag dazu, daß deren Charakter bekannt bleibt und so auch heute das unableitbar und analogielos Neue in ihrem Licht wahrgenommen werden kann.

(Dr. Ingolf U. Dalferth, Professor für Systematische Theologie, Dogmengeschichte und Symbolik, Leiter des Instituts für Hermeneutik)

Worüber man nicht schweigen kann

I

..... πολὺ δὲ μέγιστον τὸ μεταφορικὸν εἶναι. Μόνον γὰρ τοῦτο οὐτε παρ' ἄλλου ἔστι λαβεῖν εὐφύιας τε σημείον ἔστι· τὸ γὰρ εὖ μεταφέρειν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἔστιν“

..... bei weitem das Wichtigste aber ist es, sich auf Metaphern zu verstehen. Einzig dies nämlich ist nicht von einem anderen zu lernen und ein Zeichen von Talent; denn treffende Metaphern bilden heißt die Ähnlichkeit sehen“ (Aristoteles, Poetik, 1459a).

Ohne Ähnlichkeit demnach keine Metapher, nur - welche Ähnlichkeit meinte Aristoteles und welche Metapher, die die gesehene Ähnlichkeit zu bezeichnen sucht?

Wenn Augustin in den Relationen der Liebe Ähnlichkeiten zur Trinität sah, war dann die Trias amans-quod amator-amor eine treffende trinitarische Metapher? Warum meinte er dann, mens-notitia-amor und schließlich memoria-intelligentia-voluntas seien „diligentius subtiliusque tractatum - euidetior“ (De trin. XV,3,5)? Je subtiler und unkörperlicher die Analogie, desto klarer schien ihm deren Ähnlichkeit mit der Trinität - und ähnlicher Ansicht sind auch noch Spätere, denen indes erneut die Liebesrelationen für eine Hermeneutik der Trinität dienen. Aber gleich, ob man die vestigia Trinitatis oder das alleinige vestigium Trinitatis Christus vor Augen hat, gleich, ob man der analogia entis oder der analogia relationis folgt, für beide gilt: Ohne Ähnlichkeit keine Metapher. Beide verstehen die Metapher analogisch und gebrauchen sie wohl oder übel beschreibend und stellvertretend, etwa stellvertretend für die trinitarischen Verhältnisse selber. Ob nun die Spuren der Trinität ontologisch analogisiert werden oder ob die einzige ontologische Spur Gottes relational analogisiert wird - das Sehen der Ähnlichkeit macht die Metapher, und die Metapher bezeichnet das Gesehene.

Diese Ähnlichkeit der Sichtweisen hat eine immer noch kleinere Unähnlichkeit als Kehrseite: Wirft Augustin die Leiter der Analogien, die er hinaufkletterte, schließlich fort und erklärt alle Ähnlichkeit doch für letztlich unähnlich, sind Spätere auf immer noch größere Ähnlichkeit aus mit ihrem Weg zur Sache, und es gilt schließlich allein 'quod res est' oder anders gesagt, was der Fall ist, und der Metapher bleibt angesichts der Ähnlichkeit von Vater und Sohn nur eine immer noch größere Unähnlichkeit und eine stellvertretende Bezeichnungsfunktion. Trotz aller Ähnlichkeit bleibt die Metapher doch von letzter Uneigentlichkeit gezeichnet, von ihrer stellvertretenden Bezeichnungsfunktion.

II

Wenn so gesehen die Ähnlichkeit die Unähnlichkeit nicht los wird, sei es als letzten Horizont oder als anfänglichen und zu überwindenden Hintergrund, und sie die Metapher nur mittels der Analogie verstehen läßt, die ihr eine gründliche Uneigentlichkeit beschert, scheint man auf ein analogisches Metaphernverständnis besser zu verzichten oder es zumindest nicht alles sein zu lassen, was

in dieser Hinsicht zu sagen ist.¹ Die Ähnlichkeit verführt dazu, kraft ihrer Allgegenwart eine weite und fundamentale Metaphorizität der Sprache verständlich und begründbar zu machen; sie birgt jedoch eine erhebliche Fremdbestimmung der Metapher.

