

Die Macht der Metaphern – Zu Hans Blumenbergs „Matthäuspassion“¹

*Der Name >Gott< ... ist ein Grenzfall zwischen
markierter Klarheit und gnädigster Unbestimmtheit.*

(Hans Blumenberg, Matthäuspassion, 110)

Anlässlich des 100. Geburtstags von Hans Blumenberg am 13. Juli 2020 vermerkte der Freiburger Fundamentaltheologe Magnus Striet, dass die Bedeutung von dessen mächtigem Werk – ausdrücklich hebt er dabei das Buch „*Matthäuspassion*“ hervor – in der Theologie „kaum einmal als Provokation wahrgenommen oder gar kreativ rezipiert worden“ ist.² In auffallendem Kontrast stehen dem die zahlreichen Besprechungen aus dem philosophischen Raum und den Feuilletons der großen Presse gegenüber, auch mit theologieaffinen Ausführungen. Diesem Ungleichgewicht sollen die folgenden Notizen unter ihrem spezifisch begrenzten Gesichtspunkt ein wenig entgegenwirken.

Realität in Horizonten

Das Ganze von Welt und Geschichte ist uns nicht unmittelbar und gegenständlich gegeben, nur bildhaft vergegenwärtigt im Horizont unserer Erfahrungen und unseres Denkens. Und dieser „Horizont“ ist selbst auch nur als Metapher benennbar, gar in der Vorstellung mehrerer „Horizonte“, die einander von Vergangenheit her ablösen.³ Dieser hintergründigen Konstitution unserer Wirklichkeit nachzugehen ist Blumenbergs Ziel.

Auf Bachs Matthäuspassion richtet sich dabei sein Interesse nicht in erster Linie. Da sie sich auf das im ersten Evangelium erzählte Leiden Jesu bezieht, ist ihr Status sekundär. Primär ist die biblische Welt mit ihren Verhältnissen, Akteuren und Ereignissen im erzählend weit zurückreichenden Zusammenhang. Was immer auch wir heute davon im Einzelnen noch als real ausmachen mögen, es steht für uns, anders als für Frühere, in unaufhebbarer, alles Erzählte umschließender Bildhaftigkeit.

Unsere Realitätsvoraussetzungen haben sich gegenüber vergangenen Zeiten grundlegend verändert, metaphorisch gesagt: unser Horizont ist ein anderer geworden, ist auch nicht mehr für alle ein und derselbe. Frühere Annahmen können in ihrer kulturellen Bedingtheit durchschaut und bedacht werden. Dies hat die Rezeption des religiös Überlieferten uneinheitlich werden lassen. Manche haben den Zugang zu ihm ganz verloren – die Sache bedeutet ihnen nichts mehr oder erscheint ihnen nicht mehr annehm-

¹ Hans Blumenberg, *Matthäuspassion*, Frankfurt a. M. 1988, inzwischen 9. Auflage, 2020. Die Zitate daraus werden mit bloßen Ziffern der Seitenzahlen in Klammern gekennzeichnet. Alle Zitate sind kursiv gesetzt; Kursive des Originals zusätzlich fett.

² Katholische Akademie Freiburg: „Harte Anfragen an Theologie und Gottesglaube“, www.katholische-akademie-freiburg.de/html/aktuell/aktuell_aktuell_u.html?artikel=128562&cb-id=12156971&m=160744 [05.08.2020.].

³ Vgl. 7–20: „*Horizontabschreitung*“.

bar –; bei anderen – etwa heutige Hörern der Matthäuspassion – ist er auf bewegende Einstimmung reduziert, vermittelt durch den ästhetischen Genuss.

Diesem Prozess gegenüber verhält sich Blumenberg zwiespältig. Auch wenn er die Verarbeitungen der späteren Zeiten wertschätzt und Distanzen für unabdingbar hält – schließlich heißt das Buch „Matthäuspassion“ und nicht „Biblische Welt und Geschichte“ –, so liegt ihm doch nachdrücklich daran, das Metaphorische in seiner ursprünglichen Funktionalität wahrzunehmen, selbst wenn er es dabei im Einzelnen auch kritisch bloßstellt.

