

Theologische Bibliothek  
Töpelmann

Herausgegeben von  
O. Bayer · W. Härle · H.-P. Müller

Band 120



Walter de Gruyter · Berlin · New York  
2003

Metaphorik und Christologie

Herausgegeben von  
Jörg Frey, Jan Rohls und Ruben Zimmermann



Walter de Gruyter · Berlin · New York  
2003

Ⓢ Gedruckt auf säurefreiem Papier,  
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 3-11-017645-9

*Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek*

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Copyright 2003 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung  
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages  
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikro-  
verfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany  
Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin

## Vorwort

Um zu sagen, wer Christus ist und welche Bedeutung ihm zukommt, wurden seit jeher in hohem Maße bildsprachliche Elemente benutzt. Das Neue Testament ist voll von bildhaften Aussagen, aber auch im weiteren Verlauf der Theologiegeschichte kam der Christusmetaphorik immer wieder zentrale Bedeutung zu. Nicht zuletzt für die Prozesse der Vermittlung theologischer Inhalte und Traditionen in der Gegenwart erscheint metaphorische Rede vielen als unverzichtbares Medium. Daher wurden metaphorische Sprachformen in neuerer Zeit vermehrt sprachphilosophisch und theologisch reflektiert. Die Metaphorizität religiöser und theologischer Rede avancierte so zu einem eigenständigen Thema.

Wie aber hängen metaphorische Christologie und christologische bzw. theologische Metaphorizität zusammen? Zu diesem Themenkomplex fand vom 7. – 9. Oktober 2002 ein interdisziplinäres Symposium in der Tagungsstätte Schloss Beuggen (bei Basel) statt, das Fachvertreter des Neuen Testaments, der Kirchen- und Theologiegeschichte, der Systematischen Theologie sowie angrenzender Fachgebiete miteinander ins Gespräch bringen sollte.

Das Rundgespräch wurde dankenswerterweise durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) ermöglicht. Daneben haben der Stiftungsfonds Hellmut Ley und die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern namhafte Zuschüsse bewilligt, die die Drucklegung des vorliegenden Bandes ermöglicht haben. Dieser dokumentiert die bei dem Symposium vorgetragenen Referate in überarbeiteter Form, ergänzt durch die „Leseanleitung“ von Ruben Zimmermann und den Beitrag von Jörg Lauster.

Wir danken allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Symposiums für die anregenden Diskussionen, den Herausgebern der Reihe „Theologische Bibliothek Töpelmann“ für die Aufnahme in die Reihe und dem Verlag Walter de Gruyter, namentlich Herrn Dr. Albrecht Döhnert, für die gute verlegerische Betreuung. Die Erstellung der Druckvorlage wäre ohne die kompetente Mitarbeit von Herrn Sebastian Eisele nicht möglich gewesen, bei den Korrekturen halfen darüber hinaus Sebastian Freisleder, Rüdiger Kronthaler, Florian Mühlegger und Tanja Schultheiß, letztere hat auch das Register der Bibelstellen zusammengetragen.

Es ist unser Wunsch, dass der vorliegende Band das interdisziplinäre Gespräch fördern und zum reflektierten Gebrauch theologischer Sprache beitragen möge.

München, Pfingsten 2003

Die Herausgeber

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	V
RUBEN ZIMMERMANN	
Paradigmen einer metaphorischen Christologie. Eine Leseanleitung . . . . .	1
I. Metaphorische Christologie im Neuen Testament	
KURT ERLEMANN	
Die Selbstpräsentation Jesu in den synoptischen Gleichnissen . . . . .	37
JENS SCHRÖTER	
Metaphorische Christologie. Überlegungen zum Beitrag eines metapherntheoretischen Zugangs zur Christologie anhand einiger christologischer Metaphern bei Paulus . . . . .	53
PETER MÜLLER	
Sohn und Sohn Gottes: Übergänge zwischen Metapher und Titel. Verbindungslinien zwischen Metaphorik und Titelchristologie am Beispiel des Sohntitels . . . . .	75
RUBEN ZIMMERMANN	
„Du wirst noch Größeres sehen ...“ (Joh 1,50). Zur Ästhetik und Hermeneutik der Christusbilder im Johannesevangelium – Eine Skizze . . . . .	93
MARTIN KARRER	
Sprechende Bilder: Zur Christologie der Johannesapokalypse . . . . .	111
JÖRG FREY	
Retter, Gott und Morgenstern: Metaphorik und Christologie im Zweiten Petrusbrief . . . . .	131

## II. Metaphorik und Christologie in der Kirchen- und Theologiegeschichte

- MARTIN WALLRAFF  
Viele Metaphern – viele Götter? Beobachtungen  
zum Monotheismus in der Spätantike . . . . . 151
- VOLKER LEPPIN  
„Als wir diese spise essent, so werden wir gessen“.  
Reale und metaphorische Nähe Christi bei Johannes Tauler . . . . . 167
- JENS WOLFF  
Luthers Arbeit an christologischen Metaphern . . . . . 179
- VLADIMIR IVANOV  
Theologische Grundlagen der Christus-Ikonographie . . . . . 199
- JAN ROHLS  
Vorbild, Urbild und Idee. Zur Christologie des 19. Jahrhunderts . . . . . 219
- ### III. Systematische Perspektiven zur christologischen Metaphorizität
- HERMANN TIMM  
Sub contrario. Zur Christopoetik des Markusevangeliums . . . . . 245
- ULRICH H. J. KÖRTNER  
Christus als Wort Gottes. Entwicklung und Verwendung  
einer christologischen Grundmetapher vom Johannesevangelium  
bis zu Gerhard Ebeling . . . . . 255
- JÖRG LAUSTER  
Biblische Bildersprache, christologische Metaphern  
und ihr historischer Erfahrungsgrund . . . . . 281

- MARKUS BUNTFUß  
Inkarnation als Interaktion. Zur religiösen  
Distanzreduktion der Inkarnationsmetapher . . . . . 299

- PHILIPP STOELLGER  
„Jesus ist Christus“. Zur symbolischen Form der Christusmetapher  
und einigen Folgen für die systematische Theologie . . . . . 319

## IV. Wirkung und Produktion christologischer Metaphern

- JOHANNES RAUCHENBERGER  
Urbild – Abbild – Vorbild. Das ontische Christusbild  
im Kunstraum theologischer Erkenntnis . . . . . 347

- CHRISTINA HOEGEN-ROHLS  
Kleinod, Mandel, blaues Herz. Christusmetaphern in  
ausgewählten Höhepunkten deutschsprachiger Lyrik . . . . . 363

- KLAAS HUIZING  
Live übertragen. Die Metapherndebatte geht in die nächste Runde . . . . . 383

- GERHARD BÜTTNER  
„Halb Mensch, halb nicht, das weiß man nicht so sehr,  
denn Jesus ist ja eigentlich Gottes Sohn!“ Kindliche Versuche,  
die Paradoxien der Christologie bildhaft auszudrücken . . . . . 399

- BIBELSTELLENREGISTER . . . . . 417

- AUTORENVERZEICHNIS . . . . . 423

Philipp Stoellger

„Jesus ist Christus“.

Zur symbolischen Form der Christusmetapher  
und einigen Folgen für die systematische Theologie

Einleitung

Was für Folgen hat die neuere Metapherntheorie für die Theologie, und zwar näherhin für die systematische Theologie? Oder vorsichtiger gefragt: welche Möglichkeiten und Aufgaben eröffnen sich? Angesichts dessen, dass in den exegetischen Fächern die Metaphernforschung längst gängig ist, scheint die Frage seltsam verspätet. Zwar ist die Metapherntheorie in der Systematik spätestens seit Eberhard Jüngels und Paul Ricoeurs Studien von 1974 präsent, aber einerseits ist dieser Anfang nur von wenigen fortgeschrieben worden, andererseits haben sich mittlerweile der Horizont und die Fragen etwas verändert.

Wenn allein der Begriff einer Sache ihre klare, deutliche und adäquate Erkenntnis bildete, wären die Metaphern allenfalls eine *façon de parler* religiöser Rede. Als solche mögen sie in der Analyse religiöser Texte zu beachten sein, mehr aber auch nicht. Ebendiese Üblichkeit wird durch die Sprachphilosophie seit Vico und verwandte Theorien wie die Semiotik fraglich, sofern die Metapher nicht nur als ‚von wörtlicher Rede‘ abgeleitet gilt. Dann fragt sich, inwiefern die Metapherntheorie nicht allein als Methode der historischen Forschung und der Textanalyse relevant ist, sondern Implikationen und Konsequenzen hat, die die Systematik der Theologie betreffen, ihre Methode, ihren Status und ihre Sprache. Allerdings war es vor allem die exegetische ‚Arbeit am Phänomen‘, die auch für die Systematik die Frage hat unausweichlich werden lassen, ob die Metaphern nicht doch gravierender sind, als man lange meinte. Die Gleichnisforschung ließ fraglich werden, ob vom Reich Gottes noch ‚eigentlich‘ geredet würde, wenn der Begriff an die Stelle der Metapher träte – und ergeht es nicht im Grunde allen Themen der Theologie so?

Um dem nachzugehen, werde ich indirekt auf einem Umweg 1. zur Entselbstverständlichung eine geliehene Parabel anführen, in der die Christologie

mit all ihren Häresien metaphorisiert wird; 2. diese Parabel im Licht der Gleichnisthese erörtern; 3. einige Folgen der Metapherthese für die systematische Theologie ausführen; die ich 4. an einem Beispiel präzisiere, inwiefern ‚Jesus Christus‘ eine Metapher ist; und 5. sei ein Ausblick auf die weiteren Folgen der Metaphorologie für die Systematik skizziert, und zwar unter dem Aspekt der Topik.

