

Metapher und Musik

Die erkenntnistheoretischen Paradigmen für das „Unbegriffliche“
und das „Unsagbare“ aus theologischer Sicht

von Sebastian Walter

Das erkenntnistheoretische *Paradigma der Metapher* findet in letzter Zeit Anwendung für die Explikation theologischer Zusammenhänge. Eine Analyse zeigt jedoch, dass auf die philosophischen Implikationen solcher Ansätze theologischerseits bislang zu wenig eingegangen wurde. Ausgehend von der These des „Metaphorischen“ als *epistemologischem Dispositiv der Moderne* sollen daher zunächst grundlegende Defizite „metaphorischer Logik“ deutlich gemacht werden. Alternativ wird der Theologie schließlich das *Paradigma des Musikalischen* vorgeschlagen, das Sprache vor allem wieder als *Ereignis* beschreibbar werden lässt. Als richtungweisende Ansätze hierfür werden die Arbeiten von Ch. Hörmann und P. Sequeri vorgestellt.

Meiner Frau Anja

1. Das Phänomen der Metapher

Überlegungen zum Phänomen der *Metapher* haben im ausklingenden 20. Jahrhundert zu einer beispiellosen wissenschaftlichen Publikationsdichte geführt. Auslöser des enormen disziplinübergreifenden Interesses war die Entdeckung der theoriekreativen Potenziale metaphorischer Aussagen, deren begriffliches Defizit nicht länger als Mangel wahrgenommen, sondern vielmehr als Sinn und Zusammenhang stiftendes Vermögen in Sprache und Denken erkannt wurde. Galt die Metapher zunächst gemeinhin als rhetorisches Ornament poetischer Texte, so kam mit der *Interaktionstheorie*¹ die grundlegende *Kontextabhängigkeit* von Metaphern in den Blick. Mit „Metapher“ konnte in der Folge nicht mehr nur ein „geflügeltes Wort“ bezeichnet werden, das in einem übertragenen Sinn eingesetzt wurde (Substitutions- bzw. Vergleichsmetapher), sondern eben auch ein ganzer *Sprachvorgang*, dessen „Metaphorik“ in einem komplexen Zusammenspiel von Begriffen und deren Kontexten bestand. Solche *Interaktionsmetaphern* galten als symptomatisch für den Niederschlag perspektivischer Prämissen oder Absichten in Sprechzusammenhängen, als Kristallisationen kognitiver Denkmuster. Diesem *theoriekonstitutiven* Charakter der Metapher entsprach eine *theoriekreative* Funktion auf Seiten des Rezipienten: Durch Kontextmetaphern wird der Leser/Hörer in die Lage versetzt, die geschilderten Sachverhalte – wie durch eine Brille – im Lichte der Metapher (neu) zu sehen; in

¹ Die viel zitierten Klassiker der Interaktionstheorie sind (jeweils in ihren deutschen Übersetzungen): M. Black, Die Metapher. in: Theorie der Metapher, Darmstadt 1983, 55–79; ders., Mehr über die Metapher. in: ebd., 379–413; sowie I. A. Richards, Die Metapher. in: ebd., 31–52.

diesem Sinne spricht die Interaktionstheorie von der *lebendigen* bzw. *kreativen Metapher*.² Der damit verbundene Verdacht einer enormen erkenntnistheoretischen Relevanz metaphorischer Redeweise löste eine disziplinübergreifende Metaphernforschung aus, die sich – als *Metaphorologie* – sowohl theoretisch mit dem Phänomen der Metapher auseinandersetzte, als auch hermeneutisch-pragmatisch nach den Wirkungen und (Be-)Deutungen von disziplinspezifischen Metaphern fragte.

Eine Popularisierung erfuhr die Metaphernforschung schließlich auf dem Gebiet der Kognitionswissenschaften. Die *kognitivistische Metapherntheorie* – grundgelegt durch den Bestseller „Metaphors we live by“³ – beschrieb den menschlichen Erkenntnis- und Sprachprozess als genuin „metaphorisch“ strukturiert. Demnach organisieren wir unser Denken in Form *mentaler Konzepte*, die wir an den senso-physischen Erfahrungen unserer Lebenswelt orientieren, und diese sinnlichen Erfahrungskategorien wiederum „metaphorisch“ auf abstrakte oder komplexe Zusammenhänge übertragen. Wer beispielsweise sagt, er habe ein *Rede* gewonnen oder *strategisch argumentiert*, nutzt das metaphorische Konzept ARGUMENTATION IST KRIEG. Spätestens mit der kognitivistischen Metapherntheorie hatte sich das Interesse metaphorologischer Forschungen vom Text- oder Sprachphänomen hin zur Frage nach Struktur und psychologisch-mentaler Verarbeitung von Erfahrung verlagert. So populär solche und ähnliche Theorien zur Metapher auch sind – sie sind umstritten.⁴ Kathrin Kohl bringt die Problematik der Vielzahl metaphorologischer Ansätze auf den Punkt:

„Die Spannungen erwachsen vor allem aus der Frage, welcher Stellenwert der Metapher in der Beziehung zwischen Kognition und Sprache zukommt. Denn sie führt in ein Gebiet, das schon zwischen Platon und den Sophisten hart umkämpft war und das in der heutigen Philosophie, Literaturwissenschaft und Linguistik nicht weniger brisant ist, da hier ‚Objektivismus‘ und ‚Konstruktivismus‘ und deren weniger radikale Spielarten aufeinandertreffen [...]“⁵

Tatsächlich ist die Frage nach der Metapher im *philosophischen Diskurs* alles andere als neu.⁶ Der Abschied von der Vorstellung, Sprache sei das exakte Abbild der Wirklichkeit (wie es der logische Positivismus gefordert hatte), rückte das Phänomen der Metapher ins

² Kreative Metaphern zeichnen sich dadurch aus, dass ihr Bruch mit dem Kontext besonders auffallend bzw. präziser: dass „die semantische Inkongruenz der Metaphernteile besonders ausgeprägt“ ist (R. Zimmermann, Metapherntheorie und biblische Bildersprache: Ein methodologischer Versuch, ThZ 56 [2000] 108–133, hier: 124). Dieser „kalkulierte Kategoriefehler“ (Ricoeur) mutet dem Leser/Hörer einen Sinnfindungsprozess zu, in dem die kreative Funktion der Metapher liegt, denn gerade „in der Suche nach einer neuen Kohärenz ergeben sich neue Sprach- und damit auch Erkenntnisformen, die ohne die Metapher so nicht möglich wären“ (R. Zimmermann, Paradigmen einer metaphorischen Christologie, in: J. Frey (Hg.), Metaphorik und Christologie, Berlin 2003, 1–34, hier: 8).

³ G. Lakoff, M. Johnson, Metaphors we live by, Chicago 1980.

⁴ Zur fundamentalen Kritik an der kognitivistischen Metapherntheorie vgl. z. B. H. Skirl, Emergenz als Phänomen der Semantik am Beispiel des Metaphernverstehens. Emergente konzeptuelle Merkmale an der Schnittstelle von Semantik und Pragmatik, Tübingen 2009.

⁵ K. Kohl, Metapher, Stuttgart 2007, 3.

⁶ Zu den philosophischen und rhetorischen Ansätzen zur Metapher im Laufe der Geschichte vgl. K. Kohl, Metapher (wie Anm. 5), 114–119, sowie 139–142.

Zentrum des sprachphilosophischen Interesses des 20. Jahrhunderts. Einen seiner einflussreichsten Vertreter fand die Suche nach einer Rationalität des Metaphorischen in Hans Blumenberg, der in der Metapher das Symptom der translogischen Prämissen unseres Denkens vermutete.⁷ Die philosophische Beschäftigung mit der Metapher findet derzeit, unter Berufung auf Blumenberg, vor allem als *Theorie der Unbegrifflichkeit*⁸ „im Kontext einer philosophischen Widerlegung der kartesischen Theorie von der Erreichbarkeit einer rein logisch-begrifflichen Sprache“⁹ statt. Eine so verstandene Metaphorologie „sucht an die Substruktur des Denkens heranzukommen, an den Urgrund, die Nährlösung der systematischen Kristallisationen“¹⁰. „Metapher“ wird dabei selbst zur „Metapher“, zu einem *Paradigma für den Erkenntnisprozess* überhaupt.

Nicht zuletzt in ihrer Funktion als erkenntnistheoretisches Modell (Paradigma) für das, was nicht begrifflich sagbar ist, wurde die Beschäftigung mit der Metapher als dringendes Desiderat innerhalb der Theologie erkannt. So sollen im Folgenden die Ansätze einer theologischen Rezeption der Metaphertheorien in den Blick genommen werden.

2. Die Metapher als theologische Herausforderung

Mit der Entdeckung ihres erkenntnisleitenden bzw. erkenntnistiftenden Potenzials ist die Metaphernforschung längst zu einem Thema innerhalb der Theologie geworden. Dass sie sich für die Beschäftigung mit Metaphorik prädestiniert fühlt, liegt nahe, ist doch gerade religiöse Rede genuin *metaphorische Rede*.¹¹ Einigermaßen unproblematisch und anschlussfähig gestaltete sich die moderne Metaphernforschung zunächst in der Exegese. So konnte beispielsweise die Applikation der *Interaktionstheorie* im beispiellosen Metaphernreichtum biblischer Texte neue Verstehenshorizonte öffnen, die das Metaphernforschen theologisch salonfähig machten.¹² Dieser exegetische Paradigmenwechsel verdankt sich vor allem den Arbeiten von Paul Ricœur und Eberhard Jüngel aus den 70er- und 80er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts. Demnach verwendet die religiöse Sprache nicht zufällig, sondern gezielt *kreative Metaphern*, „die Wirklichkeit durch den Umweg über die heuristische Funktion neu beschreiben“¹³. Kurz: Die modernen Metaphertheorien bereichern die Arbeit an religiösen Texten durch eine neue Sensibilität für Kontexte.

⁷ Vgl. H. Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, in: A. Haverkamp (Hg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1983, 285–315, hier: 290.

⁸ Zum Terminus „Theorie der Unbegrifflichkeit“: H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt am Main 2007; als Sekundärliteratur exemplarisch: A. Todorow (Hg.), *Unbegrifflichkeit. Ein Paradigma der Moderne*, Tübingen 2004; M. Kross; R. Zill (Hg.), *Metapherngeschichten. Perspektiven einer Theorie der Unbegrifflichkeit*, Berlin 2011.

⁹ K. Kohl, *Metapher* (wie Anm. 5), 117.

¹⁰ H. Blumenberg, *Paradigmen* (wie Anm. 7), 11.

¹¹ Ein populärer Beleg für diese Feststellung ist R. Zimmermann, *Metaphertheorie* (wie Anm. 2), 108f.; für die moderne Metaphernforschung in der Theologie grundlegend sind jedoch vor allem die Arbeiten von Paul Ricœur und Eberhard Jüngel; vor allem: P. Ricœur; E. Jüngel (Hg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974.

¹² Vgl. Zimmermann, *Metaphertheorie* (wie Anm. 2), 114.

¹³ P. Ricœur, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in: P. Ricœur; E. Jüngel (Hg.), *Metapher* (wie Anm. 11), 45–70, hier: 53.