Reifizierungen

Blumenbergs Interpretationen der biblischen Texte zeichnen sich (anders als etwa sein Blick auf Bachs Matthäuspassion) durch eine Besonderheit aus: Die Metaphern und metaphorisch angelegten Erzählungen der biblischen Überlieferung erscheinen weithin sprachlich reifiziert, d. h. von ihren literarischen Produzenten und aus den textuellen Zusammenhängen, in denen sie stehen, gelöst. Was sie ansprechen, wird als unmittelbare Realität übernommen. So lesen wir bei Blumenberg etwa, dass „*Gott spricht*“ und was „*er sagt*“, dass „*er erschafft*“, „*herrscht*“, „*beleidigt ist*“ usw.; und demgemäß ist dann auch von denen die Rede, an die er sich wendet und die sich auf ihn beziehen. Wollte jemand etwa aus dem Geist negativer Theologie einwenden, dass wir dies alles „eigentlich“ von Gott nicht sagen können, wäre in Blumenbergs Sinn zu erwidern: Schau in den Text und höre hin, dann siehst und hörst du doch, was und wie Gott redet, was er tut, wo er schweigt, sich verweigert usw.

Damit werden die biblischen Geschichten selbstverständlich nicht naiv historisiert, das Erzählte nicht in unsere Welt eingebracht und an deren Bedingungen angeschlossen. Sie haben ihre eigene, Gegenständlichkeit, ihre literarisch feste Gestalt und auf diese Weise für uns ihre besondere Gegenwart. Wir können sie wahrnehmen und besprechen; aber wir kommen selbst in deren Welt nicht vor. Es sind andere Verhältnisse, Akteure und Ereignisse, die wir dort erkennen, als Ganzes genommen nicht die unseren.

Einmal legt Blumenberg selbst offen, wie er literarisches Schaffen und Geschaffenes auf seine Weise in scheinbar unmittelbare Realität überführt: Zunächst stellt er fest: „*Die „traditionelle Form der Exegese sieht nach „ungebändigter Assoziationslust aus*“ – hier geht der Blick zu Autoren und ihren Schriften –, fährt dann aber im nächsten Satz fort: „*Oder leichtfertiger gesagt: Gott hatte sich in seiner Offenbarung so wenig aufs Wesentliche konzentriert, daß es ihren Empfängern alle Mühe machte, sie beieinander zu halten und das >Durchgehende< herauszuerkennen.*“ (162). Jetzt ist ohne die Zwischenschaltung derer, die eine solche Aussage nahelegen, von dem Protagonisten Gott die Rede. Die sprach- und traditionskritisch formulierte Wahrnehmung wird unvermittelt als direkte Gottes- und Glaubenskritik formuliert und dies ausführlicher. Was hier ironisch wirkt, ist sonst ein vorherrschender, von Blumenberg so weit wie möglich gewählter, ernsthafter Grundzug des Werks. Dass es sich bei diesem gegenteiligen Bei-

spiel nicht um eine biblische Tradition, sondern um das wissenschaftliche Geschäft handelt, hat den lockeren Perspektivenwechsel erleichtert.

Im Blick auf die biblischen Überlieferungen eröffnen Blumenbergs Reifizierungen anregende Assoziationen, Konfrontationen und weit ausholende Gedankengänge (fast uferlos etwa 130–147: *Seit wann bin ich? Seit wann war dieser?*), verführt aber auch darüber hinaus oft – bei Blumenbergs ungeheuren Bildungspräsentationen – zu nur vagen und dunklen Anspielungen oder im Gegenzug zu phantastisch systematisierenden Vernetzungen bis hin zu neuer Mythenbildung (etwa 119–121: *Die Menschwerdung des Wortes als Ärgeris der Engel*).

Indem das vorrangige Interesse und der Schwerpunkt seines Ansatzes bei der geprägten Metapher liegt, nicht bei denen, die mit ihr da und dort wechselweise so oder anders umgehen, büßt die metaphorische Rede an Offenheit und Beweglichkeit ein. Sie wird einer Systematisierung unterworfen, die ihrem Wesen fremd ist. Sie kann, wenn sie einmal in eine sinnstiftende Beziehung geraten ist, in ihrem Verständnis derart festgelegt erscheinen, dass andere mögliche Deutungen kaum noch beachtet werden oder ganz aus dem Blick geraten.

Gott „*strafft*“ betont deshalb, weil er sich als „*Herrscher*“ in seiner „*Allmacht*“ durch menschlichen Ungehorsam „*beleidigt*“ fühlt (etwa 12–17). So ist selbst Jesu Tod in schärfster Zuspitzung zur „*>unendlichen Genugtuung< des Gottessohnes gegenüber der beleidigten Majestät des Schöpfervaters zugunsten der seinem Zornverfallenen Menschheit*“ geworden (115).

