

Das Selbst auf Umwegen. Metaphorische Identität am Beispiel des Gleichnisses vom Verlorenen Sohn

Philipp Stoellger

Lukas 15,1 Es nahten sich ihm aber allerlei Zöllner und Sünder, um ihn zu hören. 2 Und die Pharisäer und Schriftgelehrten murrten und sprachen: Dieser nimmt die Sünder an und isst mit ihnen. 3 Er sagte aber zu ihnen dies Gleichnis und sprach: [es folgen zunächst das Gleichnis vom verlorenen Schaf, dann das vom verlorenen Groschen, schließlich das vom verlorenen Sohn]

11 Und er sprach: Ein Mensch hatte zwei Söhne. 12 Und der jüngere von ihnen sprach zu dem Vater: Gib mir, Vater, das Erbteil, das mir zusteht. Und er teilte Hab und Gut unter sie. 13 Und nicht lange danach sammelte der jüngere Sohn alles zusammen und zog in ein fernes Land; und dort brachte er sein Erbteil durch mit Prassen. 14 Als er nun all das Seine verbraucht hatte, kam eine große Hungersnot über jenes Land, und er fing an zu darben 15 und ging hin und hängte sich an einen Bürger jenes Landes; der schickte ihn auf seinen Acker, die Säue zu hüten. 16 Und er begehrte, seinen Bauch zu füllen mit den Schoten, die die Säue fraßen; und niemand gab sie ihm. 17 Da ging er in sich und sprach: Wie viele Tagelöhner hat mein Vater, die Brot in Fülle haben, und ich verderbe hier im Hunger! 18 Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen und zu ihm sagen: Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir. 19 Ich bin hinfort nicht mehr wert, dass ich dein Sohn heiße; mache mich zu einem deiner Tagelöhner! 20 Und er machte sich auf und kam zu seinem Vater. Als er aber noch weit entfernt war, sah ihn sein Vater, und es jammerte ihn; er lief und fiel ihm um den Hals und küsste ihn. 21 Der Sohn aber sprach zu ihm: Vater ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir; ich bin hinfort nicht mehr wert, dass ich dein Sohn heiße. 22 Aber der Vater sprach zu seinen Knechten: Bringt schnell das beste Gewand her und zieht es ihm an und gebt ihm einen Ring an seine Hand und Schuhe an seine Füße 23 und bringt das gemästete Kalb und schlachtet's; lasst uns essen und fröhlich sein! 24 Denn dieser mein Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden; er war verloren und ist gefunden worden. Und sie fingen an, fröhlich zu sein.

25 Aber der ältere Sohn war auf dem Feld. Und als er nahe zum Hause kam, hörte er Singen und Tanzen 26 und rief zu sich einen der Knechte, und fragte, was das wäre. 27 Der aber sagte ihm: Dein Bruder ist gekommen, und dein Vater hat

das gemästete Kalb geschlachtet, weil er ihn gesund wieder hat. 28 Da wurde er zornig und wollte nicht hineingehen. Da ging sein Vater heraus und bat ihn. 29 Er antwortete aber und sprach zu seinem Vater: Siehe, so viele Jahre diene ich dir und habe dein Gebot noch nie übertreten, und du hast mir nie einen Bock gegeben, dass ich mit meinen Freunden fröhlich gewesen wäre. 30 Nun aber, da dieser dein Sohn gekommen ist, der dein Hab und Gut mit Huren verprasst hat, hast du ihm das gemästete Kalb geschlachtet. 31 Er aber sprach zu ihm: Mein Sohn, du bist allezeit bei mir, und alles, was mein ist, das ist dein. 32 Du solltest aber fröhlich und guten Mutes sein; denn dieser dein Bruder war tot und ist wieder lebendig geworden, er war verloren und ist wieder gefunden. [Luther-Übersetzung]

Ausblick: Im Folgenden werde ich 1) das erzählte Geschehen paraphrasieren, es 2) in seinem Kontext platzieren und 3) seine Pointe näher bestimmen. Nach diesen exegetischen Bemerkungen soll geklärt werden, inwiefern 4) die Gleichniserzählung als *Metapher* auszulegen ist. Dazu erläutere ich 5) die Differenz von *Metapher* und *Metaphorizität*. 6) Greife ich auf die *Narratologie* Ricœurs zurück, um den Text wie die Anrede als Figur des *Anderen* zu erörtern und das Konzept einer Identität vorzustellen, die wesentlich durch den Anderen bestimmt ist, die alterologische oder *metaphorische Identität*. Dieses Konzept beziehe ich 7) auf das Gleichnis und nenne in 8) einige hermeneutische Konsequenzen.

1 Paraphrase

Doch zunächst: was geschieht im *erzählten* Geschehen von Lukas 15:

Der jüngere Sohn macht sein Recht geltend, lässt sich sein Erbteil auszahlen und verlässt die Familie. Man könnte sagen, er greift dem Tod des Vaters vor. Aber nicht der Vater stirbt, sondern der Sohn ‚geht in die Fremde‘. Er stirbt gewissermaßen, er geht der Familie verloren. In entsprechender Kontinuität geht dem jüngeren Sohn verloren, was er gefordert hat. Er verspielt sein Erbteil und gerät ins tiefste Elend. Der Jude muss Schweine hüten und hat weniger noch als sie. Deren Fressen ist ihm verwehrt, geschweige denn *sie* zu essen.

Diese ‚äußerste Niedrigkeit‘ lässt ihn nachdenklich werden. In der Peripetie erinnert er sich an den ‚Wert seiner Herkunft‘. Auf dem Hof seines Vaters ginge es ihm nicht derart miserabel, sondern selbst die Tagelöhner dort haben genug zu essen. Dabei ist bemerkenswert: weder fängt er hier an, seine Taten zu ‚büßen‘, denn diese sehnsüchtige Erinnerung ist mitnichten religiös verfasst. Sie ist ein vernünftiges, beinahe berechnendes Vergleichen seiner Situation mit derjenigen der Arbeiter seines Vaters. Noch spekuliert er auf eine ‚Wiederherstellung aller Dinge‘, der Rückkehr *als Sohn*. Er sucht lediglich eine Verbesserung seiner Verhältnisse.

Erst vor dem Hintergrund dieser nüchternen Einsicht in seinen Abweg und die vernünftige Suche nach einem Ausweg formuliert er antizipativ ein Bekenntnis seiner Schuld: ‚Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und gegen dich‘. Da hier zwischen dem Vater und ‚dem Himmel‘, Gott also, unterschieden wird, unterstellt das erzählte Geschehen keine Identifikation von Vater und Gott – und hält so für die Hörer die Frage nach einer Identifikation von Vater und Erzähler offen.

Entscheidend ist, dass bei der Ankunft des Sohnes der Vater seinem Schuldbekenntnis *zuvorkommt* und es gar nicht zu beachten scheint. Das verstärkt die These, dass Buße und Schuldbekenntnis nicht die ursprüngliche Pointe des ‚Findens des Verlorenen‘ bilden. Die Liebe des Vaters ist nicht konditioniert, sondern unwillkürlich, spontan, ja für ihn so selbstverständlich, wie für die Söhne und die Hörer überraschend resp. empörend. Die Freude des Vaters ist das bestimmende Motiv der Szene, die auf seinen verlorenen Sohn und die Festteilnehmer übergreift. Daher liegt die *Peripetie* der Erzählung auch nicht in der vermeintlichen ‚Umkehr‘ des Sohnes, nicht in seiner ‚Buße‘, sondern im überraschenden ‚Entgegenkommen‘ des Vaters. Sie überschreitet die Erwartungen des Sohnes wie der Hörer und wendet die Geschichte grundlegend.

Vermutlich gehörte die folgende Kehrseite des Gleichnisses bereits zum ursprünglichen Bestand der Erzählung. Es liegt also ein zweigipfeliges Gleichnis vor. Der ältere Sohn bekommt durch den Knecht die Nachricht von der Rückkehr und dem Freudenfest des Vaters. Der Bote berichtet davon ohne jede Fraglichkeit, teilt also die Selbstverständlichkeit dieser Freude mit. Umso deutlicher ist die Gegenreaktion des älteren Sohnes, der empört auf seinem Recht beharrt: der Besitzer der verbliebenen Hälfte des väterlichen Besitzes zu sein. Und er beklagt sich bitter über die Großzügigkeit des Vaters dem Jüngeren gegenüber, die er selber nie erfahren habe. Rechtlich gesehen ist bemerkenswert, dass der Vater nicht gegen das Recht des älteren Sohnes verstößt. Denn die (durchaus übliche) vorzeitige Auszahlung des jüngeren, heißt mitnichten eine Überschreibung des Restvermögens auf den älteren Sohn.¹ Der Vater hingegen erinnert ihn daran, dass er nie die väterliche Zuwendung verloren habe und doch statt zu klagen mitfeiern solle. Wie der ältere Sohn sich entscheidet, das Ende also bleibt offen. Und eine Reaktion der Hörer wird nicht erzählt.

1 W. Pöhnmann, Die Abschichtung des Verlorenen Sohnes (Lk 15,12f) und die erzählte Welt der Parabel, ZNW 70/1979, 194-213; vgl. Harnisch, Die Gleichniserzählungen Jesu, 216f.