Weitaus schwieriger gestaltet sich die Metaphernforschung bis heute in den systematischen Fächern. Während die Exegese einer Textaussage Metaphorizität attestieren kann, ohne damit notwendig ihren Wirklichkeitsgehalt thematisieren zu müssen,¹⁴ kann z. B. die Dogmatik genau davon nicht absehen. Da die Dogmatik darauf angewiesen ist, *wahre Aussagen* über Gott zu treffen, ist sie mit dem Eingeständnis, ihre Sprache sei genuin „metaphorisch“, instinktiv vorsichtig. Die konstruktivistischen Implikationen vieler Metapherntheorien machen eine „unbedarfte“ Applikation auf (gerade dogmatische) Aussagen problematisch. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die These eines *metaphorical turns* in der Theologie bei Dogmatikern und Fundamentaltheologen auf geteiltes Echo stößt. Die jüngste Analyse des Problembereichs „Theologie und Metapher“ legte der Bonner Theologe Benedikt Gilich in seiner 2011 erschienenen Dissertation „Verkörperung der Theologie“¹⁵ vor, der er eine problembewusste Analyse der *theologischen Brisanz* der Metapher voranstellt:

„[W]as die These einer grundsätzlichen Metaphorizität theologischer Rede konkret besagt, was sie für das Leben des Gläubigen, den Wahrheitsanspruch einer Religion und nicht zuletzt das Selbstverständnis der Theologie bedeutet, hängt fundamental an dem Metaphernverständnis, mit dem diese Aussage gefüllt wird. [...] Die theologische Brisanz der Metapher nötigt zu einer theologischen Reflexion von Metaphorizität, welche über das Interpretationsproblem hinaus die Möglichkeiten und Bedingungen theologischen Denkens und Sprechens betrifft.“¹⁶

Die Theologie ist in der Frage nach der Metapher also mit anthropologischen und epistemologischen Grundsatzfragen konfrontiert, denen sie sich nicht entziehen kann:

„Das außerordentliche interdisziplinäre Interesse an und die intensive Auseinandersetzung mit der Metapher [...] verdanken sich der Einschätzung, dass sich an ihr elementare anthropologische Beziehungen [...] erforschen lassen, deren Organisation grundlegend für jedes Menschen- und Weltbild ist und die entsprechend umkämpft sind. Metapherntheorien sind Nuklearanthropologien; in ihnen konzentrieren sich Philosophien.“¹⁷

Wie problematisch der Versuch der Applikation einer Metapherntheorie auf die Theologie sein kann, zeigt sich z. B. in Johannes Hartls 2008 erschienener Dissertation „Metaphorische Theologie“¹⁸, in der die *kognitivistische Metapherntheorie* für die Theologie nutzbar gemacht werden soll. „Metapher“ bezeichnet bei Hartl demnach ein mentales

¹⁴ Ruben Zimmermann etwa sieht sich als Exeget in der Lage, selbst die konstruktivistisch „vorbelastete“ kognitivistische Metapherntheorie problemlos für die Exegese fruchtbar zu machen, denn „certain [biblical, S.W.] images can be understood more precisely, if one attempts to analyze them in the categories of cognitive metaphorical theories“ (R. Zimmermann, Imagery in John. Opening up Paths into the Tangled Thicket of John’s Figurative World, in: J. Frey [Hg.], Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language, Tübingen 2006, 1–43, hier: 19).

¹⁵ B. Gilich, Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie, Stuttgart 2011.

¹⁶ Ebd., 15f.

¹⁷ Ebd., 21f.

¹⁸ J. Hartl, Metaphorische Theologie. Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache, Berlin 2008.

Organisationssystem, das Weltwahrnehmung und Sprache strukturiert. In seiner Neubestimmung von Religion als *mentales, metaphorisches Konzept* sieht er die Chance einer dringend erforderlichen Anschlussfähigkeit der Theologie an den heutigen wissenschaftlichen Diskurs.¹⁹ Doch, wie zu erwarten, führt Hartls Theorie konsequent in einen konstruktivistischen Dualismus von Glaube und Sprachreflexion. So muss er schließlich fordern, Theologie solle sich künftig als „Metaphernverwaltung“ definieren,²⁰ während Glaube wiederum ein „Sich-Einlassen auf [...] Bilder“²¹, als Kontemplation „jene[r] Leerstelle, in der der Gläubige Gott erahnt“²², zu verstehen sei. Von einer objektiven Wahrheit religiöser Aussagen kann damit nicht mehr die Rede sein. Für Hartl gibt es schließlich nur noch die Möglichkeit, die „Wahrheit“ metaphorischer Aussagen (nach Lessingscher Manier) in der Pragmatik zu suchen: Wenn es wahr ist, wird es sich als nützlich herausstellen.²³

Wenn auch der Beitrag Hartls eine eher *psychologisch-esoterische* Randkoordinate des Spektrums markiert, so machen auch eine Reihe weiterer, eher philosophischer Ansätze deutlich, wie folgenreich sich Metapherntheorien in der Theologie auswirken. Beispielhaft können hier die Arbeiten von Markus Buntfuß²⁴ und Philipp Stoellger²⁵ genannt werden. Beide Autoren stellen das enorme kreative Potenzial religiöser Metaphorik heraus und zielen dabei, im Geiste Hans Blumenbergs, auf ein *Paradigma des Metaphorischen* für theologische Sachverhalte. Das Metaphorische wird damit als das genuine philosophische Sprach- und Denksystem verstanden, das theologische Inhalte, jenseits einer begrifflich-terminologischen („dogmatischen“) Definierung, in ihrer „Offenheit“ adäquat auszudrücken vermag. Die Unschärfe der Metaphorizität theologischer Aussagen werde damit laut Buntfuß und Stoellger zu Unrecht kritisiert. Gerade *als Metaphern* böten solche Aussagen gleichermaßen höchste Abstraktionsfähigkeit und dynamische Entfaltungsmöglichkeit, wo andernfalls „nur gebannt auf den Begriff gestarrt“²⁶ werden könne.

So müsse etwa *Jesus Christus* als *absolute Metapher*²⁷, als das unhintergehbare Grundparadigma des Christentums verstanden werden,²⁸ das einer begrifflichen Ausdifferenzie-

¹⁹ Vgl. J. Hartl, *Metaphorische Theologie* (wie Anm. 18), 16, ähnlich: 369–379.

²⁰ Vgl. ebd., 477.

²¹ Ebd., 488, ähnlich: 364; 371.

²² Ebd., 488.

²³ So wird bei Hartl nicht mehr an Jesus Christus geglaubt, sondern an den Nutzen eines metaphorischen Konzepts: „Der Glaube an die Tragfähigkeit der christlichen Botschaft ist letztendlich der Glaube an die Tragfähigkeit seiner Metaphern“ (ebd., 432).

²⁴ M. Buntfuß, *Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache*, Berlin 1997.

²⁵ P. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt: Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000; ders., ‚Jesus ist Christus‘. Zur symbolischen Form der Christusmetapher und einigen Folgerungen für die systematische Theologie, in: J. Frey (Hg.), *Metaphorik und Christologie*, Berlin 2003, 319–343.

²⁶ M. Buntfuß, *Tradition* (wie Anm. 24), 99.

²⁷ Mit dem Begriff der *absoluten Metapher* bezeichnet Blumenberg (analog zu Kants *Idee*) die sprachliche Möglichkeit, Phänomene auszudrücken, die begrifflich nicht auflösbar sind, etwa „Zeit“, „Leben“, „Welt“, „Bewusstsein“ oder „Geschichte“. Die Bildung solcher absoluter Metaphern entspringt den „logischen Verlegenhei-

rung gar nicht zugänglich sei. Absolute Metaphern verlangten vielmehr nach metaphorischer Deutung, was den „Mut zur Metaphorisierung“ erfordere:

„Der Mut zur Metaphorisierung bedarf des kognitiven Befreiungsschlags vom zwanghaften Begründungsanspruch, und zwar sowohl hinsichtlich der Erwartung, ihm genügen, als auch hinsichtlich der Enttäuschung, ihn nicht erfüllen zu können. Nur dann kann die produktive Einbildungskraft der Phantasie einspringen und auf metaphorischem Umweg erreichen, was der ‚Direttissima‘ des definierenden Zugriffs verschlossen bleiben muss.“²⁹

Beide, Buntfuß und Stoellger, fordern daher eine *Remetaphorisierung* der zentralen christlichen Aussagen (wie Inkarnation und Auferstehung). Die Theologie müsse neben der *eingrenzenden* Begrifflichkeit eben auch die *entgrenzende* Dimension der Metaphorik zulassen. Die Autoren prognostizieren der Theologie damit einen *metaphorical turn*, einen notwendigen Paradigmenwechsel, den einzuleiten die Metapher prädestiniert sei.³⁰

Die hier exemplarisch skizzierten Ansätze wollen deutlich machen, welche grundlegenden Dimensionen eine theologische Beschäftigung mit dem Thema der Metapher mit sich bringt – theologisch, anthropologisch und epistemologisch. Wie sind diese Versuche aus theologischer Perspektive zu beurteilen? Zunächst wird wahrscheinlich vor allem deutlich, welches Ausmaß die Sprachkrise der Theologie angenommen hat. Sieht man von den metaphorologischen Forschungen in der Exegese (die den Vorteil eines analysierbaren „positiven Gegenstandes“ haben) und der Unterzahl kaum rezipierter Ansätze (wie dem Eberhard Jüngels) ab, so lassen sich die meisten Versuche metaphorisch-metaphorologischer Theologie als Rufe nach einer „Re-form“ der Rede von Gott lesen. Das Programm einer „metaphernbewussten Theologie“ lautet dann: Mehr Freiheit, mehr Kreativität, mehr Psychologie in der theologischen Rede. Solche Parolen werden heute un schwer Mehrheiten finden – gerade auch im Kirchlichen. Interessant nimmt sich jedoch noch eine weitere Beobachtung aus: Dass nämlich jeder dieser theologischen Metaphertheorien ein kompetenter Ansprechpartner *innerhalb* der Theologie zu fehlen scheint. Die Autoren erwecken fast ausnahmslos den Eindruck, als hätten sie es mit einem antiquierten scholastischen Panzer zu tun, den es nun gälte, durch den Einsatz „moderner Technik“ zur Kursänderung zu bewegen. Ist dem so? Gibt es keine eigene, theologische Meinung zum Metapherthema? Wie kann die Theologie *aktiv* an der Diskussion teilnehmen?

3. Die Metapher als Prinzipienfrage

Die Metaphorologie konfrontiert die Theologie mit der Tatsache, dass ihre aktuelle Krise vor allem eine Krise ihrer Sprache ist. Bemerkenswert ist jedoch die Tatsache, dass die

ten angesichts der großen *theoretischen Totalitätsfragen*“ (*M. Buntfuß*, Tradition [wie Anm. 24], 97). Angesichts einer theoretischen Unbewältigbarkeit füllt die Metapher das Anschauungsdefizit metaphorisch-absolut.

²⁸ Vgl. ebd., 226; vgl. auch *P. Stoellger*, ‚Jesus ist Christus‘ (wie Anm. 25), 336–339.

²⁹ *M. Buntfuß*, Tradition (wie Anm. 24), 98.

³⁰ Vgl. ebd., 193–198.