In solch eng geführter Reifizierung kann eine bestimmte Metapher eine so zentrale Stellung einnehmen, dass andere naheliegende Wort- und Sinnfelder kaum noch oder nicht mehr beachtet werden. Dies geschieht bei Blumenbergs Begriff der „*Erlösung*“, „*in zwei christlichen Jahrtausenden zum Allerweltswort geworden*“ (51). Zu ihm merkt er an: „*Geht man zurück auf den authentischen Befund der sprachlichen und imaginativen >Bedeutungen< bei der zum Begriff tendierenden Formierung, wird man verblüfft, befremdet, vielleicht brüskiert durch die Unvermeidlichkeit des Komplexes >Lösegeld<*“ (51).⁴

Die einmal zum Verständnis der Passion Jesu gewählte Metapher hält Blumenberg hartnäckig durch. In einem viel späteren Kapitel des Buchs kehrt sie sogar im Blick auf das Johannesevangelium wieder. Jesu letztes Wort „*Es ist vollbracht*“ (Joh 19,30), wird in eindringlicher Wiederholung mit einer „*der Bedeutungen von **teleō** ... übersetzt: **Es ist bezahlt***“ (227, vgl. 230).

Nach „*der Bildwelt des genuinen Erlösungsgedankens*“ musste Gott (jetzt also nicht Jesus) einen „*>Preis< bezahlen*“, den „*allerhöchste(n) Preis*“: den Tod seines Sohnes.

⁴ Nach Blumenberg „*kulminiert*“ er „*erst recht in der Darbietung eines >Lösegelds< (lytrón) als dem harten Kern der Heilstiftung in der Passion, wie bei Markus*“ (52). Doch weist Mk 10,45 (Mt 20,28) nur auf die Passion voraus, und Lukas greift die Metapher in seiner entsprechenden Perikope nicht auf. Innerhalb der eigentlichen Passionserzählungen kommt sie an keiner Stelle vor.

Es ging um „*Kauf und Freikauf*“, um „*Rechtsordnung*“ und „*Eigentumsverhältnisse*“ (228).

Bei dieser semantischen Verbindung von „*Erlösung*“ und „*Lösegeld*“ sind beide Elemente Metaphern. Deshalb gelingt in diesem Fall die Reifizierung zunächst nur ansatzweise. Blumenbergs Interpretation kann den „*metaphorischen Hintergrund der Sprache*“ (52) in ihrem bildlichen Charakter zunächst nicht insgesamt überspielen; dann aber doch deutlich etwa in der Aussage: dass der Besitzanspruch „*des Verwirrers und Anklägers (diabolos)*“ abgegolten werden musste, „*dem sein Recht nicht einfach streitig gemacht werden konnte ..., vielmehr abgekauft oder listig überspielt werden mußte.*“ (52). Es ging um „*die Ausübung eines Eigentumsrechts*“ (55). In dieser Sicht geht es also weniger darum, wovon „*erlöst*“ wird als wer die Forderung erhebt, wem und wie viel gezahlt werden soll. Satan ist im Spiel – „*Wie genau ist eine Rätsselfrage*“ (56).

Einmal gewählt, hält sich dieser metaphorische Komplex bei Blumenberg konsequent durch.

Ein besonders eigenartiger Fall der Metaphernbildung und -deutung stellt Blumenbergs Erklärung des Namens „*Barabbas*“ dar, nach allen vier Evangelisten (nicht nur, wie Blumenberg notiert, nach Matthäus und Johannes) der eines Verbrechers, den Pilatus an Jesu Stelle zur Hinrichtung anbietet. Für Blumenberg ist „*Barabbas*“ jedoch „*überhaupt kein Name, sondern die authentische Selbstbezeichnung Jesu als >Sohn des Vaters<, lingua aramaica: Bar-abbas*“ (202) In dieser quasi-familiären Beziehung auf Gott ist das Wort ohne Zweifel eine Metapher, von Jesus angeblich auf seine Person hin reifiziert. Den Leuten in Jerusalem sei diese metaphorische Benennung so geläufig gewesen, dass sie in ihrem Geschrei vor Pilatus ganz selbstverständlich und spontan auf sie zurückgreifen konnten. Diese ungewöhnliche Interpretation ist nicht nur angesichts der biblischen Texte frappierend, sie ist es vor allem auch in der unangefochtenen Selbstsicherheit, mit der Blumenberg sie darlegt.