### 1. Ecos Theologenparabel: Christologie als Monstrologie

Ecos jüngster Roman ‚Baudolino‘ erzählt die Geschichte eines piemontesischen Bauernsohnes, der durch glückliche Zufälle zum Berater und Adoptivsohn Friedrich Barbarossas avanciert. Während andere seiner Zeit auf der Suche nach dem heiligen Gral die Welt durchstreifen, sucht Baudolino nicht weniger als das sagenhafte Reich des Priesterkönigs Johannes, das irgendwo im Orient liegen soll, in der Nähe des irdischen Paradieses.<sup>1</sup> So abwegig dieses Unternehmen scheint, eine Reise voller Hindernisse und Umwege, so hat auch Ecos Roman mühsame Längen auf dem Weg an die Grenzen der Welt und darüber hinaus. Aber gegen Ende, nach 400 Seiten, kommt auch der Leser endlich an<sup>2</sup> – zumindest an die Grenzen dieses sagenhaften Reiches – und findet mit Baudolino eine vergangene Welt voller Fabelwesen, beinahe wie im Vorhof der Hölle. Dort finden sich:

1. Einbeinige *Skiapoden*<sup>3</sup>, von denen ein besonders sprachbegabter namens Gavagai Baudolino und seinen Freunden als Hermeneut dieser versunkenen

1 Umberto Eco, *Baudolino*, München/Wien 2001, 376. – Der ‚Priesterkönig Johannes‘ wird erstmals 1145 von Otto von Freising erwähnt. Er sei ein Nachkomme der heiligen drei Könige und herrsche über ein sagenhaftes Reich im Osten (wie Melchisedek). 1165 kursiert in Europa ein Brief von ihm, der sich an alle Herrscher Europas, besonders an Friedrich I. wendet, der immenses Aufsehen erregte (noch heute gibt es über 200 Abschriften). 1177 antwortete Papst Alexander III. darauf (nicht erhalten), und nennt Johannes ‚König der Inder‘. Ob Indien gemeint ist, ist fraglich, denn ‚Indien‘ nannte man zu der Zeit das Horn von Afrika, also könnte Äthiopien gemeint sein (Verwechslung seit Vergil). – Selbst wenn dieses Reich und der Priesterkönig nur Legende wären, seine Wirkung auf das Abendland war eine merkliche Beunruhigung von Kaiser und Papst im Blick auf ihre Alleinvertretungsansprüche. Vgl. Wilhelm Baum, *Die Verwandlungen des Mythos vom Priesterkönig Johannes*, Klagenfurt 1999. Zu den Handschriften des Priesterkönig Johannes (Presbyterbrief) vgl. Berlin, Staatsbibliothek, mgo 56, Bl. 1r-13v; Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Ser. nova 2663, Bl. 235v-237v; München, Staatsbibliothek, Cgm 1113, Bl. 85r-91v; Paris, Nationalbibliothek, Ms. allem. 150, Bl. 192r-200v (zusammengestellt von Klaus Klein, Marburg 2000).

2 Eco, *Baudolino*, 415ff.

3 Ebd., 416ff.

Welt dient. Das ist auch dringend nötig, denn dort tummelt sich ein monströses Allerlei, das dem Fremden so erschreckend wie unverständlich erscheinen muss. Auffällig an den vielen Monstern ist prima vista ihre groteske Gestalt. Sie selber aber, wie auch Gavagai, halten ihre Theologie für entscheidend. Während sie sich an die Gestalt der Anderen längst gewöhnt haben, wird in ihrer Perspektive die Gattungsdifferenz ‚eigentlich‘ durch ihre Theologie bestimmt.

So lehren die Skiapoden: „daß Sohn nicht gleiche Natur wie Vater, weil Vater schon da vor aller Zeit, während Sohn geschaffen von Vater, nicht aus Notwendigkeit, sondern aus Wille. Darum Sohn im Grunde nur Adoptivsohn von Gott, nicht?“<sup>4</sup>. Demnach sind die Skiapoden Arianer oder zumindest deren getreue Nachfahren mit adoptianischer Christologie.

2. Die *Blemmyer*<sup>5</sup> sind breitschultrige, untersetzte Wesen, mit schmaler Hüfte, zwei kurzen behaarten Beinen, aber ohne Kopf und Hals. Auf der Brust haben sie zwei mandelförmige, lebhaftige Augen und etwas tiefer, ungefähr in Höhe des Bauches, ein dehnbare Loch, mit dem sie sprechen und essen. Zu ihnen meint der Skiapode Gavagai: „Sie Christen auf falschem Weg. Sie *phantasiastoi*. ... Blemmys ... sage: Ja, Sohn nicht gleiche Natur wie Vater, aber Sohn Logos, und Logos, auch wenn nur Adoptivsohn von Vater, kann nicht werden Fleisch. Also Jesus nie Fleisch geworden, und was Apostel gesehen, war bloß ... wie sage ... *phantasma* ... nur Phantasma von Gott am Kreuz gestorben, nicht geboren in Bethlehem, nicht geboren von Maria, sondern eines Tages am Fluß Jordan vor Johannes dem Täufer erschienen, und alle gerufen oh!“<sup>6</sup>. Offensichtlich sind die Blemmyer *Doketen*, denen der Inkarnierte nur als Schein gilt und die darum auch kein Abendmahl feiern.

3. Die *Panothier* sehen fast wie normale Menschen aus, haben aber zwei Ohren, die ihnen bis zu den Knien reichen, in die sie sich hüllen, wenn sie frieren, und mit denen sie sogar fliegen können.<sup>7</sup> Gavagai zufolge ist „ihnen egal, was Sohn mach, wenn runtersteige auf Erde. Sie nur denke an Heiligen Geist. Sie sage, Christen in Abendland denke, dass Heiliger Geist ausgehe von Vater und Sohn. Sie protestiere und sage, dies ‚und Sohn‘ später hinzugefügt und in Credo von Konstantinopel noch nicht drin gewesen. Für sie Heiliger Geist nur ausgehe von Vater“<sup>8</sup>. Wenn sie das filioque bestreiten, vertreten (und verkörpern) sie eine dezidiert ‚orthodoxe‘ Theologie.

4 Ebd., 422.

5 Ebd., 419. Blem(m)yes: „Ein nomadisches Volk in Unternubien, kopt. Belemu ..., die ‚Blinden‘“, das „auf dem rechten Nilufer gegenüber den Nubai“ wohnte und als Räuber gefürchtet war (Kleiner Pauly, Bd. 1, München 1979, 913).

6 Eco, *Baudolino*, 422.

7 Ebd., 421.

8 Ebd., 422.

4. Deren direkte Gegner sind die *Pygmäen*. Dunkelhäutig und nur mit einem Lendenschurz bekleidet<sup>9</sup>, lehren sie im Gegenteil, dass „Heiliger Geist nur ausgehe von Sohn und nicht von Vater“<sup>10</sup>.

5. Die *Ponkier* sind Wesen mit geraden Beinen ohne Kniegelenke, die steif wie auf Pferdehufen daherstaksen.<sup>11</sup> Den männlichen Ponkiern hängt der Phallus an der Brust, während bei den weiblichen an gleicher Stelle die Vagina ist. (Über ihre Christologie erfährt man nichts.)

6. Die einäugigen *Giganten* sind struppig und schlecht gekleidet, hüten Schafe und Rinder und hausen in Felsenhöhlen. In Gavagais Augen denken sie am allerschlechtesten. „Sie *artotyritoi*“<sup>12</sup>, Leute, die glaube, daß Jesus im Letzten Abendmahl Brot und Käse gewandelt, weil sage, so war normales Essen bei alten Patriarchen. Darum mache Kommunion mit Brot und Käse“<sup>13</sup>.

7. Die *Zungenlosen* sind von menschlicher Gestalt, können aber nur stammeln und leben außerhalb der Stadt. Sie sind Messalianer, die glauben, „man könne allein durch ständiges stilles Gebet in den Himmel kommen“, ohne Sakramente, ohne gute Werke und ohne Gottesdienst.<sup>14</sup> Deswegen meinen sie auch, Arbeit als ein gutes Werk sei zu vermeiden – was sie nicht besonders beliebt macht.

8. Die *Nubier*<sup>15</sup> sind „Circumcellionen“ und besonders gute Krieger, weil sie unbedingt das Martyrium suchen, oder mit Gavagai gesagt: „Kaum irgendwo Krieg, gleich suche Martyrium“<sup>16</sup>.

9. Schließlich gibt es noch *Eunuchen*, deren Oberster namens Praxeas dieses ganze Monstrositätenkabinett kommentiert: „Sie leben hier seit Jahrhunderten zusammen, sie haben sich aneinander gewöhnt, und indem sie sich weigern, die Monstrosität ihrer Nachbarn zur Kenntnis zu nehmen, übersehen sie die eigene. Monster, jawohl, Tieren ähnlicher als Menschen, aber fähig, sich schneller als Kaninchen zu reproduzieren. Das ist das Volk, das wir regieren müssen, und zwar mit unbeugsamer Härte, um zu verhindern, daß sie einander gegenseitig umbringen, jeder benebelt von seiner eigenen Häresie ... Aber es ist ganz natürlich, daß die Natur auch Monster hervorbringt, unerklärlich ist eher, warum nicht inzwischen die ganze menschliche Gattung monströs geworden ist, seit sie das gräßlichste aller Verbrechen begangen und Gottvater gekreuzigt hat“<sup>17</sup>.

9 Ebd., 426.

10 Ebd., 422.

11 Ebd., 420.

12 Aus ἄρτος (Brot) und τυρόω (Käse machen; durcheinanderrühren) – wohl metaphorisch zu hören: Brot-Käsemacher und die, die ‚alles durcheinanderrühren und verwirren‘.

13 Ebd., 428.

14 Ebd., 423.

15 Der Kleine Pauly, Bd. 1, 201ff., verweist auf Aithiopia.

16 Eco, Baudolino, 429; vgl. 441f. (zu den Circumcellionen bzw. Donatisten).

17 Ebd., 438.

Praxeas ist demnach Patripassianer und verurteilt aus dieser Perspektive alle, die anders denken: „Einige dieser Monster glauben ... , daß der Sohn vom Vater nur adoptiert worden sei [wie die Skiapoden], andere hören nicht auf zu diskutieren, wer von wem ausgeht, und jeder läßt sich, monströs wie er ist, von seinem monströsen Irrtum dazu hinreißen, die Hypostasen der Gottheit zu vervielfachen, im Glauben, das Höchste Wesen bestehe aus drei oder gar vier verschiedenen Wesenheiten. Heiden! Es gibt eine einzige göttliche Wesenheit, die sich im Laufe der menschlichen Geschichte in verschiedenen Formen oder Personen manifestiert. Diese einzige göttliche Wesenheit ist, insofern sie zeugt, Vater, insofern sie gezeugt ist, Sohn, und insofern sie heiligt, Geist, aber es handelt sich stets um ein und dieselbe göttliche Natur – der Rest ist wie eine Maske, hinter der Gott sich verbirgt. Eine Wesenheit ist eine einzige dreifaltige Person und nicht, wie einige Häretiker behaupten, drei Personen in einem Wesen. Aber wenn das so ist und wenn Gott wirklich Fleisch geworden ist, als ganzer, wohl-gemerkt, und nicht indem er bloß einen adoptierten Ableger seiner selbst delegiert, dann hat kein anderer als der Vater selbst am Kreuz gelitten ...“<sup>18</sup>.