Metaphorologie zusammen mit der Diagnose auch schon die Lösung für das theologische Sprachproblem mitzubringen scheint, hat die Frage nach der Metapher (als Frage nach der Transzendenz des Begrifflichen) doch selbst eine „religiöse“ Komponente, die sich als philosophische Frage nach dem Verhältnis von *Glaube und Vernunft* lesen lässt: Folgt man der These einer genuinen Metaphorizität von Sprache, dann transportiert diese immer auch transrationale Gehalte und Bezüge mit, die begrifflich niemals eingeholt werden können.³¹ So lassen sich metaphorologische Studien (z. B. bei Blumenberg) als *religiöse Fragen* lesen, die das theologische Problem von Natur und Gnade nun „außertheologisch“, in der Dichotomie von transrationaler Wirklichkeit (Glaube) und metaphorologisch verantwortbarer Versprachlichung dieser Wirklichkeit (Vernunft), verhandeln. Es scheint folglich nichts leichter, als diese „Transzendenz“ der Metapher theologisch umzudeuten und religiöser Rede kurzerhand die neue Abstraktionsstufe der „Metapher“ zuzuführen, um wieder von „Wahrheit“ sprechen zu können (nun freilich „metaphorisch“). Bei aller verständlichen Aufgeschlossenheit gegenüber solchen Überlegungen wird es sich die Theologie jedoch kaum leisten können, der Sprach- oder Religionsphilosophie die Diskussion dieser Themen zu überlassen und sich auf die Rezeption der Ergebnisse zu beschränken. In der Metaphorologie werden Prinzipien des menschlichen Denkens und Sprechens, des Glaubens und Erkennens verhandelt, die in ihrer theologischen Relevanz kaum zu unterschätzen sind. Es wäre also an der Theologie, sich selbst die Mühe zu machen, das Phänomen der Metapher wissenschaftlich zu verorten – wie Gilich richtig bemerkt:

„Theologische Herausforderungen stellen sich [...] nicht erst in der Anwendung und theologischen Deutung metaphorologischer Theorien und Methoden, sondern bereits in ihrer Konstruktion. Der theologische Auftrag, Gott in den menschlichen Lebenswelten zu verorten, darf nicht erst dort ansetzen, wo bereits über deren Architektur entschieden ist.“³²

Mit einer aktiven Teilnahme am metaphorologischen Diskurs steht die Theologie jedoch vor ihrer eigenen philosophischen Prinzipienfrage – der Fragen nach Gott und Sprache, nach Mensch und Erkenntnis überhaupt. Es leuchtet damit ein, weshalb die Frage nach der Metapher nicht von der Dogmatik, ja nicht einmal von der Fundamentaltheologie hinreichend beantwortet werden kann, und weshalb solche Versuche unbefriedigend ausfallen oder scheitern. Weder die Dogmatik, die Offenbarung auswortet, noch die Fundamentaltheologie, die nach der Rationalität des Glaubens fragt, können den quasi-metaphysischen Prinzipienfragen der Metaphorologie auf Augenhöhe begegnen. Selbst eine Fundamentaltheologie, die sich in ihrer anthropologischen und epistemologischen Kompetenz anschickt, gängige Metapherntheorien zu behandeln, kann höchstens erklären, die metaphorische Irrationalität sei göttliche Rationalität – womit sie die von den Metapherntheorien mitgebrachte Zwei-Welten-Theologie bestätigen würde – oder sie belässt es beim disziplinären Nebeneinander von Theologie (deren Rede von Gott nur sie selbst

³¹ Vgl. B. Gilich, Die Verkörperung der Theologie (wie Anm. 15), 93.

³² Ebd., 91.

etwas angeht) und Metaphorologie (die ein mehr oder weniger interessantes Sprach- und Gedankenspiel darstellt).

Letzteres geschieht bei Gilich. Obwohl der Theologe das Problem zunächst genau benennt, wählt er schließlich doch die Fundamentaltheologie als Austragungsort der theologischen „Begegnung“ mit der Metaphorologie, was in einem Vergleich endet. In seinen Ausführungen, in denen er das Gespräch zwischen Karl Rahners Theo-Anthropologie und der kognitiven Metapherntheorie von Lakoff und Johnson sucht, kommt der Theologe über das Fazit, dass „Metaphorologie [...] als Integral einer mystagogischen Theologie begriffen werden“³³ kann, nicht hinaus. Auch wenn Gilichs metaphorologische Analysen zweifellos interessante Aspekte der theologischen Sprachspiele zu Tage fördern, die sein erklärtes Ziel der Sprachsensibilisierung durchaus erreichen und seine Konfrontation mit der rahnerschen Transzendentaltheologie der vielleicht einzig gangbare Weg einer „Begegnung“ mit der kognitivistischen Metapherntheorie ist (die immerhin eine Dekonstruktion des Rationalitätsbegriffs beabsichtigt), so bleibt sein initiales Desiderat nach der „genuinen Perspektive“³⁴ der Theologie zuletzt unbeantwortet.

Gilichs Vorschlag zeigt vor allem, dass das Metaphernproblem zuletzt und zuerst ein *philosophisches* wäre. Wenn diesem aus christlichem Geist heraus begegnet werden soll, dann müsste dies wiederum philosophisch geschehen. Christliche Philosophie indes scheint ein seltenes Gut.³⁵ Auch wenn es dieser Aufsatz nicht leisten kann, einen eigenen vollständigen philosophischen Beitrag zu diesem Thema vorzulegen, so sollen hierzu dennoch Gedankenanstöße erfolgen, indem a) das „Metaphorische“ phänomenologisch als „Signatur der Moderne“ aufgezeigt wird, woraus sich b) wesentliche Defizite des „metaphorischen Denkens“ ableiten lassen, und schließlich c) mit dem „Musikalischen“ ein alternatives Paradigma theologischer Erkenntnislehre vorgeschlagen wird.

4. Die Metapher als Realität des Virtuellen

Die *Metapher* kann zweifellos als eines der faszinierendsten Phänomene der Moderne gelten. Es ist zunächst gar nicht notwendig, sich zu einer bestimmten Metapherntheorie zu bekennen, um sagen zu können, dass sich die Gegenwart a) historisch gesehen überdurchschnittlich mit dem *Phänomen der Metapher* beschäftigt, was b) darauf zurückzuführen ist, dass sich der moderne Mensch selbst als *metaphernfähiges Wesen* entdeckt hat. In diesem Sinne wird von der Metapher als der „Signatur der Moderne“³⁶ gespro-

³³ B. Gilich, Die Verkörperung der Theologie (wie Anm. 15), 346.

³⁴ Ebd., 92 (Anm. 1). Gilichs denkerische Leistung besteht m. E. in der Adaption des rahnerschen Transzendentalansatzes auf die kognitive Metapherntheorie: Wie der Mensch sich gerade in seiner Begrenztheit immer schon als derjenige erfährt, der die Begrenztheit überschritten haben muss, so muss auch die Erkenntnis der sprachlichen Metaphorizität mit einer solchen Transzendenzerfahrung verbunden sein.

³⁵ Dass der Wikipedia-Eintrag für „Christliche Philosophie“ mit vier vagen Sätzen auskommt, scheint mir ein vielsagendes Indiz für den Aktivitätsindex dieser Disziplin zu sein: http://de.wikipedia.org/wiki/Christliche_Philosophie (am 20.10.2012)

³⁶ Das Signet von der Metapher als „Signatur der Moderne“ hat Christian Strub geprägt: „Wenn die Signatur der Moderne die Reflexion auf die Kontingenz der sprachlichen Vermitteltheit der materialen Gestalt von Weltmodellen [...] oder auch ihrer formalen Struktur [...] ist, so ist die Metapher das Mittel unserer Sprache,

chen, dem „Symptom eines tiefgreifenden Umbruchs im menschlichen Weltbild“³⁷, als Indiz für einen Epochenwechsel, ja den „Untergang der Moderne“³⁸. Wer noch einmal einen Schritt hinter den metaphorologischen Diskurs zurücktritt und darüber staunt, dass es überhaupt so etwas wie „Metaphern“ gibt, dass sie überhaupt „ertragen“³⁹ werden und ihr „lexikalisch staunenswert abwegiger, doch treffender Sinn“⁴⁰ trotz allem lesbar ist, muss sich zumindest darüber wundern, welche Energien die Metapher in der zeitgenössischen Wissenschaft freisetzt, mit welchem Eifer die Wissenschaftler daran arbeiten, sie als Paradigma und Strukturmodell in ihre disziplinären Theorien und Prozesse zu integrieren, wie einleuchtend, kompatibel und passend der Mensch der Moderne ein Phänomen beurteilt, dass es angesichts eines positivistisch-empirischen Wissenschaftsideals eigentlich gar nicht geben dürfte. Es scheint, als habe in der Weltzeit die Stunde der Metapher geschlagen. Natürlich ist die Metapher nichts Neues. Neu ist ihre *Evidenz für den modernen Menschen*. Im Zusammenspiel ihrer a) schier unglaublichen Theoriekompatibilität, ihrer b) entwaffnenden Evidenz und c) der Bereitschaft des modernen Menschen, sich metaphorologisch zu betätigen, kann man der These Christian Strubs zustimmen, der in der Metapher den neuzeitlichen Ersatz für das Analogiedenken erblickt: „Die Metapher ersetzt im Bereich der Weltmodelle die Analogie insofern, als sie darauf reflektiert, dass es ein einheitliches Weltmodell nicht mehr geben kann.“⁴¹ In der Metapher scheint die Moderne das adäquate Denkmodell gefunden zu haben, das ihrem Anliegen, Metaphysik zu destruieren, entgegenkommt, freilich nicht ohne im nächsten Schritt – entgegen Nietzsches Rationalitätskritik – Metaphorologie als *Quasi-Metaphysik* zu betreiben:

„Wenn [...] die grundsätzliche Metaphorizität der Erkenntnisprozesse die Einsicht in die Vergänglichkeit *universalistischer* Weltmodelle gewährt, muss dann die Analyse der Metaphorizität nicht Aufschluss über die Beschaffenheit und Genese der *pluralen* Modelle geben, in denen und mit denen wir faktisch leben? Findet sich in der Metapher nicht nur das Instrument, die optimistische Vorstellung einer lesbaren Welt zu destruieren, sondern auch der Schlüssel dazu, diese Unlesbarkeit wiederum als ‚Theorie der Unbegrifflichkeit‘ zu fassen?“⁴²

Will man also die Metapher als entscheidendes Charakteristikum der Moderne sehen, so wäre das „Metaphorische“ als *zentrales geistiges Konstitutiv des modernen Menschen* zu definieren, als Übergang von einer statisch-bipolaren Subjekt-Objekt-Struktur hin zu einem dynamischen *Multidimensionalitätsdenken* (durch je neue Kontextualisierungen). Der Standpunkt wird im Metaphorischen derart perspektivenabhängig (so unendlich potenziell),

das diese Reflexion gewährt“ (C. Strub, Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie, Freiburg 1991, 495; ähnlich auch 479).

³⁷ B. Gilich, Die Verkörperung der Theologie (wie Anm. 15), 94.

³⁸ P. de Man, Hypogramm und Inschrift. in: A. Haverkamp (Hg.), Die paradoxe Metapher, Frankfurt 1998, 375–413, hier: 375.

³⁹ Vgl. H. Blumenberg, Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit. in: A. Haverkamp (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt 1983, 438–454, 439.

⁴⁰ P. Gehring, Erkenntnis durch Metaphern? Methodologische Bemerkungen zur Metaphernforschung, in: M. Junge (Hg.), Metaphern in Wissenskulturen, Wiesbaden 2010, 203–220, hier: 204.

⁴¹ C. Strub, Kalkulierte Absurditäten (wie Anm. 36), 496.

⁴² B. Gilich, Die Verkörperung der Theologie (wie Anm. 15), 94.

dass er *virtuell* wird. Da das Metaphorisch-Virtuelle jedoch keine objektiv-begriffliche Vergewisserung mehr vorsieht, kann das Virtuelle vom Menschen der Moderne als *realer Ort* anerkannt werden. Die Verwunderung Blumenbergs darüber, dass der Mensch den Mut zur Metapher hat,⁴³ liegt zentral in der Bereitschaft des modernen Menschen begründet, das Virtuelle als *realen Ort* zuzulassen.⁴⁴ Die Metapher entspricht damit dem *deutungs-offenen Lebensgefühl* wie auch der *polyphonen Weltauffassung der Moderne*.

