

Das Imaginäre des Todes Jesu

Zur Symbolik *zwischen* Realem und Imaginärem:
Eine Variation der „Symbolik des Todes Jesu“

Philipp Stoellger

Das Imaginäre als Figur des Dritten – gegenüber dem Symbolischen und dem Realen

Der Titel wird in manchen Ohren nach Ikonoklasmus klingen, als sollte die Realität des Todes Jesu in Zweifel gezogen werden. Das räche nach glorioser Theologie oder nach Dokerismus, als sollte das „nackte Daß“, die harte Realität des Todes Jesu, für „Einbildung“ oder „Schein“ erklärt werden. Ganz so schlimm wird es nicht werden, soll es auch gar nicht. Es wird im folgenden lediglich eine Unterscheidung vorgeschlagen, in deren Licht sich die „Symbolik des Todes Jesu“ noch einmal etwas anders darstellen könnte.

Die Frage, die das Folgende bewegt, ist, ob die Differenz von Realem und Symbolischem differenziert genug ist; ob nicht noch ein Anderes im Spiel dieser Differenz ist, und manchmal auch darüber hinaus, das weder im Realen noch im Symbolischen aufgeht, sondern eine irreduzible Figur des Dritten beiden gegenüber darstellt. Wie man das nennt, wäre sekundär, wenn es nicht längst einen mehrdeutbaren Namen dafür gäbe: das *Imaginäre* (oder das Imaginative, wenn nicht gelegentlich das Phantastische oder Phantasievolle; aber wer würde über das Phantastische des Todes Jesu zu schreiben wagen?).

Es gibt keine wirksame Passionsmeditation ohne Imagination, sonst wäre sie so leer wie blind, oder so taub wie phantasielos. Etwas verschoben heißt das, ein Glaube ohne Imaginäres wäre, trivial zu sagen, phantasielos. Weniger trivial heißt das, er wäre auch hoffnungslos, ohne einen neuen Himmel und eine neue Erde vor dem inneren Auge. Er wäre auch mutlos, wenn er es nicht wagen würde, sich seiner Imagination zu bedienen, und er wäre vergeßlich, denn keine *memoria (passionis)* ohne *imaginatio*.

Was für den Glauben gilt, sollte *a maiore ad minus* auch für die Theologie gelten. Eine Theologie ohne Imagination wäre leblos. Daß weder Glaube noch Theologie nur „Einbildungen“ sind, versteht sich *in theologos* von selber. Daß auch Symbol und Reales gravierende Rollen spielen ebenso. Der Dritte im Bunde, das Imaginäre, hingegen ist so beunruhigend wie leicht zu vergessen. Ihr die Rolle der *ancilla theologiae* zuzuerkennen, mag noch hingehen. Als Kraft der Veranschaulichung, *secundum modum recipientis*, ist sie noch zulässig. Mehr aber darf und soll sie nicht zu sagen haben? Geschweige denn zu zeigen?

Der Tod Jesu ist die *causa finita* der Theologie, ihr zureichend unzureichender Grund. Dem nicht ganz entsprechend lautet die symboltheoretische wie theologische *assertio*,

der Grundsatz der „Symbolik des Todes Jesu“: Es sei „gewiß und unhintergebar: Anders als in symbolischer Sprache ist vom Tod Jesu nicht zu reden. Denn wie das Faktum des Todes Jesu einen Überschwang über das bloße Wort hinaus darstellt, das hätte zum Heil genügen sollen, so ist die symbolische Sprache eine Rede, die unnötiger Verschwendung zu verdächtigen ist. Insofern stimmen Tod Jesu und Symbol aufs genaueste überein.“¹ Diese genaueste Übereinstimmung bildet eine besondere Konvenienz: Tod und Symbol seien einander prinzipiell konvenient, „stimmen aufs genaueste überein“.

Diese Passung ist möglicherweise „allzu passend“, eine „eklatante² Passung“ gewissermaßen, die nicht fugenlos ist, sondern aus den Fugen geraten kann. Wenn Metapherntheorie wesentlich Metaphernkritik ist,³ wenn daher Symboltheorie nicht zuletzt Symbolkritik ist, dann bedarf die Konvenienzregel eines kritischen Widerparts, allein schon, weil keine Metapher ohne zureichende Unähnlichkeit überleben kann. Der naheliegende Widerpart der Konvenienz ist sc. die Inkonvenienz, das Unpassende.

Wenn der Tod Jesu umschrieben werden könnte als *quo minus cogitari nequit*, als dass über das hinaus nichts Niedrigeres gedacht werden kann, als „mehr als äußerste“, außerordentliche, immer noch weitergehende Erniedrigung also, dann gälte im Sinne des „Proslogion“ auch, der Tod sei *minimus quam cogitari possit*, niedriger, als daß er gedacht werden könnte. Allzu passend, überaus konvenient, heißt auch: passender kann es nicht gedacht werden bis zum Grenzwert, es sei so passend, daß es nicht mehr gedacht werden könne. In solch einer Passung vergeht das Denken, das dann weder nötig noch bedürftig erscheint.

Zur Orientierung

Nominal und provisorisch deklariert: Das (starke) Imaginäre ist das, was nicht in eine symbolische Ordnung eingeht (und *per definitionem* nicht eingehen kann), es ist das für sie Unmögliche, das die ihr eigenen Möglichkeiten eröffnet und immer wieder überschreitet; es ist daher das Außerordentliche der Ordnung gegenüber.

Die Unterscheidungen des Imaginären vom Symbolischen und vom Realen lassen sich *prima vista* sehr schlicht vor Augen führen. Man nehme beispielsweise ein so seltsames wie heiß umstrittenes *je ne sais quoi*: das *Turiner Grabtuch*.⁴ Das *Reale* daran ist thematisch, wenn ihm mit Mikroskop und ähnlichen Waffen der Wissenschaft zuleibe gerückt wird. Wann wurde es hergestellt, lassen Textil- und Pigmenttest eine Datierung zu? Und wenn es „tatsächlich“ ein Ding aus der Zeit Jesu wäre, finden sich noch Zellen Jesu daran? Wenn dem so wäre, hätte man *volens volens* die DNA des Sohnes Gottes und damit auch die Gottvaters in der Hand; wohl *last not least*, um den Sohn Gottes zu klonen etc. – Das *Reale* ist aber nicht einfach mit dem Materiellen, Greifbaren zu identifizieren. Es

1 BADER, GÜNTER: Symbolik des Todes Jesu (HUTh 25), Tübingen 1988, S. 10.

2 Von *éclater*: bersten, krachen.

3 BADER: Symbolik, S. 5.

4 Vgl. ŽIŽEK, SLAVOJ: On Belief (Thinking in Action), London/New York 2001, S. 98f.

bleibt dem symbolischen Zugriff (mit den symbolproduktiven Geräten der Wissenschaft etwa) stets auch entzogen. Es mag symbolisch geformt und formuliert werden, ist aber von diesen Formen und Formulierungen zu unterscheiden. Mit diesen Fragen nach dem „Realen“ und dem „Ding“ setzt man vielerlei voraus, vor allem die *symbolische* Ordnung, in der das Grabtuch seinen Sitz im Leben hat: die Erzählungen von ihm und sc. den Horizont der Christentumsgeschichte.

Unterscheidbar vom Realen wie vom Symbolischen ist dabei das *Imaginäre*: das vermeintliche Abdruckbildnis Jesu, die *vera ikon*, und damit eine materialisierte Spiegelung seines Antlitzes. Das Reale am Imaginären ist in diesem Fall die (vermeintliche) physische Präsenz des Gestorbenen im Tuch. Das Symbolische am Imaginären ist die Gestalt und deren Ausgelegtheit in der Wahrnehmung des Tuchs. Das Imaginäre an diesem Imaginären ist sc. der in der vermeintlichen Präsenz Absente, *von* dem die Rede und die Zeige ist (die Lexis und die Deixis); der selber aber nie in der Symbolik aufgeht.

Als – zum Beispiel – ein Rabbi seinem Schüler die Legende von einem Propheten erzählt, dem eine Vision zuteil wurde, fragt der Schüler nach der „Wirklichkeit“ des Erzählten. Darauf antwortet der Rabbi: „Wahrscheinlich ist es nicht wirklich geschehen, aber es *ist* wahr“. In diesem Sinne ist das Erzählte, wenngleich imaginär (und symbolisiert „gegeben“) *wirklicher* als „die Wirklichkeit“. ⁵ Nicht das Reale als „tatsächlich geschehen“, noch nur die legendarische Gestalt als dessen symbolische Darstellung sind hier das „Wirkliche“, sondern das Imaginäre darin und darüber hinaus.

Von dieser Ausdifferenzierung des Imaginären aus kann man noch einmal zurückblicken und nach dem *Realen* fragen: das Symbolische am Realen ist seine Produktions- oder Gegebenheitsweise. Es ist etwa in der Sprache als Sprache gegeben, aber doch von ihr unterscheidbar. Was sich darin der Sprache entzieht, wäre das Imaginäre am Realen, das das Symbolische überschreitet (dem Ding an sich verwandt, oder dem „dynamischen Objekt“ der Semiotik). Das Imaginäre des Realen wäre seine irreduzible Differenz *gegenüber* dem Symbolischen.

Das ist auch auf die Realität der Trinität beziehbar: Das reale Reale an ihr wäre der, der im Dornbusch spricht, ohne darin zu verbrennen, Gottvater. Das symbolische Reale wäre der Sohn als die Sprachgestalt des Vaters. Und als das imaginäre Reale müßte wohl der Geist gelten, als deren so reale wie imaginäre Präsenz. ⁶

Wie zu erwarten läßt sich die Verdreifachung auch im Symbolischen wiederholen: das reale Symbolische ist das Gesagte, die Struktur der Darstellungen, in denen wir leben; das symbolische Symbolische wäre das Ereignis oder der Vollzug des Sagens; das imaginäre Symbolische die Präsenz des Entzogenen im Symbol und seine „Unsagbarkeit“.

Wenn man das Symbolische (untertreibend) als Struktur der Darstellung verstünde, tritt dem das Ereignis gegenüber (als Reales wie Imaginäres). Daraus ergibt sich eine Perspektivendifferenz, die gravierend ist.

Wenn man „vom Ereignis aus“ schaut, liegt es als das Reale dem Symbolischen voraus.