2 Kontext

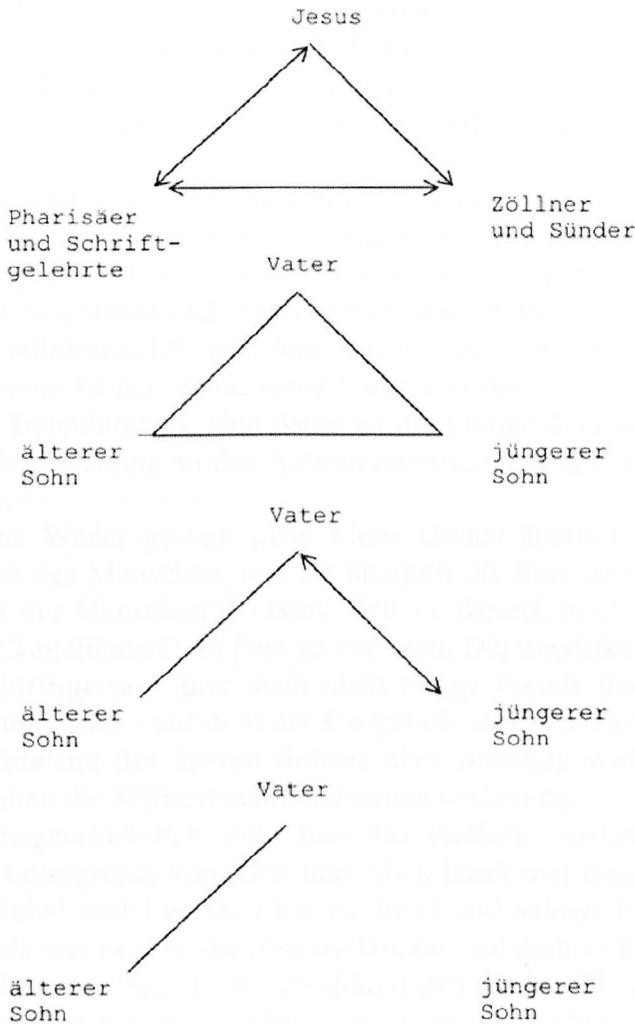
Die kommunikative Situation, in der das Gleichnis seinen Ort hat, ist durch die Eingangsverse des Kapitels angegeben: „Es nahten sich ihm aber allerlei Zöllner und Sünder, um ihn zu hören. Und die Pharisäer und Schriftgelehrten murrten und sprachen: Dieser nimmt die Sünder an und isst mit ihnen“ (Lk 15,1f). Daraufhin erzählt Jesus drei Gleichnisse vom Verlieren und Wieder finden: vom verlorenen Schaf, vom verlorenen Groschen und vom verlorenen Sohn.

Die Situation ist demnach – im lukanischen Kontext – von Anbeginn an *agonal*. Es geht um die Verteidigung der Annahme der Verlorenen, und zwar um die Verteidigung gegenüber den ‚Pharisäern und Schriftgelehrten‘, denen die ‚Zöllner und Sünder‘ als ebenso definitiv verloren gelten wie diejenigen, die sich zu ihnen gesellen. Gegen diese scharfe Abgrenzung und den entsprechenden Heilsegoismus wendet sich Jesu Lebensform, seine Gemeinschaft mit Zöllnern und Sündern – und als Ausdruck derselben auch das Gleichnis. Das Gleichnis *sagt und tut*, was Jesus lebt. Es ist eine symbolische Form dieses Lebens, sein exemplarischer Ausdruck.

Das Gleichnis hat also die agonale Funktion, die ‚pharisäische und schriftgelehrte‘ Grenzziehung zu bestreiten und das Leben Jesu zu verteidigen. Aber in dieser kämpferischen Funktion geht es nicht auf. Diese Situation aufnehmend überschreitet es die scharfe Grenze einerseits hin auf die Verlorenen, andererseits *zurück* zu den Zurückgebliebenen. Es will also die Grenze aufheben, den Agon überwinden und beide Hörergruppen miteinander vereinen.

Die kommunikative Situation von ‚Pharisäern und Schriftgelehrten‘ einerseits und ‚Zöllnern und Sündern‘ andererseits, beide gegenüber dem Gleichniserzähler wird aufgenommen in der erzählten Situation des Gleichnisses. Dem kommunikativen Dreieck entspricht das dramatische Dreieck:

Der Vater und seine beiden Söhne konfigurieren das Verhältnis von Jesus zu seinen beiden Hörergruppen. Darin liegt eine Aufnahme der a) *präfigurierten* Konstellation, der pragmatischen Verhältnisse diesseits der Erzählung, in der b) Konfiguration der Erzählung selber – und c) im Erzählgeschehen die pragmatische Valenz für die Erzählsituation.



3 Zur Pointe

Erst von Lukas werden drei ehemals selbständige Erzählungen vom Verlorenen als Kapitel komponiert und als *Antwort* auf die *Streitfrage* der Pharisäer und Schriftgelehrten inszeniert. Die *agonale* Funktion des Kapitels und des Gleichnisses vom Verlorenen Sohn insbesondere sind demnach ‚sekundär‘. Ebenso verhält es sich vermutlich mit der Bußthematik. Sie dürfte redaktionell sein. Die *Pointe* des Gleichnisses ‚selber‘ also liegt nicht im rhetorischen Agon und nicht in dem frommen Aufruf zur Buße. Wo dann? Vorweg bemerkt: wenn Metaphern und auch metaphorische Erzählungen nicht nur behelfsmäßige Illustrationen von Begriffen und Urteilen sind, kann man sie nicht auf den Begriff bringen. Insofern

meinte Hans Blumenberg, Metaphern (zumindest manche) seien *absolut*: sie sind nicht auf begriffliche Rede reduzierbar. Dann aber ist die Pointe auch nicht eine ‚Moral von der Geschichte‘, die sich auf einen Lehrsatz bringen ließe, sondern die Pointe provoziert Paraphrasen, die das Gleichnis selber nicht ersetzen können und wollen.

Auf historisch vermutlich ursprünglicher Ebene ist das Gleichnis im *Kontext des Lebens Jesu* zu verorten. Seine Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern wird plausibel, ja, *selbstverständlich* im Erzählduktus. Denn die Freude des Vaters ist so spontan und unwillkürlich wie alternativlos. Und wer am Freudenfest nicht teilnimmt, hält sich fern von dem gemeinsamen Mahl. Die dramatische Hauptperson ist der Vater, seine Liebe und der von ihr her bestimmte Umgang mit der Gerechtigkeit. Von daher ist die Freude über die Rückkehr zu verstehen wie die Einladung an den Älteren mitzufeiern und Freude vor Recht ergehen zu lassen.

Mit Hans Weder gesagt: „Die Liebe Gottes überholt *als Vergebung* die Vergangenheit des Menschen, und sie überholt *als Bitte* zum Mitfeiern auch die Gerechtigkeit des Menschen“². Damit zielt sie darauf, *beide* resp. alle miteinander (auch die Tagelöhner!) im Fest zu vereinen. Die unwillkürliche, nicht erst der Intention bedürftige und ihrer auch nicht fähige Freude des Vaters, bildet den erzählten Hintergrund – auf dem der Einspruch ‚des Wirklichen gegen das Mögliche‘, der Einwand des älteren Sohnes also, *abwegig* wirkt. Vaterfreude und Festfreude haben die Selbstverständlichkeiten *umbesetzt*.

Traditionsgeschichtlich steht hier das vielfach variierte Motiv der ‚zwei Brüder‘ im Hintergrund, von Kain und Abel, Isaak und Ismael, Jakob und Esau (oder auch Rahel und Lea etc.) bis zu Josef und seinen Brüdern.³ In der Geschichte Israels war es stets der *jüngere* Bruder, mit dem sich Israel identifizieren konnte und der den Vorzug der Erwählung genoss. Im Gleichnis ist es dementsprechend auch der *jüngere* Bruder, dem Liebe vor Recht ergeht – aber *Israel* in der Gestalt der Pharisäer und Schriftgelehrten kommt auf der anderen Seite zu stehen. Damit sind *sie* in Gefahr, sich aus der Heilsgemeinschaft auszuschließen – und nicht Jesus, wenn er mit Zöllnern und Sündern Mahlgemeinschaft hat. Die Gemeinschaft der Zuwendung ist den Reinheitsgeboten vorzuziehen, die Liebe also der Torah.

Das ‚happy end‘ im Fest wäre aber nur zu idyllisch, wenn darüber vergessen würde, dass schließlich der ältere Sohn *verloren* zu sein scheint. Aber diese Unbestimmtheitsstelle (Iser, Ingarden) *bleibt* offen. Es besteht die Gefahr eines

2 Die Gleichnisse Jesu als Metaphern, 260.

3 Vgl. D. Reinstorf/A.v. Aarde, Jesus' kongdom parables as metaphorical stories: A challenge to a conventional worldview, Hervormde Teologiese Studies, 54, 1998, 603-622, 619f.

Verlustes, aber die scharfe Grenze des Reinheitsgesetzes ist aufgehoben. Die Fremde ist damit potentiell ‚zu Hause‘, aber ebenso ist jederzeit die Teilnahme an der Gemeinschaft möglich. Hier wird der Ausgang den Hörern zugespielt. *Die Hörer geraten in die metaphorische Spannung hinein*, in der sie den Übergang zur neuen Selbstverständlichkeit der Freude mitvollziehen können – oder aber für sie alles beim Alten bleibt.

4 Gleichniserzählung als Metapher

Die Gleichnisse Jesu nicht als Erzählungen beim Wort zu nehmen, sondern *als Metaphern* zu verstehen – wie es im Anschluss an Ricœur etwa Eberhard Jüngel, Hans Weder und Wolfgang Harnisch vorschlagen –, bedeutet einen fundamentalen Horizontwandel in der Gleichnishermeneutik, wie von dort her implizit auch der Erzähltheorie (der auch die Analyse von Alltags- oder Patientenerzählungen erweitern könnte).

Im Unterschied zu einer einzelnen metaphorischen Aussage, in der wörtlicher und übertragener Sinn in Spannung stehen, ist bei einer metaphorischen Erzählung eine Spannung von Text- und Lebenswelt die Pointe (resp. von Erzähl- oder Lesewelt und Lebenswelt). In der Erzählung wird die Lebenswelt von Erzähler und Hörern aufgenommen und so verfremdet, dass eine Spannung entsteht, ohne in die ferne Distanz *irrealer* Möglichkeiten zu geraten. Die Wirklichkeit der metaphorischen Erzählung als ihre *Wirksamkeit* zielt auf den pragmatischen Bezug *realer* Möglichkeiten für die Lebenswelt. Diese überraschende Unvertrautheit des Vertrauten und damit die ‚gefährliche Nähe‘ von Text- und Lebenswelt macht diejenige Spannung aus, die einer normalen Alltagserzählung ebenso fehlt wie einer rein fiktiven oder allegorischen Erzählung. Es ist die *Varianz des Alten*, in der das Neue dargestellt wird (*Formvarianz*). Eine metaphorische Erzählung ist daher keine bloße Erzählung der Alltagswelt, sie ist nicht beim Wort zu nehmen, sie sperrt sich auch gegen eine Reduktion auf die rhetorisch-agonale Funktion wie gegen symbolische oder allegorische Ausdeutungen. In diesem Zusammenhang ist noch eine exegetische Beobachtung bemerkenswert: bei Lukas steht *keine* Einleitungsformel ‚Mit der Gottesherrschaft verhält es sich wie ...‘⁴ Daher liegt hier keine explizite, intendierte Entsprechung von Erzählung und Thema vor. Das ermöglicht die Vermutung, dass hier nicht die *Basileia* ‚mit etwas verglichen‘, wird, sondern *im Gleichnis als Gleichnis* zum Ausdruck kommt.