Mit einer solchen Bestimmung des „Metaphorischen“ würde klar werden, weshalb die Metaphorologie selbst eine unabschließbare Wissenschaft ist, und warum sich ihr Gegenstand als so unendlich theoriekompatibel erweist: Es entspricht ihrer metaphorischen Natur, Multidimensionalität gleichzeitig zu produzieren, wie immer auch zu legitimieren! Die divergierenden Ansätze der Metaphorologie wären dann kein Manko, sondern vielmehr die wahre Leistung der Metapher. Sie legitimiert und verifiziert sowohl ihre Beschreibungen als Kontextphänomen (Interaktionstheorie), wie auch die als Konzept- und Relationsphänomen (Experientalismus); selbst und gerade auch dann, wenn sich die Theorien widersprechen.

Die vorgeschlagene Definition würde außerdem klarmachen, weshalb die Metapher zu einem theologischen Thema geworden ist, eröffnet die Akzeptanz einer *Realität des Virtuellen* doch eine (neue) transzendental-religiöse Türe. Wenn also gesamtgesellschaftlich vom vielbeschworenen „neuen Sinn für das Religiöse“ die Rede ist, so hat dieser seinen Anhaltspunkt in einem „neuen Sinn für das Metaphorisch-Virtuelle“.

Dass eine so definierte Metapher tatsächlich als *Strukturprinzip des modernen Denkens* gelten kann, plausibilisiert sich im Blick auf kulturelle Phänomene der Gegenwart, deren Genetik unschwer als „metaphorisch“ zu beschreiben wäre:

Naheliegendstes sozio-kulturelles „Metaphernphänomen“ wäre dann zweifellos das Internet. Während die Internetmetaphorik in der modernen Sprache schon öfter Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen war,⁴⁵ erbringt die *Tatsache*, dass es so etwas wie das Internet *gibt*, einen viel interessanteren Beleg: den Beweis für die *Realität des Virtuellen*. Das Internet stellt m. E. die *endgültige Ermutigung* des modernen Menschen zum Metaphorischen, d. h. zur angstfreien Akzeptanz dar, das Virtuelle als Realität zuzulassen. Diese These lässt sich durch zahlreiche Studien belegen,⁴⁶ die nachweisen, dass das Internet keineswegs zum befürchteten Ausbau einer Parallelwelt geführt hat, in der Menschen ein Doppelleben führen. Das Gegenteil ist der Fall: Der moderne Mensch hat als Internetnutzer gezeigt, dass er das Entweder-Oder einer Dichotomie von Analog und Digital überwunden hat. Die sozialen Verhaltensweisen des modernen Menschen im On- und

⁴³ „Die Metaphorologie [...] will faßbar machen, mit welchem ‚Mut‘ sich der Geist in seinen Bildern selbst voraus ist und wie sich im Mut zur Vermutung seine Geschichte entwirft“ (H. Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, in: Archiv für Begriffsgeschichte 6 [1960] 7–142, hier: 11).

⁴⁴ Eine weitere Beschäftigung mit dem Thema des Virtuellen in der Metaphorologie wäre wünschenswert und sicher vielversprechend. Ein Ansatzpunkt hierfür könnten die Arbeiten Gilles Deleuzes sein, der in seiner Theorie des „transzendentalen Empirismus“ das Virtuelle als das Reale vorstellt (entgegen einer Virtuellen Realität). Vgl. dazu S. Žižek, Körperlose Organe: Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan, Frankfurt 2005, bes. Kap. 1, Deleuze, Die Realität des Virtuellen, 13–21.

⁴⁵ Vgl. z. B. M. Bickenbach, H. Maye, Metapher Internet. Literarische Bildung und Surfen, Berlin 2009.

⁴⁶ Exemplarisch: Medienkonvergenz Monitoring. Soziale Online-Netzwerke-Report 2010, hg. v. B. Schorb, Univ. Leipzig, online unter: www.uni-leipzig.de/~umfmed/MeMo_SON10.pdf (7.12.2012).

Offline-Leben haben zunehmend perichoretischen Charakter.⁴⁷ Der Mensch ist metaphernfähig, und damit internetfähig geworden: Er vermag das Reale und das Virtuelle, das Individuelle und das Kollektive neu zu organisieren.⁴⁸ Die „alte Weltordnung“ von Akt und Potenz, von Begriff und Bild erweist sich hier als ungültig, denn die „Natur“ des Internets ist „metaphorisch“ – kontextuell je neu. Die Potenz *ist* ihr eigener Akt. Die gesellschafts- und bewussteinstransformierende Kraft des Internets kann damit kaum überschätzt werden. Dabei ist es nicht so sehr das Internet, das die Welt (technisch) verändert, sondern der moderne Mensch, der mit dem Internet den Beweis antritt, dass er metaphernfähig geworden ist – und daran wächst.

Die Fähigkeit zum Metaphorischen eröffnet durch seine Multiperspektivität die Möglichkeit, Zustände zuzulassen und (metaphorisch) zu „begreifen“, die früher als Paradoxien unauflösbar waren, nun aber, mit der Anerkennung des metaphorischen Strukturprinzips, denk- und lebbar werden. Als Stichworte können genannt werden: Die metaphorisch-virtuelle Reorganisation von anthropo-sozio-kulturellen Strukturen in Familie („Patchwork“), Sexualität („Transgender“), Politik („Transnationalität“, EU) und Wirtschaft („globale Vernetzung“). Außerdem wäre es interessant, von diesem metaphorisch-virtuellen Ansatz her Phänomene aus den Bereichen Arbeitswelt („Multitasking“)⁴⁹, Ausbildung („lebenslanges Lernen“ als je neue Kontextualisierung)⁵⁰, Psychiatrie (Burnout und Depression als Symptom von Multidimensionalitäts-Überforderung) oder Ethik (Gleich-Gültigkeits-Problem ethischer Entscheidungen durch je neue Perspektivenabhängigkeiten)⁵¹ zu untersuchen. Die Aufzählungen verstehen sich als Anregungen.

⁴⁷ Vgl. oben genannte Studie (wie Anm. 45, 66): „Jugendliche wechseln [...], wenn sie kommunizieren und interagieren, nicht die Handlungsräume vom Realen ins Virtuelle und vice versa, sondern sie bleiben im gleichen und ihrem Lebensraum, nur an unterschiedlichen Orten und unter Nutzung unterschiedlicher Instrumente.“

⁴⁸ „Wir bewegen uns aus dem Einen ins Viele, und zwar sehr rasch. Inbild der alten Zeit ist der Schiedsrichter bei einem Fußballspiel. Er ist mit seiner Sicht, die auf einem singulären Standpunkt beschränkt ist, hoffnungslos der elektronischen Multiperspektive unterlegen“ (P. Glaser, Aus dem Einen ins Viele. Wie die neuen Medien unser Denken verändern, in: HOME. Willkommen im digitalen Leben, hg. vom Stapferhaus Lenzburg, Baden 2010 [Publikation zur gleichnamigen Sonderausstellung im Deutschen Museum, München, 31.10.2012 – 31.7.2013], 93). Sein Fazit: „Unsere Kultur beginnt sich gerade auf eine Art zu verändern, die möglicherweise ebenso tiefgehende Folgen haben wird, wie die Beherrschung des Feuers“ (ebd., 96).

⁴⁹ Die im Rahmen der o. g. Ausstellung HOME vorgestellten Studien belegen diesbezüglich beispielsweise, dass der moderne Mensch in seinem Arbeitsalltag „durchschnittlich 11 verschiedene Aufgaben parallel“ verfolgt (Beiheft zur Publikation HOME [wie Anm. 48], Atlas der Digitalisierung, 24, unter Berufung auf die Studien von Gonzalez & Harris [2005] und der Hochschule Luzern [2010]).

⁵⁰ So wird in der genannten Ausstellung HOME u. a. thematisiert, dass die heute Dreißigjährigen durchschnittlich bereits fünf Mal den Arbeitsplatz gewechselt haben.

⁵¹ Das Problem der Relativierung von ethischen Entscheidungen durch unhinterfragbare, weil metaphorisch legitimierte, Kontextualisierungen wird z. B. besonders deutlich in der 2001 bis 2010 ausgestrahlten US-amerikanischen Fernsehserie „24 – Twenty Four“. Im Kontext massiver Bedrohungen durch Terroranschläge sehen sich die Protagonisten permanent „gezwungen“, um der nationalen Sicherheit (dem „greater good“) willen moralische Grenzen zu überschreiten, was zur massiven Anwendung von Folter oder „Opferungen“ von Freunden, Familienmitgliedern, Arbeitskollegen oder der Protagonisten selbst führt. Während noch vor wenigen Jahrzehnten eine ethische „Logik“ dieser Art an Prinzipien (etwa der Würde des Einzelnen) gescheitert, besser: „un-denkbar“ gewesen wäre, kann der heutige, „metaphernfähige“ Zuschauer der im Film dargestellten Plausibilisierung folgen. Das Metaphorische hat die Voraussetzungen für eine steigende Wahrnehmung, Toleranz und Akzeptanz *perspektivischer Entscheidungsabhängigkeit* geschaffen. Kurz: Die *Perspektive* ersetzt im Bereich der Ethik das Prinzip, es ist selbst zum Prinzip geworden.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die Metapher ist ein zentrales geistiges Konstitutivum unserer gegenwärtigen Welt, unserer Wahrnehmung und unseres Denkens. Sie entzieht sich den Vereinseitigungen sowohl derer, die sie für die Inkarnation des Relativismus halten, als auch derer, die sie als Siegesbanner über allem Orthodoxen und dogmatisch Erstarrten schwenken (denn sie bildet in ihrer Multiperspektivität durchaus kohärente und logische, virtuell-reale Strukturen). Sie ist und bleibt das liquide und flexible Patchwork einer je neuen Kontextualisierung, deren Wahrheit immer (nach unten) pragmatisch und (nach oben) „offen“ und „quasi-theologisch“ ist.

Eine theologische Einstimmung auf eine so verstandene Metaphorizität der Moderne wird es dabei ebenso leicht wie schwer haben. Leicht, weil die *Perspektive* – und damit eben auch die religiöse – in der modernen, metaphern-sensiblen Öffentlichkeit eine enorme Aufwertung und Akzeptanz erfährt. Schwer, weil Multidimensionalität eben auch eine axiologische Gleich-Gültigkeit dieser Perspektiven mit sich bringt. Eine unbedarfte Applikation der metaphorischen Gedankenmodelle auf das Theologische bleibt damit auf halbem Wege stecken, wie die oben genannten metaphorologisch-theologischen Studien gezeigt haben. Die Frage bleibt: Wie kann und soll die Theologie mit der Metapher umgehen? Wenn der Zeitgeist das „Metaphorische“ ist, muss sich dann auch das Christliche „metaphorisieren“, um sich Gehör zu verschaffen? Oder, wenn schon nicht „multiperspektivisch“, dann wenigstens „flexibler“ und „kreativer“ werden, z. B. in puncto Verkündigung/Sprache, Kirchenstruktur, Moral? In die Richtung solcher „Metaphorisierungen“ weisen beliebte zeitgenössische Terminologien, wie etwa dass der christliche Glaube eine „tragfähige Perspektive“ sei. Dass sich die Theologie damit in die Gefahr psychologisierender Vereinnahmungen begibt, liegt auf der Hand; ebenso problematisch muss der „metaphorisierende“ Trend gelten, das Ambivalent-Multiperspektivische kurzerhand als (paradoxes) „Prinzip des Christlichen“ zu erklären – und das Christliche damit der Gefahr eines spinozistischen Polytheismus auszusetzen. Wo also ansetzen?