5 Vgl. ŽIŽEK, SLAVOJ: Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen, Berlin 2000, S. 112.

6 Anders ŽIŽEK: Das fragile Absolute, S. 82f.

Dann ist das Ereignis das Infinite, dessen die finite Struktur des Symbolischen nicht mächtig ist und nie werden wird. Die Insuffizienz des Symbolischen ist seine Impotenz gegenüber dem mächtigen oder subversiven Ereignis. Das muß nicht negativ formuliert werden, es kann auch die Stärke des Symbolischen sein, verstörende Ereignisse „draußen“ zu halten. Aber „vom Ereignis“ aus wird sich immer wieder die Frage stellen, ob denn beispielsweise das „Wort vom Kreuz“ „wirklich“ das Kreuz zu vergegenwärtigen, gar es weiterzugeben oder heilsam im Munde zu führen vermag.

Wenn man die Perspektive „vom Symbolischen aus“ wählt, steht es um das Ereignis anders: es wird, bei aller Präntention das Reale zu sein, zu einem Imaginären, zu einer retrospektiven Fiktion. Im „Wort vom Kreuz“ oder in der Passionsmeditation wird das Ereignis „unvordenklich“ und zur Figur der Transzendenz gegenüber dem Symbolischen.

Beide Perspektiven sind „möglich“: das Ereignis als Imaginäres dem Symbolischen gegenüber; oder aber das Ereignis als das Reale ihm voraus. Damit kommt es zu einer irritierenden, wenn nicht irisierenden, Interferenz von Realem und Imaginärem in der Perspektive des Symbolischen. Klassisch heißt das: Sein oder Schein. Irritierend wird das, weil in und aus dem Symbolischen heraus nicht der Position eines Beobachters verglichen werden kann, ob das Imaginäre „eigentlich“ real ist oder nicht. Diese Trivialität wird einigermmaßen beunruhigend gegenüber dem *ens realissimum* des Todes Jesu.

Das dem Symbolischen gegenüber „draußen“ bleibende Imaginäre ist allerdings mitnichten pauschal zu begrüßen, zu feiern oder affirmativ zu besetzen. Zum einen wäre das der Versuch, seiner habhaft zu werden im Gruß wie in der Feier. Zum anderen wäre das auch schlicht naiv: denn indem das Imaginäre „draußen“ bleibt, insistiert es in aller Widerständigkeit den Versuchen der symbolischen Versöhnung. *Als exkludiertes* wirkt das Imaginäre, ob als „Geheimnis“, „Kern“ oder „Zentrum“ des Symbolischen mag fraglich werden.

Reales und Symbolisches

Üblicherweise wird das *Reale* vom *Symbolischen* unterschieden, technisch formuliert (und damit unter dem Niveau einer Symbolik): ein Zeichen etwa von seinem Referenten, wobei immer wieder strittig ist, wer hier in wessen Dienst steht. Dient das Zeichen dem Referenten zu seiner Bezeichnung, oder ist der Referent die Erfüllung der Referenz des Zeichens? Das Zeichen als Mittel zu verstehen, wäre ebenso unterbestimmt wie den Referenten als bloße Erfüllung. Zwischen beiden kann friedliche Einstimmigkeit bestehen, so daß gar kein Problem, keine Frage auftritt. Aber diese Normalität ist labil und hält selten näherer Nachfrage stand. Spätestens durch sie macht sich, je nachdem, ein Ungleichgewicht bemerkbar, wenn die Gewichtsverteilung strittig wird. Zur Klärung könnte man auf die jeweilige Situation verweisen, occasionalistisch gewissermaßen, aber das wäre nur eine Problemverschiebung. Der Tod Jesu als ein unstrittig Reales – ist er von so abgründigem Gewicht, daß ihm Zeichen nur dienen können; oder setzt er Zeichen frei, die ihre Eigendynamik entwickeln und von eigenem Gewicht sind? Wenn die Auf-

erstehung (mehr als) ein Zeichen wäre, zur Darstellung und Mitteilung der Bedeutung des Todes Jesu, dann wäre „Auferstehung“ mehr als ein dienstbares Zeichen. Es neigt zur Verselbständigung aufgrund seines „Gewichts“. Es führt in eine Verschiebung von der Bedeutung des Todes zur Bedeutung der Auferstehung. Was ist hier das Symbolische, was das Reale?

Daß die Differenz von Realem und Symbolischem sich kompliziert und kreuzt, ist bei aller Simplizität der Differenz bemerkenswert. Denn die Referenz des Zeichens ist eine Dimension desselben, ihm nicht äußerlich, sondern eine „symbolische Energie“ des Zeichens. Und umgekehrt ist das Zeichen sc. nicht „irreal“, sondern, wie auch immer, eine „reale Relation“, von eigener Bewegungskraft. Die Realität der Zeichen ist daher bis in die Gegenwart und wohl bis auf weiteres unstrittig. Auch wenn manche Zeichen, Literatur nicht zuletzt, gern für irreal gehalten werden, um so mehr, je eher sie eine Affinität zum Imaginären zeigen.

Die Zeichenhaftigkeit des Realen hingegen und damit auch seine (wie auch immer zu verstehende) Sinnhaftigkeit – bleibt prekär. Sie kann zwar universal unterstellt werden, sei es indem man alle *res* für *signa* erklärt oder indem man eine *nouvelle hypothèse* in die Welt setzt, nach der nichts ohne Grund und alles voller Sinn sei. Aber das überzeugt nur den, der schon zuvor überzeugt war. Die „Wut des Verstehens“ ist eben nicht gewaltfrei, wenn sie alles, was ist, für Zeichen hält, die sich lesen ließen, Bedeutung haben, sinnvoll seien. Wenn alles, was ist, Zeichen wäre, würde jedes Ding zum Zeichen erklärt. Das würde wohl auch kein Semiotiker auf Dauer ertragen oder vertreten können. Mit solch einer Generalhypothese würde das Problem übersprungen, wie denn ein Ding „Zeichen“ werden kann – sei es, indem es als Ding bedeutet (mantisch), oder indem das Ding zum Zeichen wird (semantisch), oder indem es als Zeichen verwendet wird (pragmatisch). Der diskrete Übergang zur Zeichenfunktion ist ein ungeheurer Sprung, kein Übergang also, wenn eine *quaternion rerum ad terminos* sich ereignet. Diese Grundübertragung ist eine „Metapher der Dinge“, die das *Verhältnis* von Realem und Symbolischem konstituiert – und zugleich in Anspruch nimmt. Es muß anscheinend eine Möglichkeit dieser Unmöglichkeit „geben“, eine *Übertragbarkeit* des Dings.

Wenn man nicht magisch eine Selbstübertragung des Dings annehmen will, muß es semantisch *werden* im Zugriff derjenigen, *denen* es etwas bedeutet. Die Humanisierung der Welt der Dinge entsteht in ihrem Gebrauch *als* etwas. Wenn ein Stein zum Werkzeug wird, hinterläßt dieser Gebrauch die Spur der Dingübertragung. Mit Schleiermacher gesagt, das Organisieren (der Gebrauch als Werkzeug) konstituiert die symbolische Qualität des so Gebrauchten. Es wird zum Symbol, dem man seinen Gebrauch ansehen kann (wenn es „gelesen“ wird). Archäologisch formuliert sedimentieren die Spuren des Umgangs mit den Dingen und „verdinglichen“ sich auf diese Weise. Kultur hinterläßt Spuren, die nicht nur als solche „lesbar“ sind, sondern diesseits der Lektüre bereits bedeuten, was den Dingen widerfahren ist in ihrem Gebrauch.

„Das ‚Ding an sich‘ (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz und gar nicht erstrebenswert. Er bezeichnet nur

die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zu Hilfe.⁴⁷ So sagte es Nietzsche – und nahm zur Artikulation dieses „Übergangs“ die kühne Metapher der „Metapher“ zu Hilfe. Die Metapher wird zum Modell der Sprachwerdung der Dinge. Darin wird die „Metapher“ remetaphorisiert, indem sie „wörtlich“ genommen wird als „Übertragung“. Das kann hier zweierlei besagen: der Sprachbildner bildet Sprache nicht *ex nihilo*, sondern *ex aliquo*, den Dingen. Das Bilden ist deren Gebrauch „als etwas“. „Die Sprache aus der Metapher“ wäre die an Vico erinnernde These dieser Sicht der Sprachgenese. Daß darin der Sprachbildner der *homo faber* ist, ein mächtiges tätiges Subjekt, ist unübersehbar. Daß dem Sprachbildner einiges darin widerfährt, vor allem das Gewicht der Dinge, bleibt latent.

Diese Sprach- und Kulturursprungshypothese macht von der Metapher einen „retrojizierenden“ Gebrauch. Sie wird zum Ausdruck einer „Abduktion“, in der das Woher der Sprache imaginiert wird mittels einer plausiblen Rückübertragung. Das ist der zweite Aspekt der Metapher in diesem Sinne: Sie wird vom Mikroskopischen ins Makroskopische übertragen zum Modell des „Ganzen“ der Sprache und mit ihr der Kultur. Daß das eine gewagte (wenn auch nicht *nouvelle*) *hypothèse* darstellt, ist klar. Aber hätte man in diesen Fragen nach dem Anfang des Symbolischen andere Möglichkeiten? Bei noch so präziser Archäologie, Paläoanthropologie oder welcher Empirie auch immer, bleibt der Übergang von Ding zu Sprache eine Differenz, die nur so imaginär wie symbolisch zu erhellen ist. Sie ist selber kein „Ding“, das in empirischer Distanz zu beobachten wäre. Und selbst wenn sie das wäre, müßte man von ihr interpretativen Gebrauch machen, also sagen, was all das bedeuten soll – und wäre damit bereits im Übergang begriffen, den man aufzuklären suchte.