Schon die Analogie als Hintergrund der Metapher ist abkünftig von der begriffstheoretisch bestimmten Opposition von Univozität und Äquivokation, angesichts derer die Analogie einen weit führenden Ausweg zu bieten scheint, der indes von seiner Leitdifferenz nicht mehr loskommt. Zwar mögen Begriffe univok oder äquivok sein, aber wie die Welt mitnichten bloß alles ist, was der Fall ist, so ist auch der Begriff oder die Proposition nicht alles, was sich sagen läßt. Wäre dem so, wäre weithin Sprachlosigkeit die Folge; wogegen das ganze Bemühen nicht nur der Theologie darauf geht, dem Schweigen nicht das letzte Wort zu lassen. Was nicht einfach der Fall ist und worüber man nicht schweigen kann, davon redet man unbegrifflich, denn weder Begriffe noch bloße Aussagen, seien sie auch analog, helfen hier weiter. Damit kommt allerdings eine Horizontverschiedenheit ins Spiel: *Diese Welt ist alles, was nicht bloß der Fall ist.* In diesem (für den und) vom Begriff verbotenen Bereich findet sich auch die Metapher, die nicht von Gnaden der gesehenen Ähnlichkeit ist, sondern ein Eigenleben führt.

III

Tritt man in diesen Horizont, ändert sich die Perspektive, und die Metapher kann in ihrer genuinen Funktion verständlich werden. Metaphern beschreiben nicht eine gesehene Ähnlichkeit, sondern sie setzen und zeigen, und zwar nicht nur Ähnlichkeiten, sondern meist gewagte Identifikationen. Sie vollziehen eine perspektivische Setzung, die lozierende und damit orientierende Funktion hat. Sie verorten in der Topographie der Lebenswelt: in der Welt der Topoi. Um es an einem klassischen Beispiel zu verdeutlichen: Wenn Nietzsche meint: „Die Welt ist das *Spiel* des Zeus“ (KSA 1, 828) trifft es allenfalls die Hälfte, wenn er behauptet: „*Metapher* heißt etwas als *gleich* behandeln, was man in einem Punkte als *ähnlich* erkannt hat“ (KSA 7, 498, vgl. 490). In der Behauptung, etwas als ähnlich *erkannt* zu haben, verbirgt sich die ganze Macht der perspektivischen Setzung, der Selbstverortung im Verhältnis zu Zeus und Welt. Der „Einsame“ in Paul Valéry's „Mon Faust“ räsoniert dagegen skeptisch als alt und einsam gewordener Gott: „Das Firmament singt jedem, was er hören will ... / Dem einen kündigt es von Gott, / Dem andern schweigt es eisig an“².

Wer in Hinsicht auf Gott und Welt anderer Ansicht ist, wird andere Metaphern gebrauchen und sein Leben anders orientieren. Nur ist in jedem Fall deutlich, daß man sich in dieser Perspektive jenseits dessen bewegt, was bloß der Fall ist, und zumal jenseits der Ähnlichkeit. Welchen Sinn hätte es, in der Welt nach Ähnlichkeiten mit den 'Spielen des Zeus' zu suchen? Man fände allenfalls was man schon längst gefunden hat, oder aber man spielte selber.³

¹ Es bleibt eben auch möglich, Paul Ricoeur zu folgen, dessen spekulative Aristotelesauslegung zu einem Metaphernverständnis führt, das das Sehen von Ähnlichkeit und die Neubeschreibung der Wirklichkeit für grundlegend hält - und trotz aller Ähnlichkeit bei der „lebendigen Metapher“ ankommt.

² Paul Valéry, Werke 2. Dialoge und Theater, Frankfurter Ausgabe, Frankfurt a.M. 1990, 376; vgl. ders., Œuvres II, La Pléiade, (Gallimard) Paris 1960, 383.

³ Zur näheren Bestimmung dieses Horizonts jenseits der Ähnlichkeit unterschied Ernst Cassirer mimetische, analogische und symbolisch bedeutende Phasen in der Entwicklung symbolischer Formen mit der Pointe, daß erst unter der Bedingung des Verlustes jeder nachahmenden, abbildenden oder beschreibenden Funktion die Eigenart der

IV

Nun fungieren Metaphern in verschiedenen Kontexten, an verschiedenen 'Orten', verschieden, und vermutlich wäre es zuviel erwartet, für alle Arten von Metaphern gleichermaßen gültige Wesensmerkmale zu finden.⁴ *Gute Metaphorologie* hieße, die *Familienähnlichkeiten zu sehen*, ohne die Metaphern stärker zu vereinheitlichen als nötig - und es hieße auch, bestimmte Familienangehörige näher kennen zu lernen. 'Metaphora definirī nequit' heißt noch nicht, sprachlos bleiben zu müssen und alles dunkel zu lassen.