Baudolino und seine Gefährten hatten erwartet, mit dem Reich des Presbyters Johannes die irdische Gestalt des Reiches Gottes zu finden. Was sie vorfinden ist dagegen einigermaßen skurril: ein lebendiger Hieronymus Bosch, alles voller Monstrositätenkabinett, eine Physiognomik der Häresien und ein theologiegeschichtliches Kuriositätenkabinett. All diese Monsterchen denken anscheinend ihrer körperlichen Absonderlichkeit entsprechend von Christus und der Trinität: die kinderlosen Eunuchen sind Patripassianer, die gewaltigen Nubier leidenschaftliche Märtyrer, die flugtauglichen Panothier mit ihren großen Ohren sind vehemente Pneumatologen, die das filioque bestreiten, die Giganten als Schafhirten feiern Abendmahl mit Käse, die Zungenlosen beten in der Stille, die kopflosen Blemmyer leugnen die Inkarnation und so weiter.

Für die abendländischen Besucher ist beides befremdlich, die Gestalten wie deren theologischer ‚Gehalt‘, ihre theologischen Idiosynkrasien. Für derartige Spitzfindigkeiten haben die aus der Westkirche keinen Sinn, geschweige denn für deren lebensweltliche Verträglichkeit. Denn seltsam ist ja nicht nur, daß all diese Unverträglichkeiten überhaupt überlebt haben in einer Art häresiologischen Feuchtbiotop. Seltsam ist auch, dass sie friedlich miteinander leben. Wie

18 Ebd., 439. Des Weiteren sind noch zu nennen: 10. die Satyrn-die-man-nie-sieht; 11. den Diakon des Presbyters Johannes, von dem Gavagai meint: „Diakon nix denke. Diakon befehle“ (ebd., 429).

Gavagai meint: „Hier niemand Feind von niemand ... Jeder denke, wie will, auch wenn schlecht denke“<sup>19</sup>, denn: „Alles gute Christen und treue Diener von Diakon und Presbyter [Johannes]“<sup>20</sup>.

Baudolino und seine Freunde sehen dagegen – physiognomisch gleichsam – nur was sichtbar ist, die absurden Gestalten. Worauf es den Fabelweltbewohnern ankommt, die theologischen Differenzen, sind ihnen gleichgültig. Sagt doch einer von Baudolinos Begleitern: „Mir scheint das eine Sache für Graeculi zu sein. Für uns im Norden war es immer viel wichtiger zu wissen, wer der wahre Papst und wer der Gegenpapst war“<sup>21</sup>. Wer sich nur an diesem groben Unterschied orientiert, hat für die Narzismen der feinen Unterschiede keinen Sinn. Die hätten im Westen nie überlebt.

Der offensichtliche Pluralismus an Gestalten ist für die Monster erstaunlicherweise kein Grund, große Unterschiede zu machen – sondern es sind die christologischen und trinitarischen Divergenzen, die die feinen Unterschiede machen. Die Sozialstruktur ist theologisch definiert, wie ihre biologische Ausgestaltung. Die Artenvielfalt ist Gestalt gewordene Häresiologie. Wer anders denkt, hat einen anderen Leib, aber alle Arten leben in einer Welt zusammen. Nur ist diese ungeheure Verträglichkeit eben nicht in *der* Welt verortet, in der *wir* leben, nicht im Abendland, sondern in einer Vorform des Reiches Gottes. Dort sind viele Zimmer, für jede Häresie eines.

Ecos postmoderne Perspektive auf sein prämodernes Kuriositätenkabinett ist eine Theologenparabel, wenn auch eine etwas frivole: Er fabuliert über den häretischen Pluralismus, der in grotesker Gestalt geradezu liebenswert wirkt – und aus italienischer Perspektive vermisst zu werden scheint. All die Absurditäten der Vergangenheit sind reale Gegenwart in diesem Fabelreich, und ohne sie wäre diese Lesewelt wüst und leer.

„Und wenn sie nicht gestorben sind, theologisieren sie noch heute“ – so mag man Ecos Fabel resümieren, auch wenn das märchenhaft scheint, ein frommer Wunsch nach der Gegenwart der Vergangenheit. Ganz vergeblich aber ist dieser Wunsch zum Glück nicht. Denn da sie nicht gestorben sind, theologisieren sie tatsächlich noch heute: über allerlei Lehrverurteilungen und über das filioque, über die Identifikation Gottes mit dem Gekreuzigten und die Probleme des Adoptionismus, über den auferstandenen oder auferweckten Gekreuzigten und mit vollem Ernst auch noch über das leere Grab. Ecos Visionen sind so fiktiv nicht, wie sie scheinen. Manch ein Kongress mag belegen, dass Gavagai und

19 Ebd., 428.

20 Ebd., 420.

21 Ebd., 423.

seine Freunde nicht gestorben sind, sondern noch heute leben und ihre feinen Unterschiede pflegen – auch wenn die physiognomischen Grotesken selten geworden sind.

Dagegen wäre die römische Lösung, wie Eco sie karikiert, der Ausweg in eine theologische Monokultur: Wenn es nur um ‚den wahren Papst‘ ginge, würden alle Ausgeburten der Theologiegeschichte auf der Strecke bleiben. Bedauerlicherweise ist dieser Ausweg, zumindest im Abendland, ja auch meist der gesuchte, und das nicht erst in der Ökumene: *eine* rechte Lehre als die Leitfigur, an der man sich zu orientieren hat und seine Erfahrungen *eindeutig* deuten kann, um nicht auf die Abwege der spekulativen Monster zu geraten. Und da es *eine* rechte Lehre immer nur als Lehre des *einen* gibt, darf es eigentlich auch nur einer sein, der diese Lehre lehrt. Zwei rechte Lehrer sind mindestens einer zuviel, denn jede Perspektivendifferenz lässt die eine rechte Lehre schon wieder problematisch werden.<sup>22</sup>

Baudolino hingegen ist auf seiner Reise in die vergessene Welt nicht von der einen rechten *Lehre* geleitet, sondern von einer *Legende*, der des Priesterkönigs Johannes. Insofern ist seine Reise ein Weg auf ‚Vermutungen plus ultra‘, jenseits dieser Welt, und damit auch ein Weg des Vergessens, des Zurücklassens der rechten Lehre mit ihrer so (vermeintlich) eindeutigen wie engen Differenz von Papst und Gegenpapst. Er nimmt eine Phantasie als Orientierung, macht sich in freudiger Erwartung auf die Suche nach dem, was es nicht gibt – und findet es auch noch. Man könnte meinen, er verkörpert eine Kultur des Umwegs, der die grotesken und arabesken Abwege nicht nur nicht vermeiden kann, sondern schließlich sogar lieben lernt: eine Figur der gewagten Horizontüberschreitung.

## 2. Ecos Parabel im Licht der Gleichnisthese

### 2.1. Baudolinos Entdeckung der Unbestimmtheit

Was Baudolino auf seinen Ab- und Umwegen entdeckt ist nicht weniger als die vom Westen in den Osten verdrängte Geschichte der Theologie. Was auf dem Weg der ‚rechten Lehre‘ Roms auf der Strecke blieb und hier wiederkehrt ist *die ungeheure Unbestimmtheit der Anfänge der Theologie*. Bedrohlich an diesen häretischen Ungeheuern ist daher, dass sie durchaus Denkbare verkörpern – hier zumindest gilt: was einmal wirklich war, bleibt immer möglich. So gesehen stellen sie reale

22 Als würde der rechte Lehrer mit dem Parakleten gemessen oder der zweite Lehrer ein falscher Messias sein.



Möglichkeiten der Theologie dar, nicht nur der vergangenen. Und bei aller Absurdität sind die primitiv wirkenden Monster ja mitnichten barbarisch, sondern theologisch durchaus gebildet. Wer für die Bildungsfunktion des Christentums plädiert, wird diese häretische Ausdifferenzierung jedenfalls kaum gering schätzen können.

Nun läge angesichts der schönen alten Monsterwelt nichts näher, als Ecos fabelhafte Zuschauerdistanz einzunehmen und sich in skeptischer Heiterkeit dieses bunte Treiben anzuschauen, es sich gefallen zu lassen – und das wäre ja nicht wenig.<sup>23</sup> Aber es wäre nicht genug, wenn man nicht nur Zuschauer dieses Treibens ist, sondern indirekt<sup>24</sup> daran auch beteiligt. Was wird dabei *zugespield*, oder wie wird einem *mitgespielt*?

Ecos Parabel hält der Theologie einen Spiegel vor, einen Zerrspiegel allerdings, der die diversen Theologien als liebenswerte Monster darstellt. Was an Häresien der orthodoxen Präzisierung zum Opfer fiel, wird hier befremdlich sympathisch, vor allem in der Figur des arianischen Gavagai. Die Lektüre wird zur theologischen Geisterbahnfahrt, die man mit Schauern genießen kann, um danach aufzuatmen und sich seiner Selbstgewissheit zu freuen und dessen, was man hinter sich gelassen hat. Dann wäre die einfallsreiche Erinnerung Ecos an die Auswüchse der Theologie ‚nur‘ eine Selbstvergewisserung derjenigen, die die rechte, abendländische Orthodoxie ihr Eigen nennen. Oder es ginge noch weiter, ein *nachchristlicher* Leser wäre erheitert und erleichtert, was er mit Theologie und Christentum zum Glück alles hinter sich gelassen habe. Solche Stabilisierung des eigenen Standpunkts ist sicher ein möglicher Effekt dieser Parabel – aber es geht auch anders.

Statt auf Distanz zu gehen, versucht Baudolino mit Gavagais Hilfe dieses Kuriositätenkabinett zu verstehen und findet mit der Zeit Gefallen daran. Dem Befremdlichen begegnet er mit Neugierde. Statt in der Gewissheit infalliblen Selbstbewusstseins auf Distanz zu gehen, bleibt er dort und gewinnt eine andere Sicht auf diese lebendige Vergangenheit seiner Theologie. Phänomenologisch formuliert – und das gälte auch für die historische Arbeit an der Geschichte der Theologie – geht es dabei um die Präsenz des Fremden wie des Befremdlichen, nicht nur als des Fernen und Vergessenen, sondern am Ort der Theologie selber und zwar bereits an ihrem Anfang: um *die Entstehung des Christentums aus dem Geist der Metapher*.

23 Kein Theologiegeschichtler würde mit dem eisernen Besen der ‚rechten Lehre‘ über seine Texte gehen, sondern Gefallen finden an den ungeheuren Verstrickungen des trinitarischen Pluralismus.