Man könnte vermuten, daß in der Dingfixierung der Empirie, auch in Fragen der Sprachforschung, eine Grundangst wirksam ist, die Angst vor dem Verlust des Realen im Übergang ins Symbolische. Als wäre die Differenz wechselseitig exklusiv und das Symbolische daher „irreal“. Aber selbst im Grenzwert einer Fiktion ist selbige keineswegs irreal, sei es die Textwelt eines Romans, sei es die Über- und Unterwelt eines Mythos, oder aber die Hinterwelt der Metaphysik. Auch wenn man diese Welten kritisch destruieren kann, zeigte noch diese Destruktion deren „Nicht-Irrealität“. Nicht nur Neurowissenschaften behandeln Fiktionen äquivalent zu „Dingwahrnehmungen“ – mit dem Folgeproblem, schlecht zwischen Halluzinationen und Wahrnehmungen unterscheiden zu können. „Wir“ leben in und von Fiktionen, von denen manche so tragfähig sind, daß sich auch mit ihnen (oder gar für sie) sterben läßt. „Gerechtigkeit“ etwa, deren Geschichten, Modelle und Utopien, ist eine Fiktion, die das Miteinander reguliert, um auf menschliche Weise miteinander lebendig zu sein. Kein Blick auf die Dinge würde „Gerechtigkeit“ finden; und dennoch würde niemand diese regulative Fiktion für „irreal“ er-

7 NIETZSCHE, FRIEDRICH: Werke. Kritische Gesamtausgabe, begr.v. COLLI, GIORGIO/MONTINARI, MAZZINO, Abt. III, Bd. 2: Nachgelassene Schriften 1870–1873, Berlin/New York 1973, S. 372 = -: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hg.v. COLLI, GIORGIO/MONTINARI, MAZZINO, Bd. 1, München 1999, S. 878.

klären. Im Gegenteil kippt hier das Gewicht von Realem und Symbolischem. Die imaginative Symbolik der Gerechtigkeit wird gegen reales Unrecht gesetzt, um das Reale nicht sich selbst zu überlassen, sondern es zu verändern im Lichte dieser Fiktion.

Vom Traum der Zeichen

Das Symbol ist „nicht unreal“, so wie die Metapher „nicht unwahr“ ist, wenn sie trifft. Während das Denken, seinen kritischen Regeln gemäß, als Anderes des Wahren nur das Unwahre kennt, also entscheiden muß, entweder – oder, hat die Sprache einen weiteren Spielraum, einen Zwischenraum, in dem sie feiner unterscheiden kann. „Nicht unwahr“ wie „nicht ganz falsch“ sind seltsame Zwischentöne, die feine Unterschiede machen. Denen kann das Denken nachgehen, nachdenken und nachdenklich werden; aber in dieser Nachgängigkeit zeigt sich, wie die Sprache dem Denken voraus sein kann. In diesem Zwischenraum lebt die Sprache, sofern sie mehr als nur Zeichenfunktion ist, mehr als System oder Code. Das kann man Ereignis nennen, muß es aber nicht auratisch oder emphatisch verdichten. Denn seinesgleichen geschieht so alltäglich wie selbstverständlich. Die Metaphern, in denen wir leben, und diejenigen, von denen wir leben, sind so außerordentlich wie alltäglich. Aber diese Metaphern – als Paradigmen des Symbolischen – sind mehr und weniger als „Zeichen“. Zum Symbolischen an der Metapher gehört ihre eigenartige Sinnlichkeit (nicht notwendigerweise ihre Anschaulichkeit), damit auch ihr „Gewicht“, ihre Gravitationskraft für Konnotationen wie Assoziationen, passive Synthesen, und damit nicht zuletzt ihre bestimmte Unbestimmtheit, mit der sie über die Bezeichnungsfunktion hinaus Bedeutungsfunktion entfaltet, und zwar in nicht immer beherrschbarer Weise. Metaphern sind dynamisch, eigendynamisch und daher gelegentlich dynamischer als ihre Verwender.

Schlicht gesagt, die Metapher ist von einer Prägnanz, von der das Zeichen als solches nur träumen kann. Und wenn ein Zeichen träumt, wird es zur Metapher. Dann wagt es mehr zu sagen, als zur Bezeichnung eines Dings zu sagen wäre oder gesagt werden müßte.

Wenn Zeichen ins Träumen kommen, weichen sie ab vom Ökonomieprinzip des kürzesten Weges. „Als Zeichen“ brauchten sie weder zu träumen, noch sollten sie das. Im Gegenteil, als Zeichen sollen sie möglichst korrekt bezeichnen, so wie diese Worte hier, wenn es ihnen denn gelänge. Denn wenn man von „träumenden Zeichen“ fabuliert, weicht man ab von der *semiotical correctness*. So scheint man nur sprechen zu können, wenn man den Verstand verloren hat oder zumindest die Vernunft schlafen läßt. Aber dergleichen einzuwenden, würde bestätigen, daß Vernunft auch schlafen kann und Zeichen träumen mögen.

Was sie ins Träumen bringt, wäre eine Unterbrechung ihrer strikten Zeichenfunktion, ihre Lösung von der Dingbezeichnung und damit eine Art „Antigravitation“, eine Gegenkraft zum Gewicht der Dinge. An sie gebunden zu sein wie der Mond an die Erde,

sie bezeichnen zu müssen, läßt die Zeichen Zeichen bleiben. Erst wenn sie sich lösen von dieser Ordnung der Dinge, die die Ordnung der Zeichen regieren soll, können Zeichen zu Symbolen werden. Zu Symbolen, die mehr sagen, als was der Fall ist; die etwa sagen, was *der* Fall ist.

Von Sünde zu sprechen, kann nicht einer Bezeichnungsfunktion folgen, sondern nur einer Bedeutungsfunktion, in der die *symbolische* Energie der Zeichen wirksam wird. Denn mit Sünde – wie immer sie sagbar sein mag – wird nicht „etwas bezeichnet“ und darin behauptet, sondern es wird mehr gesagt, als sichtbar ist, und nicht behauptet, sondern bezeugt, was *der* Fall ist, der immer auch der eigene ist.

Wer diesen Übergang nicht wagte, der könnte immer nur sagen, was der Fall ist, und ansonsten schweigen. Wer hier nicht schweigen kann, sagt mehr, er bezeichnet nicht, sondern „besagt“, wie es um ihn steht und um sein Gottesverhältnis. Dieses Besagen sagt mehr, als notwendig zu sagen wäre: einmal mehr über etwas, worüber sich (mit Mühe) auch schweigen ließe; zum anderen mehr, als in der Logik der Zeichen zu bezeichnen ist.

Der Übergang vom Zeichen zum Symbol ist überschwenglich, eine Grenzüberschreitung von der Bezeichnung in die Bedeutung. Und daher ist es auch kein Übergang, sondern eine Differenz, die sich nicht in eine Kontinuität überführen läßt. Vom Tod Jesu läßt sich manches sagen, historisch und exegetisch. Wer wollte darauf verzichten? Ist doch die Frage nach der Historizität unerlässlich, wenn man nicht ignorieren kann und will, woher und woraufhin die biblische Rede bewegt wird. Es wäre eine subtile Form des Docketismus, die Frage nach dem Realen „vor“ dem Text und „in“ den Texten geringzuschätzen. Die biblischen Texte allerdings sind, wenn auch historisch nicht blind oder ignorant, so doch „mehr“ als historisch interessiert und interessant. Ihre Pointe zielt nicht auf die Fixierung des Realen als dem Historischem, sondern auf die Entfaltung des Realen im Symbolischen. Entfaltung kann hier nicht heißen, das Reale werde als Reales entfaltet; wird es doch vielmehr „eingefaltet“ in die Seiten biblischer Texte. Es wird darin entfaltet in seiner Bedeutung – die ihm in dieser Entfaltung zugeschrieben wird. Und diese Entfaltung ist derart infinit, daß sie in ein „absolutes Buch“ führt, dessen Seiten sich in jedem Blättern teilen. Die Lektüre wird so infinit wie die Entfaltung des Gelesenen.

In der Ein- und Entfaltung kompliziert und verdoppelt sich „das Reale“ in dasjenige *vor* dem Symbolischen (als *a quo* und *ad quem* der Symbole) und in dasjenige *im* Symbolischen. Von der Attraktivität oder Gravitationskraft des Realen „löst“ sich das Symbolische nicht ab; als könnten die Symbole „frei flottieren“, unbekümmert disseminieren, als wären sie von aller Last des Realitätsbezuges frei. So frei sind träumende Zeichen; Symbole aber nur selten. Das Reale *im* Symbolischen wird ein anderes, anders als das *vor* dem Symbolischen. Denn im Symbol kann das Reale nicht mehr „die Realität“ sein und bleiben. Es wird zu einem Regulativ des Symbolischen und damit wächst ihm eine Funktion zu, die es als Reales hat (im Unterschied zur Realität). Die Realität des Todes Jesu ist so unstrittig wie *brutum factum*. So grauenhaft wie als solches bedeutungslos.

Erst wenn er als Reales die Symbolik reguliert, entfaltet er seine Bedeutung. Realität und *das* Reale so zu unterscheiden, führt dazu, daß sich das Verhältnis von Realem und Symbolischen nochmals kompliziert: zwischen „vor“ und „im“ Symbolischen wird das Reale als Regulativ zu einem „gegenüber“ dem Symbolischen. Es reguliert die Ordnung, ohne nur Funktion des Symbolischen zu sein. Will man das begrifflich verdichten, ist das „vor“ ein „reales Reales“, das „im“ ein „symbolisches Reales“, und das „gegenüber“ – ein „*imaginäres* Reales“. Imaginär, weil es nicht mit dem realen identisch ist und auch nicht mit dem symbolischen, sondern in der Funktion des Ordnungsregulativs eine Figur des Imaginären bildet, das die Symbolik reguliert, ohne in ihr aufzugehen.

Damit wird der „neuralgische Punkt“⁸ des Symbolischen manifest – und zumindest symboltheoretisch produktiv, wenn nicht gar zum „Lebensnerv“⁹ der Symbolik. Daß das Symbolische nicht vermag, sich das Reale gänzlich einzuverleiben, daß nicht nur ein obskurer Rest draußen und das angeeignete Reale drinnen übrigbleibt, führt die Reflexion des Symbolischen auf dasjenige, was als Regulativ ihm „gegenüber“ bleibt: das imaginäre Reale. Würde man diese Spannung tilgen, würde die Differenz von Symbolischem und Realem marginal werden, wenn nicht sogar kollabieren. Was außer der Ordnung des Symbolischen bleibt, vermag diese Ordnung zu regulieren, ohne von ihr einverleibt zu werden.

Die Ordnung des Symbolischen

Wenn man dem zu folgen bereit wäre, würde dem Symbolischen eine intrinsische Ordnung zugeschrieben, als wäre Ordnung symbolisch und das Symbolische Ordnung. Diese Äquivalenz ist nicht unproblematisch. Daß Ordnung symbolisch sei, versteht Ordnung nicht als Funktion der Dinge. Nicht die „Ordnung der Dinge“ dominiert dann, sondern Ordnung entsteht in und mit dem Symbolischen nach Maßgabe des „imaginären Realen“. Andererseits ist das Symbolische nicht nur es selber, sondern immer schon „in Ordnung“, sofern es Ordnung ist. „Alles in Ordnung?“ muß man fragen, wenn man die Nähe von Symbolischem und Ordnung bedenkt. Das Symbolische ist nicht ohne Ökonomie, ohne Ordnung der Symbole. Und eine Ordnung zeigt sich in ihren Symbolen, sei es in der Symbolik des Bösen, des Todes oder der des Gesetzes oder des Kreuzes. Wie aber Ordnung und das Symbolische zusammengehen, ist klärungsbedürftig.