Dreh- und Angelpunkt des Christlichen ist das *Wort*. Wer, wenn nicht der Theologe muss ein Gespür für die schöpferisch-lebendige Macht des Wortes besitzen, das sich als immer neues *Ereignis* zwischen Gott und Mensch, zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Welt abspielt? Dass von hier aus gesehen mit den Theorien zur Metapher nur ein *Teil* des Sprachphänomens beleuchtet wird, das, quasi-metaphysisch überhöht und absolut gesetzt, zu einer folgenreichen Verzerrung des Sprachphänomens führt, muss zuerst dem Theologen auffallen. Die eigentliche Gefahr einer „unkontrollierten Metaphorisierung“ besteht vor allem in einer *Depotenzierung des Wortes als Ereignis*. Dass der Theologe ein besonderes Sensorium für das schöpferische Vermögen des *Wortes* hat, und dass wiederum die Metapher bei all ihrer erstaunlichen Kreativität keinen Ersatz für die Wirkmacht des *Wortes* (jenseits seiner begrifflich-lexikalischen oder metaphorologischen Bestimmung) bieten kann, markiert den Punkt, an dem die Theologie einen wichtigen Beitrag zum Thema der Metapher liefern kann – und zu liefern hat, denn hier geht es um ihr grundlegendstes Verständnis davon, was der Mensch ist: Ein vom Wort getroffener und zur Sprache Berufener.

Im Horizont der *Ereignishaftigkeit des Wortes*, die das Apriori jeder Theologie ist, lässt sich m. E. das rechte Maß finden, mit dem den Theorien zur Metapher theologisch be-

genet werden kann. Dabei lässt sich unschwer erkennen, dass die Metapher die Kategorie des *Ereignisses* nicht kennt (sie kann es aufgrund ihrer semiotischen Genese gar nicht kennen und muss etwaige ereignishafte „Auswirkungen“ in die Rezeptionsästhetik bzw. die Pragmatik verlegen). Wenn aber nun Sprache und Erkenntnis ausschließlich „metaphorisch“ beschrieben werden sollen, dann wundert es nicht, dass das *Wort als Ereignis* nicht mehr stattfindet. Anders gesagt: Durch die Umetikettierung zur „Metapher“ wird eine Distanz zur *Wucht des Wortes* genommen, die es zum *Ereignis* gemacht hätte. Eine nachträgliche Erforschung der „Wirkungspragmatik von Metaphern“ kann diesen Verlust nicht mehr auffangen. Ein christliches Verständnis vom *Wort als Ereignis* kann im Metapherparadigma nun konkrete Defizite identifizieren.

5. Die „blinden Flecken“ der Metapher

Dass die Metaphorologie eine Distanznahme zum (unmittelbaren) Wort-Ereignis ist, wird zunächst in der Tatsache deutlich, dass sie ihre *Logik* aus der Rezeptionsästhetik des *Bildlichen* ableitet. Eine Metapher ist ein *Sprachbild*. Im Gegensatz zum unmittelbaren Erlebnis von Musik etwa, beruht die Wahrnehmung eines plastischen Kunstwerks oder Bildes stets auf der Distanz bzw. Differenz zwischen Betrachter und Gegenstand. Dieses *Paradigma des Bildlichen* bildet die Grundlage metaphorologischer Theorien, wenn sie davon ausgehen, die metaphorische Qualität von Sprache und Denken korrespondiere mit der *visuell-körperlichen Dimension von Erfahrung*. Metaphern lassen *sehen* – so das metaphorologische Kriterium.⁵² Man gewinnt also den Eindruck, der Sprach- und Erkenntnisapparat sei beinahe restlos dem Visuellen zugeordnet – was natürlich ganz einer platonischen Licht-Konzeption von Wahrheit geschuldet ist. Mit dem Körperlich-Sehbaren grenzt die Metaphorologie die Wirklichkeit jedoch auf das *Gegenständlich-Mittelbare* ein. Ihre „Theorie der Unbegrifflichkeit“ muss sich damit auch das Nicht-Sichtbare als „Negativ-Visuelles“ vorstellen. Die schnellen und beeindruckenden Erfolge der Metaphorologie verleiten leicht zur Annahme, eine metaphorologische „Theorie der Unbegrifflichkeit“ behandle jenen unerklärlichen „Bild-Rest“ in Sprache und Denken, der jenseits des Begriffs liege und sich im Phänomen der Metapher manifestiere. Dass damit wesentliche Bereiche der Sprache ausgeklammert werden, jene nämlich, die weder Begrifflich-Gegenständliches, noch Unbegrifflich-Ungegenständliches, sondern eine gänzlich andere Dimension (z. B. eine unmittelbare, ästhetisch-audible oder geistige) des Wirklichkeitsbezugs von Sprache betreffen, kann anhand folgender Aspekte gezeigt werden. Die Metapher ist „blind“ in Bezug auf

a) die *zeitliche Situativität des Sprechaktes*. Weder die „lebensweltliche Rückbindung“ von Sprache, noch die historische Genese ihrer Metaphern und Begriffe, noch psychologische Motivationen können das Phänomen eines *je jetzigen* Sprechaktes einfangen. Die Tatsache, dass gesprochen wird, gehört zweifellos ebenso zum Phänomen der Sprache, wie ihre formale, inhaltliche und strukturelle Analyse. Dass Sprache an einer bestimmten *Zeitkoordinate* zum Akt wird, ist mit den Mitteln einer räumlich-visuell operie-

⁵² So schon bei *Aristoteles*, *Poetik* 1459a, zit. n. R. *Zimmermann*, *Metaphertheorie* (wie Anm. 2), 127.

renden Metaphorologie (Sprache als „Orientierungsbedürfnis“) nicht zu erklären. Die zeitliche Dimension von Sprache liegt jenseits ihrer begrifflich-metaphorischen Verfasstheit und weist Sprache als *Ereignis* aus, dessen „Kreativität“ hier nicht etwa in einer „sinnstiftenden“ Metaphorik liegt, sondern in der Tatsache, dass *gerade jetzt* gesprochen wird. Es wird den Frauen aller Zeiten und Kulturen z. B. völlig gleichgültig sein, welche Metaphorik der Liebeserklärung ihrer Männer zugrunde liegt; – entscheidend ist die Tatsache, dass Sprache eine zeitliche Komponente (nämlich: *jetzt*) hat, die alles andere als beliebig ist. Sprache kann eben auch als Kairos stattfinden, dessen erkenntnisstiftende Funktion mehr im *Zeitpunkt seines Geschehens* als in seiner (womöglich metaphorischen) Struktur liegt. Es verwundert daher nicht, dass metaphorologische Konzeptionen den Begriff der *Offenbarung* nicht kennen.⁵³ Dieses von der Metaphorologie unterschlagene Gefühl für die Zeit gilt es für den Sprach- und Erkenntnisprozess zu entdecken. Wer Sprache nur positivistisch vom Begrifflichen (oder Gegenständlichen oder Phonetischen) her denken will, verliert eine gesamte Enzyklopädie an *sprachlichen Dimensionen*, die im Sprachvermögen eines Menschen steckt.⁵⁴

Einen Beleg für das Fehlen der Zeitlichkeit im Metaphorischen bietet das metaphorisch-strukturierte Internet, das weder Vergangenheit noch Zukunft kennt, sondern auf Permanenz angelegt ist. Einzig bestimmende Zeitstruktur ist das *Jetzt* der „Echtzeit“. Welche Folgen eine solche Verabsolutierung der metaphorischen Zeitvergessenheit hat, zeigt sich paradoxerweise gerade an der Inflation des Bildlichen im Internet: Da das Visuelle in seiner Gesamtheit permanent vorliegt und massenhaft konsumiert werden kann – *findet es nicht mehr statt* (als Ereignis). Die visuelle Reizflut in „Echtzeit“ sieht keine Zeitachse mehr vor für eine etwaig noch ausstehende Information, was zu einem Verlust der semiotischen Bedeutung des Ikonischen führt. Das Ereignis des „Gewahr-Werdens“ bräuchte Zeit – die das Internet nicht anbieten kann.⁵⁵

b) die *Dimension des Geheimnisvollen*: Eng mit einem fehlenden Zeitgefühl der Metapher verbunden ist der Verlust des Geheimnisvollen, als des *Noch-Ausstehenden*. Die Metaphorologie setzt das Geheimnisvolle in Sprache und Denken mit dem Metaphorisch-Unbegrifflichen gleich und verkürzt es damit auf Inhalte, die nicht gesagt oder gedacht werden *können*. Nun eignet dem Geheimnis jedoch auch die Eigenschaft, etwas zu sein, was entweder nicht gesagt und gedacht werden *will* oder *darf*. Eine „Theorie der Unbegrifflichkeit“ impliziert, dass alle Inhalte öffentlich „zutage“ liegen und lediglich ihre metaphorische oder begriffliche Formulierung (etwa als „absolute Metapher“ oder „Hintergrundmetaphorik“) zur Diskussion steht. Tatsächlich aber kann das Geheimnis einer Sache auch in ihrer *Nicht-Öffentlichkeit* bestehen, die nicht angetastet werden will

⁵³ Eine ähnliche Einschätzung vertritt Veronika Hoffmann, die anmerkt, dass sich die Metapher „der echten Rückfrage nach dem ‚Geschehenscharakter‘ der Offenbarung“ entziehe (V. Hoffmann, Vermittelte Offenbarung. Paul Ricoeurs Philosophie als Herausforderung der Theologie, Ostfildern 2007, 211). Hier habe die Metapher ihren „blinden Fleck“ (ebd., 220).

⁵⁴ Vgl. dazu S. Bayerl, Von der Sprache der Musik zur Musik der Sprache: Konzepte zur Spracherweiterung bei Adorno, Kristeva und Barthes, Würzburg 2002, 55f.