Was sich den einmal so entschiedenen Festschreibungen der Metaphern nicht fügt, wird in Blumenbergs Interpretationen ausgeblendet oder als abwegig bewertet.

Thomas Mann: „Joseph und seine Brüder“

Dass Blumenberg sich intensiv und in Hochschätzung auf Thomas Manns mächtiges Romanwerk „*Joseph und seine Brüder*“ bezieht, mag zunächst überraschen. Dort wird uns doch in ironischem Grundton einfühlsam vorgestellt, „*Wie Abraham Gott entdeckte*“⁵: Er war gleichsam „*Gottes Vater. Er hatte ihn erschaut und hervorgedacht, die mächtigen Eigenschaften, die er ihm zuschrieb, waren wohl Gottes ursprüngliches Eigentum, Abram war nicht ihr Erzeuger. Aber war er es nicht dennoch in einem gewissen Sinne, indem er sie erkannte, sie lehrte und denkend verwirklichte?*“⁶. Und in der Gene-

⁵ Thomas Mann, *Joseph und seine Brüder*. Der zweite Roman. Der junge Joseph, Berlin 1933, zitiert nach der Taschenbuch-Ausgabe: Frankfurt a. M. 1991, 40.

⁶ Ebd. 44.

rationsnfolge wird diese „*Arbeit am Göttlichen*“⁷ schließlich auch von Jakob übernommen. So lesen wir in Thomas Manns Roman also eigentlich nicht, dass Gott spricht, denkt, handelt, usw., sondern: die Väter Israels bilden ihn sich so.

Dieser „*werdende Gott*“ – schon bei Blumenberg in Anführungszeichen –, dem manches „*zur Gotteswürde hinaufspekuliert*“ wird (108), ist also nicht der Gott in Blumenbergs Sicht und Sprache; er ist nicht der unvermittelte Akteur, sondern gewinnt ganz im Gegenteil Gestalt und Gegenwart im frommen Sinnen der Urväter. Und doch sind die beiden Perspektiven in ihrer Umkehrung miteinander verwandt. Die „*Arbeit*“ der Patriarchen hat bei Thomas Mann nichts Experimentelles und Bruchstückhaftes an sich, vielmehr ist sie, wie Blumenberg betont, ein Akt fortschreitender „*Gottesverfeinerung*“ (105), der „*Läuterung Gottes*“ (108) und „*Gottesvergrößerung*“ (100–104). In konsequenter Übereinstimmung mit Thomas Mann kann Blumenberg fragen: „*Was wäre Gott ohne den Menschen, der ihn groß gemacht hatte?*“ (100). Beide objektivieren das Erzählte, wenn auch jeder auf seine Weise. Die Protagonistenrolle ist da und dort anders besetzt; aber für beide Autoren ist das Erzählte nicht „*bildlich gesprochen so*“, sondern „*es ist so*“. Nur gibt es bei Blumenberg kaum Platz für ironische Distanz, bloß – aus verschiedenen Gründen – ernsthafte Kritik.

Differenzen, Ungereimtheiten und Unannehmbares

Blumenbergs primäre Neigung, die Texte der biblischen Tradition bei all ihrer Fremdheit dennoch als stabile, für sich einstehende Größen zu nehmen, ihren Gehalt unmittelbar als literarisch geformte „*Realität*“, unabhängig von ihrer Herkunft und denen, die sie geschaffen haben, kann er nicht insgesamt durchhalten. Unumgänglich wird sie ihm dort verwehrt, wo ein und dieselbe Sache in mehrfacher Gestalt überliefert wird – am deutlichsten bei den Erzählungen von Jesu Geschick im Nebeneinander der Evangelien. Die Synopse lässt eine objektivierende Rezeption und Besprechung dieser Geschichte nicht mehr zu. Fragen, was damals „*wirklich*“ geschehen ist brechen auf und erweisen sich zumeist als nicht mehr beantwortbar.