Für diese Frage erklärt sich klassischerweise die Semiotik für zuständig, die nicht nur einen Zeichenuniversalismus vertritt – alles ist Zeichen, auch wenn vielleicht Zeichen nicht alles sind, was ist –, sondern vor allem eine umfassende Ordnungslehre, eine Taxonomie der Zeichen entfaltet, von Index über Ikon zum Symbol, von Repräsentamen über Interpretant zum Objekt, zu den Kombinations- und Permutationsregeln etc. Alles ist voll von Zeichen, alles durchgängig geordnet – und für die Semiotik damit im Grunde und letztlich alles „in Ordnung“.

⁸ BADER: Symbolik, S. 15.

⁹ BADER: Symbolik, S. 102.

Als wäre die „Ordnung der Dinge“ den Dingen immanent und als *wäre* sie das Symbolische, ist das klassische Ordnungsmodell das der „natürlichen Örter“. So wie ein Stein auf die Erde gehört und der Vogel in die Luft, so könnten Symbole ihren *loci* zugeordnet werden. Das Lachen hat in heiligen Räumen nichts zu suchen. Ob diese Verortung der Symbole φύσει oder θεσει erfolgt, das mag strittig sein – erst dann, wenn die Ordnung der Dinge nicht mehr so selbstverständlich ist wie im Horizont eines Kosmos.

Das Modell der „natürlichen Örter“ im Verhältnis von Ding und Symbol ist ein Aspekt der Ordnung. Weiter geht es, wenn die Bewegungslehre, die Kinetik der Symbole thematisch wird. Apophatik und Kataphatik sind das Auf und Ab der Symbolisierung, mit denen ein Oben und ein Unten markiert werden, zwischen denen die Symbole auf- und absteigen. Auch das ist ein Ordnungsaspekt, der „allumfassend“ zu sein prätendiert. Und wenn diese Bewegung sich zeitigt, wird sie Geschichte – so daß Geschichten die Ordnung der Symbole bilden, maßgeblich die Geschichten von AT und NT. Die Evangelien als Narration wie die Schöpfungsgeschichte als Anfang der Narrationen sind wohlgefügte Symbole, die eine Ordnung darstellen – die symbolische Ordnung von Schöpfer und Geschöpf wie von Sünde und Versöhnung.

Alles ist schon geordnet, wenn man mit der Thematisierung des Symbolischen beginnt. Aber an den Grenzen dessen zeigt sich immer wieder Ordnungsbedarf: Anfang und Ausgang, liminale und finale Grenzen sind nicht immer schon geordnet. Das „Anarchische“ ist nie definitiv ausgeschlossen aus der symbolischen Ordnung, sondern vor, neben und in ihr präsent. Der Symbolgebrauch ist nicht immer schon „in Ordnung“. Aber sollte man deswegen die Symbolik – also die Thematisierung der symbolischen Ordnung – darauf konzentrieren, „die soteriologische Caprice des Einzelnen zu mäßigen“?¹⁰ Ist Symbolik die Durchsetzung der symbolischen Ordnung gegenüber dem Ereignis des Symbolgebrauchs? Sicher nicht.

„Die symbolische Ordnung“ gehört zu den Gespenstern der Philosophie – und damit zu den Figuren des Imaginären, die unentrinnbar sind. Zu den Dämonen derselben wurde sie allerdings erst aufgrund der Erfahrungen totalitärer Ordnungen. Institutionen, Machtverhältnisse, Restaristokratie oder die entpersonalisierte Logik von Geld und Gewalt gelten als Repräsentanten des „Systems“, in dem wir leben, aber von dem wir nicht leben wollen. *Dieser* Ordnungsbegriff ist *a limine* „unter Verdacht“, weil er als Manifestation von Fremdbestimmung eingeführt wird, demgegenüber die Selbstbestimmung aufbegehren muß. Dementsprechend wäre das Anarchische die Figur der Freiheit gegenüber der symbolischen Ordnung.

Wenn aber die Ordnung etwas mit der Gestalt der Wirklichkeiten zu tun hat, in denen wir leben – dann wäre Sinn für Ordnung auch ein Sinn für Realität. Das jedenfalls bestimmt – wenn auch in problematischer Weise – Augustins „Theologie der Ordnung“. Die Ordnung der Dinge dient ihm als Argument für die symbolische Ordnung – und in beiden gilt „alles in Ordnung“. Denn nichts könne letztlich außer der Ordnung sein, auch das Verkehrte nicht, selbst der verkehrt herum Gehenkte nicht.

10 BADER: Symbolik, S. 24.

„Wer also verständig genug ist, das Rechte über das Schlechte und die Ordnung über die Verkehrtheit zu stellen, der erkennt leicht, daß der Friede der Ungerechten im Vergleich mit dem Frieden der Gerechten nicht einmal den Namen Friede verdiene. Aber dennoch muß auch das Verkehrte wenigstens teilweise in, aus und mit den Dingen, worin es sich findet und woraus es besteht, gefriedet sein; sonst wäre es überhaupt nichts.

Zum Beispiel, wenn einer mit dem Kopfe nach unten aufgehängt ist, so ist gewiß die Lage des Körpers und die Ordnung der Glieder verkehrt; denn das, was von Natur aus oben sein sollte, ist nach unten gekehrt, und was von Natur aus unten sein sollte, ist nach oben gekommen; diese Verkehrtheit hat den leiblichen Frieden gestört und darum ist sie lästig; indes die Seele ist mit ihrem Leib im Frieden und müht sich ab für dessen Wohlergehen: daher die Empfindung von Betrübniß; wenn nun die Seele, durch solche Beschwerisse vertrieben, entweicht, so ist das, was zurückbleibt, solange der Zusammenhalt der Glieder andauert, nicht ohne einen gewissen Frieden der Teile untereinander, und daher kann man immer noch von einem Hängenden reden. Und damit, daß der irdische Leib der Erde zutrachtet und der Fessel, woran er aufgehängt ist, entgegenarbeitet, strebt er nur nach der ihm entsprechenden Friedensordnung und verlangt sozusagen durch die Stimme des Schwergewichts nach einem Ort, wo er ruhen könne, und obwohl bereits enteelt und aller Empfindung bar, läßt er doch nicht von dem seiner Art von Natur aus zukommenden Frieden, sondern behauptet ihn, sei es dadurch, daß er den vorhandenen festhält, oder dadurch, daß er einem neuen zustrebt. Wird ihm nämlich durch Salbung eine Pflege zuteil, welche die Zersetzung der Leichenform hintanhält, so verbindet immer noch eine Art Friede die Teile untereinander und birgt die Masse als Ganzes an einer irdischen und passenden und demnach auch gefriedeten Stätte. Wenn man ihm aber keine Begräbnispflege zuwendet, sondern ihn dem Lauf der Natur überläßt, so ist er zwar gleichsam in Aufruhr, der sich in fremdartigen und unserm Geruchssinn widerlichen Ausdünstungen äußert (ich meine den Geruch der Fäulnis), aber doch nur so lange, bis er sich den Elementen der Welt anpaßt und nach und nach, Stück für Stück, in Frieden mit ihnen eintritt. Keineswegs jedoch entziehe sich auch nur ein Teilchen davon den Gesetzen des höchsten Schöpfers und Lenkers, des Friedenswartes über das ganze Weltall; denn mögen auch aus dem Kadaver eines größeren Lebewesens kleine Tiere hervorgehen, so dienen eben nach dem Gesetze des Schöpfers alle, auch die kleinsten Körper, ihren Seelchen im Frieden des Wohlergehens; mag selbst das Fleisch toter Körper von anderen Lebewesen aufgefressen werden, es findet, wohin immer es kommt, womit immer es sich verbindet, in was immer es sich verwandelt, die gleichen über das All hin verbreiteten Gesetze, die zum Wohlergehen einer jeden Art vergänglicher Wesen Gleiches bei Gleichem zum Frieden bringen.“¹¹

Die „widerlichen Ausdünstungen“ des Toten sind natürlich schon in Ordnung, wenn darin Natur zur Natur wird. Ist dann nicht die Totensalbung „wider die Natur“? Der tote Körper wird zu Erde werden. Der Zusammenhalt der Glieder – die Metapher der Ordnung im Symbol des Organismus – löst sich auf, wogegen die Totensalbung helfe. Sie verlängert einen Zusammenhalt, der doch längst im Vergehen begriffen ist. Kann sich doch kein „Teilchen“ letztlich den Gesetzen des Schöpfers entziehen, die die Natur bestimmen. Der Weg allen Fleisches ist der Weg zur Erde, zurück zum Ding, zur puren Materialität. In irritierend affirmativer Weise wird der tote Körper zum Grund des Lebens derjenigen, die sich vom Toten ernähren. „Ruhe in Frieden“ scheint die Ordnungsvorstellung zu sein, die diesem Denken vom Verkehrten zugrunde liegt. Wird hier die Ordnung der Dinge – *dead or alive* – auf dem Hintergrund von Tod und Auferweckung Jesu gelesen, oder umgekehrt?

Jedenfalls ist die Bonisierung des Todes auffällig, wenn der Tote zum Lebensmittel für

11 AUGUSTINUS: De civitate dei XIX,12 = -: Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat. Buch XVII–XXII, übers.v. SCHRÖDER, ALFRED (BKV 28), Kempten 1916, S. 227f.

die Übrigen wird. Wird die Naturordnung zum Horizont der Heilsordnung, oder umgekehrt? Die Nichtindifferenz beider meldet sich angesichts dieser gefährlichen Nähe. Die Konsequenz dessen, daß noch der Gehenkte ordentlich verwest, wäre leider, daß Tod und Vergehen in Ordnung gehen und damit die gute Ordnung normalisierend und naturalisierend wäre – statt heilsam und dem Tod widersprechend. Eine *Heilsordnung* kann nicht mit der Ordnung solchen Unheils identisch sein, wenn beides noch unterscheidbar sein soll.