⁵⁵ Zu den Problemen der zeitlichen Permanenz im Internet vgl. P. Glaser, Aus dem Einen ins Viele (wie Anm. 47) sowie W. Baum, Abseits von Facebook. Plädoyer für eine „Neue Negative Theologie“, in: MThZ 63 (2012) 363–373.

oder darf. Wenn es innerhalb von Sprache und Denken so etwas wie eine Arkandisziplin der Erkenntnis gibt, deren Geheimnisse den Charakter einer *noch ausstehenden (privaten) Einweihung* besitzen, dann verfehlt eine *metaphorologische* Behandlung des Themas die Sache: Erstens unterschätzt sie die schon erwähnte *zeitliche Dimension* von Sprache und Denken, die sowohl das (teleologisch-eschatologische) *Ausstehen von Erkenntnis* wie auch den *Kairos ihrer Erfüllung* kennt; zweitens überschätzt sie ihre Zuständigkeit, wenn sie alles Geheimnisvolle in Sprache und Denken als „metaphorisch“ deklariert und damit nicht mehr für möglich hält, dass Geheimnisse eben auch *gelüftet* werden können! Einfacher ausgedrückt: In der Begegnung von Menschen vollbringt die Sprache bisweilen das Wunder, Geheimnisse zu offenbaren, die weder mit Platons Licht-Erkenntnis-Metaphorik (*es geht mir ein Licht auf*), noch mit einer metaphorologischen Analyse auch nur angetastet werden könnten. Die Erkenntnis kennt einen Schwellenübertritt in eine *Gewissheit*, die sowohl jenseits des Begrifflichen als auch jenseits des Unbegrifflichen liegt – und dennoch zur Sprache gehört. Hier wäre der Ort, um den Begriff des *Wortes* neu zu entdecken, der, im Gegensatz zur kreativen Metapher, die *sehend* macht, eine geheimnisvoll-schöpferische Kraft besitzt, die *lebendig* machen kann. Metaphorologische Studien erwecken nicht selten den Anschein, als gäbe es nichts mehr zu erwarten, zu erhoffen oder zu entdecken.⁵⁶ Der resignative Tonfall ist dem Verlust des Geheimnisvollen geschuldet. Dass dieser Verlust auch eine der zentralen Eigenschaften der Internetkultur darstellt, muss nicht weiter ausgeführt werden.

c) *das menschliche Gespür für Einheit (Identität)*: Auch dieser dritte „blinde Fleck“ korrespondiert mit den beiden genannten und betrifft die Tendenz der Metaphorologie, *Ambivalenz* zu implizieren. Die Natur der Metapher ist das Plurale, in dessen Vordergrund Bezüge und Kontexte stehen. Trifft die These zu, dass der moderne Mensch seine Befähigung und Bereitschaft zur Metapher entdeckt hat, dann ist es eine Bereitschaft und Befähigung zum Pluralen oder, wie oben gesagt, zur Multidimensionalität, zum Ambivalenten.⁵⁷ Entsprechende lebensweltliche Phänomene wie Internet, soziale Netzwerke, Familienbild, Ethik etc. wurden schon erwähnt. Eine Metaphorologie als „Paradigma der Moderne“ jedoch unterschlägt, absolut gesetzt, das anthropologische Grunddatum der *Identitätserfahrung*. Wenn der Mensch in seiner Identität immer schon die Erfahrung in sich trägt, dass es eine evidente Einheit der Differenz zwischen sich und seinem eigenen Bild, das er von sich hat, gibt, dann kann man diese Urerfahrung wohl mit einigem Recht a) als anthropologische Voraussetzung für die Metaphernfähigkeit des Menschen gelten lassen (der Mensch als Wesen der Differenz), allerdings auch b) darin die Fähigkeit feststellen, dass erst die Einheitserfahrung (der Identität mit sich selbst) das Bewusstsein als Ort hervorbringt, von dem aus er über Metaphorik zu reflektieren im Stande ist. Die

⁵⁶ Etwa bei Blumenberg: „Wir wissen nicht mehr genau, weshalb wir das ganze gewaltige Unternehmen der Wissenschaft – unabhängig von all den Leistungen, die sie für die Lebensfähigkeit unserer Welt erbringt und die sie für diese unentbehrlich machen – unternommen haben. Es ist jene Wahrheit offenbar etwas, was in der Sprache der Wissenschaft selbst, durch die sie erreichbar sein soll, nicht mehr ausgesagt werden kann und wohl auch niemals ausgesagt worden ist“ (*H. Blumenberg, Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt 1979, 82).

⁵⁷ Vgl. zu dieser Einschätzung *S. Y. Brandl, Versprachlichte Körper – Verkörperte Sprache. Konstruktionen von Identität und Entfremdung in Literatur und Psychologie um 1900*, Hamburg 2010, 192.

Metaphorologie tendiert in diesem Zusammenhang zu einer Schiefelage, indem sie den Fokus auf den Aspekt des Pluralen der Wirklichkeit richtet, dabei jedoch ihr je schon Überwunden-Haben in der eigenen Identitätserfahrung unterschlägt. Die Warnrufe der Metaphorologen, es gäbe keinen „objektiven“ metaphernfreien Ort mehr, von dem aus Metaphorologie betrieben werden könnte, erweisen sich von hier aus als fragwürdig. Das Plurale lebt vom Singularen.

6. Der Klang der Zeit

Die genannten „blinden Flecken“ der Metapher (Zeit, Geheimnis, Einheit) haben ein Problemfeld umrissen, das in den Bereich der Erfahrung gehört und damit eher der (Rezeptions-)Ästhetik zugeordnet werden wird. Entsprechende Einwände werden zu Recht betonen, dass differenziert werden müsse zwischen dem kognitiv-informativen Gehalt des Sprachzeichens (Begriff bzw. Metapher) einerseits und seines affektiv-emotional-situativen Wirkungspotenzials beim Rezipienten (bzw. Produzenten) andererseits. So legitim solche disziplinären Differenzierungen grundsätzlich sind, so fragmentarisch werden jedoch auch ihre Ergebnisse gelten müssen. Eine zum erkenntnistheoretischen *Prinzip* erhobene Metaphorik verabsolutiert sich damit unerlaubt. Sie reißt das *Phänomen des Wortes* in der Mitte auseinander, dessen Hälften (nämlich das Sprachzeichen einerseits und seine Ästhetik andererseits) zusammengesetzt nicht mehr das Ganze des Phänomens ausmachen.⁵⁸ Wenn etwa ein Kind von seinen Eltern den eigenen Namen (und mit ihm seine Identität) zugesprochen bekommt, so kann dieses *Wunder der Sprache* weder sprachanalytisch noch wirkungspsychologisch erschöpfend behandelt werden – obgleich es *sprachlich* ist.

Soll diese Kategorie der sprachlichen *Erfahrung* in den Blick kommen, so werden damit Kategorien (der Unmittelbarkeit und „Eindringlichkeit“) angesprochen, die vor allem das *Musikalische* kennzeichnen. Tatsächlich scheint es ein dringendes Desiderat unserer Tage zu sein, das Audible für den erkenntnistheoretischen Diskurs (wieder) zu entdecken.⁵⁹ Die Prominenz, die der visuell-räumliche Erfahrungsbereich des Menschen durch die metaphorologischen Theorien erfährt, lässt beinahe vergessen, dass das Ungegenständlich-Audible einen ebenso fundamentalen menschlichen Erfahrungsbezirk bildet, der Weltwahrnehmung und Ausdrucksfähigkeit mit-bestimmt und mit-prägt.⁶⁰ Gewöhnlich wird die Behandlung des Audiblen in der Sprache in die Bereiche der Phonetik, der Musikmetaphorik oder eben der Rezeptionsästhetik verbannt. Zu Unrecht. Die beiden

⁵⁸ Vgl. Adornos sprachkritische Bemerkung: „Als Zeichen kommt das Wort an die Wissenschaft; als Ton, als Bild, als eigentliches Wort wird es unter die verschiedenen Künste aufgeteilt, ohne daß es sich durch deren Addition, durch Synästhesie oder Gesamtkunst je wiederherstellen ließe“ (*Th. W. Adorno; M. Horkheimer, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt 1994, 24).

⁵⁹ Vgl. dazu *M. Thurner*, Hören auf den allen gemeinsamen Logos. Heraklit als Denker des menschlichen Grundvollzuges. In: J. Sánchez de Murillo (Hg.), *Edith Stein Jahrbuch 6 (2000): Die Weltreligionen.*, Würzburg 2000, 227–246.

⁶⁰ Zur Rolle des Musikalischen als Mittel der Welterschließung vgl. *R. Klein* (Hg.), *Mit den Ohren denken. Adornos Philosophie der Musik*, Frankfurt 1998, bes. den Beitrag *H. Borgdorff*, Holismus, Wahrheit und Realismus. Adornos Musik-Denken aus amerikanischer Sicht, 294–320.

Sinnesphänomene des *Sehens* und *Hörens* mit den Begriffspaaren kognitiv-rational (gegenständlich-begrifflicher Sehsinn) einerseits und emotional-ästhetisch (gegenstandslos-unbegrifflicher Hörsinn) gegeneinander auszuspielen, zerteilt das Phänomen menschlichen Sprechens und Denkens in der Mitte und ist dem romantischen Oppositionsdenken von reflektierender Vernunft versus unmittelbar-irrationalen Gefühl geschuldet. Zweifellos unterscheiden sich die akustischen Sinneswahrnehmungen substanzial von den optischen, jedoch erst *gemeinsam* (und gleichberechtigt) machen sie die vollkommene Weltwahrnehmung aus.⁶¹

Soll das „Musikalische“ als erkenntnistheoretisches Paradigma eingeführt werden, stellt sich natürlich die Frage nach der *Rationalität von Musikerfahrung*. Beispielhaft für die Behandlung dieses Themas können die Überlegungen Theodor W. Adornos genannt werden.⁶² Für ihn hat die Begriffssprache zu einer Beschränkung und Beschneidung von Wirklichkeitsgehalten geführt: „Die Blindheit und Stummheit der Daten, auf welche der Positivismus die Welt reduziert, geht auf die Sprache selbst über, die sich auf die Registrierung jener Daten beschränkt.“⁶³ Begriffe sind für ihn „Gewaltakte der Rationalität“⁶⁴, die auf der „Verdrängung des Nichterklärbaren“⁶⁵ beruhen. Dieses Nichterklärbare der Erkenntnis wieder zuzuführen, vermag nach Adorno nur die Kunst – in ihrer reinsten Form als Musik, die nicht nur begriffslos ist sondern auch keines Stoffes bedarf.⁶⁶ Adorno geht es um die Annäherung, um eine Erweiterung der Sprache durch die Musik, die er durch strukturelle Parallelen für möglich hält: Auch Musik besitzt schließlich in ihrer immanenten „Stimmigkeit“ (Identität) eine „Logizität“. Musik ist damit „sprachähnlich“ und kann so zum Vorbild für sie werden, sie um neue Artikulationsmöglichkeiten bereichern.⁶⁷ „Musikähnlich“ wird Sprache, wenn sie ihre symbolische Differenz zu entfernen sucht und dadurch – nach dem Vorbild der Musik – zu neuer Authentizität gelangt;⁶⁸ es gilt der Sprache einen neuen Sinn für Zusammenhänge zu geben, die – im Gegensatz zum meinenden Begriff – ihren „Sinn“ zeitlich-prozessual generieren.⁶⁹ Die Suche nach dem „Musikalischen“ in der Sprache entpuppt sich als Fahndung nach dem „unsprachlichen Sprachvermögen“⁷⁰ des Menschen, das immer nur erahnbar ist, weil ihm der Gegenstand fehlt (im Gegensatz zur Metaphorologie, die in der Metapher positives Material zuhanden hat).

⁶¹ Hör- und Sehsinn werden hier als die prominentesten Organe zur Welterfassung behandelt, da sie auch im gestalterisch-künstlerischen Wirken des Menschen die beiden herausragenden Sinnesorgane sind. Dem Sehsinn könnten, als räumlich orientiertem Sinn, das Taktile und das Gustatorische zugeordnet werden, dem Hörsinn, als „ungegenständlichem“ Sinn, das Olfaktorische.

⁶² Mit Adorno wird hier nur *ein* Vertreter der Musikphilosophie des 20. Jahrhunderts angeführt. Weitere prominente Autoren wären etwa Julia Kristeva, Roland Barthes oder John Cage.

⁶³ *Th. W. Adorno; M. Horkheimer*, Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 58), 173f.

⁶⁴ *S. Bayerl*, Von der Sprache der Musik (wie Anm. 54), 60.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd., 78.

⁶⁷ Vgl. ebd., 78–87.

⁶⁸ Vgl. ebd., 126.

⁶⁹ Vgl. ebd., 83f.

⁷⁰ Ebd., 269; Bayerl formuliert das „Musikalische“ der Sprache treffend als „ein ihr immanentes nicht-begriffliches Potential, das an a-topischen ‚Orten‘ aufgerufen werden kann“ (ebd.).