Auch wenn Blumenberg historisch-kritische Wissenschaft als ein notwendiges Stück neuzeitlicher Aufklärung anerkennt, so wendet er sich doch heftig gegen das Ausmaß, in dem deren Denken theologisch um sich gegriffen hat. Gelegentlich hält man auf theologischer Seite dies für das wesentliche kritische Moment in Blumenbergs „*Matthäuspassion*“, stimmt ihm dann weitgehend zu und meint, man würde ihm gerecht, wenn man nur dem metaphorischen Denken im religiösen Glauben wieder mehr Raum und Kraft zukommen ließe. Dies ist ein Missverständnis. Dennoch sollen hier zunächst Blumenbergs massive Attacken gegen die Übermacht historisch-kritischer Fragen und Untersuchungen zu Wort kommen.

⁷ Thomas Mann, *Joseph und seine Brüder*. Erster Roman. Die Geschichte Jaakobs, Berlin 1933, zitiert nach der Taschenbuch-Ausgabe: Frankfurt a. M. 1991, 379.

Von Anfang an ist sein Urteil eindeutig: „Zwei Jahrhunderte der historischen >Kritik< ließen ... ganz genau wissen, was **nicht** so gewesen sein kann, wie es >geschrieben steht<“ und führten dabei sogar zum „Zweifel, ob es diesen Jesus von Nazareth je gegeben habe“ (8). Dieser Ton hält sich durch bis zur Metapher vom „Scheidewasser der gnadenlosen historischen Kritik“ gegen Ende des Buchs (264). Mit den „Zerlegungen weniger Verfasser in viele“ (21), mit „Stückelungen und Einschüben“ (46) hat die historische Kritik „dem **Erlebnis** die Legitimität genommen. ... Der Leser, auch der unfromm gesonnene, ist das Opfer der Zerfällung in immer neue Autorschaften“ (22). Nur noch mit Ironie oder Sarkasmus stellt Blumenberg fest, dass für die historisch-kritischen Exegeten, allen voran Rudolf Bultmann, „am Kreuz kein >letztes Wort< mehr nötig“ ist; „alles mußte gesagt sein.“ (220). Und massiv grob urteilt er – wieder mit Bezug auf Bultmann –: „schlichter Unsinn, der sich für >kritisch hält<“ (234).

Doch so sehr Blumenberg die Destruktivität der historischen Exegese angreift und beklagt, seine Kritik betrifft deutlich schon die biblischen Traditionen selbst. Sie sind von Grund auf unstimmgig in der Anlage ihrer Akteure, in deren Selbstverständnis, moralischer Verfassung und Handlungsniveau.

Dies zeigt sich nach Blumenberg schon im ersten Kapitel der Bibel. wo der Mensch als Gottes „Ebenbild“ erschaffen und das Schöpfungswerk für „gut“, gar „sehr gut“ erklärt wird. Doch gleich daraus ist es „>dem Anderen<, dem Verwirrer, gelungen, die Austreibung des Menschen aus dem Vorzugshort zu bewirken.“ (228).

In der unmittelbaren Generationenfolge scheidet die Schöpfung mit dem Brudermord: Der Mensch „verdarb“ – aber wie sollte dies auch anders sein, da er doch nicht wie Gott „der Eine und Einzige“ war, sondern „ein Vieles“, „also gerade nicht das Ebenbild und Gleichnis im Zentrum aller Auszeichnungen“; mit der Vielheit kam notwendigerweise die „Rivalität“ (25).

Um das „Desaster der Schöpfung“ (13) in seinem Sinn zu belegen, hätte Blumenberg darüber hinaus noch auf die Sintflutgeschichte verweisen können, gewissermaßen noch überzeugender, weil wir hier von Gott selbst das Eingeständnis lesen: „Da reute es ihn, dass er die Menschen gemacht hatte auf Erden,“ (Gen 6,6). Das verträgt sich nicht mit seiner am Anfang vermeintlich allüberlegenen Position und seinem gesteigert euphorischen Urteil über sein Werk am sechsten Tag der Schöpfungswoche.

Für Blumenberg gibt es aus all dem nur die eine Konsequenz: „Gott wußte nicht, was er tat, als er die Welt erschuf.“ (124). Den bibelkundigen Hinweis, dass diese Erzählungen nicht als Wiedergabe unvermittelter Realität genommen werden dürften, dass ihre metaphorischen Bedeutungen jeweils Grenzen haben, ließe Blumenberg nicht als Einwand gelten. Er sieht sich einer literarisch gefügten Welt voller Unstimmigkeiten gegenüber.