Die Symbolik dieser Ordnung zeigt jedenfalls eine Ordnung der Symbole. Augustins Ordnungsdenken orientiert sich an einer Fiktion, das alles ursprünglich und final „in Ordnung sei“. Selbst der Gehenkte kann als Beispiel dienen, an dem die Ordnung der Dinge demonstrierbar sei. Der Gehenkte wird zum Symbol der Ordnung von Tod und Leben. Die Ordnung des Verkehrten kann aber zur Verkehrung der Ordnung werden. Denn wenn das Verkehrte „in Ordnung“ geht, könnte die Ordnung auch verkehrt sein.

Die Metapher als Figur des Imaginären

Die Ordnung der Symbole demonstriert eine symbolische Ordnung, die von einem ungenannten Imaginären reguliert wird. Das Imaginäre ist darin eminent real, sehr wirksam in seiner regulativen Funktion für das Symbolische. Aber sollte das die Wirkung des Imaginären sein, sei es der Tod Jesu, sei es die Ordnung von Werden und Vergehen? Nicht nur die gefährliche Nähe von Natur und Heil macht sich hier bemerkbar; auch eine Malitätsbonisierung, die für die Interpretation des Todes Jesu so jedenfalls unerträglich wäre. Nicht die Malität gilt es zu bonisieren, den Gehenkten für „in Ordnung“ zu erklären, sondern die Malität vergehen zu lassen im Lichte des imaginären *bonum*, das real wirksam ist.

Schlicht gefragt: Ist in der symbolischen Ordnung nicht mehr zu erwarten, als daß der Gehenkte verwest und gefressen wird? Auferweckung jedenfalls wäre eine unerschwingliche Hoffnung, wenn man nur gefressen würde. Und auf das Fortleben in der Nahrungskette zu hoffen, ist hoffnungslos. Nichts ist in Ordnung, wenn gehenkt wird und wenn Tote gefressen werden.

Wenn die symbolische Ordnung zu einer naturalisierten Theodizee gerinnt, dominiert das bloß reale Reale über die Symbolik. Das imaginäre Reale hingegen wäre imaginär und regulativ – es wäre wünschenswert –, wenn es mehr zu hoffen ließe als die Affirmation des natürlichen Gangs der Dinge. Was geschieht, wenn Zeichen träumen? Sie träumen davon, Symbole zu werden, und mehr als das. Aber sie können auch Alpträume haben und zum Symbol einer hoffnungslosen Naturordnung werden.

Ob die Metapher als Figur des Symbolischen bereits erschöpft wäre, steht dahin. Wenn zum Symbolischen – implizit oder explizit – der Zug zur *Ordnung* gehört, wenn die Symbole, in denen wir leben, in einer Ordnung wären, in der wir leben, dann könnte die Metapher noch etwas anderes sein als ein Moment dieser symbolischen Ordnung (als

Ordnung der Symbole). Sie hat einen Hang, wider die Ordnung zu löcken, mal anarchisch subversiv, mal diskret, mal überschwenglich, wenn nicht gar unverschämt, so doch auch mal frech. Denn die Metapher kann eine Figur des Imaginären sein – das dem Symbolischen so vertraut wie fremd ist. Die Metapher ist das, was den Dingen *widerfährt*, wenn sie symbolische Qualität bekommen.

„Der Metapher bedarf es, falls Übertragung stattfinden soll“, und zwar in theologischer Perspektive wesentlich der Übertragung von unserer Sünde auf den Sündlosen und seiner Gerechtigkeit auf uns. Dieser „fröhliche Wechsel“ als chiasmatische Metapher lebt von einem imaginären Regulativ, das sich nicht von selbst versteht, der „Übertragung [...] von der Sprache zum Ding und vom Ding zur Sprache. Diese Übertragung ist der Lebensnerv der Symbolik.“¹²

Dieser Lebensnerv dürfte die Symbolik und ihre Theoretiker in der Regel allerdings einigermassen nervös machen. Nicht *prima facie*, denn daß ein Ding übertragen Sprache wird, gehört zum Gewöhnlichsten im Sprechen, sei es, indem es benannt wird, sei es indem es bedeutet wird. Und daß Sprache Ding wird ist ebenso gewöhnlich, wenn man etwas sagt, und es geschieht, etwa wenn man beim Zahnarzt über die zu erwartenden Qualen verhandelt.

Aber diese Gewöhnlichkeit lebt erstaunlich gelassen meist von einer Passung in der Übertragung von Sprache und Ding, die höchst erstaunlich ist: einander so Heterogenes wie Sprache und Dinge „gleichzusetzen“, so daß sie untereinander übertragbar werden, ist derart labil, Mißverstehen daher derart naheliegend, daß man sich über die gelassene Normalität nur wundern kann.

Nichtentsprechung zwischen dem, was zueinander „paßt“ ist die beunruhigende Differenz – und *darin* besteht der „Lebensnerv“ der Symbolik. Diese Differenz von Symbolischem und Realem zerfällt nicht in das „Reale an sich“ und ein „Symbolisches für sich“ aufgrund dieses Lebensnervs, der selber wohl weder symbolisch noch real ist, sondern – so die Vermutung – imaginär. In der Übertragung von Ding zu Wort und umgekehrt verläßt man sich auf diese Nichtentsprechung, ohne die grundlos unterstellte Passung noch einmal „asymbolisch“ „begründen“ zu können. Der Versuch, die Passung von Symbolischem und Realem eigens „real“, etwa ontotheologisch, begründen zu können, ist nicht nur vergeblich, sie ist auch selbstwidersprüchlich. So weit, so klar. Aber man könnte sie symbolisch eigens begründen – was selbstredend nicht über die innersymbolische Entfaltung der Spuren dieser Passung hinausführen kann. Selbst wenn das Symbolische real wird, in seinen Wirkungen etwa, ist damit bereits vorausgesetzt, was nicht zuvor begründet werden kann.

In dieser Nichtentsprechung und der erstaunlich regelmäßigen Passung zeigt sich eine weder auf das Symbolische noch auf das Reale rückführbare Figur des Dritten – die selbst bei Nietzsche namenlos bleibt: „Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen. Wie der Ton als Sandfigur, so nimmt sich das räthselhafte X des Dings an sich

¹² BADER: Symbolik, S. 102.

mal als Nervenreiz, dann als Bild, endlich als Laut aus. Logisch geht es also jedenfalls nicht bei der Entstehung der Sprache zu, und das ganze Material worin und womit päter der Mensch der Wahrheit, der Forscher, der Philosoph arbeitet und baut, stammt, wenn nicht aus Wolkenkuckuksheim, so doch jedenfalls nicht aus dem Wesen der Dinge.¹³

Weder Wolkenkuckuksheim (eine Metapher des Imaginären als „bloßem Phantasma“), noch „aus dem Wesen der Dinge“ (eine Metapher für das Imaginäre eines „metaphysischen Realismus“) – sondern *je ne sais quoi?* Die „Metaphern der Dinge“ sind eine Figur des Imaginären, die weder im Realen noch im Symbolischen gründet, sondern ein labiles, wenn nicht haltloses *Zwischen* beiden anzeigt, das *weder* auf das eine *noch* auf das andere rückführbar ist.

Das „rätselhafte X des Dings“ erscheint dann als eine Verschiebung des Rätsels auf das Ding. So rätselhaft das sein mag, liegt das Dunkel im *als*, als Nervenreiz, als Bild, als Laut und schließlich, Gipfel des Rätsels, als Wort, wie im Wort Nietzsches. Das als „hermeneutisches Als“ trivialisierte *als* verbirgt das Rätsel der Sprachwerdung des Dings. Als wäre dieses Als so gewöhnlich wie das Wort, das es anzeigt. „Dieses als jenes“ ist der Gipfel der Unverständlichkeit, in dem die Hermeneutik ihren Anfang nimmt, Synthesis des Heterogenen, des Inkommensurablen. Weder die Synthesis noch das Inkommensurable je für sich sind das „Geheimnis“, sondern deren *Kombination*, vorsichtiger gesagt, ihre Interferenz, die sich zwischen ihnen ergibt. Wenn hier eine Übertragung statt hat, dann ist das ein Ereignis *zwischen* Realem und Symbolischem, das nicht dem einen von beiden zuzurechnen ist, ein Imaginäres.

Was für die Entstehung der Sprache so unentbehrlich wie produktiv ist, geht allerdings nicht immer ohne *Gewalt* vonstatten. Wenn die „Metapher des Dings“ vermag, aus Dingen Worte zu machen – ist sie nicht ungefährlich. Denn die den Symbolen eigene Ordnung, in der wir leben, zu stören oder auch nur zu irritieren, ist nicht immer gewaltfrei. Die Gewalt der Metapher, mit der sie schlagend und treffend überwältigen kann, ist ambivalent, nicht eindeutig zu verorten. Es kann die Gewalt im Dienste des Symbols sein und damit im Dienste einer Ordnung, kultisch, politisch und korrekt; es kann auch eine gegenläufige Gewalt sein, so inkorrekt wie politisch und kultkritisch.

Wenn die Metapher auch ein kultiviertes Mittel der Selbstbehauptung sein kann, gegen den stabilen Begriff ebenso wie gegenüber dem gültigen und anerkannten Symbol, ist das Gewaltsame daran legitim, wenn es sich gegen die Übermacht des Symbols richtet (wie auch, wenn sie sich gegen die Überwältigung durch das Reale wendet).

Demitgesetzte Vermutung ist demnach, die beunruhigend ungebundene, vagabundierende Metapher kann Diener eines Herrn sein, aber auch dessen Herausforderer, zumindest eine nicht restlos beherrschbare Störung, als kehrte in ihr das Anarchische wieder, das der Herrscher erfolgreich ausgeschlossen zu haben meinte. Eine Provokation, die den Schlaf der Gerechten stört, den der fraglos Rechtgläubigen erst recht.

Würde die Metapher in der Christologie und der Sakramentslehre nur zugelassen als

13 NIETZSCHE: Kritische Gesamtausgabe III/2, S. 372 = -: Krit. Studienausgabe I, S. 878.

ephemerer Darstellungsmittel oder aber als „Seinsmetapher“ – sei es als Selbstübertragung Gottes oder als ähnlich ontotheologisches Übertragen eines X als Seinsgrund der Sprache – würde sie nur als beherrschte und stets beherrschbare gelten. Schon das Imaginäre am Realen (als imaginäres Regulativ) konterkarierte diese Einordnung. Erst recht aber die Eigendynamik der Metapher, ihr Imaginäres im Symbolischen (das imaginäre Symbolische) und noch mehr ihre Differenz zum Symbolischen (das Imaginäre demgegenüber) würde so verkannt. Darauf nur mit *Metaphernkritik* zu antworten, könnte zu kurz greifen.