Auch wenn Adorno über seine dialektische bzw. selbstkritische Position nicht hinauskommt, so zeigen sich in seinem Ansatz doch bereits die entscheidenden Kategorien eines erkenntnistheoretischen *Paradigmas des Musikalischen*, die einem *Paradigma des Metaphorischen* fehlen: Die Wahrnehmung des Musikalischen hat, im Gegensatz zur statisch-räumlichen Dimension des Bildlichen, eine wesentliche dynamisch-zeitliche Struktur, die immer nur je-jetzt aktuell ist. Zusammen mit der Erfahrungs-Rationalität (ihrer „Stimmigkeit“), kann eine „musikalisch“ verstandene Sprache damit den Blick auf das kairologische Moment von Sprache richten, deren Evidenz nicht in den Zeichen (allein) liegt. Ihre Ungegenständlichkeit (Unsichtbarkeit) macht Musik zudem zur Trägerin von *Geheimnissen*. Das (passiv vollzogene und Geduld verlangende) Hören gestaltet sich gleich einem Einweihungsprozess, der immer geheimnishaft bleibt, weil keine nachträgliche Beschreibung das *Wesentliche* des geschehenen (Musik-)Ereignisses wiederzugeben vermag (so wie keine Opernführer das Musik-Erlebnis ersetzen kann). Eine „musikalisch“ verstandene Sprache kann damit, im Sinne Adornos, um Gehalte erweitert werden, die jenseits der begrifflichen Information, aber auch jenseits der metaphorologischen Analysierbarkeit liegen.

Wie das Metaphorische lebt auch das Musikalische vom *Pluralen*. Beide Diskurse sind auf der Suche nach dem „Jenseits“ des Sprachlichen. Während jedoch die Metaphorologie, in ihrer begrifflich-gegenständlichen Ausrichtung nach dem „Unbegrifflichen“ fragt (und methodisch fragen muss), kann die Musikphilosophie das Phänomen menschlichen Sprechens in ihrer Frage nach dem „Unsagbaren“ ganzheitlicher in den Blick nehmen. Nimmt die Theologie diesen Faden auf, so kann sie mit großer Wahrscheinlichkeit mehr über den Menschen, seine Sprache, sein Denken (und den Glauben) sagen, als dies mit den metaphorologisch-theologischen Theorien der Fall ist. Wenn das „Hören“ im Christlichen die entscheidende Kategorie darstellt (z. B. im Hören des Kerygmas, aber auch im „Shema Israel“), die *als Ereignis* begriffen werden muss, dann erscheint ein erkenntnistheoretisches Paradigma des Audiblen naheliegender als ein visuelles.

Es wäre Aufgabe einer christlichen Philosophie, das *Paradigma des Musikalischen* als Strukturmodell für die Theologie weiter zu entfalten und für die Diskussion um das Phänomen der Sprache fruchtbar zu machen. In aller Kürze sollen abschließend zwei theologisch-philosophische Ansätze vorgestellt werden, die erste, hoffnungsvolle Wegmarken in die eingeschlagene Richtung abstecken.

7. Auftakte zu einem *musical turn* in der Theologie

Christian Hörmann unternimmt in seiner 2009 erschienenen Dissertation „Begegnung mit dem Unaussprechlichen“⁷¹ den Versuch, eine *kairologische Rationalität* von Musik-Erfahrung zu erarbeiten und diese theologisch fruchtbar zu machen. So postuliert er gleich zu Beginn „das Desiderat einer ästhetisch-theologischen Arbeit, die sich dezidiert dem Phänomen der Musik und ihrer Erfahrung zuwendet und vor dem Hintergrund einer

⁷¹ Ch. Hörmann, *Begegnung mit dem Unaussprechlichen. Musik-Erfahrung und kairologische Rationalität*, Ostfildern 2010.

Reflexion zur theologisch-hermeneutischen Grundlagenproblematik von Welt- und Gottesbegegnung insbesondere einen Dialog mit einer philosophischen Ästhetik des 20. und 21. Jahrhunderts sucht⁷².

Zentral ist für ihn dabei zunächst das Problem der sprachlichen Reflexion von „Erfahrung“, die ihre genuine Unmittelbarkeit nicht wiederzugeben vermag – und damit schon immer „Interpretation“ ist.⁷³ Musik-Erfahrung erscheint damit zunächst als „vorrational, intuitiv und affektiv“⁷⁴ und somit einer begrifflichen Vernunft nicht zugänglich. Hörmann will jedoch fragen, „inwieweit der Affekt, eine den Begriff transzendierende Spürens-wirklichkeit, [...] zum Teil einer spezifisch theologischen Rationalität werden kann“⁷⁵. Dass gerade die Theologie dabei als der angemessene Diskursort ausgewiesen wird, erscheint plausibel, mündet die Frage der „Rationalität“ von Erfahrung doch zuletzt in der Sinnfrage. Hörmanns Arbeit ist denn auch eine explizit theologische, die in der menschlichen *kairologisch-rationalen* Musik-Fähigkeit einen vergleichenden Anhaltspunkt für die Gottesfähigkeit des Menschen zu erweisen versucht.

Für seine Durchführung wählt Hörmann als Wegbegleiter Hans Urs von Balthasar, den Wiederentdecker der theologischen Ästhetik. Auch Balthasar setzt in seinem Vernunft-konzept, der abendländischen Philosophietradition folgend, bei einer begrifflichen Durchdringung der Welt an, die auf eine „Vereindeutigung“ von „Ereignissen“ abzielt und damit Gefahr läuft, „die prinzipiell nicht einholbare Individualität jedes einzelnen Seienden zum Zwecke der besseren Systematisierbarkeit zu glätten“⁷⁶. Entgegen modernen konstruktivistischen Tendenzen begreift Balthasar das Bildhaft-Begriffliche jedoch nicht als Defizit gegenüber etwa einer unvermittelten Erfahrung. Das Bildliche muss vielmehr vom erkennenden Subjekt als ursprüngliche *Selbstausslegung des Seienden* verstanden werden, als *Modus von Offenbarung* überhaupt. Heißt: Das Seiende drückt sich in seiner bildlichen Form adäquat aus und wird als Erscheinung eines Wesens (im bildlichen Zeugnis) für das erkennende Subjekt verstehbar und „einsichtig“⁷⁷. Indem sich das Bildliche als je schon „bedeutender Ausdruck“ präsentiert, der vom erkennenden Subjekt sinnvoll gedeutet („begriffen“) wird, erweist sich Erkenntnis als Beziehungs-geschehen, das nach keiner Seite (Subjekt oder Objekt) aufgelöst werden kann und darf:

„Die Wahrheit liegt nicht in den Erscheinungen als solchen, denn sie sind nur dann sinnvoll deutbar, wenn der Bezugspunkt hinter ihnen gewählt wird. Die Wahrheit liegt aber auch nicht hinter den Erscheinungen, denn der reine Hintergrund erscheint nicht [...]. Sie kann nur in der schwebenden Mitte zwischen der Erscheinung und dem Erscheinenden selbst gefunden

⁷² Ch. Hörmann, *Begegnung mit dem Unaussprechlichen* (wie Anm. 71), 22.

⁷³ Ebd., 27f.

⁷⁴ Ebd., 33.

⁷⁵ Ebd., 36. Der Autor beruft sich hierbei neben Johann Baptist Metz auf die theologische Rationalitätskonzeption von Karlheinz Ruhstorfer: „Indem Ruhstorfer der Spiritualität einen dezidiert rationalen Aspekt zuspricht, sprengt er einen Rationalitätsbegriff, der sich mit der Präzisierung des Begriffs begnügt. Er trägt der Tatsache Rechnung, dass rationales Denken seine Wurzel in einer konkreten (vorbegrifflich, vorintellektuellen) Erfahrung haben muss, um seine existentielle Relevanz nicht zu verlieren“ (ebd.).

⁷⁶ Ebd., 84.

⁷⁷ Ebd., 85: „Es ist Aufgabe des erkennenden Subjekts, dieser oberflächlichen Erscheinung ohne Tiefenschärfe Wesen und Dasein zu verleihen, indem es das Bild als Erscheinung eines Wesens begreift.“

werden. Nur in der Beziehung zwischen beiden wird das leere Geheimnis, das keiner Deutung ruft, zu einem erfüllten und sich immer neu erfüllenden Geheimnis, das sich deuten läßt.“⁷⁸

In dieser Dialektik der Erkenntnis von Offenbarung und Geheimnis im Bildlichen, von Balthasar als „objektive Evidenz“⁷⁹ titulierte, kann er auch die Musik einordnen: Wie das Bild führt auch das „Tonbild“ seine eigene Evidenz mit sich, die, im Falle einer Deckung von Ausdruck und Sinn, als Schönheit „begriffen“ wird.⁸⁰ Damit ist Hörmann in seiner Argumentation an einem entscheidenden Punkt angelangt, nimmt aber nun kritische Distanz zu Balthasar, der die Erfahrung von Schönheit seiner Ansicht nach vorschnell „durch den Einbruch einer göttlichen Transzendenz“⁸¹ erklärt. Eine solche Auflösung ist zwar innerhalb Balthasars christologischer Durchdringungstheologie plausibel, stellt sich jedoch nach Hörmann „nach außen“ lediglich als „Evidenz der positiven Unbegreiflichkeit“⁸² dar. Wollte man Balthasar folgen, so müsse an diesem Punkt „die negative Theologie der Philosophie in die positive Theologie des christlichen Glaubens umschlagen“⁸³. Wird die Vernunft, wie in Balthasars Rationalitätskonzeption, a priori zusammen mit dem Glauben in den Dienst des Logos gestellt, erübrigt sich die Suche nach einer Rationalität von ästhetischer (Musik-)Erfahrung; ihre „rationale“ Evidenz läge dann ausschließlich in der von Christus her legitimierten und auf Christus hin ausgerichteten Auslegung.⁸⁴ Die zeitlich-geschichtlich konstituierte Erfahrungswelt des einzelnen Menschen spielt in einer solchen Christusbegegnung kaum mehr eine Rolle. Hörmann ermittelt und kritisiert in Balthasars Denken eine dialektische Erkenntnislehre, die „eidisch-rezeptiv“ und zugleich „zeitlos-statisch“ konzipiert ist.⁸⁵

„Die visuelle Konfrontation mit einer totalen Präsenz, die bei Balthasar letztlich zu einer zeitlosen Ewigkeit zu werden droht, widerspricht der radikalen Zeitlichkeit menschlichen Daseins. [...] Irritation, Hingerissensein, Faszination setzen ein Wahr-Nehmungsvermögen voraus, das fähig ist, auf die begegnende Welt zu reagieren. Dies wiederum erfordert Zeit! Der gegenwärtige *Kairos*, auf dem der Fokus kairologischer Vernunft liegt, wird zu einem solchen erst dann, wenn seine vielfältigen Bezüge wahr-genommen und zu einem Teil des faszinierenden Augenblicks werden können.“⁸⁶

⁷⁸ H. U. v. Balthasar, *Theologik*, Bd. I: Wahrheit der Welt, Einsiedeln 1985, 152.

⁷⁹ Balthasar entfaltet seinen Begriff der „objektiven Evidenz“ vor allem im zweiten Teil seines ersten Bandes der „Trilogie“: H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit*, Bd. I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, 413–657.

⁸⁰ Vgl. Ch. Hörmann, *Begegnung mit dem Unausprechlichen* (wie Anm. 71), 85f.; prägnante Zusammenfassungen von Balthasars theologischer Musik-Ästhetik haben vorgelegt: T. Krenski, *Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie*, Hamburg 2007, bes. Kap. „La Muse qui est la Grâce“, 123–153; M. Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar und die Musik*, in: *Communio* 29 (2000) 322–335.