4 Vgl. Harnisch, *Die Gleichniserzählungen Jesu*, 174. Die Einleitungsformel als sekundär anzusetzen (wie Harnisch vorschlägt), hieße sie als Antwort auf die Gleichniserzählung Jesu zu verstehen. Deren ‚reale Gegenwart‘ wird ex post auf die dann vorgängige Gegenwart bezogen.

Der Horizontwandel, Gleichnisse *als Metaphern* zu verstehen, lässt sich an der Frage nach der *Referenz* exemplifizieren: Das Gleichnis als Metapher verstanden ist keine Beschreibung einer vorgängigen Wirklichkeit, sondern ein Entwurf, ein Horizontvorgriff einer *realen Möglichkeit*. Daher lebt sie unvermeidlich mit der Ambiguität von leerer Phantasie und von phantasievoller Überschreitung des Faktischen. Was für den Beteiligten entdeckt und gefunden ist, wird dem Beobachter erfunden scheinen. (Aber die Aufklärung der semiotischen oder psychischen Dynamik, wie mittels der Projektion, ist bekanntlich kein Geltungsurteil über die Wirklichkeit des in Frage Stehenden). Die reale Möglichkeit wird am Ende des Gleichnisses konkret: die offene Einladung an den älteren Sohn spielt die Festfreude zu und zielt auf Teilnahme an Jesu Gemeinschaft (und ihr entsprechend an der der Kirche), und in Bezug auf die Gleichniserzählung formuliert: an der Pointe des Gleichnisses. Erst im lukanischen Kontext wird diese Pointe verschoben zum Bußruf.

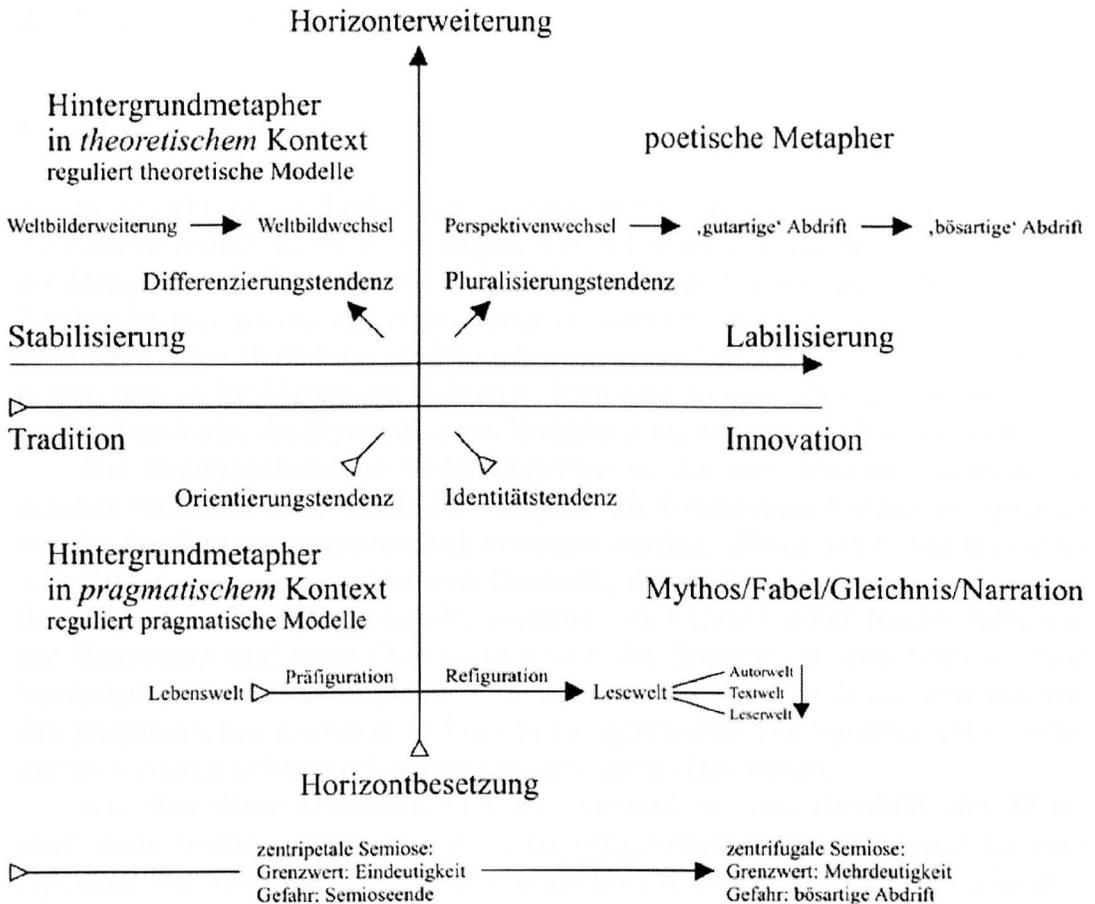
Was sich an der Referenzfrage zeigt, lässt sich in verschiedener Hinsicht weiter ausführen:

- *Modaltheoretisch* gesehen vollzieht sich hier ein Wechsel vom Wirklichkeits- zum Möglichkeitsprimat (gegen Aristoteles; Jünger, Musil);
- *Logisch* gesprochen geht es um den Sinn des Unsinn, um das Kalkül einer Absurdität (vgl. Tractatus 4.461 und 4.4611). Mit Wittgenstein gesagt: „Scheue Dich ja nicht davor, Unsinn zu reden! Nur muß Du auf Deinen Unsinn lauschen“⁵;
- *Epistemisch* geht es dann primär um das Finden und Erfinden gegenüber der Erkenntnis dessen, was der Fall ist;
- *Ästhetisch* gilt die Aufmerksamkeit dann den Konstruktionen und Entwürfen, den Vorgriffen und ‚Vorbildern‘ gegenüber den Abbildern oder der Mimesis (Dichtung vs. Rhetorik (problematisch));
- *Semiotisch* wird die *infinite* Semiose relevant;
- *Metaphorologisch* die Labilisierung und Stabilisierung;
- *Ontologisch* die Welterzeugung resp. mögliche Welten, oder ‚*kosmologisch*‘, dass wir in mehr als einer Welt leben;

In Rückbeziehung auf die Gleichniserzählung als Metapher kann man daher formulieren: die metaphorische Erzählung beschreibt nicht Vorfindliches, sondern a) sie verfremdet, variiert, überschreitet es (ohne es nur als benutzte und ausgebrannte Endlichkeit zurückzulassen), b) sie arbeitet daran und c) verändert es, im imaginativen Vorgriff auf Mögliches (wie in Musils Möglichkeitssinn).

5 Vermischte Bemerkungen p 56 ln 22 wp 530.

Mehrdimensionalität der Metapher



Damit *labilisiert* sie die vorfindliche Welt (in der Jesu Gemeinschaft mit Zöllnern und Sündern für unsäglich gehalten wird) und entwirft eine im Erzählduktus stabile Gegenwelt resp. eine real mögliche neue Weltversion. *Diese* Erzählung ist also nicht eine Stabilisierungsstrategie als Antwort auf Destabilisierung, sondern eine Labilisierungsstrategie als Antwort auf die problematisch gewordene vorgängige Stabilität (das stahlharte Gehäuse der Torah und ihrer Reinheitsgebote etwa). Aber die Erzählung geht nicht in der Labilisierung auf, sondern als Horizontvorgriff intendiert sie einen Horizontwandel. Und dieser Vorgriff kann künftig, in mehr oder minder *passiver* Synthesis, zu der Welt werden, in der wir leben. Das Zuspield dieses Horizontwandels ist nicht eine Sache der autonomen

Arbeit, sondern eines hoffnungsvollen Widerfahrnisses, dem man sich aussetzen und ihm folgen kann – oder nicht. Der Anfang der real möglichen Folge einer neuen Lebensgeschichte jedenfalls, ist nicht Sache der eigenen Arbeit, sondern des Zuspiels in passiver Synthesis.

5 Metaphorizität

Worin besteht nun näherhin die *Metaphorizität* der *Gleichniserzählung* vom Verlorenen Sohn? Schon so zu fragen, weckt Unterscheidungsbedarf: Man muss die *Metapher* von ihrer dynamischen *Struktur* unterscheiden, die auch in anderen Zeichenformen als der einzelnen Aussage auftreten kann, beispielsweise in Erzählungen. Eine Erzählung *als Metapher* anzusprechen, heißt nicht, darauf abzuheben, dass *in* ihr Metaphern auftreten. Dem mag so sein, aber die Pointe dieser Lesart liegt darin, die Dynamik einer Erzählung als metaphorisch zu verstehen.

Die kontextgebundene Bedeutungsvarianz, die eine Metapher semantisch gesehen vollzieht, kann durch die *Metapher als Grundmetapher für die Sprache wie die Semiose* pragmasemiotisch erweitert werden. ‚*Etwas ALS ETWAS BLEIBEND ANDERES zu interpretieren*‘ ist eine Dynamik, durch die sich ein mehr oder minder prägnanter Bedeutungswandel ereignet. Im Rahmen einer Netzwerktheorie der Bedeutung und einer Gebrauchstheorie der Sprache ist jede Semiose eine Veränderung des überkomplexen Geflechts der Sprache durch die sich ändernden pragmatischen Kontexte und des Sprachgebrauchs. Die Sprache lebt von der immer weiteren gehenden Übertragung des bereits Bekannten.