Tod zwischen Realem und Symbolischem

Daß der Tod Jesu „real“ zu nennen ist, lohnt sich nicht zu bestreiten; auch wenn es weiterer historischer Erforschung fähig und stets näherer Interpretation bedürftig ist. Daß das Reale des Todes Jesu eine Symbolik angezogen und freigesetzt hat, ist ebenso unstrittig; auch wenn es weiterer Hermeneutik und Kritik stets fähig und bedürftig bleiben wird. Daß beide, das Reale wie das Symbolische, nicht differenzlos identisch sind, sondern sich in einem gespannten Verhältnis befinden, wird darüber hinaus wohl jedem einsichtig, der einmal versucht hat, von dieser Realität des Todes zu sprechen. Im Gebrauch der Symbolik ist ihr Woher und Woraufhin präsent, so wie das Reale in seiner Symbolik wirksam ist, ohne dass es damit „zuhanden“ wäre. Wie bereits ausgeführt, ist das Reale nicht nur *in* der Symbolik wirksam (als symbolisches Reales), auch nicht nur *vor* ihr (als reales Reales oder Realität), sondern auch ihr *gegenüber* in regulativer Funktion (als imaginäres Reales).

Die Präntion einer Indifferenz von Woher wie Woraufhin mit dem Wo und Worin als Telos der Sprache oder des Sprachhandelns wäre nicht nur unglücklich und vergeblich, eine Übererwartung, die nur enttäuscht werden kann. Es wäre auch katastrophal für das Symbolische wie das Reale, sofern aus der Gestaltung von deren Differenz eine wesentliche Dimension unserer Kultur besteht, auch der Kultur der Religion wie der Theologie. Arbeit an dieser Differenz ist die Kultivierung ihrer „Nicht-Entsprechung“. In diesem Punkt von Entsprechung aus und auf sie hinzugehen, tendierte zur Barbarei. Auf dieser Nicht-Entsprechung zu insistieren, ist bei Nietzsche ein durchaus gewaltsamer Hinweis, der allerdings gegenüber einer „Zentrität höherer Ordnung“ angebracht ist. Wer die Differenz tilgen wollte um einer fugenlosen Entsprechung willen, der würde den Zwischenraum der Kultur tilgen wollen, auch derjenigen der Theologie.

Das Reale als Referenz der Symbolik bleibt eigentümlich ungreifbar – wie eine „Entzegerscheinung“,¹⁴ die sich vor allem im Entzug zeigt – schlicht weil die Symbolik es nicht in den Griff bekommt, auch der Begriff nicht, sondern ursprünglich darauf *deutet* (Deixis) und davon abgeleitet es *bedeutet* (Lexis). Deixis und Lexis, schlichter: Zeigen und Sagen, sind die Grundfiguren der Symbolik, in denen sie Umgang zu finden sucht

14 Vgl. näherhin STOELLGER, PHILIPP: Entzegerscheinungen. Überforderungen der Phänomenologie durch die Religion, in: Internationales Jahrbuch für Hermeneutik 5 (2006), S. 165–200.

mit dem dreifachen Realen. Es sind *differenzwahrende* Umgangsweisen mit der Differenz von Symbolischem und Realem. Sie wahren den Zwischenraum des Imaginären, und damit auch die Chance der Theologie, nicht in der Ordnung von Loci aufzugehen oder in der Taxonomie der Zeichen, sondern über das *collegium logicum* und *ontologicum* hinaus auch ein *collegium imaginativum* und *inventionis* zu sein.

Das ist so trivial nicht, wie es klingt. Allenfalls die Mantik könnte meinen, in den „bedeutenden Dingen“ Referent und Zeichen ineins zu haben. Deren ferne Verwandte wäre ein Zeichenrealismus, der im Zeichen das Bezeichnete umstandslos „real gegenwärtig“ glaubt. Dafür gibt es auch mögliche Beispiele: die Sakramente zumindest, und manche meinen, auch Kunst sei von dieser Art, mit der Folge, daß Kunst sakramental interpretiert wird oder umgekehrt Sakramente (wenn nicht gleich die ganze „Religion“) ästhetisch. Aber in dieser Weise den *imaginären* Grenzwert einer Koinzidenz von Realem und Symbolischem für *real gegenwärtig* zu erklären – als wäre alles voll „von realer Gegenwart“ – ist nicht nur kontraintuitiv. Es erklärte auch das Imaginäre für identisch mit dem Symbolischen. Das allerdings wäre doch zuviel des Symbolischen und zuwenig des Imaginären, so wie unproblematisch vom Realem zu sprechen zuwenig wäre. Daß im einen das andere nicht *als* anderes präsent sei, heißt noch nicht, daß es nicht sei oder nicht als anderes sagbar sei. Wenn Sünde und Versöhnung etwas besagen sollen, dann daß sie nicht *per se* sind, was sie besagen, etwas, das also von ihrem Sagen unterscheidbar ist.

Die vermeinte Differenzeinheit von Symbolischem und Realem verdichtet sich in denjenigen Symbolen, die den Tod Jesu bedeuten und vergegenwärtigen sollen. Das Kreuzesymbol ist sc. das prägnanteste aller möglichen – und bei aller Prägnanz zeigt es, was immer es bedeuten soll, daß es nicht das ist, was es bedeutet. Wenn die Differenz von „Wort und Sache“ wie Zeichen und Referent Grund genug war für eine Sprachkritik, dann ist die uneinholbare Differenz von Symbol und Realem nicht weniger Grund genug für eine Symbolkritik. Daher sind Symboltheorie wie Metaphertheorie kritisch, weil sie die Differenz von Realem und Symbolischem zu wahren suchen, um des Imaginären willen.

Symbolkritik im Namen des realen Realen wäre so metaphysikverdächtig wie selbstwidersprüchlich. Denn wie könnte man hier kritisch werden, ohne bereits vom kritisierten Symbol Gebrauch zu machen. Insofern ist das Reale im Symbolischen stets schon ein „symbolisches Reales“, also ein Symbol, mit dem das symbolisiert werden soll, das nicht (nur) Symbol ist. Die naheliegende Folgerung ist, daß vom Realem gar nicht die Rede sein könne. Was auch immer „Realismus“ besage, es sei ein Metaphysikprojekt, mit dem etwas vom Symbolischen unterschieden werde, was doch nur im Symbolischen als Unterscheidung darin artikulierbar sei. Warum dann noch vom Realem reden, als wäre es ein Dies- oder Jenseits des Symbolischen.

„Gibt es“ ein Diesseits und ein Jenseits der Symbolik? Die Frage braucht man nicht gleich naiv metaphysisch nennen, sondern sie ergibt sich aus der elementaren Struktur des Bewußtseins namens „Intentionalität“: „Die Intentionalität des Bewußtseins ist die

Leistungsstruktur, die es ihm nicht nur ermöglicht, sondern wesentlich macht, die Vorstellungen bloßer Repräsentanten auf die Vorstellungen der Sachen selbst nicht nur zu beziehen, sondern gleichsam in Bewegung zu setzen.¹⁵ Bemerkenswert ist, daß das Ding als Vorstellung auftritt, ebenso wie die „Repräsentanten“. Beide sind nicht an und für sich, sondern für einander im Modus der Vorstellung gegeben. So weit, so kritisch und traditionell. Daß zwischen beiden allerdings nicht nur ein Bezug besteht, sondern eine Bewegung, die vom intentionalen Bewußtsein induziert wird – das ist das Erstaunliche. Darin zeigt sich eine imaginäre Kraft, die weder in der Repräsentationsfunktion noch in der Dingvorstellung aufgeht.

„Nun ist aber das Bewußtsein [...] keineswegs bereit, ständig diese Intentionalität voll auszuüben“, weswegen es nur zu oft „mit unvollständigen Intentionalitäten, also eben mit Repräsentanten, arbeitet“,¹⁶ nicht zuletzt in der mathematischen Symbolik. Als negativer Index der Symbolik kann daher gelten, nicht zu sein, was sie „meinen“ oder „bedeuten“.¹⁷ Insofern ist eine Symbolik intrinsisch „negativistisch“ oder „apophatisch“, sofern ihr die Geste des „von sich weg hin auf ein anderes“ zu eigen ist. Das Deiktische im Symbolischen ist der Verweis auf ein Dies- oder Jenseits seiner selbst. Erst aufgrund dieser teils autonomen, teils heteronomen Limitierung des Symbolischen öffnet sich ein schmaler „Raum für eine Phänomenologie“¹⁸ mit ihrem Fanal „Zu den Sachen“. Ob es die Sachen „selbst“ sein können? Ob es eine Symbolik des Todes mit dem „Tod selbst“ zu tun bekäme?

Der Tod ist bekanntlich kein Gegenstand möglicher Erfahrung. Er kann nie als „Sache selbst“ gegeben sein. Zugänglich ist allenfalls der Tod „des Anderen“, in Messung, Beschreibung und Anschauung. Dabei ist nicht der Tod zugänglich, sondern allenfalls das Ende bestimmter Vitalfunktionen seines Organismus – nie „der Tod“.

Wie aber wäre eine symbolische Kommunikation über Unerfahrbares möglich? Daher verfahren die Versuche einer Konstruktion der Erfahrung von Tod auch anders, in der Regel und der Tradition über Metaphern.¹⁹ Da der Tod selber nicht „Gegenstand möglicher Erfahrung“ ist, wird versucht, ihn über „ähnliche“ Phänomene und Ereignisse zu verstehen. Also treten „Verwandte des Todes“ in metaphorischer Funktion auf, um ihn zur Sprache zu bringen, zu „verstehen“ und „über ihn zu kommunizieren“. Schlaf,²⁰ Bewußtlosigkeit, Ohnmacht, Alter, Schmerz,²¹ Trennung oder Abschied sind gängige Bei-

15 BLUMENBERG, HANS: Beschreibung des Menschen. Aus dem Nachlaß hg.v. SOMMER, MANFRED, Frankfurt am Main 2006, S. 322.

16 BLUMENBERG: Beschreibung, S. 322f.

17 Vgl. BLUMENBERG: Beschreibung, S. 334.

18 BLUMENBERG: Beschreibung, S. 355; mit Bezug darauf, daß der Mensch nicht *immer* nur zählt.

19 MACHO, THOMAS H.: Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung, Frankfurt am Main 1987.

20 „Der Schlaf kommt, wenn das ‚ich denke‘ geht. Ich kann mir meinen Schlaf ‚vorstellen‘, aber dann schlafe ich nicht.“ (SAFRANSKI, RÜDIGER: Wieviel Wahrheit braucht der Mensch? Über das Denkbare und das Lebbar, München 1990, S. 92.)