Mit den Erzählungen vom Leiden Jesu und seiner Hinrichtung wird für Blumenberg die innerbiblische Diskrepanz am deutlichsten, ja unerträglich. Jesus, den Gott bei der

Taufe am Jordan als „*mein geliebter Sohn*“ proklamiert (Mt 3,17), erfährt am Ölberg auf seine dreimalige Bitte um Verschonung von Gott keinerlei Antwort. Dabei ist sein Hilferuf nicht durch seine zweite Hälfte – „*aber nicht mein Wille geschehe ...*“ – ein bloßer Akt der Fügsamkeit, vielmehr „*nimmt es sich aus, als kehre Jesus an den Ort der einsamen Anrufe zweimal zurück weil er im Unterwerfungsakt seine Bitte um Nachlaß ... nicht untergehen lassen will*“ (196). Jesus „*rechnet mit dem Vater*“, selbst noch in der „*Gottverlassenheitsklage die nicht weniger als eine Anklage ist*“ (195). Jesu Schrei am Kreuz „*Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?*“ (Mt 27,46; Mk 15,34) „*läßt sich hören als der Inbegriff dessen, was dem Menschen nicht mehr widerfahren darf, ..., daß einer Gott als den seinen anruft und zugleich ihn als den Nicht-Seinen der Verlassenheit anklagt*“ (70).

Das Ungeheuerliche ist, dass Gott bei Jesu Passion „*selbst getan haben sollte, wovor er Abraham im letzten Augenblick durch den Ersatzwidder zurückriß, seinen Sohn aber im Angstschweiß von Gethsemane nicht bewahrte*“ (121). So ist „*der Gottesvater zu fragen, wie er mit der Passionslast des Sohnes hat weiter ein >Gott< sein können.*“ (251).

Abraham ist durch die Aufklärung „*zum Gegenbild der autonomen Vernunft, zum Inbegriff der Unsittlichkeit*“ geworden (121). Ihn leitet „*der absolute Gehorsam, der sich auf keine >Moral< berufen kann.*“ (58). Die harschen Urteile treffen nun mit der Passion Jesu verstärkt Gott selbst. Seine „*Vatergrausamkeit*“ (249) ist schlimmer als die Abrahams. „*Die Passion ist vor allem Unrecht, ein Hohn auf Gerechtigkeit.*“ (58).

Dem biblischen Gott-Denken entgegen fragt Blumenberg rhetorisch: „*Hat der Gott oben gelitten an dem, was er dem Sohn unten auferlegt hatte? Und war etwa alles erledigt mit dem zurückgegebenen Leben, der Rückkehr zur Rechten des Thrones, der Beilehnung mit dem Weltrichteramt?*“ – und zieht selbst die Konsequenz: „*Es mußte ein anderer Gott sein: der Vater danach.*“ (210).

Aber wenn man mit Blumenberg dann doch eher anzunehmen geneigt ist, dass diese Geschichte durchgängig ein und denselben Hauptakteur hat, müsste man auch mit ihm sagen: „*Gott machte es nichts aus, mit sich selbst in Widerspruch zu geraten*“ (256). Im einen wie im andern Fall kann Blumenberg das Urteil, bestätigt sehen, das er seinem Buch schon eingangs programmatisch vorgegeben hat: „*In der Passion scheitert die Schöpfung*“ (14).

Beiläufig entnimmt Blumenberg dies auch schon dem Urteil, das Jesus über den Verräter spricht: für ihn wäre es „*besser nicht geboren zu sein*“ (Mt 26,24; Mk 14,21). „*Der Gott der Erlösung soll doch in Identität zusammengehalten werden mit dem der Schöpfung*“ (173). Aber das gelingt bei dieser „*Bestreitung des Schöpfungsrechts*“ (171) nicht.

Hermeneutische Konsequenzen

In seinen engführenden Interpretationen der biblischen Überlieferung würdigt Blumenberg kaum, dass ihre Metaphern unumgänglich begrenzt tragfähige Imaginationen sind; dass hinter den von ihnen eingenommenen Texten unterschiedliche Erfahrungen, unbeholfene Verständigungen und gegenläufige Absichten stehen können. Aber dies hat sein Gutes: So belegt Blumenberg – auch wenn er dies selbst nicht beabsichtigt –, wie wenig metaphorische Sprache in ihrer Vielfalt und Flexibilität, aber auch Unschärfe und Unzulänglichkeit zur Systematisierung taugt. Sie entzieht sich immer wieder dem Zugriff, der sie auf eine Konsequenz festlegen will, die über ihren literarischen Ort und Charakter hinausreicht.