Um aber diese Metaabduktion der Omnipräsenz und Basalität ‚der Metapher‘ nicht trivial werden zu lassen, sei vorgeschlagen *Metaphorizität* als eine Dynamik der Semiose *von Metaphern* als konkreten Formen *zu unterscheiden*. Nicht alles ist Metapher, aber alle Semiose ist mehr oder minder auch *zentrifugale Semiose*, wenn *etwas durch etwas bleibend anderes* interpretiert wird. Im ‚etwas als etwas interpretieren‘ steckt stets eine Differenz von ‚etwas‘ zu ‚etwas anderem‘, so dass ein zentrifugales Differenzmoment mitgesetzt ist. Das Maß der Metaphorizität hängt an der Irreduzibilität der Alterität des ‚anderen‘ in der Interpretationsrelation, also daran, ob dieses ‚als etwas anderes‘ ein bleibend anderes ist und seine Funktion gerade durch seine Alterität erfüllt, oder ob es in der identifizierenden Funktion aufgeht und damit reduzibel ist.

Bestimmte Metaphern verstehen in besonders prägnanter Weise ‚etwas als etwas bleibend anderes‘. Das andere *bleibt* etwas anderes und geht nicht in seiner Funktion auf, das ‚etwas‘ zu identifizieren. Nur durch diese bleibende Differenz der Interpretationsrelate entsteht hier eine Spannung und die Interaktion *in* der Metapher und *zu* ihrem Kontext. Blumenberg unterscheidet in diesem Sinne

zwei Grundformen der Interpretation, die begriffliche identitätsorientierte von der metaphorischen differenzorientierten. In der begrifflichen Interpretation werde etwas Konkretes als etwas Allgemeineres identifiziert:

„Als Konkretes ist es verschwunden, wenn es in Urteilen aufgegangen ist. Aber, etwas *als* etwas zu begreifen, unterscheidet sich radikal von dem Verfahren, etwas *durch* etwas anderes zu begreifen. Der metaphorische Umweg, von dem thematischen Gegenstand weg auf einen anderen zu blicken, der vorgreifend als aufschlussreich vermutet wird, nimmt das Gegebene als das Fremde, das Andere als das vertrauter und handlicher Verfügbare. Ist der Grenzwert des Urteils die Identität, so ist der Grenzwert der Metapher das Symbol; hier ist das Andere das ganz Andere, das nichts hergibt als die pure Ersetzbarkeit des Unverfügbaren durch das Verfügbare“ (Wirkl 116).

Blumenberg verkürzt hier, denn alle Semiose interpretiert dreistellig etwas als etwas für jemanden etc., also auch die Metapher. Nur sie interpretiert etwas als etwas *durch etwas bleibend anderes*. Damit ist sie wesentlich differenzorientiert, gegenüber dem begrifflichen Urteil, das auf die Identifizierung zielt.

Diese Unterscheidung fasse ich semiotisch als die Differenz von *zentripetaler und zentrifugaler Semiose*. Die zentripetale Semiose zielt auf Homogenisierung, Identifizierung und Vereindeutigung der Interpretation, die zentrifugale auf Differenzierung, Pluralisierung und Fortinterpretation. Nun können aber Metaphern sowohl der einen wie der anderen Dynamik folgen, d.h. begriffliche oder metaphorische Funktion haben. Das ermöglicht beispielsweise, die Metaphorizität jeder Begrifflichkeit aufzuspüren und andererseits, den Metaphern potentiell begriffliche Funktion zuschreiben zu können (vgl. die *conceptual metaphors* resp. ihre kognitive Funktion). In der Ausbildung der narrativen Identität oder eines narrativen Selbstverständnisses hat die Metapher die pragmatische Funktion der Identifizierung und Stabilisierung des Selbst. Metaphern in Theoriekontexten, wie die christologischen Metaphern, zielen auf die Stabilisierung der Identität des Metaphorisierten wie des Metaphorisierenden. Nur ist *das signifikant Metaphorische* daran, die *irreduzible Alterität* als wesentlich und ursprünglich für diese Interpretationen zu wahren.

Ricœur unterscheidet von der stabilen Identität einer steten Selbigkeit des idem, also von einer gleichsam fügenlosen Identität des ego cogito, die *ipse-Identität*. Für sie ist bezeichnend, dass ihr der Andere ursprünglich und bleibend wesentlich ist für den Aufbau dieser ‚Identität mit Fugen‘. Sofern ich selbst werde durch den Anderen und mich nur auf dem Umweg über ihn selbst verstehen kann, ist meine ipse-Identität nicht zentripetal selbstbezogen, sondern in bestimmter Weise exzentrisch: meine Mitte ist außen (ohne dass ich das noch einmal beobachten könnte, wie Plessner mit Rückgriff auf Fichte meinte). Diese

Spannung des ipse zum alter (oder ille) kann man verstehen als eine *metaphorologische Theorie metaphorischer Identität*: das ‚als etwas bleibend anderes‘ bedeutet ‚durch den Anderen‘ selbst zu werden.⁶ Diese Identitätsfigur würde ich im Unterschied zur egologischen eine *alterologische* oder *metaphorische Identität* nennen.

6 Narratologie: der Text als Anderer und die Anrede

Ricœurs Hintergrund der ipse-Identität ist seine Narratologie. Ohne die hier näher ausführen zu können, will ich von einer dreigliedrigen Grundfigur Ricœurs Gebrauch machen: Er unterscheidet die erzählbare Lebenswelt als Präfiguration von der Erzählung als Konfiguration, die final auf die Refiguration der Lebenswelt des Lesers/Hörers zielt. Mit der *Leserweltrefiguration* wird der Wirklichkeitsbezug als Wirksamkeit von Metaphern wie metaphorischen Erzählungen gefasst: die metaphorische Spannung provoziert die ‚Arbeit der Textwelt an der Leserwelt‘ und die ‚Arbeit des Lesers am Text‘. Der Weg der Konfiguration ist ein *Umweg* über die Textwelt der in die Lebenswelt des Lesers zurückführt, so wie er von ihr ausgeht. Die Refiguration ist die Arbeit der Textwelt an der Leserwelt und das heißt, sie zielt auf die von der Textwelt unterscheidbare Lebenswelt. »Die Phänomenologie des Akts des Lesens ... bedarf, um dem Thema der *Interaktion* wirklich gerecht zu werden, eines Lesers aus Fleisch und Blut, der dadurch, dass er die im und durch den Text vorstrukturierte Leserrolle ausfüllt, diesen *transformiert*« (ZE III, 277) – und transformiert wird.⁷

Allerdings ist durchaus fraglich, ob eine Metapher denn stets ‚gelesen‘ wird, ob also das Lektüremodell der Narratologie auf den Gebrauch resp. das Verstehen der Metapher übertragen werden kann. Vielmehr kann man fragen, ob nicht die Metapher in der pragmatischen Situation und im gesprochenen Wort auf eine Weise wirksam sein kann *ohne den Umweg* über die literarische Konfiguration zu nehmen. Das wäre eine Refiguration des Hörers durch die *lebensweltliche Anrede*. Ist doch die Metapher selber, schon in der Anrede, ein Umweg, der den Angeredeten zu refigurieren vermag. Lebenswelttheoretisch gesagt: die Lebenswelt bedarf nicht des Umwegs über die Text- und Lesewelt, um alteriert resp.

6 Blumenberg versteht seinerseits die Identität eines Selbst als memorial aufgebautes Selbstverständnis (Svst 9ff). Sofern nun im Aufbau dieses Selbstverständnisses der Andere wesentlich zur Genese meiner Geschichte beiträgt, ist das memoriale Selbstverständnis Blumenbergs ein mit Ricœur verwandtes Modell von Identität.

7 „Erst *in* der Lektüre kommt die Dynamik der Konfiguration an ihr Ziel. Und erst *jenseits* der Lektüre, in der tatsächlichen Handlung, ... verwandelt sich die Konfiguration des Textes in Refiguration“ (ZE III, 255); vgl. Wirkl 116).

refiguriert zu werden. Die *poetologische* Theorie der Metapher erscheint im Horizont der Lebensweltlichkeit metaphorischer Rede als eine emphatische Einführung. Demgegenüber wäre eine *Pragmatisierung der Refiguration als deren Lebensweltrückbindung* sinnvoll: Wenn der Akt des Lesens, also der Leser, die Metapher ‚macht‘, dann heißt das, *der Gebrauch macht die Metapher*, in ihrer Produktion wie in ihrer Rezeption. Ist nicht in dieser pragmatischen Perspektive das sich auch *vorliterarisch* ereignende Verstehen des Anderen bereits ein möglicher Weg der Refiguration der eigenen Lebenswelt? Die *Leserweltrefiguration* ist so gesehen ‚nur‘ der *narrative* Umweg der *Lebensweltrefiguration*, die nicht notwendig dieses Umwegs über die Literatur und deren Lektüre bedarf.