24 Leider findet der Protestantismus bei Eco keinen Platz (aus verständlichen Gründen).

## 2.2. Zur Gleichnisthese

Ecos Theologenparabel legt den Versuch nahe, sie im Lichte des ‚höchsten Punktes‘ der neutestamentlichen Gleichnisforschung zu lesen: dass das Reich Gottes im Gleichnis als Gleichnis zur Darstellung (bzw. ‚zur Sprache‘) kommt.<sup>25</sup> Bewährt sich das an Ecos Gleichnis vom Reich des Presbyters Johannes? – Klar ist, dieses Reich kommt *im* Gleichnis zur Darstellung, in aller Breite des Romans, zwar nicht als Gleichnis vom ‚Reich Gottes‘, aber immerhin als das einer Vorform oder ‚Parallelaktion‘ desselben. Es kommt aber nicht nur *als* Gleichnis zur Sprache. Auch wenn die oben gegebenen Hinweise nicht den Text ersetzen, auf den sie sich beziehen, kann dessen Thema offensichtlich in eigenen Worten zur Sprache kommen (und zwar trotz des Verlustes der Gleichnisform). Das Reich muss also nicht *als Gleichnis* zur Sprache kommen, um überhaupt sprachlich vergegenwärtigt zu werden. Demnach ist, a minore ad maius, dieses Reich auch nicht nur durch das Nadelöhr von Ecos Roman zugänglich, sondern auch in dessen Quellen und last not least durch die Lektüre.

Aber *nur* in der Lektüre von Ecos Text<sup>26</sup> wird es im Gleichnis *als Gleichnis* präsent, genauer gesagt *als Theologenparabel*. Das könnte heißen, nur *im* Gleichnis sei es *als* Gleichnis präsent, und das wäre trivial. Nicht trivial ist allerdings die originelle Variante dieses Themas, seine Neuperspektivierung als Gleichnis von der Theologenwelt. Diese Perspektive kommt durch eine *doppelte Autorschaft* zustande, und zwar die Ecos und die seiner Leser: durch Ecos Gebrauch seiner Quellen und durch den – nicht weniger freien – Gebrauch von Ecos Text (im gen. obj.). Damit ist eine doppelte Urheberschaft unterstellt, die produktions-theoretische von Eco als Autor des Textes (als Schrift) und die rezeptionstheoretische der Leser als Autoren der Sprache (im Lesen) und der Textwelt (im Verstehen)<sup>27</sup>.

Die Differenz hält kritisch offen, ob die Perspektive der Lektüre (als Theologenparabel) diejenige Ecos ist, oder ihm allenfalls vom Leser zugeschrieben wird. Die Relevanz dieser Differenz ist leicht ersichtlich, wenn es um die Frage geht, ob denn die Gleichnisse vom Reich Gottes ‚als Texte‘ oder ‚angesichts der intentio auctoris‘ im Sinne der neuen Gleichnisforschung zu verstehen seien? Da deren These eine der Leser ist und auf das Verstehen zielt, ist sie in jedem Fall eine Funktion der *intentio lectoris* bzw. des Gebrauchs der Texte (im Lesen und Verstehen). Aber dieser Gebrauch ist nicht das schlechte Andere der Inter-

25 Nun geht es in Ecos Parabel nicht gleich um das Reich Gottes, sondern nur um das des Presbyters Johannes, einer irdischen Antizipation desselben.

26 Und vermutlich in Ecos fabulösen Quellen?

27 Darin folge ich Klaus Weimar, *Doppelte Autorschaft*, in: Fotis Jannidis/Gerhard Lauer/Matias Martinez/Simone Winko (Hgg.), *Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*, Tübingen 1999, 123-133, bes. 130ff.

pretation, sondern trifft die pragmatische Pointe der Gleichnisse: eine wirksame Vergegenwärtigung dessen zu sein, wovon die Rede ist.<sup>28</sup> Nicht trivial ist daher die Pointe der Gleichnisthese, als Gleichnis sei das Reich im Gleichnis auch *wirklich präsent*, indem es zur Sprache kommt, und zwar nicht irgendwie (etwa in einer ‚Moral von der Geschichte‘), sondern in ‚ansprechender‘ Weise, die die Leser im Gebrauch des Textes versammelt auf die affektiv bewegende und erwartungswidrige Pointe hin.

Ob das für Ecos theologische Monsterwelt gilt? Wird in Lektüre und Verstehen die Lesewelt zur Welt, in der wir leben? Wenn man die Frage bejaht, liefe man Gefahr, Lese- und Lebenswelt zu konfundieren; wenn man sie verneint, würde nicht nur das Lesen, sondern auch die Erfahrung im Modus der Imagination unterschätzt. Für den theologischen Leser zumindest geraten in Ecos Gleichnis Lese- und Lebenswelt auf eine Weise in Spannung, die für die Metapher bezeichnend ist. Auch wenn es ‚nur‘ um eine Legende geht, *kann* zumindest das Gleichnis den Leser einvernehmen, seine Perspektive verändern, erwartungswidrig den Horizont erweitern – oder wie immer man die Wirksamkeit des Gleichniswortes fassen mag – *notwendig* ist das allerdings nicht. Ob oder ob nicht, scheint eine Frage des Textgebrauchs zu sein. Dass das Pragma entscheidet – und das heißt, das Wie, Woher und Woraufhin der *Lektüre* – scheint mir auch für die Gleichnisthese zu gelten. Daher ist sie auch im Blick auf den ‚Text allein‘ (als Schrift) *nicht notwendig*; im Blick auf den Text als Gelesenen (oder Gehörten) und damit als Sprache allerdings *sinnvoll*; und im Blick auf ihn als zu verstehende Lesewelt *horizontweiternd* und in bestimmtem Sinne ‚lebenssteigernd‘.

Eine m. E. eine sinnvolle Horizontweiterung der pragmatischen Fassung der Gleichnisthese ist, dass im Gleichnis nicht nur etwas als etwas zur Darstellung kommt, sondern *dass die Darstellung selber zum Dargestellten gehört*, ihm nicht äußerlich ist, sondern, mit N. Goodman zu sagen, ein *Beispiel* und *Ausdruck* desselben. Man ist in und mit dieser Darstellung beim Dargestellten, und vice versa ist das Dargestellte in und mit dieser Darstellung beim Leser oder Hörer. Und das gilt nicht allein für das ‚Reich Gottes‘, sondern auch für den Verkündiger desselben. Insofern ist diese Vergegenwärtigung christologisch und pneumatologisch qualifiziert – und damit erscheint der Streit um die Gleichnisthese als eine Version des Abendmahlsstreites.

So käme die Bestreitung der These über den Status und die symbolische Funktion der Gleichnisse in die seltsame Lage, das ‚est‘<sup>29</sup> als ‚bloßes significat‘ zu untertreiben und damit anscheinend die ‚reale Gegenwart‘ des Reiches Gottes zu bestreiten. Ein solcher Illegitimitätsverdacht (gegen die Bestreitung der Gleichnisthese) wäre wissenschaftlich sc. unangebracht, aber er träfe durchaus

28 Nur drängt sich dann die Rückfrage auf: von welchen Texten gilt das eigentlich nicht?

29 Dass das Reich Gottes im Gleichnis als Gleichnis präsent ‚ist‘.

die Diskussionslage: ob man die Metaphern und ihre Verwandten für irreduzibel hält, ist ein Schibboleth, an dem sich nicht nur in der Theologie die Geister scheiden.<sup>30</sup>

Diese Differenz lässt sich prima vista vermitteln, indem einerseits zuzugestehen ist, dass nicht *alle* Metaphern oder Gleichnisse ‚absolut‘ sein mögen, aber vice versa doch immerhin manche. Wenn es zumindest manche Metaphern gibt, die nicht auf ‚wörtliche Rede‘ reduzierbar sind – und der Nachweis dafür muss hier nicht wiederholt werden<sup>31</sup> – kann man diese immer noch für ein Mangelphänomen halten oder für eine besonders passende, aufschlussreiche ‚symbolische Form‘. Nun ist letzteres zwar über weite Bereiche zumindest der Exegese akzeptiert – aber im systematisch-theologischen Diskurs gilt ‚metaphorisch‘ oder ‚rhetorisch‘ immer noch als Makel, den es schleunigst zu beheben gelte, wolle man argumentativ für voll genommen werden. Damit ist anscheinend vorausgesetzt, in religiöser Rede möge metaphorisch geredet werden, in theologischer Sprache aber nicht. –

Dieses Zugeständnis *vorläufiger* Metaphorik greift zu kurz, wie auch der Verweis in die ‚vorwissenschaftliche‘ Sphäre. Nicht nur angesichts des faktischen Sprachgebrauchs in den Wissenschaften, sondern auch, weil sich basale und regulative Vorstellungen und Figuren (wie das Reich Gottes) nicht mittels ‚erfüllter Anschauung‘ auf den vollbestimmten Begriff bringen lassen. Selbst ein möglicher ‚Begriff‘ des Reiches Gottes bedarf nicht nur vorläufig, sondern unvermeidlich der metaphorischen Darstellung – zumindest wenn mehr als die Logik des Begriffs und seine semantische Bestimmtheit artikuliert werden soll. Wenn ad hominem gesprochen wird, also pragmatisch situiert mit Performanz und Effekt, dann ist die Rhetorik nicht Adiaphoron, sondern das basale Wie der Wahrheit, das Medium der Artikulation. Nun könnte die Theologie dergleichen der religiösen Rede zuweisen und sich selbst davon freizuhalten suchen. Aber eben damit würde sie nicht nur, mit Husserl zu sprechen, die ‚Krisis der Wissenschaften‘ verschärfen, sondern auch ihre eigene Pragmatik und Rhetorik ‚verdrängen‘.

Ergo: *Wenn* man in bezug auf die biblischen Texte der hermeneutischen These ‚im Gleichnis als Gleichnis‘ folgt, dann kann auch das *theologische* Sprechen

30 Damit ist man aber bereits beim Problem: 1. Gilt das für jedes Gleichnis, nur für die Jesu, oder nur für die vom Reich Gottes oder inwiefern gilt diese These auch für andere Gleichnisse von anderem? 2. Gilt das nur für Gleichnisse oder auch für verwandte Formen? 3. Ist das Reich Gottes *nur* im Gleichnis darstellbar oder inwiefern gilt das beispielsweise auch für Sakrament und Verkündigung? 4. Gilt die ‚Wesentlichkeit‘ des Gleichnisses nur für die religiöse Rede oder für jedes Sprechen vom Reich Gottes? 5. Und vor allem: Wie hat man sich dieses In- und Miteinander von Darstellung und Dargestelltem genauer vorzustellen?

31 Vgl. Philipp Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, HUTH 39, Tübingen 2000.

vom Reich Gottes etc. *nicht* von der für das Thema wesentlichen symbolischen Form absehen und sie begrifflich zu substituieren suchen. Das ist der umstrittene Haken der Gleichnisthese: die theologischen Themen lassen sich nicht von ihrer metaphorischen Darstellung lösen, und daher ist auch die (Sprache der) Theologie selber unhintergebar metaphorisch. Das heißt: die historische und hermeneutische Gleichnisthese hat auch für die Sprache der Theologie pragmatische und ‚paradigmatische‘ (orientierende, regulative) Funktion.