⁸¹ Ch. Hörmann, *Begegnung mit dem Unausprechlichen* (wie Anm. 71), 98.

⁸² Ebd., 166.

⁸³ Ebd., 167.

⁸⁴ Vgl. ebd., 201f.

⁸⁵ Vgl. ebd. 201.

⁸⁶ Ebd., 201f.

Um nun die lebensweltliche, zeitliche Situativität von ästhetischer Erfahrung in seiner Konzeption zu berücksichtigen, wählt Hörmann als zweiten Gesprächspartner Adorno. In dessen Verschränkung von der Erschütterung ästhetischer Erfahrung einerseits und reflektierender Distanzierung andererseits erblickt Hörmann bereits ein „kairologisches Rationalitätsverständnis“, das die vielfältigen psychosozialen und temporalen Kontexte und Horizonte des erkennenden Subjekts ernst nimmt.⁸⁷ Wie Balthasar kennt auch Adorno eine Evidenz des (Musikalisch-)Ästhetischen. Sie liegt in der „Erfahrung des Rätsels“⁸⁸. Thema der Musik ist stets ihre eigene Rätselhaftigkeit, die jedoch immer schon Ausdruck und Interpretation des Rätsels ist – und damit Antwort. So kann Adorno von der „Sprachähnlichkeit“ von Musik sprechen: In ihr ahmt der Mensch die Rationalität des Negativen nach (Adornos Begriff der *Mimesis*).⁸⁹ Form und Struktur dieser nachahmenden Rationalität sind jedoch im Gegensatz zum intellektuell-begrifflichen Rationalitätsbegriff nicht zeichenhaft, sondern temporal: „Das, was Musik im Kern ist, ihr Inhalt, ist nur in der Zeit ‚zu haben‘. [...] Eine monolithische Darstellung des Inhalts von Musik muss scheitern, da sich ihr Inhalt, also ihre inhärenten Sinnzusammenhänge und Einzelmomente, nur klingend, also in der Zeit entfalten kann.“⁹⁰

Tragisch ist dieser temporale Aspekt bei Adorno deshalb, weil Musik (wie schon bei Nietzsche) eine Totalität intendiert, die sie aufgrund ihrer zeitlichen Verfasstheit niemals erreichen kann. Trotzdem kennt Adorno in der Musik den „Kairos“, die erfüllte Zeit des musikalischen Augenblicks, der paradoxerweise gerade Balthasars „präsentischer“ ästhetischer Konzeption verwehrt bleibt: „Eine kairologische Rationalität muss weiter gehen. Erst die Vergangenheit hält letztlich den Schlüssel zu einer vollen Würdigung und Wahrnehmung des gegenwärtigen Moments bereit.“⁹¹ Damit bettet Hörmann seine „kairologische Rationalität“ in den lebensweltlichen Erfahrungskontext ein, den er bei Balthasar vermisst.

Auch wenn die Thesen Hörmanns hier nicht en détail ausgeführt werden können, so zeigt sich doch bereits, dass der Theologie mit dem Paradigma der Musik-Erfahrung ein gangbarer Weg in der Erkenntnistheorie offen steht.

Einen ähnlichen Ansatz verfolgt der Mailänder Theologe *Pierangelo Sequeri*, wenn auch unter anderen Vorzeichen. Seine Konzeption einer „Theologie der Affektion“ will den Affekt von seinem Stigma des sentimental-süßlichen Topos der Romantik befreien und für eine theologische Philosophie rehabilitieren. Sequeri, der ebenfalls Balthasars Theo-Ästhetik nahesteht, entwickelt seine Affektenlehre als Ontologie, genauer: als „Umkehr der Ontologie“⁹². Affektivität bezeichnet hier die „Sinnlichkeit des Geistes“, die Sequeri „als *Prius* jeder möglichen Bestimmung des Seinsaktes“ qualifiziert. Dieser geistige Sinn korrespondiert mit Kants Begriff der *Intention* (und bezieht sich damit auf denselben archimedischen Punkt wie etwa Blumenbergs „absolute Metapher“). Die

⁸⁷ Vgl. *Ch. Hörmann*, Begegnung mit dem Unausprechlichen (wie Anm. 71), 215f.

⁸⁸ Ebd., 227 (Hervorh. S.W.).

⁸⁹ Ebd., 239.

⁹⁰ Ebd., 243.

⁹¹ Ebd., 247.

⁹² *P. Sequeri*, Nur einer ist der „Gute“ (Mt 19,17). Theologie der Affektion als Umkehr der Ontologie. in: E. Arens, Gegenwart. Ästhetik trifft Theologie, Freiburg 2012, 46–72.

„Sensibilität des Sinnes“ ist die grundlegende „Gestimmtheit auf etwas hin“, die teleologisch auf das Ethische ausgerichtet ist:

„Es ist unmöglich für eine Vernunft, die des Menschen würdig ist (und die irreduzibel ist auf das disaffektive Modell der Wissenschaft, die sich in der Beziehung der Massen und Energien der kalkulierbaren Quantitäten definiert), das Gut-Sein ohne eine Repräsentation der geistigen Sinnlichkeit zu konzipieren, die es aufbaut und wahrnehmbar macht. Das Gut-Sein koinzidiert nicht mit der Produktion des Guten und auch nicht mit der Observanz des Gesetzes. [...] Es ist nicht möglich, sich ein Gut-Sein vorzustellen, welches unsinnlich in Bezug auf die Affekte ist oder ein solches, welches Emotionen und Gefühle in Szene setzt, die lediglich rhetorischer Zurüstung als dramatisches Handwerkszeug dienen, ohne die Aufrichtigkeit der Affektion wahrzunehmen, zusammen mit den Tönen ihrer Gerechtigkeit (und ihrer ethischen Rechtfertigung).“⁹³

Das Ästhetisch-Affektive ist demnach kein Zerfallsprodukt oder Anschauungs-Instrumentar unserer Stofflichkeit, sondern vielmehr die *geistige Voraussetzung* für das gute Handeln (Ethik) bzw. „die aufbauende Bestimmung der Beziehungen“ (Liebe). Sequeri fordert mit dem Verweis auf Kritiker wie Slavoj Žižek und Julia Kristeva ein „Minimum an Psychoanalyse, welches Philosophie und Theologie verinnerlichen müssen“⁹⁴: Nämlich, dass der Mensch gerade mit der *Durchbrechung der Unmittelbarkeit* in die Welt des Bewusstseins, der Sprache und der intersubjektiven Beziehungen eintritt. Diese (psychoanalytisch traumatische) Differenzerfahrung jedoch eröffnet überhaupt erst den Horizont der Liebe (des Guten), in den wir durch die Affektion *anderer* eingewiesen werden. Das Affektive ist, so bestimmt, eben *nicht* die Sehnsucht nach dem Unmittelbaren, Selbstreferentiellen und der Autoaffektion, sondern wird zum „radikal symbolische[n] Ort“⁹⁵ der „Sensibilität des Sinns“, der nicht „in der hermeneutischen Verantwortlichkeit des erkennenden Subjekts“⁹⁶ liegt. Sequeri postuliert deshalb,

„dass die authentische Originalität des Symbolischen [...] im performativen Charakter seiner Evidenz liegt. Ich will damit sagen, dass das Symbolische unmittelbar die transformierende/verklärende Qualität des affektiv-geistigen Elements des Seins ans Licht bringt, das der Sensibilität/Sinnlichkeit des Sinnes zugänglich ist: nicht das Analogische (de facto Allegorische) des zeichenhaft-repräsentativen Elements“.⁹⁷

Eine solche performative Qualität des Symbolischen findet sich vor allem in der Erfahrung von Musik, deren „Muse [...] immer wieder mit der persuasiven Gnade des Glaubens identisch ist, in jener untrennbaren theologischen und ästhetischen Bedeutung des Begriffs“⁹⁸.

⁹³ P. Sequeri, Nur einer ist der „Gute“ (wie Anm. 92), 60f.

⁹⁴ Ebd., 67.

⁹⁵ Ebd., 68.

⁹⁶ Ebd., 69.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ P. Sequeri, „Zur Glaubwürdigkeit gehört die Kunst“. Das theologische Vermächtnis der Musikästhetik von Hans Urs von Balthasar, in: zur debatte 35 (2005) 20–21, hier: 21.

Während Hörmann also versucht, die „Rationalität“ von Musik zu erweisen, so geht es Sequeri um deren „Glaubwürdigkeit“. Gerade in der Musik-Erfahrung zeigt sich der *Logos* in seiner attraktivsten Eigenschaft – in seiner affektiven „Gestimmtheit“ auf die Liebe.⁹⁹

8. Fazit

Wie stehen die genannten Ansätze zueinander? Beide Autoren fragen nach dem Ästhetisch-Affektiven, das sich in der (Musik-)Erfahrung in seiner reinsten Form präsentiert, und suchen nach Wegen zur rationalen Rehabilitierung bzw. Integration in eine theologische Erkenntnislehre. Sequeri formuliert seine Thesen provokanter als Hörmann und wagt sich auch dann noch ontologisch weiter, wo jener es vorzieht, mit Adorno vor dem *fascinatum et tremendum* des „Unsagbaren“ stehen zu bleiben. Zuletzt vermögen beide Ansätze m. E. vor allem eines: Die Richtung eines Diskurses aufzeigen, der das Phänomen von Musik-Erfahrung als theologischen Ort benennt. Damit ist viel gewonnen. Gerade gegenüber der Metaphorologie, die keine Kategorie des Ereignisses kennt, könnte die Arbeit an einer „Theorie des Musikalischen“ zu einer fruchtbareren theologischen Diskussion um die Anthropologie und Epistemologie führen. Die Welt der Moderne verlöre ihren Sinn, wenn sie aufhörte, musik-fähig zu sein. Was das Metaphorische im Gegenständig-Sinnlichen sucht, könnte von einer musikalischen Theologie als (ungegenständlicher) *Sinn* gefunden werden.

Eine theologische Besinnung auf das Musikalische könnte zudem wieder daran erinnern, dass die christliche Botschaft nicht erst durch (metaphorologisch durchdachte) „gewandte und kluge Worte“ (vgl. 1 Kor 1,17) zum Kerygma wird. Die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft lag schon immer in der Glaubwürdigkeit ihres Boten. Diese Harmonie wiederum kann man nicht „sehen“, wohl aber „hören“. Deshalb kommt der Glaube zuerst vom *Hören* – und ist damit an ein *Ereignis* gebunden. „Eine Theologie, die lernt, mit Musik zu denken“ wird dann „mit Sicherheit die richtigen Worte finden“¹⁰⁰, dieses Ereignis sprachlich zu reflektieren.

In recent years, the epistemic *paradigm of the metaphor* has been used for the explanation of theological contexts. However, a closer look reveals that up to now theologians have paid little attention to the philosophical implications of such approaches. Based on the hypothesis that the “metaphoric” is the *epistemological layout of the modern era*, we would therefore like to begin by revealing the basic deficits of metaphorical logic. As an alternative, we would then like to suggest that theology should adopt *music as a paradigm*, which most notably results in the fact that language can once again be described as an *event*. The works of Ch. Hörmann and P. Sequeri will be presented as ground-breaking approaches to this effect.

⁹⁹ P. Sequeri, „Zur Glaubwürdigkeit gehört die Kunst“ (wie Anm. 98), 21.

¹⁰⁰ Ebd.