Die Lebensweltrückbindung ist gewissermaßen die pragmatische Dimension von Ricœurs Narratologie. Die „Konstruktionen der Geschichte“ in den Formen der „Repräsentanz oder Vertretung“ intendieren, „Rekonstruktionen zu sein, die den Forderungen eines *Gegenübers* Genüge tun“ (ZE III, 253). Wenn die Narration wesentlich als konfigurierter ‚Alter‘, als anredendes Gegenüber, auftritt und wenn dessen Wirkung auf einen Mitvollzug durch den Leser in seiner *Lebenswelt* zielt, ist diese Bewegung auch diesseits des Textes im Gegenüber der anredenden Präsenz des Anderen möglich. Der Umweg über die Textwelt ist ein möglicher und auch ausgezeichneter alterologischer Umweg, aber nicht der einzige, nicht das Nadelöhr, durch das jede Refiguration der Lebenswelt gehen muss. Die Narration *vertritt* lediglich in irreduzibler Eigenart das personale Gegenüber.⁸

Die lebensweltliche Präfiguration als Möglichkeitsbedingung der Narration ist in unserem lebensweltlichen Horizont bereits präsent als das stetige schon Interpretiertsein und die Reinterpretierbarkeit unserer kulturellen Lebenswelt also als ihre *Erzählbarkeit*. Sofern uns in unserem jeweiligen ‚Universum der Selbstverständlichkeit‘ was uns im Rücken liegt, verborgen bleibt, kann es in der Anrede des Anderen (resp. des Textes) ‚aufgezeigt‘ und dadurch ‚verwandelt‘ werden. Dies wäre eine Entselbstverständlichung ohne bloßen Verlust der Selbstverständlichkeiten, der eine Kontingenz wahrende Hermeneutik der so wesentlichen wie kontingenten Selbstverständlichkeiten entspräche, die sich somit gründlich unterscheidet von der Entselbstverständlichung als transzendentaler Reduktion der Kontingenz. Die lebensweltliche oder literarische Refiguration zielt nicht darauf, der Lebenswelt die Kontingenz auszutreiben, sondern sie anders zu perspektivieren und so zu variieren. Daher ist die Textwelt auch kein

8 Also bedarf Ricœurs Refigurationstheorie als Lektüרתheorie der Lebensweltrückbindung durch das Phänomen der Anrede und des Verstehens des Anderen, damit der narrative Umweg kein bloßer Lebensweltausgang wird. Diese Rückbindung legt bereits das Theorem der Präfiguration wie der Fortschreibung der Narrationstheorie in der Alterologie nahe. Das Verhältnis des Lesers zum narrativen Alter ist präfiguriert im Verhältnis zum ‚Alter‘ in der Lebenswelt diesseits der Textwelt.

Ausgang aus der Lebenswelt in die Lesewelt ohne Rückkehr, kein Höhlenausgang also, sondern ein Umweg zur Refiguration der Lebenswelt. Nur kann sich diese hermeneutische Bewegung, anders als Ricœur es darstellt, auch im vorliterarischen lebensweltlichen ‚Verstehen des Anderen‘ ereignen.

Ricœurs narrativer Umweg der Leserweltrefiguration ist ein Weg, die narratologische Dimension von metaphorischen Erzählungen zu verstehen, also wie die Textwelten an der Lebenswelt des Lesers arbeiten (vgl. H 808ff). Blumenbergs ‚*metaphorologische Umwege*‘ beispielsweise sind Umwege über die narrative Konfiguration von Metapherngeschichten, die als Textwelten, als Imaginationshöhlen, den Leser ‚unterbrechen‘, in ihre Welt hineinlocken und ihn als einen Anderen wieder zurückkehren lassen. Die Textwelt ermöglicht eine zeitweilige Distanznahme des Lesers gegenüber seiner Lebenswelt und spielt ihm neue Möglichkeiten zu, die ihn nicht seiner Lebenswelt dauerhaft entziehen, also nicht wie die Sonne ans Licht locken und die Rückkehr in die Höhlen des Lebens vergessen machen, sondern als veränderten zurückkehren lassen.⁹ Die Textwelt wird zum verändernden Verstehenshorizont, vor dem (‚devant‘) sich der Leser nun ein wenig anders verstehen kann als zuvor. Durch die (zu wahrende) Differenz von alltäglicher Lebenswelt und literarischer Lesewelt eröffnet sich eine zeitweilige Distanznahme (genauer: eine *Distanzgabe*) von der alltäglichen Lebenswelt. Die Textwelt vermag als gelesene, eben als Lesewelt, der Lebenswelt neue Lebens- und Verständnismöglichkeiten zuzuspielen. Durch die Distanzierung von der alltäglichen Lebenswelt ermöglicht die Textwelt die Selbstdistanzierung des Lesers durch das Leben in der Lesewelt. Auf diesem Umweg erwächst dem Leser die Möglichkeit, Leser seiner selbst zu werden, durch die Entselbstverständlichung des selbigen Selbst (*idem*) des anderen Selbst (*ipse*) gewärtig zu werden.

7 Metaphorische Identität im Gleichnis

Das Gleichnis als Metapher erzählt die Alterierung von Vater und Söhnen. Sie werden durch den Anderen selber Andere, und das auf dem Umweg der Erzählung. Das wäre trivial, sofern das in jeder Erzählung stattfindet. Aber die Pointe der Metapher ist auch hier die Spannung von Alt und Neu, von Lebenswelt und Lesewelt, in der das Alte durchs Neue alteriert wird, wie in der semiotischen Dynamik der Metapher. Die zentrifugale Semiose dezentriert das Alte und spielt

9 „par la fiction, par la poésie, de nouvelles possibilités d’être-au-monde sont ouvertes dans la réalité quotidienne; ... la réalité quotidienne est métamorphosée à la faveur de ce qu’on pourrait appeler les variations imaginatives que la littérature opère sur le réel“ (TA 115).

ein neues Zentrum zu, das die Labilisierung nicht im Abweg enden lässt, sondern eine neue Orientierung ermöglicht: eine Orientierung an der Pointe des Gleichnisses. Dabei geht es um die *Aufnahme und Überschreitung* des bisherigen lebensweltlichen Horizontes: im negativen der Fremde als ‚Elend‘, in der Rückkehr in die alte Ordnung, die zum Glück misslingt, und im nichtintentionalen Ereignis der grundstürzenden Freude, die alles in ein Neues Licht rückt. Die reine Fiktion löst sich gerade von der Lebensweltrückbindung und entwirft eine irrealer Gegenwelt. Die Alltagserzählung bleibt strikt gebunden an die alltägliche Lebenswelt und exploriert keine realen Möglichkeiten, sondern die Wirklichkeit, von der sie erzählt. Die metaphorische Erzählung hingegen arbeitet gerade an der Spannung von Lebens- und Textwelt. Die Konfiguration steht im Dienste der Refiguration, indem sie die entworfene Abweichung von der Lebenswelt prägnant verdichtet und den Horizont in dem wir leben neu orientiert.

Es ist die inverse Überschreitung des Horizonts der alltäglichen Erwartungen wie der Torah, die zunächst den *Vater* einen Anderen werden lässt. Durch die nicht zu erwartende Rückkehr des jüngeren Sohnes wird der Horizont des Vaters unerwartet überschritten. Der Sohn hatte sich von der Familie losgesagt, den Vater wie sich damit indirekt totgesagt (ohne dass das mehr als rechtlichen und lebensweltlich offensichtlichen Sinn zu haben braucht). Seine Rückkehr ist so gesehen seine Rückkehr ‚ins Leben‘, aus dem Elend der Fremde zurück in das Leben der Familie. Und diese Überraschung unterbricht den Alltag auf dem Hof des Vaters, den gewohnten Gang des Lebens. Dass diese Unterbrechung nicht als Störung und Anmaßung des doch ausgezahlten Sohnes aufgenommen wird, ist aber unselbstverständlich. Die Vaterfreuden sind spontan und unwillkürlich – und man kann vermuten, dass sie den Vater einen anderen werden lassen. Selbst wenn man sich ihn sehnsüchtig wartend vorstellt, ist die Rückkehr eine unerwartete neue Beziehung, die ihn seiner vorgängigen Befindlichkeit entzieht. Seine Freude ist keine autonome, seiner selbst mächtige und beherrschte Überschreitung, sondern er ist hingerissen, seinem bisherigen Selbst und Horizont entzogen. Die Freude verändert alles, lässt die Welt ‚in einem neuen Licht erscheinen‘ – ein fundamentaler Horizontwandel eben.

Man muss wohl vermuten, dass diese Vaterfreuden auch den jüngeren Sohn zutiefst überraschen. Sein Erwartungshorizont wird ebenso überschritten, wie der des Vaters. Und dessen Freude wird er sich kaum entziehen können. Das Verhältnis der Intersubjektivität ist hier nicht einfach symmetrisch, auch wenn es reziprok ist, sondern auf dramatische Weise asymmetrisch. Das Zuvorkommen des Vaters kommt ihm näher als er sich selbst. Es lässt ihn von Grund auf einen anderen werden, nicht den Tagelöhner, auch nicht den Sohn, der er einmal war, sondern den *wieder gefundenen* Sohn.

Das *Surplus seines Umweges* über das Elend, die Gefahr des definitiven *Abwegs* also, strukturiert die metaphorische Erzählung wenn nicht von Tod und Auferstehung (nicht Wiedergeburt), so doch von Beziehungslosigkeit und Rückbeziehung, von der Rückkehr ins Leben. – Und dieser Umweg, den der Vater durchlitten haben mag wie der Sohn, ist nicht die ‚Bedingung‘ der ‚Reifung‘ des ‚Subjekts‘, sondern *der Weg der passiven Synthesis eines glücklichen Ereignisses*, das sich der Intention stets entziehen würde. Im Blick auf die Metaphorizität des Gleichnisses ist bemerkenswert, dass diese Metaphorizität in der Struktur dieser ipse-Identität wiederkehrt. Sie ist nicht eine zentripetale Identität des ‚Selbst sein Wollens, und des Anderen ermangeln‘, sondern des ‚Selbst ermangelnd und es durch den Anderen werden‘. Sein ‚Selbstbewusstsein‘ hat er in der Fremde verloren, seine idem-Identität ist zerbrochen. Aber das allein hieße nur dem Tod nahe zu sein. Ein Anderer zu werden *zu wollen*, wäre noch die Verlängerung des intentionalen Subjekts, etwa dessen der sich auszahlen lässt und eigene Wege gehen will, also der missglückenden autonomen Subjektivität. Aber definitiv sich selbst entzogen, wird er nicht durch sein Elend, sondern durch die Freude des Vaters.

Daher ist Hans Weders Paraphrase nicht unproblematisch, wenn er formuliert: „Indem die Parabel den Verlorenen lehrt, das Nahe liegende zu tun und umzukehren zum Vater, ist sie selbst, wenn sie zum Ziel kommt, ein Ereignis jener göttlichen Liebe“¹⁰.