Versteht man die Gleichnisthese *restriktiv*, ist sie unzureichend, denn vom Thema der Gleichnisse lässt sich auch unmetaphorisch reden. Versteht man sie *normativ*, ist sie nicht zureichend begründet, denn so zu lesen ist nicht ‚notwendig‘. Fasst man sie hingegen *hermeneutisch* (und zwar in einem weiteren Sinne) ist sie ein hilfreicher Vorschlag, das Wie, Wozu und Wodurch der metaphorischen Rede zu verstehen. Soweit reicht gemeinhin die Zustimmung, und soweit ist die Metaphorologie auch ‚ungefährlich‘, eben ‚nur‘ ein Vorschlag zum hermeneutischen Umgang mit den biblischen und übrigen religiösen Formen der Rede. Darüber hinaus geht der Vorschlag, die These *pragmatisch* zu fassen: ‚im Gleichnis als Gleichnis‘ ist eine These über Performanz und Effekt dieser exemplarischen Ausdrucksformen des Reiches Gottes und eine These über den entsprechenden *Gebrauch* derselben: wie man mit solchen Figuren umgehen kann und wohl auch sprachlich umzugehen hat, will man nicht ihre *Pointe* verlieren, etwa wenn man nur auf die ‚Moral von der Geschichte‘ oder den ‚Begriff der Sache‘ aus wäre. Und in diesem pragmatischen Sinn kann man in der Tat auch Ecos Theologenparabel für einen ‚exemplifikatorischen Ausdruck‘ eines sagenhaften Reiches halten.

### 3. Folgen der Metaphernforschung für die systematische Theologie

#### 3.1. Remetaphorisierung

Nach dem exemplarischen Umweg über das ‚Reich des Priesterkönigs Johannes‘ und die Gleichnistheorie mit ihrer pragmatischen Pointe, seien im Folgenden einige Möglichkeiten und Konsequenzen skizziert, die der Eingangsfrage nachgehen: was aus der Gleichnis- und Metapherntheorie für die systematische Theologie folgen könnte.

Ein Gewinn der Metapherntheorie ist, dass sie der Theologie einen erheblichen *Wahrnehmungsgewinn* beschert, eine Horizonterweiterung und zwar historisch wie systematisch. Nimmt man die Metapher als Leitfigur und Suchformel

in der Arbeit an den Themen der Theologie – wie im Blick auf das Reich Gottes – wird man der Metaphorizität der religiösen Rede *sowie* der theologischen Sprache gewahr, ‚Remetaphorisierung‘ würde ich das in Weiterführung von Blumenberg nennen. Sie bildet eine vom Modell ‚Metapher‘ geleitete Wahrnehmungskunst (einen Methodos), die gegen eine dominante Tendenz der religiösen Rede wie der theologischen Sprache anarbeitet.<sup>32</sup>

In *religiöser Rede* werden die einst innovativen Varianten traditioneller Figuren, etwa die Gleichnisse oder die johanneischen Missverständlichkeiten, ‚in der Regel‘ und ‚mit der Zeit‘ zu *nur* noch traditionellen Wendungen. Diese Sedimentierung ist auch eine Trivialisierung. Denn die Wiederholung von Metaphern verliert deren Spannung, wenn sie nicht mehr auf dem Hintergrund ihrer ersten Verwendung gehört werden oder wenn sie nicht in ihrer Unselbstverständlichkeit wahrgenommen werden (in ihrer ‚kalkulierten Absurdität‘). Was einst – etwa im Munde Jesu oder der Evangelisten – brisant und für nicht wenige sogar ‚häretisch‘ war, wird *common sense*. Die Performanz und der Effekt ist nicht mehr die erwartungswidrige Horizontüberschreitung, sondern dessen Begrenzung und Stabilisierung. Dagegen irritiert es die religiöse Rede vermutlich, wenn man von der Auferstehung ‚als Metapher‘ spräche, oder sogar von Christus ‚als Metapher‘ – beides provoziert ein Neuverstehen. Insofern ist Remetaphorisierung eine *kreative Entselbstverständlichung*. Und es ist m. E. ein Gewinn, über die Alternativen von wörtlichem Unverstehen, metaphysischer Behauptung, physikalischer Beschreibung oder psychologischer Verflüchtigung hinauszuführen – beispielsweise angesichts der jüngsten Auferstehungsdebatte.

In *theologischer Sprache* ergeht es den Grundmetaphern zwar anders, aber nicht viel besser. Der Einwand gegen die Lesart der Remetaphorisierung könnte etwa lauten: Die Unbestimmtheit (der Metapher und der Lebenswelt) sei stets schon da, wenn man mit der Arbeit der Näherbestimmung anfängt. Unbestimmtheit sei selbstverständlich, die Aufgabe der Theologie hingegen sei die der Präzisierung. Diese Generalthese zumindest mancher systematischer Theologie ist zunächst plausibel und unverächtlich. Braucht doch die Unbestimmtheit ihren Antagonisten, die Bestimmung, um nicht schlechte Unbestimmtheit zu bleiben, sondern als *Bestimmbarkeit* angeeignet zu werden. Daher ist Ecos heiterer Pluralismus auch nicht ohne ernste Konflikte zu haben. Er lebt davon, daß die Monster im Ernst an ihrer Lehre festhalten und sie gegen andere verteidigen.

Aber die Präzisierung der Begriffsbildung ist auch eine ‚Beschneidung‘ – die mir als Regel der Theologie deren Horizont zu verengen scheint. Denn Theo-

32 Das macht auch – *prima facie* – den Eindruck ihre Dissidenz aus. Der ist aber auf den zweiten Blick nicht treffend, denn in der Remetaphorisierung wird nicht ‚entheologisiert‘, sondern die Theologie auf ihre lebensweltlichen Grundfiguren zurückgeführt – nicht um sie zu entsorgen, sondern um sie neu zu verstehen und in der theologischen Sprache wirksam werden zu lassen.

logie allein als Begriffsbildung und Bestimmtheitsgenerierung zu konzipieren, hieße im Grenzwert die annihilatio ihrer Grundfigur, der bestimmten und bestimmbareren Unbestimmtheit. Käme eine so verstandene Theologie an ihr Ziel, zur definitiven Vollbestimmtheit, ginge sie zugrunde wie der absolute Begriff Hegels. Und so abwegig, wie solch eine ‚théologie définitive‘ erscheint, ist sie nicht. Denn es ist keine Seltenheit in der Systematik, daß sie nach wie vor im cartesianischen Modell des foundationalism betrieben wird, ‚klare, distinkte und adäquate‘<sup>33</sup> Begriffe zu bilden: von einem Grundbegriff aus ein Begriffssystem aufzubauen, um in dieser Logik des Begriffs den Grund zur Geltung zu bringen, und zwar eindeutig. Zu deren Motto gehört dann ‚Seit Ostern nichts Neues‘ – womit, am Rande bemerkt, Pfingsten und die Folgen der Präzision zum Opfer fallen. Diese Strategie verdrängt nicht nur die Auslegungsfähigkeit und -bedürftigkeit der theologischen Grundfiguren, sie führt auch in die ‚Krisis wissenschaftlicher Theologie‘. Denn sie insinuiert, die Auslegungsspielräume zu recht auszumerzen und gefährliche Unbestimmtheit in eindeutige Bestimmtheit zu überführen.

Dass die Systematik mit einer einsinnigen Begriffsgenerierung die von Husserl vermißte ‚Rückbindung zur Lebenswelt‘ verlöre, scheint mir offensichtlich. Angesichts dessen ist es nicht verwunderlich, dass weite Bereiche der Theologie in die *Geschichte* auswandern (oder in die praktische Theologie), weil dort noch der Auslegungsspielraum zu finden ist, der mit der Engführung des Begriffs verspielt wird. Dieser Spielraum der Auslegung und des Neuverstehens wäre allerdings auch im *gegenwärtigen* Horizont *systematischer* Theologie zurückzugewinnen. In diesem Sinne wäre die Entdeckung der Absolutheit der Metapher, ihrer Unersetzbarkeit durch den Begriff, als Gewährwerden des Antagonisten der Bestimmtheitsgenerierung zu verstehen: dass die Theologie von und mit dem Anderen des Begriffs lebt.<sup>34</sup>

Wie Ecos Theologenparabel das Vergessene wiederkehren lässt als das Fremde, so ist die remetaphorisierende Lesart der theologischen Tradition eine kalkulierte Verfremdung, in der die irritierende ‚Unähnlichkeit‘, ‚Absurdität‘ oder zumindest ‚Unselbstverständlichkeit‘ der theologischen Grundmetaphern vergegenwärtigt wird. Die Reise in fremde Welten, die Horizontüberschreitung der eigenen Perspektive, ist erst dann mehr als eine Missionsreise, wenn sie die vor-

33 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Meditationes De Cognitione, Veritate Et Ideis/Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen* (1684), in: ders., *Philosophische Schriften* Bd. 1, *Kleine Schriften zur Metaphysik*, hg. v. Hans Heinz Holz, Frankfurt a. M. 1996, 32-47.

34 Zu diskutieren wäre, ob die Metapher nur das ‚Andere seiner selbst‘ des Begriffs ist, oder das ‚radikal Andere‘. Ich würde für letzteres plädieren, ohne eine Reduzibilität des Begriffs auf die Metapher zu vertreten (wie z.B. Vico oder Nietzsche). Beide sind gleichursprüngliche und antagonistische semiotische Formen.

gefasste ‚rechte Lehre‘ einklammert. Nicht um sie definitiv, sondern nur um sie zeitweilig zu vergessen – um der Fremdwahrnehmung als Umweg des Neuverstehens willen.

### 3.2. *rezeptiv, historisch und kritisch*

Für die historischen Fächer der Theologie bedeutet die Metaphernforschung eine Differenzierung und Schärfung der Textwahrnehmung wie -analyse. Gleiches gilt auch für die systematische Theologie: die Texte, an denen sie arbeitet, sind nie metaphernfrei. Demgemäß ist deren *Ausdrucks- und Darstellungsfunktion* zu erheben eine hermeneutische Aufgabe der systematischen Arbeit am Text. Dabei hilft die Metaphorologie insofern weiter, als sie nicht nur Oberflächenphänomene, sondern auch ‚*tiefengrammatische*‘ Metaphern erschließt. Hintergrundmetaphorik muss nicht explizit werden, um bestimmend zu sein; z.B. dass im Diskurs die Figur der ‚Argumentation als Kampf‘ leitend ist, als Spiel, als Tanz, oder aber als gemeinsame Suche nach Verständigung.

Wenn Hintergrundmetaphern eine wesentliche *Orientierungsfunktion* haben, hilft die metaphorologische Lektüre, grundverschiedene Orientierungen und ‚Diskurse‘ wahrnehmen und unterscheiden zu können – was nicht ohne Folgen für das eigene Handeln bzw. Antworten bleibt. Man wird nicht unbesehen auf eine Öffnung mit Schließung antworten, etwa wenn einer ein Problem zu artikulieren versucht mit einer vorschnellen Entproblematisierung, oder auf einen Versuch der Verständigung mit leichtfertiger Behauptung des längst Verstandenhabens.