In unserer Sprache über Gott sind wir unumgänglich auf Metaphern angewiesen. Aber während wir sonst zumeist wenigstens andeutungsweise sagen können, was sie „*eigentlich meinen*“, ist dies gegenüber Gottes äußerster Transzendenz nicht möglich. Hier können wir nichts darüber ausmachen, was die metaphorische Rede „an sich“ bedeuten soll.

Das *Vierte Laterankonzil* hat 1215 der Kirche verbindlich vorgelegt: „*zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen (non potest tanta similitudo notari), dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre (maior sit dissimilitudo notanda)*“⁸ – aber auch das ist wieder metaphorisch gesagt: Mit jeder Annäherung soll zugleich der zunehmende Abstand begriffen werden.

Im Unterschied zur christlichen Theologie sah sich die muslimische schon von ihrem grundlegenden Glaubenszeugnis, dem *Koran*, vor die hermeneutische Problematik metaphorischer Rede gestellt und zu intensiven, auch kontroversen Erörterungen genötigt. Die zentralen Pflöcke dieser Diskussion kann man in drei Versen sehen: „*Nichts ist ihm gleich.*“ (42,11) – „*So prägt für Gott keine Vergleiche!*“ (16,74) – „*Gott prägt den Menschen die Vergleiche.*“ (14,25). Was die ersten beiden Sätze abwehren, wird im letzten gewährt, aber unhintergebar metaphorisch.⁹

Unsere Metaphern sind Fiktionen, sprachliche Erzeugnisse unserer Vorstellungskraft, unter den Voraussetzungen unserer Kultur und Geschichte. Darüber hinaus können wir im Blick auf Gott nicht kommen.¹⁰

Da wir „Fiktionen“ im Allgemeinen als weniger ernstzunehmende „Erfindungen“ verstehen, bis hin zu „Fake News“, kann diese Charakterisierung religiöser Sprache vielen als leichtfertig erscheinen, vielleicht auch als abwegig, gar verwerflich. Aber so müssen sie nicht gesehen werden. Aussagen über Gott und sein Verhältnis zu uns kön-

⁸ Denzinger-Hünemann, Nr. 806.

⁹ Vgl. Hans Zirker, *Das Fiktionale der Religion in interreligiöser Sicht*, in: *Stimmen der Zeit*, 139, 2014, 14–24, überarb. in: *DuePublico*, https://duepublico2.uni-due.de/receive/duepublico_mods_00032820.

¹⁰ Vgl. Joseph M. Bocheński, *Logik der Religion*, Köln 1968, 101–103: Über Analogie. Das hier zur „extremen Transzendenz“ (103) Gesagte ist aber religiös und theologisch völlig unbefriedigend, da das verwendete Instrumentarium strenger Logik keinerlei Gespür für die metaphorische Dimension religiöser Sprache aufkommen lässt.

nen wir auch dann ernsthaft verantworten, wenn wir uns notwendigerweise darauf beschränken, dass wir uns dies und jenes *so sagen*, dass es uns in unserer Kultur, unserer Religion, unserem Glauben, von ernsthaften Menschen um uns her *so gesagt* wird und wir es in unser Denken und unsere Sprache übernehmen und unser Handeln danach ausrichten können.

Religionen sind Lerngemeinschaften, auch in sich plural. Entgegen allen frommen und theologischen Versuchen, die Menschen in ihrem Denken festzulegen, bleibt es denen anheimgestellt, für sich auszumachen, was sie in welcher Weise anspricht, vielleicht aber auch nicht mehr, und was sie vor so beunruhigend unlösbare Fragen stellt, dass sie diese auf sich beruhen lassen wollen. Das Bewusstsein, dass all unser Reden von Gott metaphorisch ist, schafft dazu Freiheit.

DuEPublico

Duisburg-Essen Publications online

UNIVERSITÄT
DUISBURG
ESSEN

Offen im Denken

ub | universitäts
bibliothek

Dieser Text wird über DuEPublico, dem Dokumenten- und Publikationsserver der Universität Duisburg-Essen, zur Verfügung gestellt. Die hier veröffentlichte Version der E-Publikation kann von einer eventuell ebenfalls veröffentlichten Verlagsversion abweichen.

DOI: 10.17185/duepublico/72635

URN: urn:nbn:de:hbz:464-20200814-083446-3

Alle Rechte vorbehalten.