Der Vater wird zum ‚Grund‘ des Anderen, ohne dabei selber ein unerschütterlicher Grund zu sein. Sondern zutiefst erschüttert wird er zum Grund des Anderen. Darin ‚besteht‘ das Erschütternde dieses Gleichnisses, das den dünnen Grund der Welt in der wir leben, erschüttert. Entweder stürzt man ab in den empörten Einwand, oder aber man wird auf glückliche Weise davon bewegt. Das rhetorische *Movere* hat hier keine äußerliche Funktion mehr, sondern indem das Gleichnis bewegt, kommt in ihm das Reich Gottes nahe. – Hier wird die emphatische These verständlich, das Reich Gottes kommt *im Gleichnis als Gleichnis* zur Sprache, als Thema *wie* als Vollzug.

Diese Bewegung der Freude begegnet schließlich dem älteren Sohn – und der antwortet zutiefst bewegt mit Empörung. Damit wird er zunächst im pejorativen Sinn ein anderer. War er bisher der treue Sohn, der beim Vater blieb und nicht nur ‚er selbst sein wollte‘, so wird er durch seine adversative Bewegung, seine Aversion, zu einem Anderen. Dass *er* der eigentlich verlorene Sohn sei, wie in der exegetischen Diskussion oft betont, hat in dieser Alterierung seiner Existenz ihren Anhalt. Nur stimmt diese Zuspitzung zum Glück nicht. Er ist nicht verloren, sowenig wie Israel resp. die Pharisäer und Schriftgelehrten. Aber

10 Die Gleichnisse Jesu als Metaphern, 260.

er gelangt seinem Bruder entsprechend in die Fremde: plötzlich steht er seinem Vater fern und alles wird Elend. Hier beginnt sein Umweg, und es ist auch durch den definitiven Zuspruch des Vaters nicht prästabiliert, dass er nicht im Abweg enden wird.

Kein Umweg der Selbstwerdung also, ohne die über ein Risiko hinausgehende abgründige Gefahr des Abwegs. Wie keine Metapher ohne die ernste Gefahr des Missverstehens.

8 Hermeneutische Konsequenzen

Wenn man diese zentrifugale Dynamik noch einmal zurückbezieht auf die Pointe, die Vaterfreuden, zeigt sich allerdings auch *die Gefahr der Freude*. Die Überschreitung der Lebenswelt, des Universums der gewohnten Selbstverständlichkeiten, labilisiert in dramatischer Weise. Diese Umwertung aller Werte der Torah läuft Gefahr, *ungerecht* zu werden. Der, der dem Vater stets die Treue hielt, kann sich aus verständlichen Gründen nicht freuen, sondern er sieht sich zu Recht benachteiligt. Die Freude am Wieder gefundenen ist ein Affront für die Daheimgebliebenen (Problem des Antisemitismus)¹¹.

Im Blick auf die oben exponierte alterologische resp. metaphorische Identität eines ipse fragt sich, ob nicht im Gleichnis (und der ihm entsprechenden Theologie) die *radikale* Alterität ‚draußen‘ bleibt. Denn nur diejenige Alterität, die sich auf das Zentrum der zentrifugalen Dynamik bezieht, und zwar sich einbeziehen lässt, wird gewahrt und ‚versöhnt‘. So läuft man auch Gefahr, die problematischen Aspekte des Gleichnisses zu verdrängen: Etwa, dass die emphatische Rede von des Vaters Freude ihre Gefahr wie ihr mögliches Scheitern abschattet. Das Licht des Heils ist zumindest in der Welt, in der wir leben, nicht ohne Schattenseiten (vgl. P. Eicher, 146f).

Wenn man das Gleichnis ‚direkt‘ auf das Verhältnis von Kirche und Israel bezieht, verschärft sich die Gefahr der Pointe noch (wie bei Barth KD VI/2, 21-25: der ältere Bruder lehnt Christus ab und wird ihn ans Kreuz bringen; oder in der Figur von Buße und Gnade; oder wenn der jüngere Sohn der Sünder/Israel sei: „Was ist der *fatale* Auszug des verlorenen Sohnes von daher gesehen? Gewiss nur die *jämmerliche Karikatur* des in Jesus Christus geschehenen Ausgangs des einen Sohnes Gottes in die Welt“ [23f]).

Da die Pharisäer und Schriftgelehrten ‚draußen bleiben‘ im Elend, im Murren gegen Jesus, verpassen sie das Freudenfest. Wer sich nicht in göttlicher Großzügigkeit freuen kann, geht verloren. Noch schärfer: sofern die Juden nicht

11 Vgl. P. Eicher, Selbstwerdung und Vaterverlust, bes. 146ff.

mit uns Abendmahl feiern, wären sie verloren? Eben nicht: der ältere Sohn bleibt Sohn, auch wenn er murrte. Das Freudenfest wird nicht zum Nadelöhr ins Reich Gottes, es geht auch anders. Wenn man das Gleichnis hier kurzschließt und direkt auf die Antwort der Hörer oder Israels auf Christus bezieht, wird es absurd. *Beim Wort genommen, ist die Pointe verspielt.*¹²

Nimmt man andererseits die Erzählung nicht bei ihrer Pointe – bricht alles auseinander, entweder in für sich selbst bedeutsame allegorische, pädagogische oder psychologische Einzelzüge oder in sinnlose Brüche. Hier erhebt sich hermeneutisch die Alternative, das Gleichnis unter seinen Stoff resp. sein vermeintlich allgemeines Thema zu subsumieren, oder aber es von seiner Pointe her zu verstehen.¹³ Die *zentrifugale* Dynamik wird *azentrisch* und eskaliert, der Beginn

12 *Voltaire*, L'enfant prodigue von 1636: „Nicht mehr geliebt zu sein, das ist tot sein“ (4. Akt 4. Szene).

Schiller, Die Räuber: Der Vater ist alt und hilflos, die Brüder einander feindlich (Karl der ältere geht fort, Franz der jüngere zweifelt daheim an der Liebe des Vaters). Die Geschichte wechselseitiger Intrigen konterkariert das Familienglück. Die alte heile Geschichte wird mit der neuen unheilen konfrontiert.

Rilke: Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, 1904/1910: Malte vergleicht sich mit dem verlorenen Sohne und plädiert für das „Fortgehen für immer“ (Werke 5, 338ff) – gegen die Enge der dekadenten Familie.

Gide, Le retour de l'enfant prodigue von 1907 (übers. v. Rilke): der Verlorene ist der zu Hause (in der Kirche) ersticken; „Außerhalb des Hauses kein Heil für dich“. Das Gleichnis wird zur Metapher für die Struktur der Religion. Der zurückgekehrte Sohn ist den Vorwürfen des Vaters und seines Bruders ausgesetzt (c. 2f, und Mutter c. 4).

Kafka, Heimkehr, 1920: Grunderfahrung der Absurdität, kein Vater, keine Selbstfindung, sondern die Geschichte totaler Trennung und Fremdheit. Dahinter ‚Brief an den Vater‘, 1919: Ungeheure Enttäuschung, Trauer und Frustration des Sohnes gegenüber dem Vater: „In Deinem Lehnstuhl regierst Du die Welt. Deine Meinung war richtig, jede andere verrückt, überspannt, meschugge, nicht normal“.

Gustav Regler, Der verlorene Sohn, 1933: Weg in die Befreiung von Transzendenz in die reine Diesseitigkeit (gegen die katholische Kirche, mit der KPD).

Hans Sahl, Der verlorene Sohn, 1946: Kein Vater, sondern der zurückkehrende Sohn baut das Vaterhaus selber wieder auf.

Horst Bienek, Die ungleichen Brüder, 1988;

Kurt Marti, Verloren ‚bei Spargelspitzen und Hummer‘: Wohlstandsverwahrlosung
Ernst Berger, Mutmaßungen über einen verlorenen Sohn, 1991;

13 P. Eicher, Selbstwerdung und Vaterverlust. Literatur, Psychoanalyse und Theologie in der Bibelauslegung (Lk 15), in: H. Frankemölle (Hg.), Die Bibel. Das bekannte Buch – das fremde Buch, Paderborn u.a. 1994, 129-153.

G. Crespy, Psychoanalyse et foi: Essais sur la situation actuelle de la foi, Paris 1970, 41-56.

der diversen Dekonstruktionen des Gleichnisses im Neuarrangement des Stoffes jenseits seiner ehemaligen Pointe:

Der jüngere Sohn versagt dann angesichts der Krisen in der Fremde (anal-possesiv, oral, ödipal) und regrediert zurück in die alte Rolle. Die Mutter taucht problematischerweise gar nicht auf.¹⁴ Der Vater scheitert mit dem Versuch, seine spontane Freude in seinem Hause als Fest zu wiederholen. Er verliert einen Sohn, indem er den anderen wiedergewinnt. Die Vaterfreude provoziert die Aggression des älteren Sohnes und wirkt daher kontraindential. Der Vater intendiert eine geschlossene Welt unter *seiner* Herrschaft – und alles ‚draußen‘ sei ausgeschlossen und heillos. Andererseits sprengt die Rückkehr des verlorenen Sohnes die geschlossene Hausordnung¹⁵ und das *gemeinsame* Festmahl scheitert am älteren Sohn. Damit scheitert die patriarchale Ordnung des Vaters.¹⁶

Eine entscheidende Pointe liegt allerdings in all diesen ‚dekonstruktiven‘ Versuchen: Die kulturelle Imprägnierung der Heilsmetaphorik ist überschreitbar und der Varianz so fähig wie bedürftig. Die Vater-Sohn-Figur etwa kann nicht das Nadelöhr sein, durch das alle Heilsmetaphorik hindurch muss. – Nur die kulturgeschichtlich dominante Umbesetzung, die aufklärerische oder moderne Feier des Aufbruchs, der Autonomie, oder des Gangs in die Fremde bis zur Entfremdung sind durchgängig *diesseits* der Pointe des Gleichnisses. Die so entfremdete Welt wird ja gerade selber verfremdet in der heilvollen Geschichte des Gleichnisses.

Die Spannung des Erzählten bei seiner Pointe genommen, nicht als suspense einer Erzählung, sondern als Spannung von Sinn und Unsinn, provoziert eine Spannung von Erzählung und Verstehen wie von Erzähler und Hörem/Lesern. Die Semantische Spannung (lebt von einer und) provoziert eine pragmatische Spannung.