Dieser *kritische* Aspekt der Metaphorologie als einer *Unterscheidungskunst* hat zwei Aspekte: *einerseits* hilft sie, tragende Metaphern wahrzunehmen und auf ihre überschießenden Suggestionen zu befragen, etwa die Aufklärungsrhetorik mit ihrer ‚luciferischen‘ Metaphorik; *andererseits* hilft die Metaphernkritik (mit einer gewissen Besonnenheit), Metaphern nicht leichtfertig ‚als bloße Metaphern‘ abzuweisen oder als absurd zu reduzieren, indem man sie ‚beim Wort nimmt‘. Beides wären vermeintlich kritische, im Grunde aber verfehlte und unkritische Entmetaphorisierungsstrategien, die die eigene Metaphorik und die legitime Funktion der Metaphern des Anderen verkennen. Insofern ist die Metaphernkritik – besonnen angewandt – auch eine Kritik zu leichtfertiger Kritik: eine Weiterführung der epistemischen Kritik in die Sprachkritik und eine Version des ‚Sprachdenkens‘.

Das hat Folgen für die konstruktive Arbeit der Systematik. Der gern akzeptierte Wahrnehmungsgewinn ist vermutlich nicht ohne eine befremdende Erweiterung der Selbstwahrnehmung zu haben: wenn die *Sprachgestalt* theologische

scher Tradition durch und durch metaphorisch ist, dann droht den Gegenwärtigen die Aufgabe der Sprachgestaltung. Randphänomene wie Stil und Ausdruck werden auf unheimliche Weise relevant. Die Sprache im Zeichen der ‚Entsprechung‘ wird zur sachhaltigen Aufgabe der Theologie. Fast scheint es, als würden längst domestizierte Monster religiöser Rede wieder ihr Haupt erheben – Sprachgestalten, die in der Zukunft längst der historischen und der praktischen Theologie überantwortet wurden.

### 3.3. konstruktiv

Die Metaphorologie ist nicht allein eine historische und hermeneutische Methode. Denn die Prämissen der Metaphernthese haben basalen Status, und zwar diesseits der Ausdifferenzierung etwa in Theologie und Philosophie, und die Konsequenzen führen über die Arbeit am Text hinaus. Sie sind, soweit ich sehe, noch gar nicht ganz absehbar. Wenn Wahrnehmung interpretativ ist, wenn Denken Sprachdenken ist, wenn Erkenntnis semiotisch operiert, wenn kommunikatives Handeln rhetorisch verfasst ist etc. – und wenn man in allen diesen Hinsichten die Metapher nicht für sekundär und uneigentlich hält, sondern für ursprünglich und eigentlich, dann hat die Metaphernthese ästhetische, epistemische, ontologische, dialektische und auch ethische Konsequenzen bzw. Voraussetzungen.<sup>35</sup>

Diese Ausweitung der Metapher beruht auf einer Unterscheidung und zwar von *Metapher* und *Metaphorizität* als die von bestimmten Phänomenen und deren Struktur. Unter Metaphorizität verstehe ich die Dynamik, die nicht nur in bestimmten Metaphern, sondern in der Struktur von Wahrnehmung, Reflexion und Handlungen präsent ist.<sup>36</sup> Das heißt beispielsweise: Wenn ich von etwas spreche, es artikuliere und näher bestimme, kann ich auf Identifikation aus sein, etwa mittels Subsumtion unter einen vorgefassten Begriff. Das ist auch in vielen Fällen sinnvoll. In der Artikulation und Näherbestimmung ist indes stets eine Differenz am Werk, die von ‚etwas‘ und ‚etwas anderem‘. In jedem Satz wie ‚dieses ist jenes‘ wird nicht nur eine Identität, sondern auch eine bleibende Differenz gesetzt<sup>37</sup> – die immer präsent, in manchen Fällen merklich und in einigen

35 Das ließe sich auf unterschiedliche Weise an Nietzsche, Lakoff/Johnson, Ricoeur oder Blumenberg zeigen.

36 Vgl. Bernhard Debatin, *Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung*, Berlin/New York 1995, 232ff., 262ff.

37 Am Rande notiert sei nur, dass diese Differenzthese nicht nur auf Anschauliches zielt. Metaphern sind nicht notwendigerweise ‚bildlich‘, daher ist die Bildtheorie auch eine andere Geschichte als die Metapherntheorie, beide überschneiden sich nur. Und gleichfalls notiert sei, dass die logische Struktur der Metapher nicht die Negation, sondern das Paradox ist.

Fällen gerade intendiert ist, schon in Genetiven wie ‚das Schwarzbier des Morgens‘. Darin wird die Spannung von ‚etwas‘ und ‚etwas anderem‘ merklich. Diese Spannung kann marginal sein, kann stören oder kann erhellend sein. Ist sie intendiert und erhellend, wäre die Transformation in einen Begriff ein Zugriff auf das Phänomen, der es massiv verändert und jedenfalls dann ein Fehlgriff ist, wenn er die metaphorische Spannung, ihre Absurdität und deren Labilität ‚platzen lässt‘ oder vergessen macht. Diese Dynamik und den entsprechenden Sprachgebrauch *Metaphorizität* zu nennen (also im Modell der Metapher zu verstehen), hat den Vorteil, nicht nur bestimmte Metaphern, sondern deren semiotische Struktur in *diversen* Zeichenprozessen fassen zu können – von der Wahrnehmung bis zur Interaktion, letztlich in allen symbolischen resp. kulturellen Formen.

Wenn man diese Unterscheidung von Metapher und Metaphorizität macht, kann man mit ihrer Hilfe diejenige von ‚Begriff und Metapher‘ präzisieren: Der Begriff ist identifizierend, indem etwas als etwas bestimmt und in ein möglichst konsistentes Ordnungsgefüge eingereiht wird. Die Metapher hingegen ist differenzierend (gelegentlich sogar disseminierend), indem etwas durch etwas bleibend anderes dargestellt und das Außerordentliche, Eigenartige und Erwartungswidrige in einer Figur der Differenz artikuliert wird. Nun sollte man diese Unterscheidung nicht normativ besetzen, indem das eine gut, das andere böse ist, je nach Einstellung. Was angebracht ist, kann nicht abstrakt entschieden werden. Im Blick auf die religiöse Rede aber hat man es vor allem – jedenfalls vor dem Begriff – mit Metaphern zu tun. Dann wird die Unterscheidung von Begriff und Metapher kritisch, etwa im Blick auf die Christologie. Denn es wird unselbstverständlich, dass der Umgang mit der religiösen Rede vor allem in der Bildung von Begriffen, logischen Schlüssen und epideiktischen Urteilen bestehen soll.

Es sieht vielmehr so aus, als ginge die Christologie von einer Metapher aus, die traditionell geworden ist, als Topos fungiert, als gemeinsamer Gesichtspunkt, der einst bei vielen, heute bei manchen Konsens findet, aus dem rhetorisch gefolgert wird, mit mehr oder weniger plausiblen Schlüssen, die lebensweltlich orientierend oder desorientierend sein können, und deren Performanz nicht zuletzt an der passenden Sprachgestaltung hängt. – Soweit im Vorgriff eine mögliche systematische Konsequenz der Metaphernthese.

Die theologische Folge ist daher nicht die negative Theologie, sondern die paradoxale, wie die des Cusanus.

#### 4. Zum Beispiel: ‚Jesus Christus‘ als Metapher

‚Jesus Christus‘, die *confessio*, dass Jesus der Christus sei, ist wohl *die* entscheidende Grundmetapher des Christentums, von und mit der es lebt. Die irritierende Unbestimmtheit dieser Metapher bedeutet zugleich ihre Bestimmbarkeit: sie ist grundverschieden auslegbar, wie die verschiedenen Konfessionen und Ecos Theologenparabel zeigen. Dass ‚Jesus Christus‘ eine *Metapher* sei, ist allerdings unselbstverständlich und für manche vermutlich sogar empörend. Für gewöhnlich wird man den Ausdruck für einen Namen, einen Titel, ein identifizierendes Urteil oder ein Axiom halten. Nun wäre es unsinnig zu bestreiten, daß er all diese Funktionen haben und so verwendet werden kann. Das ändert aber nichts daran, dass die Struktur des (holophrastischen) Ausdrucks metaphorisch ist<sup>38</sup>: Es wird ein individueller (oder je nach Messianologie kollektiver) Ausdruck auf ein Individuum übertragen.<sup>39</sup> Diese Übertragung ist nicht eine fugenlose Subsumtion des Individuums unter den ‚Begriff des Messias‘, nicht ‚univok‘ also; allerdings auch nicht äquivok, sondern – aristotelisch gesagt – eine Übertragung ‚nach der Analogie‘. Dabei bleiben manifeste Unähnlichkeiten, die den eigenartigen und einigermaßen erwartungswidrigen Gebrauch des Messiasitels ausmachen.<sup>40</sup> Denn der ‚eschatologische Heilskönig Israels‘ war er weder, noch beanspruchte er das zu sein. Dieses bleibend Unzutreffende, das Scheitern der fugenlosen Subsumtion, provoziert immer weitere Interpretationen. Und diese semiotische Dynamis würde man stillstellen, wenn ‚Jesus Christus‘ nur als Name oder Begriff gefasst würde. Die metaphorische Lesart klammert diesen Zugriff ein und fragt (nicht voraussetzungslos, aber wenigstens) voraussetzungsärmer nach dem Spiel der Bedeutung und öffnet den Streit der Interpretationen.

Die übertragende Zuschreibung war zunächst eine Fremdbestimmung – aus nichtchristlicher Perspektive – sei es als Irrtum, als Rechtstitel wie im ‚titulus‘

38 Dabei lasse ich ausser acht, dass eine remetaphorisierende Lesart hier eine Übertragung einer Metapher auf einen metaphorischen Namen findet. Vgl. zur Remetaphorisierung Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*, 325ff.

39 Die Übertragung vom Individuum auf ein anderes Individuum kennt Aristoteles nicht, vermutlich, weil sie im porphyrianischen Schema so abwegig ist wie die ebenfalls nicht genannte von Gattung auf Gattung; vgl. *Poetik* 1457b.