Eine eigentümliche Art der Metaphern zum Beispiel, absolute Metaphern respective Grundmetaphern, zeigen, was man nicht sieht: Sie verraten, was einem selbstverständlich ist und wonach sich das eigene Leben richtet, worauf man aus ist und was den Horizont bestimmt. Teilweise wenigstens sind die dogmatischen Topoi von dieser Art - mehr oder weniger glücklich als Begriffe gebrauchte Grundmetaphern christlichen Glaubens, die die spezifische Bestimmtheit christlichen Selbst-, Welt- und Gottesbewußtseins zeigen. Diese Topoi sind Sprache gewordene Erfahrung christlichen Glaubens und bilden in ihrem Zusammenhang eine Topographie des christlichen Glaubenslebens. *Theologie als Topik* wäre ihnen angemessen.

Ihr Gebrauch, die topische resp. metaphorische Praxis indiziert die eigene Stellung zu bestimmten, nicht allein theologischen 'Gemeinplätzen': beispielsweise wie man es hält mit der kopernikanischen Wende, also mit 'dem' neuzeitlichen Weltbild. Daran wird sich zeigen, ob man die Ansicht Rudolph Bultmanns teilt, das neutestamentliche Weltbild und damit auch seine Bildwelt sei definitiv vergangen, oder ob man ganz im Gegenteil etwa die Bilder der paulinischen Sühnetheologie für wesentlich und unaufgebar hält. An dem Gebrauch anderer Gemeinplätze, die Aufnahme in das Bekenntnis gefunden haben, wie der Auferstehungsmetaphorik zeigt sich indes mehr als die eigene Stellung zu einer theologischen Streitfrage. Und man kann mit Recht fragen, was es denn bedeuten mag, einen geltenden Gemeinplatz arbiträr zur Disposition zu stellen etsi Christus non ...

V

„Unsäglich!“ mag man dies alles finden und bar jeder begrifflich kontrollierten Vernunft - und hätte nicht nur Unrecht mit diesem Einwand. In dem hier beschrittenen metaphorologischen respective topischen Horizont kann man endgültig nicht mehr darauf aus sein wie der frühe Wittgenstein, „die Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben“ (Tractatus, Vorwort); aber deswegen diesen Horizont zu meiden, hieße vermutlich, sich auf Begriffe beschränken und allenfalls noch Analogien zuzulassen, der gesehenen Ähnlichkeiten wegen. Paul Valéry hielt dagegen: „Ce qui n'est pas ineffable n'a aucune importance“⁵, und wie könnte man es dem Schweigen oder dem Rasonement überlassen, was schlechthin bedeutsam ist und sogar bekannt wird?

jeweiligen Formen voll zur Entfaltung komme.

⁴ Von hier aus kann einem auch fraglich werden, ob allen Metaphern gemeinsam ist, ohne Ähnlichkeit auszukommen; zumindest scheint es manchen Metapherngebrauch zu geben, der Ähnlichkeiten zu sehen und zu zeigen beansprucht - und darin seine begrenzte und gelingende Funktion hat. Vielleicht würde es weiterhelfen, in Erinnerung an Cassirer Phasen der Metaphernentwicklung und zudem Funktionskontexte zu unterscheiden.

⁵ Paul Valéry, Œuvres II, La Pléiade, (Gallimard) Paris 1960, 344; es geht der Satz voraus: „Tout ce qu'on peut écrire est naïserie“; vgl. ebd. 388f, 401.

Angesichts dieser Aporie nicht schweigend der Unsagbarkeit nachzugeben, könnte es gewesen sein, was Wittgenstein zu erreichen suchte: „von einem nicht offenkundigen Unsinn zu einem offenkundigen übergehen“ (PhU § 464). Wer auch dann noch auf seinem „Unsäglich!“ beharrt, wird hoffentlich in die Verlegenheit geraten, sich umzusehen: Auch Begriff und Reflexion sind nicht mehr als Metaphern — an die wir uns gewöhnt haben. Nur braucht Nietzsches Erinnerung mitnichten in Skepsis oder Nihilismus zu führen: „Das vernünftige Denken ist ein Interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können“ (KSA 12, 194). Schließlich läßt sich selbst die Metapher mehr oder weniger vernünftig interpretieren.