Theoretisch ergibt sich daraus die Aufgabe einer *Hermeneutik pointierter Absurdität*. *Praktisch* die Aufgabe den Sinn des Unsinn zu verstehen, oder ein-

L. Beirnaert, La parabole de l'enfant prodigue (Luc 15,11-32) lue par un analyste, in: F. Bovon/G. Rouiller (Hg.), Exegesis. Problème de méthode et exercices de lecture, Paris 1975, 136-144.

14 Dazu E. Rüb, La Parabola del figliol prodigo nella prospettiva Junghiana, in: E. Galli (Hg.), Interpretazione e invenzione. La parabola del figliol prodigo tra interpretazioni scientifiche e invenzioni artistiche, Genova 1987, 183-201.

15 P. Eicher, ebd., 151ff.

16 Vgl. problematisch Eicher, ebd. 152f: „Dem Zuvorkommen Gottes wird nichts genommen, wenn das Selbst in seinem kommunikativen Dasein tiefenpsychologisch durchsichtiger wird. Denn mit der Selbsterfahrung der Tiefenpsychologie wird nicht das Heil gestiftet, wohl aber die Existenz dazu bereitet, sich dem inneren Weg der Heilung anzuvetrauen, die aus den familiären Bindungen heraus – und in die Durchsichtigkeit der Existenz vor Gott hineinführt“.

facher gesagt, *sich am irritierenden Eigensinn des Gleichnisses zu orientieren*. Nicht ihn auf die Reihe des Vorgängigen zu bringen, sondern anderes auf ihn zu beziehen, von ihm eine neue Reihe ausgehen zu lassen.

Dabei entsteht das Problem der Sedimentierung: im Gebrauch und der Tradition wird die pointierte Absurdität zum Reihenanfang und ihre Irritation ginge in der Orientierung auf. So unerhört Christus war, er wäre es nicht geblieben. Die Imitatio Christi läuft daher Gefahr, ihre Pointe zu trivialisieren, zum Ort aller werden zu lassen. Damit würde die unerhörte Pointe, von allen gehört, ihre Pointe verlieren, bis in die frommen Selbstverständlichkeiten hinein.

Nun ist einerseits diese universale Aneignung und die Verselbstverständlichung gerade ‚intendiert‘: er ist einer für alle, und für alle gestorben. Daher ist in protestantischer Perspektive die Kirche auch nicht an sich selbst interessant. Sie kann in den Lebenswelten aufgehen, vorübergehen als Episode. Es ist gerade eine Pointe des Protestantismus, Kirche als entbehrlich zu verstehen, und nicht als heilsnotwendiges *medium salutis*.

Aber, bis auf weiteres, wohl bis ans Ende der Welt, ist diese Trivialisierung keine Verselbstverständlichung der Pointe des Gleichnisses – sondern eine allenfalls *ambiguen* Verallgemeinerung. Der lebensweltliche Gebrauch des pointierten Unsinn macht aus ihm *nolens volens* Sinn. Er reiht die Pointe ein in die ‚Wirklichkeiten, in denen wir leben‘. Und so sinnvoll und richtig das ist, so kann die Pointe nicht überleben, wenn der Unsinn nur noch Sinn macht. Wenn, dann kann das pointierte Absurde nur in unseren Wirklichkeiten überleben, sofern sie *als Spannung* wirksam bleibt. Etwas formal formuliert: Es geht um eine Differenz wahrende Differenzbearbeitung. – Und dafür sind Metaphern prädestiniert. Denn sie verstehen etwas oder jemanden durch etwas bleibend anderes. Sie beschreiben daher nicht den Anderen, suchen ihn nicht festzustellen oder zu ‚sagen, was der Fall ist‘, sondern sie versuchen eine Perspektive und ihren Horizont zum Ausdruck zu bringen und damit einen Ort zu eröffnen, der zur *Perspektivenkombination* aufgesucht wird. Wörtliches oder allegorisches Verständnis würden diesen Ort zu eng oder unbegrenzt weit werden lassen. Seine Prägnanz besteht in der spannungsreichen Pointe. Und so wie die Differenz von Lebenswelt und Lesewelt gewahrt wird, kommt die Lesewelt erst in ihrem lebensweltlichen Gebrauch zur Entfaltung.

9 Irritation und Irre

Dabei gerät man aber unvermeidlich in die Spannung von *Irritation und Irre*. Die pointierte Absurdität kann irre sein und irre machen. Daß das Alltägliche *verfremdet* wird, gehört zur Pointe des Gleichnisses: Die Reaktion des Vaters ist aus

der Perspektive der Hörer gerade *nicht* selbstverständlich. Was selbstverständlich wäre, ist der Unwille des älteren Bruders.

So gehört zur Pointe gerade der Perspektivenwechsel, eine Umwertung aller Werte: Der Unwille des älteren Bruders wird im Duktus der Gleichniserzählung bemerkenswert unselbstverständlich – und die Freude des Vaters auf ihre Weise selbstverständlich. Damit entsteht die bereits erläuterte *Spannung* von Erzählwelt und Lebenswelt der Hörer. Diese Verfremdung der Selbstverständlichkeit geht über die gewöhnliche Verfremdung einer Erzählung vom Alltag hinaus. Sie wiederholt nicht exemplarisch die üblichen Selbstverständlichkeiten, sondern die wendet sie, sie entwirft eine andere Welt mit anderen Selbstverständlichkeiten. (Damit unterscheidet sich die Gleichniserzählung gravierend von den Alltagserzählungen).

Im Bezug auf Lk 15 gesagt: das Verhalten des Vaters ist ‚unerhört‘, es widerspricht allen Erwartungen, denen des jüngeren wie denen des älteren Bruders, wie den Erwartungen der Hörer, denen der Zöllner und Sünder wie denen der Pharisäer und Schriftgelehrten. Denn es *widerspricht* sowohl der Torah wie den lebensweltlichen Üblichkeiten. Es hebt den Tun-Ergehens-Zusammenhang auf. Und *an dieser Irritation kann man irre werden*. Denn woran kann man sich dann noch halten, woran orientieren?

Auf negative Weise wird hieran die Metaphorizität der Gleichniserzählung deutlich: am Scheitern des wörtlichen Sinns wie des Verstehens. Wollte man diese Erzählwelt wörtlich nehmen, müßte man am Verstand des Erzählers zweifeln. Wollte man ihr wörtlich folgen, hätte man nicht geringe Probleme zu erwarten in der Welt, in der wir leben. Daher provoziert die Gleichniserzählung *die Suche nach dem idiomatischen Sinn* und eine *Orientierung an der Irritation und dem Eigensinn der Metapher*.

Von hier aus ist nochmals auf die *Referenz* der Metapher zurückzukommen, genauer gesagt auf den Wirklichkeitsbezug den der Sprecher mit der Metapher intendiert. Er ist *zwiefältig*: Einerseits wird auf die Erzählwelt selber Bezug genommen, nicht auf ein außerhalb, das an sich bestünde. Insofern ist es treffend, daß das RG *im* Gleichnis *als* Gleichnis zur Sprache komme. Diesen Wirklichkeitsbezug kann man (mit Goodman) als exemplifikatorischen Ausdruck entfalten: Es wird nicht auf etwas Vorfindliches, Externes Bezug genommen (wie in einer Beschreibung), sondern ein Vollzug wird als Vollzug vergegenwärtigt, und zwar in einem prägnanten Beispiel, in dem der Vollzug zum Ausdruck kommt.

Andererseits kommt in der Metapher auch und indirekt diejenige Welt zum Ausdruck, in der der Sprecher lebt. Damit ist die metaphorische Rede ein Weg für eine indirekte Lebenswelthermeneutik.

Drittens schließlich bezieht sich das Erzählgeschehen kritisch und konstruktiv auf diese Lebenswelt. Dieser Wirklichkeitsbezug ist die *Wirksamkeit* der Erzählung. Anders gesagt, die intendierte Wirklichkeit der Metapher ist ihre *Wirkung*.

10 Die Metapher als Weise der Welterzeugung

Nelson Goodman meinte: „Bei der Metapher wird ein vertrautes Schema implizit auf eine neue Sphäre oder in einer neuen Weise auf seine alte Sphäre angewandt. Bezeichnenderweise ist das Ergebnis eine neue Organisation der Sphäre, denn das metaphorische Schema ordnet in der Sphäre Gegenstände einander zu, die durch ein buchstäbliches Schema einander zugeordnet werden“ (R 31). Der exemplifizierende Ausdruck leiste damit „eine Reorganisation unserer gewohnten Welt“ (WW 131). Der Übergang von der neusortierten Sphäre zur reorganisierten Welt würde erst verständlich, wenn eine *Sphäre* ‚Welt‘ genannt werden könnte. Und eben diesen hyperbolischen metaphorischen Gebrauch von ‚Welt‘ entfalten Goodmans „Weisen der Welterzeugung“ von 1984.¹⁷ Er entwirft hier einen pragmatischen symboltheoretischen Nominalismus, der aufgrund der Pluralität und Kulturspezifität der mehrdimensionalen Symbolsysteme eine Pluralität nicht nur möglicher, sondern wirklicher Welten impliziert.

Goodmans These ‚Wir leben in einer Pluralität *wirklicher* Welten‘ scheint damit Blumenbergs lebenswelttheoretischer These äquivalent zu sein, „*Daß wir in mehr als einer Welt leben*“ (Wirkl 3). Blumenberg meint damit die Pluralität kultureller Lebenswelten (LzWz 306f). Goodman seinerseits kommt zu dieser These durch die ‚Realität symbolischer Formen‘, die bei ihm mit einem gemäßigten Nominalismus und Konstruktivismus gekoppelt ist. Pointiert rekurriert er gleich zu Eingang seiner ‚Weisen der Welterzeugung‘ auf Cassirer, dessen Fazit er überspitzt formuliert als „Zahllose Welten, durch Gebrauch von Symbolen aus dem Nichts erzeugt“ (WW 13). Goodmans basale Intuition dahinter scheint zu sein, es gebe ‚Welt‘ nur in symbolischen Versionen, diese Versionen sind irreduzibel plural und (mit nominalistischem Hintergrund) selber als (pragmatisch resp. symbolisch intern) real zu bezeichnen. Das Grundargument rekurriert darauf, daß es verschiedene und konfligierende Weltversionen gibt, die nicht einfach auf differente Hintergründe kulturell relativistisch zu reduzieren, sondern im gleichen Kontext gleichermaßen gültig seien.