40 Vgl. Otfried Hofius, *Ist Jesus der Messias?* Thesen, *JBTh* 8 (1993) Der Messias, 103-129, 128: „Damit ist ein völlig neuer ‚Messias‘-Begriff geschaffen, der sich von der Königs-Messianologie ... in *qualitativer* Hinsicht *fundamental* unterscheidet“. Denn im traditionellen Sinne ist er *nicht* der Messias: „Wenn unter ‚Messias‘ der *Messias Israels* im Sinne der aus bestimmten alttestamentlichen Texten erwachsenen frühjüdischen Messiaserwartung verstanden wird, so ist die Antwort eindeutig eine negative: *Dieser* Messias Israels ist der im Neuen Testament bezugte Jesus Christus *nicht*“ (ebd.). Damit wird die ‚kalkulierte Absurdität‘, die bleibende ‚Unähnlichkeit‘ und das metaphorische ‚ist nicht‘ deutlich.

des Kreuzes oder als Spott der Zuschauer: eine Metapher ‚aus Versehen‘, eine gelungene Fehlleistung gewissermaßen, wie die kalkulierten Missverständnisse bei Johannes.

Wird diese Fremdbestimmung übernommen und angeeignet, bleibt sie Metapher, wechselt aber ihre Pointe, ihre Performanz und ihren Effekt.<sup>41</sup> Sie wird vom Irrtum oder Spott zur *Confessio* mit polemischem Akzent. Wie eine Nagelprobe auf die Torheit der Welt und die Weisheit Gottes: dass sich Irrtum und Spott als Wahrheit erweisen. In dieser ‚Schubumkehr‘ der Aneignung zeigt sich allerdings auch, dass mit der ‚Lesart als Metapher‘ noch zu wenig gesagt ist. Dass etwas als Metapher verwendet (und gelesen) wird, ist das eine; *wozu und zu welchem Ende* das geschieht, ist das andere. Denn es wäre beispielsweise auch à la John Hick eine Lesart möglich, die viele metaphorische Verwendungen des Messiasitels erhebt, sie summiert und daraus eine allen Religionen gemeinsame Erlöseridee destilliert, um dann Christus fugenlos unter diese amorphe Idee zu subsumieren.

Wenn man ‚Christus‘ als Metapher versteht, wird deutlich, dass das ungeheure Unternehmen, ‚Christus‘ als Grundbegriff einer ‚Logie‘ zu nehmen und dann in propositionaler Analyse den Gehalt dieser Behauptung zu explizieren, ein massiver Eingriff ist – in dem vor allem die Voraussetzungen dieses ‚propositional approachs‘ zur Geltung gebracht werden. So neigen die Anfänge der *Christologie* zum Ende der Metapher. Denn nimmt man Metaphern als Beschreibung oder als metaphysische Behauptungen, werden sie ‚beim Wort genommen‘ und absurd – gewissermaßen eine sprachlogische Rache der Torheit an der Weisheit.

Das wäre das eigentlich Monströse einer entsprechenden Christologie und ihrer metaphysischen Zerstrittenheit. Man könnte meinen, dass in der Verwörtlichung der Metaphorik religiöser Rede eine erneute Schubumkehr der Interpretation stattfindet: zurück zur missverstehenden Beschreibung. Monströs wäre daran, die metaphorische Bezeugung der Bedeutung Jesu ‚begründen‘ zu wollen – wie selbst manch ein Metaphorologe noch in subtiler Weise die metaphorische Wahrheit ontologisch zu begründen sucht. Der Rekurs auf den ‚harten Grund‘ des Begriffs wird grotesk, weil er die Differenz und die Spannung der Metapher nie fugenlos schließen und ‚entspannen‘ kann. Daher die absurden Auswüchse der begrifflichen Sicherung metaphorischer Rede.

Diese Versuche sind metaphorologisch gesehen ‚Retraktationen‘, in denen das Risiko einer kalkulierten Absurdität letztlich doch wieder begrifflich abgesichert werden soll. Das klingt dann etwa so: In der Weiterführung von der Meta-

41 Die Struktur dieser semiotischen ‚Schubumkehr‘ ist ähnlich der der ‚Ego eimi‘-Worte. Vgl. Philipp Stoellger, *Die Ich-bin-Worte als metaphorische Identität*, in: *Theologica* 2/2000, 31-34.

pher über das Gleichnis zur Narration formuliert Jüngel, Gottes Sein ist „im Kommen“<sup>42</sup>, daher „ist“ er, und hat nicht nur Geschichte<sup>43</sup>, weswegen „die Menschlichkeit Gottes sachgemäß auch in einer post-narrativen Zeit [1977!] nur als Geschichte erzählt werden kann“<sup>44</sup>. Aber er meint gleichwohl: „Der Gottesgedanke kann nur als – *begrifflich kontrollierte* – Erzählung von Geschichte gedacht werden. Will das Denken Gott denken, muß es sich im Erzählen versuchen“<sup>45</sup>. Zwar sei unbestritten, daß ex post die Reflexion eine Erzählung kritisch befragen kann, so wie die Metaphernkritik überschießende Metaphern. Aber wenn die begriffliche Kontrolle das erste und letzte Wort haben soll, würde die Dynamis dieser lebensweltlichen Sprachformen, ihr Imaginationspotential und ihre riskante Horizonterweiterung von vornherein beschnitten.

Gegen diese theologische Beschneidungsregel (von der auch die akademische Mahlgemeinschaft abhängen kann) wendet sich die Remetaphorisierung als Öffnung der Interpretation, als Rehabilitierung der (eben nicht illegitimen) Eigendynamik der Metapher und ihrer symbolischen Energie, auch wenn das gelegentlich riskant ist. Die trefflichen Gleichnisse Jesu jedenfalls wären ohne dieses Risiko nie erfunden worden. – Und die Theologie steht, soweit ich sehe, eher selten in der Gefahr, zuviel zu riskieren. Sie ist selten ‚zu imaginativ‘

Die Remetaphorisierung als eine andere Version der Entsicherung (und nicht ohne Verunsicherung), klammert die Grenzen der begrifflichen Kontrolle zumindest zeitweilig ein. Das läßt auch andere, dem Begriff verwandte Kontrollverfahren fraglich werden. Wenn man ‚Jesus Christus‘ als Metapher versteht, verliert diese (unbestimmte) Bestimmung den Schein metaphysischer Notwendigkeit. Sie war vielmehr ursprünglich kontingent und bloß möglich. In der Tradition wurde sie faktizitär, nicht beliebig, sondern stabil und sedimentiert. Aber diese Selbstverständlichkeit religiöser und theologischer Rede ist nicht ‚mehr als notwendig‘ (allenfalls ‚weniger‘). Denn sonst würde man nolens volens die Logik der Notwendigkeit nur noch steigern. Remetaphorisierung heißt, ihrer bloßen Möglichkeit und Faktizität gewahr zu werden. ‚Christus‘ ist ein Interpretament und nie fugenlos identisch mit dem Interpretandum. Was mit der Christusmetapher interpretiert wird, ist – ‚die Bedeutung des Todes Jesu‘, oder anders gesagt: die Passion. Dabei mag man bemerken, dass schon die Passion von eigentümlich metaphorischer Dynamis ist: eine gründlich erwartungswidrige Geschichte mit einer paradoxen Struktur. Und das scheint doch befremdlich genug, auch

42 Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 5. Aufl. 1986, 430.

43 Ebd., 428f.

44 Ebd., 426. Kurz darauf präzisiert Jüngel: „Gottes Sein als Geschichte läßt sich zwar durch Geschichten andeuten, aber doch nicht einholen. Sie hat als Passionsgeschichte ihre eigene Anschauung an sich“ (ebd., 428). Diese Grundgeschichte ist das ‚dynamische Objekt‘ aller weiteren Geschichten – aber sie ist ihrerseits nur als Geschichte sagbar.

45 Ebd., 414, kursiv P.S.

wenn es exegetisch trivial klingen mag. Denn es ergibt sich dann von neuem mit einer gewissen Ursprünglichkeit die Aufgabe, zu sagen, was denn das Messianische an der Passion sein soll?

Jüngels Antwort darauf war, dass sich am Kreuz die Macht in der Ohnmacht erweise. Er wählt demnach die metaphorische Paradoxierung nach der Figur des sub contrario. Das Ambige daran ist, dass es im Grunde doch wieder die Macht sein könnte, die sich selbst der Ohnmacht als mächtig erweist. Dann erginge es der Ohnmacht ähnlich wie der Metapher bei Jüngel: sie würde von einer immer noch mächtigeren Ontologie begründet.

Dementgegen wäre metaphorologisch für die Einklammerung der Analogie-ontologie zu argumentieren. Denn es erscheint, spätmodern zumindest, seltsam anachronistisch, mit einem letztlich alles integrierenden Horizont der Analogie zu operieren, in dem alles auf alles verweist und im Grunde eine finale Harmonie unterstellt wird. Zur Metaphorologie gehört eine *Ontologie des offenen Horizontes*.<sup>46</sup> Und erst wenn von der Ohnmacht her die Macht neu und anders verstanden wird – ohne den Horizont einer letztlich allmächtigen Ontologie – wäre diese Ambiguität vermieden. Vielleicht ist es doch die Machtlosigkeit Gottes, die sich am Kreuz zeigt, und die keinen Rekurs auf eine immer noch größere Mächtigkeit mehr erlaubt. Eine schwächere Paradoxierung wäre, daß die Passion offenbar eine kreative Wendung genommen hat, also eine kreative Passivität bedeutet. Dann hätte man aber dem nachzudenken, was an einer Passion ‚kreativ‘ sein kann? Die Frage für absurd zu halten hieße, ihre metaphorische Spannung zu verkennen.

## 5. Ausblick auf die Topik

### 5.1. Theologisches Verfahren

Soviel dürfte nach dem bisherigen jedenfalls klar geworden sein, die Metaphernthese eröffnet der Systematik eine konstruktive Perspektive und damit auch neue Aufgaben. Wie in der Arbeit an der Geschichte im Zeichen der *memoria* könnte die Systematik nach den Fragen fragen, auf die die Metaphern einst

46 Vgl. Christian Strub, Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie, Freiburg/München 1991, 471ff.

Antwort waren, und nach neuen Fragen suchen, um in eigenen Worten Antwort zu geben und zwar beides nicht zuletzt im Zeichen der *imaginatio*.<sup>47</sup> Das legt Folgen nahe für die Methoden der Systematik.

1. Zur Eröffnung der imaginativen Freiheiten dient die Remetaphorisierung als *metaphorische Reduktion*: als Rückbeziehung und Rückführung der ‚rechten Lehre‘ auf ihre ursprüngliche Metaphorizität. Damit werden die theologischen Grundfiguren neu modalisiert. Statt sie als notwendig oder gar ‚mehr als notwendig‘ zu sanktionieren, werden sie historisch als kontingent und faktizität, systematisch als möglich und (wenn's gut geht) als plausibel und hilfreich ein-sichtig.