21 APEL, KARL OTTO: Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung? Existentialismus, Platonismus oder transzendente Sprachpragmatik?, in: EBELING, HANS (Hg.): Der Tod in der Moderne, Königstein 1979, S. 231; dagegen MACHO: Todesmetaphern, S. 175.

spiele dafür. Die Symbolik des Todes ist eine Metaphorologie seiner Verwandten. Nur neigen die traditionellen Symbole des Todes zu Figuren des Übergangs, zu einer Kontinuierung also, wo doch Riß, Hiat und radikale Differenz „ist“. Als würde ein Restaurator einen Riß in der Leinwand zu tilgen suchen. Die Undenkbarkeit, die Unvorstellbarkeit eines radikalen Risses zeigt sich darin, die Unmöglichkeit des Todes also – und deswegen *die symbolische Energie des Imaginären*.

Die dahinterliegende und dabei zurückgelassene Alternative wäre, den Tod für etwas zu halten, worüber man nicht sprechen und daher nur schweigen könne. Und eine für die religiöse Rede mindestens ebenso relevante Alternative bleibt hier ebenfalls zurück, daß der Tod etwas sei, worüber man nur klagen könne – und nicht „über ihn kommunizieren“ oder ihn gar „verstehen“. Die Klage wäre ein authentischer Ausdruck des Nichtverstehens (und Nichtverstehenwollens) des Todes. Weil wir über den Tod nicht reden können wie über einen Gegenstand möglicher oder gar wirklicher Erfahrung, können wir allenfalls vom Tod Anderer wissen, genauer von toten Anderen (als Reales *im* Symbolischen), oder aber ihn fürchten und seine Überwindung erhoffen (als imaginäres Reales gegenüber dem Symbolischen).

Das Wissen vom Tod des Anderen ist aber von seltsamer Bedeutung für die Wissenden: Er ist völlig gewiß (folgt man der neuzeitlichen Unsterblichkeitkritik, anthropologisch wie theologisch), aber dennoch nur extrapoliert im Blick auf die Lebenden. Es rekurriert nicht auf „ein Bezeichnetes“, auf einen stabilen Referenten, denn der ist nicht gegeben. Sondern es rekurriert auf ein Reales *der Anderen*, das nur ein *Imaginäres* des Eigenen sein kann.

Das Unwissen über das Was – was der Tod ist und was er bedeuten mag für den Unwissenden – provoziert Sprachnöte: entweder wird objektiviert oder aber der metaphorische Umweg beschritten, entweder mit Sprachkritik, oder aber mit Aufmerksamkeit auf das *Wie* des Sprechens vom Tod, auf eine Symbolik des Todes also.

Erstaunlicherweise meint Lévinas: „Was die Sprache Tod nennt – und was als das Ende von jemandem wahrgenommen wird –, bezeichnete auch eine Eventualität, die auf einen selbst übertragbar ist. Übertragung, die nichts Mechanistisches ist, sondern der Verstrickung oder der Verwicklung meines eigenen *Ichs* angehört und die den Faden meiner eigenen Dauer durchtrennt oder einen Knoten in diesen Faden macht, als ob die Zeit, die mein Ich andauert, in die Länge gezogen würde.“²² – Ist hier eine *metaphora rerum* gemeint? Eine Sprachwerdung des Dings (hier des *je ne sais quoi* des Todes), kraft derer er erst auf „mich“ beziehbar wird? Als würde der Tod des Anderen zum drohenden eigenen erst durch diese Übertragung des Todes?

Diese Übertragung ist nicht „mechanistisch“, also auch nicht szientifisch oder eine semiotische Technik, sondern eine „Verstrickung“ des Ichs. Wie das? Durch den bedrängenden Anspruch, den der Tod des Anderen mir gegenüber bedeutet? Es ist jedenfalls

22 LÉVINAS, EMMANUEL: Gott, der Tod und die Zeit, Wien 1996, S. 29.

nicht „was die Sprache Tod nennt“, nicht das reine „Nennen“ des Todes, also weder der bloß reale Tod noch dessen Symbolik – sondern das Imaginäre des Todes, das mich verwickelt und verstrickt. Ein Udenkbares, das den Horizont des Bewußtseins sprengt.²³ „Was entscheidend ist im Nahen des Todes, ist dies, daß wir von einem bestimmten Moment an *nicht mehr können können*; genau darin verliert das Subjekt seine eigentliche Herrschaft als Subjekt.“²⁴

Memento mori ist angesichts des Anderen die unwillkürliche und unwiderstehliche Übertragung seines Todes auf mein Leben, mehr ein Übertragenwerden als ein Übertragen, und zwar nicht direkt von „Ding zu Ding“, sondern im Medium des Symbolischen – aufgrund der *symbolischen Energie des Imaginären*. „Affektivität ohne Intentionalität“²⁵ nannte Lévinas die pathische Modalität – des Imaginären.

Diese Energie des Imaginären ist es, die die „Dingmetapher“ ermöglicht und verwirklicht. Denn sie ist der *Sinn für's Unmögliche*, für das, was einem tätigen Subjekt ebenso unerschwinglich ist wie dem Symbolischen per se. Das Imaginäre ist es, das als Unmögliches die Möglichkeiten des Symbolischen erst eröffnet, indem es die bisherigen überschreitet. Insofern ist das Imaginäre des Todes Jesu das an seinem Tod, das den Horizont des Bisherigen abgründig überschritten hat und immer wieder überschreitet – wie es die Metapher der Auferstehung anzeigt. Eine Provokation, die den Schlaf der Gerechten stört, den der fraglos Rechtgläubigen erst recht. Denn eine noch so „orthodoxe“ Symbolik wäre nur noch ordentlich, wenn sie nicht mehr vom Imaginären über das Bisherige hinaus gefordert wäre.

Das Symbolische wäre von sich aus ohnmächtig angesichts des Todes, sprachlos, selbst wenn noch gesprochen werden würde und sei es noch so ordentlich. Tod ist der Riß der Spannung von Sinnlichkeit und Sinn wie von Symbolischem und Realem. Und diese sinnlose Sinnlichkeit ist von anscheinend unwiderstehlicher Anziehungskraft für den Sinn – und von gleicher Abstoßungskraft. Der Tod des Nächsten läßt „Sinnggebung des Sinnlosen“ zum Hohn werden. „Der“ Tod aber, wie der eines Anderen, zieht früher oder später Sinn auf sich wie den Staub der Zeit (der im Laufe der Zeit zu Humus werden mag).

Der Gipfel der Todesinterpretation ist bekanntlich der *mors mortis* wie in Hegels doppelter Negation, wenn aus dem Tod der Natur der Geist als die „schönere Natur“ hervorgeht, aus der Kreuzigung die Auferstehung des Begriffs. Wäre das nicht ein Sinnüberschwang – eine Überwältigung der Sinnlichkeit vom Sinn? Nicht unbedingt. Diese uner-

23 Gegen KOJÈVE, ALEXANDRE: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur „Phänomenologie des Geistes“, Frankfurt am Main 1975, S. 265: „Der Mensch ist das einzige Wesen in der Welt, das weiß, daß es sterben muß, und man kann sagen, daß er das Bewußtsein seines Todes ist: wahrhaft menschliche Existenz ist existierendes Todesbewußtsein oder seiner selbst bewußter Tod. Da die Vollendung des Menschen die Fülle seines Selbstbewußtseins und der Mensch in seinem Sein wesentlich endlich ist, gipfelt die menschliche Existenz im freiwilligen Hinnehmen der Endlichkeit.“

24 LÉVINAS, EMMANUEL: Die Zeit und der Andere, 2. Aufl. Hamburg 1989, S. 47.

25 LÉVINAS: Zeit, S. 27.

hörte Unmöglichkeit, als könnte „der Tod“ Leben schaffen, verführte Augustin zur naturalistischen Spekulation über die Lebensdienlichkeit des Todes, sofern der Tote gefressen werde. Das ist als naturalistische eine allzu reale Version des Imaginären, die nichts zu hoffen übrig läßt. Insofern würde diese Naturalisierung die Imagination stillstellen, den Horizont auf den Tod und das Fressen festschreiben.

Das ist zum Glück nicht ohne imaginäre Gegenbesetzung geblieben – die sich in Adornos Glaubensbekenntnis zeigt:

„Ich glaube allerdings, daß ohne die Vorstellung eines, ja, fessellosen, vom Tode befreiten Lebens der Gedanke an die Utopie, der Gedanke *der* Utopie überhaupt gar nicht gedacht werden kann [...]. Es gibt in der ganzen Utopie etwas tief Widerspruchsvolles, nämlich, daß sie auf der einen Seite ohne die Abschaffung des Todes gar nicht konzipiert werden kann, daß aber auf der andern Seite diesem Gedanken selber – ich möchte sagen – die Schwere des Todes und alles, was damit zusammenhängt, innewohnt. [...] Jeder Versuch, die Utopie nun einfach zu beschreiben, auszumalen: so und so wird das sein, wäre ein Versuch, über diese Antinomie des Todes hinwegzugehen und so zu reden von der Abschaffung des Todes, als ob der Tod nicht wäre.“²⁶

Nietzsche lag mit seinem „Wolkenkuckuksheim“ nicht so falsch, wie er meinte. Die Utopie kann „überhaupt gar nicht gedacht werden“ ohne eine Unmöglichkeit, das heißt nicht ohne die symbolische Energie des Imaginären. Das gilt *mutatis mutandis* auch für die Eschatologie – aus der die Utopie entstanden ist. Nun könnte diese symbolische Energie auch frei flottieren und fröhlich disseminieren, als wäre sie aller Geschichte und allem Realen ledig. Das hatte Nietzsche ausgeschlossen, zu Recht, sofern das Imaginäre *reale* Möglichkeiten eröffnen soll, nicht nur irreale.

Insofern wäre das Imaginäre nicht so frei zu hoffen, wie es ihm gefällt. „Was dürfen wir hoffen“ fragt auch danach, was ist das Imaginäre und wieweit wagen wir es, ihm zu folgen, wie weit dürfen wir es wagen? Die thetische Formulierung vom „Imaginären des Todes Jesu“ zeigt an, woher und woraufhin das Imaginäre bewegt wird und das Symbolische bewegt.