Hintergründig vermeidet Goodman allerdings eine ‚Abdrift‘ in die unendliche Flucht der Welten ins leere All, indem er die Pluralität von Welten als „Welt-Versionen“¹⁸ faßt. Damit wäre denkbar, daß es nur verschiedene Versio-

17 Aber Goodmans hyperbolisch-metaphorischer Gebrauch von ‚Welt‘ war 1968 in den „Sprachen der Kunst“ noch nicht ausgebildet: „Reden schafft nicht die Welt und auch keine Bilder, aber Sprache und Bilder sind an der Schaffung ihrer selbst und der Welt, wie wir sie kennen, beteiligt“ (SK 98).

18 Vgl. auch: „Unser Universum besteht sozusagen aus diesen Weisen und nicht aus einer Welt oder aus Welten“ (WW 15). Daß hier kein Komma vor ‚aus Welten‘ stehen kann, macht den Satz syntaktisch zweideutig, aber er läßt sich semantisch präzisieren: die

nen der dann doch einen Welt gäbe. Aber gerade diese Reduktion sei unmöglich (WW 17). „Vollständige Reduzierbarkeit einzig auf die Physik oder eine andere Einzelversion zu verlangen, heißt auf fast alle anderen Versionen zu verzichten“ (ebd.). Impliziert ist damit, daß es im Grunde keine vollständige Übersetzbarkeit divergenter Weltversionen ineinander geben kann, entgegen den Versuchen Davidsons im Anschluß an Quine. Über Goodmans hyperbolische Sprengmetaphorik, von einer irreduziblen Pluralität wirklicher Welten zu reden, kann man sc. streiten. Im metaphorologischen Zusammenhang ist relevant, daß auch die Metaphern zu den Weisen der Welterzeugung zählen.

Welterzeugung besteht nach Goodman – offensichtlich in ‚einem‘ ontologisch *offenen Universum von wirklichen Welten* – in „Komposition und Dekomposition“, „Gewichtung“, „Ordnen“, „Tilgung und Ergänzung“ und „Deformation“ (WW 20ff). Die Metapher kann eine Weltversion aufbauen oder umbauen, die Relevanzen verschieben oder neu setzen, eine Strukturierung variieren oder neu entwerfen, und auch aus einer Version etwas tilgen, hinzufügen oder sie deformieren. Seltsamerweise kommt in all diesen ‚Weisen der Welterzeugung‘ die Metapher bei Goodman explizit zumindest nur verhältnismäßig marginal zum Tragen, aber in immanenter Interpretation dieser seiner Theorie der Welterzeugung läßt sie sich in dieser Weise eintragen¹⁹: „Metapher beinhaltet meiner Meinung nach, daß ein Ausdruck oder vielmehr ein Schema von Ausdrücken von einer ursprünglichen buchstäblichen Anwendung abgezogen und auf eine neue Weise angewandt wird, um eine neue Sortierung entweder derselben oder einer anderen Sphäre zu bewirken“ (DD 112). Daß diese Neusortierung im Horizont eines symbolischen Realismus eine Welterzeugung bedeutet, belegt eine Stelle wie: „Der metaphorische Gebrauch der Sprache ... ersetzt einige verbrauchte ‚natürliche‘ Arten durch neue aufschlußreiche Kategorien, er entwickelt Fakten, revidiert Theorien und beschert uns neue Welten“²⁰ (DD 108, vgl. WW 20, 129).

Weltversionen sind nach Goodman sc. wirkliche Welten. Als ihr Integral aber noch ein Universum anzunehmen, unterstellt mehr, als er einlösen kann und will.

- 19 Daß sie aber kaum explizit erwähnt wird, könnte verständlich machen, wieso die interpretationistische Weiterführung dieser Symboltheorie in Abels Interpretationswelten fast gänzlich die Metapher übersieht. Dementsprechend wäre auch hier zu ergänzen, daß Interpretation eine semiotische Dynamik der Metaphorizität in Anspruch nimmt und die Interpretationsschemata in vielen Fällen Metaphern sind.
- 20 Goodman fährt – in seltsamer Unterbestimmung – fort: „Die Eigenart besteht darin, daß metaphorische Wahrheit mit buchstäblicher Falschheit verträglich ist; ein Satz, der, buchstäblich verstanden, falsch ist, kann wahr sein, wenn man ihn metaphorisch versteht, wie im Fall von ‘Das Gelenk springt’ oder ‘Der See ist ein Saphir’“ (DD 108).

Von Italo Calvino leiht sich Goodman ein ausdrucksstarkes Exempel, das er als *Grundmetapher für ‚Welt‘* und hintergründig für *das Wirklichkeitsverständnis seiner ganzen Symboltheorie* gebraucht. 1959 schrieb Calvino einen damals avantgardistischen ‚postmodernen‘ Roman mit dem ironischen Titel „Der Ritter, den es nicht gab“²¹. Sir Agilulf, Paladin im Dienste Karls des Großen, antwortet diesem bei einer Parade auf die Frage Karls, warum er sein Gesicht nicht zeige: „Weil es mich nicht gibt, Majestät!“. In der Tat ist seine Rüstung leer, und doch dient er als idealer Soldat ohne zu essen oder zu trinken, ohne Liebe und Humor, bis eines Tages sein Daseinsgrund fraglich wird. Er war zum Ritter geschlagen worden, weil er eine Jungfrau vor einer Vergewaltigung gerettet hatte, und nur dieser Ritterschlag rief ihn ins Dasein und hielt ihn zusammen. Als fraglich wird, ob die nämliche zu der Zeit noch jungfräulich war, gerät Sir Agilulf in ernsthaft existenzielle Nöte, seinen Daseinsgrund zu beweisen, woran er denn auch wie zu erwarten scheitert.²² Am Ende bleibt von ihm nicht mehr als ‚ein Haufen Blech‘, eine leere Rüstung, „nicht leer in der Art wie zuvor, es fehlte ihr jetzt auch jenes Etwas, das sich Ritter Agilulf nannte und das sich nun aufgelöst hatte wie ein Tropfen im Meer“²³.

Dieses ironische Gleichnis eines dekonstruktiven Nominalismus gebraucht Goodman als Grundmetapher seines eigenen Wirklichkeitsverständnisses: „Sir Agilulf dient auch als treffende Metapher für die sogenannte wirkliche Welt. Wie er sich nicht von seiner Rüstung trennen läßt, so läßt sich eine Welt nicht von Versionen trennen. Die Rüstung kann man wechseln, eine neue Version kann eine alte ersetzen; aber sowenig wie wir Sir Agilulf ohne jede Rüstung antreffen können, so wenig können wir eine Welt ohne jede Version antreffen. Die Metapher läßt sich weiterführen. Wenn Sir Agilulf stirbt, ist seine Rüstung nur ein Haufen Blech. Auch eine Version kann zusammenbrechen: Sie stößt auf Schwierigkeiten, die sie nicht überwinden kann – und ist am Ende“ (DD 105, vgl. 101, 114).²⁴

So schön diese Fabel ist, und so prägnant ihr Gebrauch als ‚Weltmetapher‘, so zeigt sich an ihr auch ein nicht unbedenklicher Überschwang. Wir wechseln unsere Welten nicht wie unsere Rüstungen. Goodmans symboltheoretischer Nominalismus läßt hier eine pragmatische Rückbindung vermissen. Eine Symboltheorie, die derart den Grund unter ihren Füßen und die Stabilität des Horizontes, in dem sie lebt, verkennt, könnte Gefahr laufen angesichts mancher Prob-

21 I. Calvino, *Il Cavaliere inessistente*, Turin 1959, deutsch erstmals 1960, dann im passenden Zusammenhang von Calvinos Trilogie: *Unsere Vorfahren. Der geteilte Visconte. Der Baron auf den Bäumen. Der Ritter, den es nicht gab*, München 1991, 383ff.

22 Ebd. 500ff.

23 Ebd. 504.

24 Den näheren Zusammenhang bildet bei Goodman hier die metaphorische Denotation durch fiktive Personen (DD 102ff).

leme selber in sich zusammenzufallen. ‚Ein Haufen Blech‘ wäre dann ihr Ende. Aber Goodmans Grundmetapher wäre damit um ihre Pointe gebracht. Selbst kulturelle Lebenswelten als Horizonte von Perspektiven sind mehr oder minder stabile Ergebnisse eines ‚Aufbaus kultureller Lebenswelt‘. Nur sind Horizonte, oder auch Searles ‚background‘, weniger erzeugt als *geworden*, und sie fallen nicht plötzlich in sich zusammen, sondern werden kritisch und sukzessive umbesetzt. So wie sie immer schon *geworden* sind, und der kulturellen Arbeit an ihrer *Erhaltung* bedürfen, so verändern sie sich und vergehen gegebenenfalls durch kulturelle Arbeit. Wie sich diese Verschiebungen des Horizontes ereignen, was also ein Horizontwandel wäre, exemplifiziert das Gleichnis vom verlorenen Sohn. Auch wenn wir in mehr als einer Welt leben, uns also in verschiedenen Symbolwelten zurecht finden müssen, sind diese wirklichen Welten nicht so instabil, wie Goodman suggeriert. Erst eine prägnante Labilisierung provoziert die Arbeit ‚an einem neuen Himmel und einer neuen Erde‘ – mit der Pointe, daß deren Genese nicht zuletzt passive Synthesis ist.

Philipp Stoellger: Das Selbst auf Umwegen. Metaphorische Identität am Beispiel des Gleichnisses vom verlorenen Sohn, in: Junge, Matthias (Hg.): Metaphern in Wissenskulturen, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2010, S. 27-51.