2. Mit dieser Öffnung im Rücken könnte die Systematik dann den Mut haben, sich ihrer Einbildungskraft zu bedienen (der reflektierenden, nicht nur der bestimmenden), und zwar nicht immer schon ‚innerhalb der Grenzen der begrifflichen Kontrolle‘. Für die historische Forschung käme keiner auf die Idee, die Phänomenwahrnehmung sofort durch vorgefasste Begriffe kontrollieren zu wollen. Wieso sollte das dann bei noch nicht entdeckten Problemen, bei offenen Fragen und noch ausstehenden Antworten der Fall sein? Im Anschluss an die metaphorische Reduktion wäre als Methode eine *imaginative Variation* zu erwägen. Was bei Husserl die eidetische Variation war, um das ‚Wesen‘ einer Sache zu erschließen, wäre im Umgang mit den traditionellen Metaphern und ihren Verwandten ein Ausloten ihrer Faktizität, um ihre vergessenen oder übersehenen Möglichkeiten zu entdecken. Die Aufgabe der Systematik wäre angesichts dessen die *prägnante Formvarianz*, den traditionellen Figuren Möglichkeiten abzugewinnen, sie nicht schlechthin neu, aber doch hier und da neuartig zu wenden, um ihre Unselbstverständlichkeit und ihre Eigenart von neuem zur Sprache zu bringen. Nur sollte das nicht mit literarischem Anspruch sanktioniert werden. Im Zeichen der Poetologie oder literarischen Narratologie wird es einem schnell die Sprache verschlagen – oder obskur werden. Weniger wäre hier oft schon genug.

3. Die theologische Sprachgestaltung bedarf nicht nur der hermeneutischen, sondern auch der *rhetorischen Kompetenz*, um in eigenen Worten ‚Rede und Antwort‘ zu stehen. Die Prosa dürfte dazu in der Regel ‚gut genug‘ sein.

4. Nun ist die Imagination nicht ortlos, sondern hat stets einen ‚Sitz im Leben‘, ein Pragma, in dem sich bestimmte Fragen, Probleme und Aufgaben stellen und andere nicht. Zur Wahrnehmung derselben und zu deren Bearbeitung

<sup>47</sup> Selbstredend sind memoria und imagination stets chiasmisch miteinander verschränkt. Während die historische Perspektive (im Namen des ‚Anderen‘) vor allem der memoria folgt, hat die Systematik nicht ‚demgegenüber‘ die imaginatio zu bemühen, sondern in Fortschreibung der Geschichten, in die wir verstrickt sind. Vgl. dazu Philipp Stoellger, Imagination Ltd., Considerations On The Quest For Limits Of Imagination, Ars Disputandi (<http://www.ArsDisputandi.org>) 2 (2002), ESPR Proceedings, Cambridge/UK, 2002, 85-110.

bedürfte es einer Wahrnehmungskunst und einer gewissen Findigkeit, die ich *topische Kompetenz* zu nennen vorschlage. Was aber heißt es für die Theologie, wenn sie nicht vor allem mit harten Begriffen, sondern mit variantenreichen Metaphern zu tun hat, wenn sie nicht von Axiomen, sondern von Topoi ausgeht, nicht (epideiktisch) beweist, sondern rhetorisch argumentiert und wenn sie nicht Eindeutigkeit und Notwendigkeit, sondern Deutbarkeit und plausible Möglichkeit intendiert?

### 5.2. Zur Topik der Systematik

Diese programmatischen Andeutungen seien wenigstens im Blick auf die Topik präzisiert: Wenn die Metapher wie die Gleichnisse als *façon de parler* ‚zur Sache‘ gehört, ist die Rede von der ‚Sache‘ nicht ohne diese *façon* sachgemäß. Dementsprechend spricht die Theologie ‚metaphorisch‘. Aber sie spricht *nicht* vor allem in ‚kühnen Metaphern‘ – darin geht die Theologie m.E. fehl, wenn sie sich an Ricoeur und der Poetologie orientiert –, sondern meist in traditionellen, die man *topisch* nennen kann.

Auch wenn Aristoteles weder ‚Topik‘ noch ‚Topos‘ definiert hat, ist ungefähr klar, was gemeint ist: ein *Topos* ist ein empfehlenswerter, hilfreicher, brauchbarer ‚Gesichtspunkt‘; ein Ort, an dem man sich diskursiv treffen und versammeln kann, um von ihm aus eine Perspektive und einen Horizont gemeinsamer Verständigung zu gewinnen. Der Topos fungiert als Vordersatz einer rhetorischen Argumentation. Seine Geltung ist nicht notwendig, sondern möglich und, wenn's gut geht, von Konsens getragen. Topoi sind Plausibilitäten oder Wahrscheinlichkeiten (*endoxa*). Übliche Beispiele dafür sind Sprichwörter, Gemeinplätze und Dichterzitate in den Reden – und ebenso fungieren ja auch die theologischen Gemeinplätze in Predigten.

Dabei darf man aber weder ‚Rhetorik‘ für einen Vorwurf halten noch die Gemeinplätze für etwas Unanständiges. Der seit der Aufklärung gängige Vorbehalt – auch ein Vorurteil – ist hier fehl am Platz. Denn was ist ein Bekenntnis, eine Confessio wie ‚Jesus Christus‘, anderes als ein, wenn nicht *der* Gemeinplatz, aus dem alles weitere folgt? Aber er ist auch nicht mehr als ein Gemeinplatz, nicht ein Ort an dem sich unter dem Zwang des Arguments alle notwendigerweise zu versammeln hätten. Eine Theorie dieser Topoi, die Topik also, wäre angesichts der topischen Metaphern eine Metaphorologie als Sichtung, Erschließung und Darstellung derselben. Und sofern das Christentum und seine Theologie von und mit diesen topischen Metaphern leben, wäre das eine Lebenswelttopographie.



## 5.3. Zum Beispiel: Perspektivität der Metapher

Was aber zeigt sich in der Optik der Topik? Wie sieht die Welt, in der wir leben, aus, wenn man als eine systematische Konsequenz der Metaphernthese die Topik bemüht? Im Lichte der topischen Metapher ‚Jesus Christus‘ bekommt man es mit einer *Perspektivendifferenz* zu tun. Üblicherweise hat man es mit der Differenz von subjektiver und objektiver Perspektive zu tun, oder einer besonderen und allgemeinen, mit der Folgefrage, wie sich beide vermitteln lassen. Meiner natürlichen individuellen Perspektive mit all ihren Neigungen tritt dann fordernd die moralische oder wissenschaftliche Perspektive der Allgemeinheit gegenüber. Wenn es keinen ‚view from nowhere‘ gibt, ist das Allgemeine der Feind des Besonderen und die Aufgabe der Vermittlung im Grunde von vornherein aporetisch. Folgt man hingegen der Struktur der Metapher, sind die sinnlichen (und nicht nur die optischen) Wahrnehmungen und deren Interpretativität anders zu differenzieren, etwa so, daß man eine *perspectiva naturalis* von einer *perspectiva christiana* unterscheidet; oder besser, zum Zwecke der Vermittlung, formuliert: *eine* *perspectiva communis* von einer *anderen* *perspectiva communis*.<sup>48</sup> Von einem anderen Topos aus sieht die Welt anders aus.

Über die Hermeneutik vergangener Perspektiven hinaus wird damit die Hermeneutik der *eigenen* thematisch: die Topik impliziert eine *Dialektik* der Perspektiven. Die beiden Perspektiven wie in der Metapher ‚Jesus Christus‘ gehen nicht differenzlos ineinander auf, sondern, so würde ich vorschlagen, kreuzen sich *chiastisch* – wofür vielleicht schon Jüngel ein gelungenes Beispiel gegeben hat: „Der ... Anspruch des besonderen Ereignisses der Rechtfertigung auf Allgemeinverbindlichkeit und die dem entsprechende anthropologische Relevanz der Rede von Gott ist erst dann eingelöst, wenn die theologischen Aussagen über den Menschen auch für einen Nichtglaubenden einen anthropologischen Gewinn ergeben“, d.h. dass die Sätze theologischer Anthropologie „auch dann sinnvoll und brauchbar sein müssen, wenn der Ausdruck ‚Gott‘ als bloße Leerstelle mißverstanden ... werden sollte“<sup>49</sup>.

Mit der Figur des Chiasmus setzt sich die christliche Perspektive *nicht* einfach der ‚natürlichen‘ entgegen wie eine ‚übernatürliche‘ oder *sub specie aeternitatis*. Es geht auch nicht um einen Perspektivenwechsel, als würde sukzessiv einmal

48 Bzw. die übliche *perspectiva naturalis* ist nicht mehr die einzige *perspectiva communis*.

49 Eberhard Jüngel, *Extra Christum nulla salus* – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur ‚Anonymität‘ des Christenmenschen, in: ders., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, BevTh 88, München 2. Aufl. 1986, 178-192, 189f., vgl. ders., *Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie*, in: ebd., 290-317, 291ff.

diese, einmal jene Perspektive eingenommen. Ebenfalls ist das keine *Perspektiveninversion*, als würde ein Fernrohr umgedreht. Sondern: *ein und dasselbe wird kalkuliert zweideutig* (wie kalkuliert absurd in der Metapher), oder weniger anstößig formuliert: zweideutbar, wie in der Christologie oder im simul der entsprechenden Anthropologie. So gesehen ist die religiöse Perspektive *in sich zweifältig*, nach dem Modell der Metapher strukturiert: Dieses ist auch jenes und nicht allein dieses.<sup>50</sup> Am ehesten einsichtig wäre das in schöpfungstheologischer Hinsicht: die Maus ist nicht nur Maus, sondern vor allem Kreatur. Anthropologisch ist das allerdings schon weniger trivial: Fremdbestimmung beispielsweise ist nicht nur eine Verletzung der Autonomie, sondern kann in bestimmter Hinsicht als konstitutiv für das eigene Dasein oder sogar als heilsam erfahren werden.

Aber die – natürlich *offene* – Frage ist, was durch diesen zweiten Aspekt (der zweifältigen Perspektive) *erhell*t wird, was sich in ihrer Überschreitung der natürlich offenen Frage zeigt? Es zeigt sich jedenfalls nicht in einer Vision die himmlische Welt, ein Horizont hinter den Horizonten. Sondern die Welt, in der wir leben, sieht dann etwas anders aus. Wenn man die Aufgabe theologischer Weltwahrnehmung und -beschreibung so nach dem Modell der Metapher strukturiert und dabei Jüngels ‚Höchstforderung‘ für plausibel hält ‚in zwei Hinsichten zu formulieren‘, dann gibt es offenbar noch einiges zu tun für die systematische Theologie. Um nur ein Beispiel anzudeuten: was heißt es für die Passion Christi, wenn sie mit Gewinn für die humane Passivität verstanden werden soll? Und vice versa, inwiefern ist die humane Passivität der Hintergrund, auf dem die Passion erst verstanden werden kann?

50 Damit ist zwar die Gefahr einer ‚Wut des Verstehens‘ gegeben, ähnlich wie in der Augustinischen Semiotik, aber der abusus erübrigt nicht den usus dieser anderen Perspektive.