(Philipp Stoellger, Assistent am Lehrstuhl von Professor Dalferth)

Mein Weg nach Zürich

Seit dem Beginn des Studienjahres 95/96 bin ich am Hermeneutischen Institut der theologischen Fakultät Zürich. Die Frage ist durchaus berechtigt, warum ein italienischer Doktorand für sein Weiterstudium sich gerade nach Zürich begibt, zumal Turin selbst - die Stadt meiner bisherigen Studien - eine eigenständige Denktradition auch im Rahmen der Hermeneutik, des religiösen Sprechens im besonderen, besitzt. Der Grund liegt in den Entwicklungen, welche die philosophische Reflexion im südlichen Alpenraum geprägt hat und deren Ursprünge in die Mitte der 30er Jahre zurückreichen.

Ein junger Lehrer aus Turin, Luigi Pareyson (geb. 1918), begann zu jener Zeit sich mit der neuen philosophischen Richtung des Existentialismus auseinanderzusetzen - eine Denkströmung, die sich damals für ihn mit den Namen K. Jaspers, M. Heidegger und K. Barth verband. Es waren aber auch Jahre, in denen das akademische Milieu, die Aesthetik, die Historiographie, kurz, die gesamte italienische Kultur, vom Neo-Idealismus eines Benedetto Croce und Giovanni Gentiles grundlegend beeinflusst waren. Dies hatte zur Folge, dass neben dem Existentialismus auch alle anderen wichtigen Strömungen, welche den deutschen und französischen Kulturraum prägten - der Neu-Kantianismus, der Neo-Marxismus, die „Philosophie chrétienne“ und der zu ihr im Gegensatz stehende Neo-Thomismus - ignoriert, wenn nicht gar explizit abgelehnt werden.

In universitären Kreisen, welche vom Idealismus fichtischer Prägung Gentiles (dem sog. Attualismo) beeinflusst waren, entstand jedoch in jenen Jahren eine Gegenbewegung, die schon bald eine richtiggehende Umwälzung mit sich brachte.

Im Gegensatz zum damals vorherrschenden, quasi-totalitären Denksystem, ging es bei dieser Wende um die Wiederherstellung des einzelnen Subjektes, was schliesslich auch zu einer Rehabilitierung des „religiösen Gefühls“ (sentimo religioso) im Sinne einer positiven Neubewertung der anthropologischen Relevanz des Christlichen führte. In diesem Kontext wird verständlich, warum Heideggers „Sein und Zeit“ ein so grosses Interesse hervorrief, obwohl er selber sich gegen die, wie er sagte, „humanistischen“ (Fehl-)Interpretationen (auch eines Pareyson) zur Wehr setzte, welche sein Werk existentialistisch auslegten, anstatt es als Frage nach dem Sein zu deuten. Trotz allem erwies sich gerade diese Fehlinterpretation als eine glückliche Fügung, insofern sie nicht nur Pareysons Denken beflügelte, sondern in seinem Gefolge auch eine neue Richtung prägte - die sog. „Turiner Schule“ - die mit den Exponenten der Hermeneutik sowohl in Deutschland (bes. bei H.G. Gadamer), wie auch in Frankreich in eine fruchtbare Wechselbeziehung trat.

Die Werke von Gianni Vattimo (geb. 1936, ein Schüler von Pareyson) über Nietzsche, Heidegger und nicht zuletzt seine theoretischen Darlegungen haben der Turiner Schule schliesslich zu internationalem Ansehen verholfen.

In seinen systematischen Ansätzen versucht Vattimo - seinem Lehrer Pareyson folgend - eine Kritik der klassischen Metaphysik, die er als Metaphysik des Grundes umschreibt. Diese Kritik (als *pensiero debole*, „schwaches Denken“ bezeichnet) äussert sich einerseits in einem philosophischen Misstrauen, welches die Gewalttätigkeit abendländischer Metaphysik (Onto-Theologie) in seinen Auswüchsen entlarvt, diesem Denken aber andererseits keine metaphysische Argumentationsfigur mehr entgegenstellt, vielmehr auf eine solche gerade verzichtet.