Nur ist fraglich, wie „das Reale“ zum „Imaginären“ *wird* (zum imaginären Realen, das das reale Imaginäre freisetzt). Wollte man traditionell vom Imaginären sprechen, das aus dem Realen stammt, könnte man von Katastrophen und den Traumata der Betroffenen sprechen. Aber das wäre diesseits eines Imaginären, das mehr zu hoffen wagt, als was einem Übles widerfahren ist. Die symbolische Energie des Imaginären des Todes Jesu läßt ja nicht hoffen, lebenslang den Kreuzweg zu bepilgern. Diese Wirkung des Todes Jesu wäre die Wiederholung des Realen im Symbolischen, diesseits der imaginären Überschreitung dessen.

Das Reale als Reales kann unmöglich zum Symbolischen werden. Es wird zum symbolischen Realen, wie zum realen Symbolischen. Aber die Differenz bleibt. So zu sprechen, ist kritisch gegen die triviale These gerichtet, das Reale sei nichts weiter als eine Funkti-

26 Theodor W. Adorno in: BLOCH, ERNST: *Tendenz – Latenz – Utopie*, Frankfurt am Main 1978, S. 360. Vgl. MACHO: *Todesmetaphern* S. 33ff., hier 43f.: „Die Utopie besteht auf der Abschaffung des Todes, auf der Solidarität der Menschen gegen den Tod: nicht auf seiner Verklärung zur sanften Natur“, letztere sei ideologisch, ein Traum der Moderne und entsprechend spät erst aufgekommen.

on des Symbolischen. Ein derart zahnloser Realitätsbegriff würde Realität und Reales verwechseln, d.h. den Inbegriff der Widerständigkeit des Realen gegenüber dem Symbolischen tilgen.

Vermutlich wird das Reale retrospektiv imaginär aufgrund der *imaginatio* der *memoria*. Und es wird *immer erst retrospektiv* zum Imaginären – als solches aber wirkt es prospektiv, tönt den Erwartungshorizont wie die Sonne vor dem Aufgang oder nach dem Untergang. Insofern ist dieser Horizontvorgriff oder -rückgriff auch nicht „nur“ imaginär, als wäre er eine Halluzination, sondern er ist beunruhigend real, wirksam für die Wahrnehmung des Realen wie dessen Symbolik.

Der initiale Grenzwert wäre: das Reale ist real und das Imaginäre ist imaginär. Das besagt nicht $A=A$ und $B=B$, sondern $A=a$ und $B=b$. Und der finale Grenzwert wäre: das Reale wird imaginär, und das Imaginäre wird real. Also $A=b$ und $B=a$. Dabei ist diese Verschiebung nicht symmetrisch und zeitlos, sondern diachron und asymmetrisch. Das Reale *wird* imaginär, sonst könnte es nicht das Symbolische regulieren und nicht ins Symbolische übertragen werden. Das Imaginäre seinerseits ist „nicht irreal“, sondern gegenüber dem Symbolischen wirksam in seiner „nicht nur regulativen“, sondern *außerordentlichen* Wirkung.

Im Imaginären wirkt das Außerordentliche gegenüber der symbolischen Ordnung. Insofern ist der Tod des Anderen nie *in* der Ordnung (also auch nie in Ordnung, und sei es der verkehrt herum, also unordentlich Gehenkte), sondern stets *vor* ihr, und für die in sie „Verstrickten“ ein orientierendes Außerordentliches *gegenüber* der symbolischen Ordnung, über sie hinaus und durch sie hindurch.

Postscriptum: Metaphors God lives by

Die mal begrüßte, mal gefürchtete „Zukunft einer Illusion“ hatte die Pointe, daß die Illusion nicht aus Neigung zu leerer Einbildung oder menschlicher Schwäche Zukunft habe, sondern weil sich in ihr etwas Geltung verschafft und artikuliert, das in bestimmter Hinsicht realer ist als die Realität, widerständiger als die Widerstände derselben und daher auch persistenter als der gängige Pragmatismus.

Diese Einsicht läßt Grund zur Hoffnung. Denn jede eschatologische Kritik des Bestehenden im Namen eines Kommenden, noch Ausstehenden, lebt von dem Realen dieses Imaginären. Es sollte daher (hier zumindest) besser von der „Zukunft des Imaginären“ die Rede sein, wenn nicht sogar von der Zukunft *durch* das Imaginäre. Ist sie es doch, die Zukunft in einem stärkeren Sinne eröffnet als das Insistieren auf den „pragmatischen Möglichkeiten“ oder den Möglichkeiten des Pragmatismus, in ethischer und politischer Hinsicht.

Daß die symbolische Gestalt dieses Imaginären die Metaphern sind und ihre Verwandten wie die Gleichnisse, ist einer Begründung zwar fähig, hier aber nicht eigens bedürftig. Eher erwähnenswert ist, daß der alle vier „Meistertropen“ inkludierende Metaphernbegriff seiner nicht weniger reizvollen Schwester im Licht steht, der *Metonymie*. Sie sei

der tropischen Gerechtigkeit halber eigens beim Namen genannt, denn in ihr ereignet sich etwas, das bei der Metapher gelegentlich übersehen wird: die Übertragung eines *aliquid rerum* ins Symbolische, um darin die Ähnlichkeiten zu überschreiten. „Ohne Ähnlichkeit“ vermag die Metonymie das, was der „alten“ Metaphorik im Zeichen der Ähnlichkeit unmöglich war: schlechthin Unähnliches in gespannte Beziehung zu bringen.

Lakoff und Johnson sprachen von „metaphors we live by“²⁷ (ihrerseits metonymisch für die Metapher und ihre Verwandten). Wenn sie so lebensnotwendig sind, dann ist kaum zu vermeiden, daß es auch „metaphors we die by“ geben dürfte – nicht nur den ebenso lebensgefährlichen *lack of metaphors*, an dem eine Theologie auch zugrundegehen könnte. Üble Metaphern sind gefährlich, potentiell sogar tödlich. Die Rhetorik der Ideologien sind voll davon.

Wenn aber für uns gälte, so wir leben, leben wir von Metaphern, so wir sterben, sterben wir an ihnen, oder aber am Metaphernmangel, dann sollte *a fortiori* gleiches für Gott gelten. Vermutlich stärker noch, weil es für ihn gilt, gilt es für uns. *Metaphors God lives by* mag überschießend klingen, allzu imaginär. Aber das ist es mitnichten. Daß Gott am Metaphernmangel sterben kann, klingt weniger überschießend. Wird er unsagbar, wird er verschwiegen und driftet in den Orkus des Vergessens. Und wird in schlechten Metaphern von ihm gesprochen, wird er unsäglich. Fundamentalismen zeigen das deutlicher als wünschenswert.

Die vielgequälten Gleichnisse Jesu sind erzählte Metaphern, von denen nicht nur die Hörer leben. Von ihnen läßt sich nur leben, weil – sie vom Lebendigen leben? Wir leben von Metaphern, weil und sofern sie ihrerseits von ihrem Woher leben, von Gott? Das wäre die traditionelle Begründung der Lebendigkeit metaphorischer Rede aus der Lebendigkeit dessen, von dem in ihnen die Rede ist. Daß er *selber* von diesen Metaphern lebt, wird darin so verstellt wie indirekt angezeigt. Wenn sie von „dem Lebendigen“ leben, dann doch gerade, weil er „als Lebendiger“ von der Metapher lebt, die ihn benennt. Ein Gott ohne Metapher seines Namens wäre unsagbar. Metaphern, von denen Gott lebt – sind und bleiben lebendig aufgrund der Lebendigkeit unseres Sprechens und Sagens, des eigenen Sagens, von dem einen kein Gesagtes entlasten kann. Dann sind die Metaphern Gottes gravierender als zu erwarten war. Sie sind die Lebensform des Miteinanders von Gott und Mensch. Als Figur des Imaginären wagt und sagt die Metapher mehr, als einer für sich vermöchte. Sie wagt es, das Symbolische zu überschreiten und sich ihrer Kraft des Imaginären zu bedienen. Wer wollte diesem Wagnis widerstehen?

Im tragenden Abgrund des Imaginären zeigt sich schließlich der „Name Gottes als Urmetapher, die in der Situation des Verlustes von Welt zur Konstitution von Welt führt“.²⁸ Im Verlust des Realen dessen Neuschöpfung – als symbolische Energie des Namens Gottes. Das ist wohl das Äußerste des Imaginären.

27 LAKOFF, GEORGE/JOHNSON, MARC: *Metaphors we live by*, 11. Aufl. Chicago (Ill.) 1996.

28 BADER, GÜNTER: *Melancholie und Metapher. Eine Skizze*, Tübingen 1990, S. 3.

Bestell-Nr: ILL-A116526416
lok. Nr:
PPN: 557315611
Bestelldatum: 2012-06-15 12:29:56

Universitätsbibliothek
Greifswald



ONLINE-BESTELLUNG GBV

NORMAL

Stoellger, Philipp (Lief.: BB2 Container)
Theologische Fakultät
Schwaansche Str. 5
18055 Rostock

Bestellende Bibliothek: <0028>
<28> UB Rostock

Albert-Einstein-Strasse 6
18059 Rostock
fernleihe@uni-rostock.de 0381 498 8662
USER-GROUP-0

26. Juni 2012

Benutzer-Ausweisnummer
0028060016X



Lieferbibliothek: <9>
Universitätsbibliothek Greifswald
Felix-Hausdorff-Str. 10

Wir weisen Sie als Empfänger darauf hin, dass Sie nach geltendem Urheberrecht die von uns übersandten Vervielfältigungsstücke ausschließlich zum privaten oder sonstigen eigenen Gebrauch verwenden dürfen und weder entgeltlich noch unentgeltlich in Papierform oder als elektronische Kopie verbreiten dürfen.

17489 Greifswald
03834 / 86-1523
(03834) 86-1510
fernleihe@uni-greifswald.de

- Leihfrist bis:
- 14 Tage / 8 Wochen
- Keine Fristverlängerung



Unter Anerkennung der Benutzungsbedingungen wird bestellt:

Verfasser: Stoellger, Philipp
(Aufsatz)

Standort:
226/BH 2800 B134 A8/ FB 226

Titel: Das Imaginäre des Todes Jesu. Zur Symbolik zwisc
(Aufsatz)

Seiten: 41-62

Band/Heft: **Jahr**
2008

Titel (Monographie/ Zeitschrift):

Sprachgewinn : Festschrift für Günter Bader
LIT
Berlin [u.a.] 2008

Lieferform: **Lieferart:**
KOPIE FTP

Lieferung erwünscht bis:
2012-07-05 12:32:03

ILL-A116526416

Bemerkung: 8 max-cost -
weitere Infos:
Beschreibung: