

Figürlich leben : einige Reflexionen zu neueren Ansätzen in der Gleichnistheorie

Autor(en): **Raguse, Hartmut**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **51 (1995)**

Heft 1

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878205>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Figürlich leben – einige Reflexionen zu neueren Ansätzen in der Gleichnistheorie¹

Einleitung

Wohl selten ist aus einem winzigeren Textcorpus eine umfänglichere Sekundärliteratur erwachsen als aus den Gleichnissen Jesu. Ich werde Ihnen heute keine neuen Auslegungen bieten, ich möchte aber versuchen, einige unterschiedliche Meinungen darüber, was das Reden in Gleichnissen sei, in einem etwas anderen Lichte zu zeigen. Ich werde dabei interdisziplinär argumentieren. Die gleichzeitige Orientierung an mehreren Wissenschaftszweigen ermöglicht es, das Thema *einer* Wissenschaft mit den Begriffen einer anderen nachzuzeichnen, Gleichnisse zum Beispiel mit Hilfe einer linguistisch orientierten Metapherntheorie zu beschreiben, sie mit Begriffen der Kommunikationstheorie als Sprachhandlungen zu interpretieren oder sie schliesslich als narrative Lebensentwürfe zu verstehen, womit wir uns sozialwissenschaftlichen oder psychoanalytischen Theorien annähern. Interdisziplinäre Aussagen über Gleichnisse beginnen nach ihrer Grundstruktur mit dem Satzteil: «Mit dem Gleichnis verhält es sich wie...», und daran schliesst sich etwas anderes an, ein Stück aus einer anderen Disziplin in sprachlicher Form. Das kann z. B. eine wissenschaftlich wohl begründete Abhandlung der Metapherntheorie von Richards sein. Doch mag das im Augenblick auf sich beruhen, wichtiger ist mir, dass Sie die Grundstruktur meiner Argumentation wiedererkannt haben. «Mit dem Gleichnis verhält es sich wie...» ist ähnlich gebaut wie der uns vertraute Satz «Mit dem Gottesreich verhält sich es sich wie...». Mein Reden über Gleichnisse hat damit eine ähnliche Struktur wie die Gleichnisse selber. Und in derselben Weise, wie es sich mit dem Reiche Gottes im Laufe der Theologiegeschichte auf sehr verschiedene Weise verhielt und hoffentlich auch in Zukunft noch verhalten wird, so war es auch mit den Gleichnissen selber und wird es wohl auch künftig sein. Davon möchte ich Ihnen heute einiges zeigen und Ihnen am Schluss ein neues Gleichnis dafür geben, wie es sich mit den Gleichnissen heute verhalten könnte.

¹ Leicht überarbeitete Fassung einer öffentlichen Promotionsvorlesung auf Einladung der Theologischen Fakultät der Universität Basel am 8. Januar 1993.

1. Adolf Jülicher

Am Anfang der neueren Gleichnisdiskussion steht eine Arbeit über die Gleichnisse, die so gewichtig ist, dass ihre Erwähnung schon allein aus formgeschichtlichen Gründen an den Anfang jeder Arbeit über die Gleichnisse Jesu gehört, also auch an den Anfang *meines* Vortrags. Ich meine damit Adolf Jülichers Buch «Die Gleichnisreden Jesu» (1910). Wie verhält es sich für ihn mit dem Gleichnis? Etwa so: «Ein junger Mann wollte seinem Volke die wahre Vaterliebe Gottes nahebringen. Er trat in eine griechische Rednerschule ein und lernte, wie man seine Rede gefällig und überzeugend machen könne. Man müsse sie mit Erzählungen schmücken: mit wahren Erzählungen aus der Vergangenheit oder aber mit erfundenen Geschichten: mit Gleichnissen oder mit Fabeln. So hatte es jedenfalls der grosse Aristoteles gelehrt. Er kehrte zu seinem Volk zurück und verkündete ihm in Worten, die ans Herz gingen, das Reich Gottes der Liebe. Seine Beispiele wählte er aus der unmittelbaren Welt seiner Hörer. Viele von diesen verstanden ihn leicht und gern, denn seine Worte waren klar und seine Gedanken einfach und eindeutig». Soweit mein fiktives Zitat aus Jülichers Buch, und wenn Sie jetzt noch vermeiden, diesen jungen Mann allegorisierend auf Jesus zu deuten und das Volk auf Israel, dann haben Sie eigentlich schon die zentralen Gedanken Jülichers verstanden. Gleichnisse sind rhetorische Kunstmittel, um die wichtigste Lehre eines Vortrags mit einer aus einem anderen Bereich entnommenen, aber klaren Beispielerzählung zu erläutern. Die spätere Geheimnis-Theorie sei ein Missverständnis der Verfasser der Evangelien, und jede allegorische Auslegung ist gänzlich verfehlt, weil sie die Unklarheit eines Textes voraussetze, der kein anderes Ziel habe als zu klären. Es sei jeweils nur notwendig, den Sinn der Gesamterzählung zu verstehen und ihn zur Erläuterung des Wesens des Reiches Gottes zu benutzen. Der zentrale Sinn der Gleichnisse sei aber jeweils die Verdeutlichung eines ethischen Satzes über diejenige Liebe, die im Reiche Gottes gelten solle.

Über Jülichers Ansichten ist schon soviel Kritisches gesagt worden, dass ich ihn lieber verteidigen möchte. Jülicher ist durchaus berechtigt, sein Gleichnis für das Wesen der Gleichnisse aus der hellenistischen Kultur zu holen. Erstens gab es ja längst in Israel eine kulturelle Verbindung zum Hellenismus, und selbst wenn es diese nicht gegeben hätte, wäre es immer noch durchaus sinnvoll, Jesu Gleichnisse von Aristoteles her zu interpretieren. Es ginge dann nicht primär um eine historische Ableitung, sondern um eine wissenschaftliche Erläuterung und Klärung. Das Problem beginnt bei Jülicher erst dort, wo er zu meinen scheint, nunmehr zu wissen, was die Gleichnisse tatsächlich sind, ähnlich, wie er auch zu wissen scheint, was das Reich Gottes sei. Damit wird aus der interdisziplinären Verbindung zweier Bereiche eine Wesensaussage, wie eine Sache wirklich und

tatsächlich ist. Oder anders gesagt: eine wissenschaftliche Aussage von gleichnishafter Struktur wird verdinglicht und scheint die Sache selber nur noch objektiv abbilden zu wollen. Und hier besteht die Kritik an Jülicher zu Recht. Seine Behauptungen sind zwar nicht einfach falsch, aber doch eine rechte Verkürzung dessen, was mit Gleichnissen gemeint sein könnte. Für Jülicher ist der Bezug auf die griechische Rhetorik nicht ein Modell, von dem her sich interessante und klärende Aussagen über Gleichnisse machen lassen, sondern eine Wesensaussage darüber, was die Gleichnisse an sich sind. So wie Jülicher die Gleichnisse nicht als metaphorische Aussagen gelten lassen will, sondern nur als eindeutige Vergleichen, so entbehren auch seine Aussagen über die Gleichnisse einer Einsicht in den Modellcharakter von wissenschaftlichen Erklärungen. Wir werden bald sehen, wie nahe wissenschaftliche Modelle und Metaphern zueinander stehen.

2. Situationsbezogene Gleichnisdeutungen

So deutlich Jülicher zwar die Gleichnisse auf die konkrete Lehrtätigkeit Jesu bezogen hatte, so waren die Gleichnisse für ihn doch vor allem Träger ewiger sittlicher Wahrheiten. Mit der Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiss' Buch von 1892 «Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes» konnte eine solche Interpretation nicht mehr befriedigen. Die Gleichnisse mussten jetzt anders verstanden werden. Sie waren eine Ansage des Reiches Gottes, das in der Predigt Jesu selber unmittelbar anzubrechen begann. Weit entfernt davon, ewige Wahrheiten klärend zu beleuchten, wurden die Gleichnisse auf diese Weise Träger einer situationsbezogenen endzeitlichen Botschaft. Um ihren Sinn wirklich zu verstehen, musste man wiederum hinter die Evangelien zurückfragen: erst dort, in der Situation, in der sie einmal von Jesus gesprochen wurden, war die ursprüngliche Botschaft Jesu zu finden, die jetzt nicht mehr eine ewige Wahrheit, sondern konkrete eschatologische Botschaft war. Die wichtigsten Vertreter dieser Richtung sind C. H. Dodd (1935) und Joachim Jeremias (1947). Die Schwierigkeit mit diesem an sich recht überzeugenden Ansatz besteht darin, zu begründen, wie eine Botschaft, die in einem so hohen Masse an eine vergangene konkrete Situation gebunden war, heute noch aktuell, ja überhaupt nur verständlich sein kann. Natürlich haben die beiden Autoren dafür Lösungen: die damalige Situation und das in ihr mögliche Verständnis haben auch für heutige Leser in ihrer ganz anderen Situation eine normative Bedeutung. Das ist eine gute historisch-kritische Lösung, aber sie hat ihre Probleme. Denn sie trennt in einem ersten Schritt die damalige Situation von der heutigen, und das führt zu einem radikalen Auseinanderklaffen zwi-

schen der historischen Interpretation einerseits und einem möglichen aktuellen Verständnis andererseits. Erst in einem zweiten Schritt, der Anwendung oder «Applikation», muss die damalige Situation des Sprechens Jesu mit dem heutigen Zeitpunkt des Lesens der Texte verbunden werden. Das bedeutet in der Regel, dass die damalige Sprechsituation auch für das heutige Interpretieren verbindlich bleibt. Ist es aber nicht immerhin auch denkbar, dass Texte überhaupt erst nachträglich verstanden werden können, wenn sie nicht mehr unter der Herrschaft einer ursprünglichen Intention stehen, die ja immer auch eine Einengung ist? Man muss nicht so weit gehen wie Jacques Derrida, der überhaupt leugnet, dass eine ursprüngliche Bedeutung normativen Charakter haben könne. In der Gleichnisforschung war es einerseits der englische Literaturwissenschaftler Frank Kermode (1979), der die Geheimnistheorie des Markus auf eine ursprüngliche Verslossenheit der Gleichnistexte deutet, die sich überhaupt erst im Laufe ihrer Wirkungsgeschichte eröffneten. Kermode's Buch ist aber nur unter Literaturwissenschaftlern recht berühmt geworden, es wurde von der kontinentalen Gleichnis-Diskussion ignoriert. In der deutschsprachigen theologischen Diskussion hingegen war eine andere Entwicklung wichtiger: die Neubesinnung auf das Wesen der Metapher und damit auch des Redens in Gleichnissen.

3. Gleichnisse als Metaphern

Dieses Gleichnisverständnis ist unter anderem durch Paul Ricoeur (1974) und Hans Weder (1984) so bekannt geworden, dass ich mich auf wenige Andeutungen beschränken kann. Das Reden in Metaphern, so wird gegen Jülicher argumentiert, ist keineswegs nur ein verdeutlichender, aber letzten Endes unnötiger Redeschmuck, sondern es ist eine Weise, über Dinge zu reden, über die man auf andere Art nicht reden könne. Metaphern sind nicht der Ersatz eines einzelnen, eigentlich gebrauchten Wortes durch ein uneigentlich benutztes anderes Wort, sondern sie sind eine spannungsvolle Interaktion zwischen verschiedenen Wörtern. Metaphern sind eine Erscheinung auf der Satz- oder sogar auf der Textebene. Sie sind durch nicht metaphorische Rede nicht eindeutig zu umschreiben. Die Metapher gebiert aus sich heraus immer neue Bedeutungen, die prinzipiell unerschöpflich sind. Mit der Formulierung, dass die Metapher Bedeutungen *gebirt*, benutze ich selber gerade eine Metapher auf der Satzebene. Normalerweise gebären nur weibliche Lebewesen. Wenn ich sage, dass die Metapher gebiert, dann benutze ich die metaphorische Funktion der Sprache. Wie sie funktioniert, das haben für mich am deutlichsten der Literaturwissenschaftler Ivor Armstrong Richards (1936) und der Philosoph Max Black (1954, 1977) gezeigt. Ihre

Schriften sind in der theologischen Diskussion zwar nicht unbekannt, werden aber weniger beachtet, als sie es verdienen. Zwar erwähnen beide nur im Vorübergehen das Reden in Gleichnissen, aber ihre Formulierungen über das Funktionieren metaphorischen Redens gehören für mich zum Klarsten, was ich kenne, und sie lassen sich leicht auf die Gleichnisse Jesu übertragen. Was dazu nötig ist, ist nur eine einzige Erweiterung der klassischen Metapherntheorie, die aber bereits von den Autoren selber vorgenommen wird. Metaphern sind nicht nur einzelne Wörter, die im Zusammenhang eines Satzes metaphorisch gebraucht werden, sondern es gibt auch zu Beschreibungen oder Erzählungen erweiterte Metaphern, die über einzelne Sätze hinausgehen.² Das aber sind die uns von der formgeschichtlichen Betrachtungsweise her bekannten eigentlichen Gleichnisse und die Parabeln.

4. Max Black und Ivor Armstrong Richards

Beide Autoren weisen die Ansicht, die Metapher sei ein Redeschmuck, bei dem ein Wort ein anderes nur ersetzt, als unzureichend zurück. An ihre Stelle setzen sie die Interaktionstheorie der Metapher. Ich erläutere Ihnen das anhand zweier Arbeiten von Black aus den Jahren 1954 und 1977 und gehe auf Richards erst später ein, obwohl Black von Richards abhängig ist. Doch Richards hatte bereits 1936 zur Metapher Meinungen geäußert, die über die Interaktionstheorie sogar noch hinausweisen. Deshalb wird er uns erst später beschäftigen. Black (1977)³ fasst die zentralen Eigenschaften der Metapher in fünf Punkten zusammen:

a. Jede metaphorische Aussage setzt sich aus zwei sprachlichen «Gegenständen» zusammen, dem Primär- und dem Sekundärgegenstand. In der Aussage: «Das Gottesreich ist wie ein Senfkorn» ist das Gottesreich der Primär- und das Senfkorn der Sekundärgegenstand.

b. Der Sekundärgegenstand ist kein Ding, sondern ein System. Es schliesst alles das ein, was man normalerweise mit Senfkörnern verbindet: ihre Kleinheit, ihre Farbe, ihren Geschmack. Der Urheber einer Metapher kann diesen Sekundärgegenstand so formen, dass er seinen eigenen Vorstellungen auch gegen die Erwartungen der Hörer entspricht. Das tut der Verfasser des Gleichnisses, indem er nicht nur ein einziges Wort wählt, sondern eine Schilderung gibt und einige spezielle Eigenschaften seines Gegenstandes in ihr hervorhebt: die anfängliche Kleinheit, die spätere Grösse und das Nisten der Vögel unter den Zweigen. Die von Ricoeur sogenannte Extravaganz der Gleichnisse hat hier ihren Ort. Die

² Vgl. H. Weder (1984) 62.

³ 392f.

Gleichnisse Jesu sind also nicht nur Darstellungen vorgefundener Sachverhalte, sondern vielmehr absichtsvoll geformte Erzählungen fiktiven Charakters. Hierin unterscheiden sie sich übrigens gar nicht von den Gleichnissen Homers.

c. Mindestens ein *Teil* der Eigenschaften des Sekundärgegenstandes wird auf den Primärgegenstand projiziert, womit Black hier eine Metapher aus der Optik einführt. Das Gottesreich ist also etwas, was anfänglich klein ist und dann so riesengross wird, dass die Vögel unter seinen Zweigen nisten. Was mag das bedeuten? Mit dieser Frage beginnt die Deutung einer Metapher, die immer etwas Uneindeutiges behält, denn es ist nie ganz klar, welche Eigenschaften auf den Primärgegenstand projiziert werden und wie sie sich mit ihm, hier also mit dem Gottesreich, verbinden.

d. Es werden aus dem Sekundärgegenstand vor allem diejenigen Eigenschaften ausgewählt und projiziert, die zu dem Primärgegenstand eine Entsprechung haben. Beim Senfkorn bieten sich dafür z. B. «Klein und Gross» an, aber eindeutig ist das nie, eben weil das Senfkorn noch andere Eigenschaften hat. Warum sollte das Gottesreich nicht auch wohlschmeckend und zugleich scharf sein?

e. Der Projektionsprozess ist wechselseitig. Nicht nur nimmt das Gottesreich Senfkorneigenschaften, sondern auch das Senfkorn Gottesreicheigenschaften an. Wir können vermutlich nicht mehr das Senfkorngleichnis lesen, ohne bei ihm auch ans Gottesreich zu denken und es von ihm her zu deuten, und wenn wir versuchen, die nistenden Vögel unter dem Aspekt des Gottesreiches zu lesen, also metaphorisch, dann können wir sie vielleicht auf die Völker deuten und befinden uns damit bereits in einer allegorisierenden Auslegung⁴. Die Interaktion zwischen «Gottesreich» und «Senfkorn» ist der metaphortheoretisch völlig legitime Ursprung einer solchen allegorisierenden Exegese, die sich von der Verurteilung durch Jülicher nur langsam erholt.

Eine konsequente Anwendung der interaktionellen Metaphertheorie auf die Gleichnisse Jesu hat einen grossen Reiz: Sie ist sowohl auf die eigentlichen Gleichnisse wie auch auf die Gattung der Parabeln, auf die Gleichniserzählungen anwendbar. Aber wie alle guten Theorien reduziert sie das Phänomen. In diesem Falle reduziert sie das Reden in Gleichnissen auf ein innersprachliches Ereignis, das leicht unerheblich werden kann, obwohl alles «wahr» zu sein scheint. Die metaphorische Spannung ereignet sich nur noch zwischen dem Gleichnis und seinem Kontext, dem Reden und Lehren Jesu vom Gottesreich. Aber die sprachlichen Kontexte innerhalb der Evangelienerzählungen sind Versuche, konkrete Sprechsituationen in Texte umzusetzen. Wo bleibt die Predigt, die Ansprache an die Hörer, das Wortereignis, das aus der Rede, aus dem Text

⁴ Eine besonders klare Unterscheidung zwischen Allegorie, Allegorese und Allegorisierung habe ich bei W. Harnisch (²1990) 42–62 gefunden.

heraus konkrete Hörer trifft? Die Andeutung einer Antwort auch auf diese Frage ist bei Black zu finden, und zwar in seiner Aussage, die Metaphern seien kreativ. Sie erschafften nicht nur neue Wortbedeutungen, die es in dieser Weise vorher noch nicht gegeben habe, z. B. für das Wort «Gottesreich», sondern sie eröffneten damit zugleich eine neue Sicht auf die Welt. Ist es denkbar, dass das Gleichnis nicht nur eine metaphorische Erkenntnis des Wesens des Gottesreiches gibt, sondern dem Hörer zugleich eine metaphorische Erkenntnis des Gottesreiches in dieser Welt ermöglicht? Damit habe ich die Zielrichtung meines Vortrags bereits angedeutet, die uns zu Richards, zur Psychoanalyse und zu neueren metaphorentheoretischen Untersuchungen führen wird.

Ich mache aber vorher noch einen Umweg, um Ihnen eine recht radikale Alternative zur bisherigen Gleichnistheorie kurz vorzustellen. Ich meine damit das Werk von Eberhard Jüngel.

5. Eberhard Jüngel

Jüngel bezweifelt in seinem Buch «Jesus und Paulus» (1962) an Jülichers Argumentation vor allem, dass die Gleichnisse zur rhetorischen Verdeutlichung von Gedanken dienten, die auch anders hätten gesagt werden können. Und damit hängt eine zweite Kritik zusammen: die Aufteilung in Sach- und Bildhälfte sei unangemessen. Für Jülicher sollten Gleichnisse etwas Unbekanntes, das Gottesreich, mit etwas Bekanntem, eben der Gleichniserzählung erläutern. Das konnte dadurch geschehen, dass beiden *ein* Element gemeinsam war, etwas Drittes, das sog. *tertium comparationis*. Beim Senfkorn wäre das etwa die anfängliche Kleinheit, auf die eine um so grössere Grösse folgt. Jüngel setzt dem entgegen, dass das Gleichnis nicht nur und nicht vor allem eine erläuternde Funktion habe, sondern dass die Form des Redens in Gleichnissen in enger Beziehung zum Inhalt stehe. Im Gleichnis komme das Gottesreich als Gleichnis zur Sprache. Und es ist nötig, in dieser zentralen Formulierung von Jüngel jedes Wort zu betonen. Das Gottesreich *kommt*, es kommt zur *Sprache*, aber weil es nur *gleichnishaft* kommt, gebraucht es das Gleichnis als die einzige wirklich angemessene Form der Sprache. Im Gleichnis, aber auch nur dort, ist das Gottesreich bereits da. Als einen Beleg für diese Auffassung zitiert Jüngel⁵ den von ihm hoch bewunderten Jülicher, der an einer Stelle schreibt: «denn in seinen Parabeln ist die neue Zeit schon da, ist schon alles bereit». Hiermit weise Jülicher weit über sich hinaus. Nehme man diese Auffassung ernst, so fielen auch die Aufteilung in

⁵ 1986, 101.

Sach- und Bildhälfte und das tertium fort. Das Gottesreich werde nicht erläutert, sondern es komme, es stelle sich gleichnishaft im Gleichnis vor.

Das Anziehende dieser Auffassung liegt für mich vor allem darin, dass zunächst einmal der sprachliche und damit literarische Charakter der Gleichniserzählungen gewahrt bleibt. Man braucht nicht einen aussertextlichen Rekurs auf diejenige historische Situation, in der Jesus in Gleichnissen vor historisch bestimmten Menschen redete. Und zugleich erläutert diese Theorie, wie die Gleichnisse weiterwirken. Denn auch, indem sie Schrift geworden sind, kommt in ihnen das Gottesreich gleichnishaft zur Sprache. Das Lesen oder Hören der Texte ist damit bereits in sich eine hinreichende Rezeptionssituation, in der nicht nur Inhalte vermittelt, sondern auch eine Wirkung erzielt werden könne. In der Sprache der Sprechakttheorie von John Austin ist damit der anredende, der illokutorische Aspekt von Sprache gegenüber dem Aussagecharakter der Sprache besonders betont. Allerdings entgeht das Sprechen vom Gottesreich als von einem Sprachereignis nicht ganz der Gefahr, sich fast aller Inhalte zu entleeren und damit spröde zu werden. Auch Austin (1962) betont in seinem Buch «How to do things with words», dass das Handeln mit Worten von den Inhalten nicht unabhängig ist. Mir scheint es deshalb sinnvoll zu sein, einerseits den Ansatz von Jünger zu bewahren, aber auch den anderen, den der klassischen Metaphertheorie, nicht vorschnell aufzugeben. Bevor ich den Versuch mache, beide Konzepte aufeinander zu beziehen, möchte ich das bisherige Ergebnis festhalten und dabei noch einige Linien etwas weiterführen.

6. Zusammenfassung

Wir hatten gesehen, dass für Black eine metaphorische Aussage immer zweiteilig ist und von der Spannung zwischen Primär- und Sekundärgegenstand ihren Ausgang nimmt. Diese Spannung wird dadurch gelöst, dass beide Seiten der Aussage ihre Eigenschaften ganz oder teilweise je auf den anderen Gegenstand projizieren. Das Sprechen vom Gottesreich wird mit Prädikaten angereichert, die dem Senfkorn eignen, und das Senfkorn selber wird vom Leser nicht nur als Naturgegenstand, sondern zugleich aus dem Blickwinkel des Gottesreiches angesehen. Deutlicher ist das noch beim Gleichnis vom Sämann. Seine etwas merkwürdige Art, den Samen auszustreuen, trägt zwar auch Lokalkolorit, wie Jeremias gezeigt hat, aber es ist kaum möglich, dieses Gleichnis nicht auch als Darstellung des Erfolgs der Predigt zu lesen. Vollends sind die «Arbeiter im Weinberg» immer auch schon diejenigen, die *nacheinander* zum Glauben kommen und doch den gleichen Lohn erhalten. Diese gegenseitige Projektion von Eigenschaften hat die Wirkung, dass die Spannung zwischen Primär- und Se-

kundärgegenstand gemildert wird. Es entsteht aus der Spannung zwischen den beiden Gliedern der Metapher auf einer neuen Ebene eine Kohärenz, ohne dass deshalb die Ebene der Nicht-Kohärenz aufgehoben würde. Gott und Senfkorn bleiben durchaus voneinander geschieden, und zugleich erscheint das Gottesreich als etwas Senfkornhaftes. Es sind diese projizierten Eigenschaften, die das *tertium comparationis* ausmachen. Genauer, das alte *tertium*, das der rhetorischen Ansicht der Metapher als einer Verdeutlichung entspricht, wird in der neuen interaktionellen Theorie der Metapher abgelöst durch die gegenseitig projizierten und damit gemeinsamen Eigenschaften. Da prinzipiell mehrere Eigenschaften entweder als Bündel oder auch einzeln und alternativ projiziert werden können, ist die Pointe gleichnishafter Rede nicht mehr eindeutig. Deshalb und nur deshalb ist es verständlich, dass verschiedene Ausleger mit guten Gründen zu verschiedenen Auslegungen von Gleichnissen kommen, auch dann, wenn sie zugleich behaupten, die Gleichnisse hätten stets nur *eine* Pointe. Aber es ist immer offen, welche der Eigenschaften des Sekundärgegenstandes, also der Gleichniserzählung, aktualisiert und projiziert werden. Das hängt von dem jeweiligen vorhergehenden Verständnis des Gottesreiches und des Gleichnisses ab. Wer meint, beim Gottesreich gehe es vor allem um die Scheidung von Sündern und Gerechten, der mag die Erzählung vom Sämann mit guten Argumenten als biblische Darstellung der doppelten Prädestination lesen. Das Gleichnis allein kann das richtige Verständnis des Gottesreiches nicht kontrollieren, denn es ist verschieden auslegbar. Und auch der Begriff des Gottesreiches wird das richtige Verständnis des Gleichnisses nicht erzwingen, denn es soll ja erst durch das Gleichnis erläutert werden.

7. Richards, Lakoff und Johnson

Dieses Gottesreich, so möchte ich weiterführend sagen, ist nun aber nicht nur der Primärgegenstand eines als Metapher zu verstehenden Gleichnisses. Es ist zugleich auch selber eine Metapher. Und wenn das der Fall ist, so muss man sich fragen, für welchen Primärgegenstand es als Metapher steht. Gerhard Sellin (1978) schreibt dazu in seinem Aufsatz «Allegorie und <Gleichnis>»: «Die mit dem Stichwort <Gottesreich> prädierte Erfahrung ist das Christusgeschehen. <Gottes Herrschaft> heisst: darin hat Gott gehandelt. Was dies für den Menschen in seiner Situation *bedeutet*, sagt dann die Bildhälfte des Gleichnisses»⁶.

Sellin nimmt damit den wichtigen, schon erwähnten Gedanken von Max Black auf, der die Metapher in die nächste Nähe zum wissenschaftlichen Modell

⁶ 410.

stellte, mit dem die äussere Wirklichkeit gedeutet wird. Aber diesen Gedanken hat auch Black von einem Vorgänger übernommen, und damit komme ich endlich zu Ivor Armstrong Richards, der nicht nur der Vater der Interaktionstheorie der Metapher ist, sondern auch noch einen weiteren Gedanken beigetragen hat, der sich als mindestens ebenso produktiv erweist. Ehe ich die betreffende Stelle ausführlicher zitiere, muss ich noch kurz die von Richards benutzte Terminologie einführen. Er nennt den Primärgegenstand einer metaphorischen Bildung den *Tenor* und den Sekundärgegenstand das *Vehikel*. Das Gottesreich wäre also der Tenor und das Senfkorn und mit ihm das ganze Gleichnis das Vehikel. Ich lasse jetzt das ganze längere Zitat aus der letzten Vorlesung seines Buches «The Philosophy of Rhetoric» (1936) folgen: «Die ‹Beherrschung der Metapher› – die Beherrschung der Interpretation von Metaphern – kann sogar noch tiefer zur Kontrolle jener Welt werden, die wir uns zum Leben einrichten. Mit ihren Arbeiten zum Begriff der Übertragung – einem anderen Wort für Metapher – haben die Psychoanalytiker gezeigt, wie gewisse Modi des Sehens, Liebens, Handelns, die sich im Zusammenhang mit einer bestimmten Gruppe von Dingen oder Menschen herausgebildet haben, ständig auf eine andere Gruppe verschoben werden. Sie haben dabei hauptsächlich die pathologischen Erscheinungsformen dieser Übertragungen gezeigt; Fälle, in denen das Vehikel – die übernommene Einstellung, die Elternfixierung etwa – tyrannisch über die neue Situation, den Tenor, herrscht, und das Verhalten unangemessen wird. Das Opfer ist unfähig, eine neue Person anders wahrzunehmen als in den Bezügen der alten Leidenschaften und deren Zufälligkeiten. Es liest die Situation nur im Sinne der Figur, des archetypischen Bildes, des Vehikels. Doch bei gesunder Entwicklung kooperieren Tenor und Vehikel – die neue zwischenmenschliche Beziehung und die Familienkonstellation – frei und ungehindert; das dabei entstehende Verhalten leitet sich in angemessenem Verhältnis von beiden ab. Im glücklichen Zusammenleben werden so dieselben Muster exemplifiziert und dieselben Irrtumsrisiken vermieden wie beim gewissenhaften und kritischen Lesen. Die allgemeine Form des Interpretationsprozesses bleibt die gleiche, ob es sich nun um ein Beispiel von kleinem Umfang – das richtige Verstehen einer Redefigur – oder um ein grösseres – die Aufrechterhaltung einer Freundschaft – handelt»⁷.

Das ist eine vorzügliche Darstellung eines der zentralen Begriffe der Psychoanalyse durch einen Nicht-Analytiker. Allenfalls im letzten Satz würde ich die Analogie etwas genauer formulieren. Das Verstehen eine Redefigur ist weniger mit dem *Aufrechterhalten* einer Freundschaft zu vergleichen als vielmehr mit

⁷ Die Übersetzung habe ich aus: A. Haverkamp, Hg. (1983) übernommen, aber nach dem englischen Original leicht überarbeitet.

dem Vorgang, dass ich überhaupt einen anderen Menschen als Freund, wenigstens als möglichen Freund, wahrnehmen kann.

Der Text spricht nicht nur über Metaphern, sondern er ist auch selber voll von metaphorischen Redefiguren. Er ist meines Wissens das erste Zeugnis desjenigen metaphorischen Gebrauchs des Wortes «Metapher», den wir schon bei Black und Sellin gefunden haben. Mit ihm wandelt sich die Beziehung Tenor – Vehikel von einem innersprachlichen Prozess zu einer Beziehung der Sprache zur aussersprachlichen Wirklichkeit. Eine sprachliche Äusserung ist hier das Vehikel, die äussere Wirklichkeit der Tenor. Genau in dieser Beziehung fand später Max Black die Verwandtschaft zwischen wissenschaftlichen Modellen und Metaphern. Im Text von Richards wird diese Übertragung noch durch eine weitere Metapher angedeutet: er schreibt, dass Situationen «gelesen» würden, als ob sie Texte wären. Hierin ist der Ursprung aus einer Redefigur, die sich nur auf die Sprache richtet, noch gut erkennbar.

Was Richards hier nur an dem psychoanalytischen Begriff der Übertragung exemplifiziert, umfasst tatsächlich einen viel grösseren Bereich. Black sprach vom metaphorischen Charakter *wissenschaftlicher* Modelle. Ein vor über 10 Jahren in den USA erschienen Buch, das der Linguist George Lakoff und der Philosoph Mark Johnson gemeinsam verfasst hatten, geht noch viel weiter und behauptet die metaphorische Grundstruktur *aller* Welterkenntnis. Das Buch der beiden Autoren hat den Titel: «Metaphors we live by» (1980), Metaphern, durch die wir leben. Die Grundthese dieses wichtigen Buches möchte ich Ihnen jetzt referieren.

Für die beiden Autoren sind Metaphern nicht primär Elemente der Sprache, sondern sie sind die zentralen und beherrschenden Konzepte, mit denen wir die Welt erkennen. Nur weil das so ist, erscheinen auch *innerhalb* der Sprache Metaphern. Innersprachliche Metaphern sind also *sekundär*. All unser konventionelles Erkennen der Wirklichkeit ist durch metaphorische Konzepte geprägt, ohne dass dieses uns unmittelbar bewusst würde. Es macht gerade die Einheitlichkeit einer Kultur aus, dass die grundlegenden metaphorischen Konzepte allen immer schon gemeinsam sind. Metaphorische Erkenntnis heisst, dass eine fragliche Erfahrung in der Welt mit Hilfe einer anderen, die selbstverständlich ist, erkannt und strukturiert wird. Ich will das an einem Beispiel der beiden Autoren zeigen. Eine grundlegende metaphorische Strukturierung unserer Alltagswelt geschieht durch die Metapher ZEIT IST GELD⁸. Dabei werden diejenigen Erfahrungen, die wir alltäglich mit dem Geld machen, auf unsere Wahrnehmung und unseren Umgang mit der Zeit übertragen. Damit erhält die *Zeit* Eigenschaften, die sonst

⁸ Lakoff und Johnson benutzen, wenn sie über grundlegende Metaphern schreiben, immer Grossbuchstaben.

unsere Erfahrung mit dem *Geld* immer schon prägen. Zeit wird eine wertvolle Ware, mit der man Handel treiben kann, sie ist ein Vermögen, man kann sie verschwenden oder wirtschaftlich nutzen. Diejenige kohärent strukturierte Erfahrung, die wir mit dem Geld machen, wird auf unseren Umgang mit der Zeit übertragen. Dabei werden manche möglichen Eigenschaften der Zeit herausgestellt, andere aber unterdrückt. Nur dadurch kommt es zu einer zusammenhängend strukturierten Wahrnehmung von Zeit. Wichtig ist nun, dass die Zeit mit dieser Metapher keineswegs in ihrem objektiven Wesen erfasst wird. Es sind andere Metaphern für die Zeit genauso gut möglich, z. B. Zeit als ein Raum oder Zeit als ein Geschenk. Metaphorische Konzepte ermöglichen jeweils eine spezielle Konstruktion von Wirklichkeit, wessen wir uns nicht bewusst sind, solange wir durch diese Metaphern leben. Auch unser Verständnis von Geld ist, so möchte ich die Autoren ergänzen, seinerseits ebenfalls von Metaphern geprägt. Da sich die Metaphern, durch die wir leben, in der Sprache manifestieren, kann eine Reflexion des Sprachgebrauchs uns helfen, die gelebten Metaphern aufzuspüren.

Die Autoren unterscheiden zwischen konventionellen und kreativen Metaphern. Diese letzte Sorte ist für unsere Argumentation besonders interessant. Es handelt sich dabei um nichtkonventionelle Metaphern, mit denen ein Feld von Erfahrung neu strukturiert wird. Die Autoren bringen dafür ein besonders schönes Beispiel. Ein iranischer Student, der nach Berkeley kam, hörte neben vielen anderen erstaunlichen Dingen ständig einen bestimmten Ausdruck, nämlich «the solution of my problems», also «die Lösung meiner Probleme». Dieser Ausdruck, dessen Bedeutung ihm unbekannt war, faszinierte ihn. Er stellte sich vor, dass man in Berkeley mit Problemen wie mit Substanzen umgehe, die man chemisch behandelt. Sie könnten neue Verbindungen eingehen, sich wandeln, wieder ausgefällt werden, aber sie blieben, trotz aller chemischen Umsetzungen, immer vorhanden und bildeten eine lohnende Lebensaufgabe. Er war sehr enttäuscht, als er nach einiger Zeit erfuhr, dass diese Metapher ganz anders gemeint war. Es ging keineswegs um die Umsetzung von Problemen als einer dauernden und spannenden Aufgabe, sondern darum, sie zum endgültigen Verschwinden zu bringen. Metaphern sind Konventionen, und sie sind damit prinzipiell veränderbar. Wäre es dem Studenten gelungen, sein Missverständnis einer konventionellen Metapher zu einer neuen Metapher zu machen und diese seiner Umgebung zu vermitteln, so hätte er die Wahrnehmung eines Ausschnittes der Wirklichkeit für seine Umgebung neu geprägt. Gesellschaftliche Veränderungsprozesse beruhen auf und gehen einher mit einer neuen metaphorischen Sicht der Welt.

8. Der persönliche Mythos

Ehe ich versuche, das Konzept von Lakoff und Johnson auf das Verständnis der Reich-Gottes-Gleichnisse und ihrer Wirkung anzuwenden, erinnere ich nochmals an Richards. Er hatte als Beispiel der metaphorischen Erkenntnis der Welt das psychoanalytische Konzept der Übertragung gewählt. Lakoff und Johnson haben uns gezeigt, dass der Bereich metaphorischer Erkenntnis noch viel weiter reicht. Für sie hat Welterkenntnis überhaupt einen metaphorischen Charakter. Ich möchte nun in einem weiteren Schritt den Gedanken der beiden Autoren mit einem anderen zentralen psychoanalytischen Konzept verbinden und damit noch weiter differenzieren.

Es handelt sich dabei um den Begriff des «persönlichen Mythos». Diesen Begriff hat 1956 der aus Wien stammende Kunsthistoriker und Psychoanalytiker Ernst Kris in die Diskussion eingeführt. Ich verzichte hier auf eine historische Einführung, sondern möchte Ihnen zeigen, wie dieser Begriff heute in der psychoanalytischen Diskussion gebraucht wird. Der persönliche Mythos ist eine grundlegende, meist nicht bewusste, narrative Konstruktion, mit der vermutlich jeder Mensch versucht, seiner Lebensgeschichte eine erzählerische Einheit zu geben. Ein Teil eines solchen Mythos könnte etwa im folgenden Satz bestehen: «Ich bin von Natur aus so mangelhaft ausgestattet, dass ich unbedingt immer scheitern müsste, wenn ich nicht mehr leistete als alle anderen». Dabei ist der Ausdruck «persönlicher Mythos» zunächst einmal paradox, denn Mythen sind immer kollektiv und geben einer Gemeinschaft einen Sinn von Identität. Aber der persönliche Mythos ist nach Kris die *individuelle* Ausarbeitung und Variation solcher *kollektiven* Mythen. Kris hatte noch gemeint, dass der persönliche Mythos eine pathologische Erscheinung sei. Aber mittlerweile hat sich allgemein⁹ die Ansicht durchgesetzt, dass wir alle Mythen erzähler sind, oder besser, dass wir alle unsere innere Welt und auch unsere Stellung zur äusseren Welt nicht ohne mythische oder erzählerische Strukturen wahrnehmen. Auch die analytische Übertragung lässt sich als eine Inszenierung dieses persönlichen Mythos verstehen, in der dem Analytiker eine bestimmte Rolle zugewiesen wird.

Manche Religionswissenschaftler werden vielleicht bei diesem Gebrauch des Begriffes «Mythos» protestieren und darauf bestehen, dass es beim Mythos im weitesten Sinne um Begebenheiten zwischen Heroen und Göttern gehen sollte. In der Tat ist es möglich, auf den Begriff «Mythos» zu verzichten und statt dessen von «narrativen Grundstrukturen der Welterkenntnis» zu sprechen. Aber die persönlichen Mythen sind vornehmlich Familiengeschichten und unter-

⁹ Vgl. dazu den Sammelband von P. Hartocollis/J. D. Graham (1991).

scheiden sich darin nicht von den Göttermymen. Die Berechtigung, auch psychoanalytisch von Mythen zu sprechen, besteht, wie mir scheint, in doppelter Weise. Die Göttermymen sind als überhöhte Familiengeschichten verstehbar, und individuelle Familiengeschichten werden nach dem Vorbild kollektiver Göttermymen und nach ihren säkularen Ableitungen geformt.

Der zentrale kollektive Mythos der Psychoanalyse ist bekanntlich die Erzählung von Ödipus. Es ist die Geschichte von einem Vater, der durch homosexuelle Gewalttat eine Schuld auf sich geladen hat und dem ein Orakel androht, dass sein Sohn als Rächer auftreten werde. Als dieser Sohn geboren wird, versucht er, ihn auszusetzen und damit zu töten. Aber der Plan wird vereitelt, und der Sohn überlebt. Ein unwiderstehliches Schicksal bewirkt, dass alle Beteiligten genau das tun, was sie am meisten vermeiden wollen. Am Schluss wird der Sohn den Vater ermordet und die Mutter gehehlicht haben, beides, ohne es als dieses zu wissen. Freud hatte 1900 in seiner «Traumdeutung»¹⁰ dieses Geschehen als einen menschlichen Grundmythos verstanden. Jeder Mensch begehre den Elternteil des anderen Geschlechtes als Partner und möchte den gleichgeschlechtlichen Teil des elterlichen Paares beseitigen. Und ebenso wie Laios erleben auch Eltern ihre Kinder als gefährliche Rivalen. Die Geschichte von Ödipus, so wie sie Sophokles erzählt, wird für Freud zu einem Basisgleichnis dafür, wie es sich zwischen den Generationen von Menschen verhält. Die persönlichen Mythen, so hatte ich eben, Kris folgend, formuliert, sind individuelle Variationen der kollektiven Mythen. Der Mythos von Ödipus hat eine tragische Struktur. Nach derjenigen Interpretation, die Freud ihm gibt, scheint das Leben der Menschen eine unausweichliche Folge von Inzest und Mord zu sein. Die psychoanalytische Erfahrung, die mit diesem Mythos individuelle Menschen zu verstehen sucht, zeigt in der Tat, dass viele sexuelle Beziehungen inzestuös gefärbt und viele Rivalitäten mörderisch strukturiert sind. Und genau die Konflikte, die aus solchen inzestuösen und mörderischen Phantasien erwachsen, sind *eine* Ursache psychischer Erkrankungen. Aber wenn auch Freud die Allgegenwart der ödipalen Grundstruktur behauptete, so war er keineswegs der Meinung, dass der Ausgang der individuellen Rezeption dieser Erzählung immer inzestuös, mörderisch oder krankmachend sein müsse. Der Mensch könne sich innerhalb des Mythos doch von ihm lösen, wenn er die Schranke der Generationen anerkennt und wenn er seine Wünsche gegenüber den Eltern aufgibt. Dafür erhält er als Belohnung, selber jemand aus der elterlichen Generation werden zu dürfen, nun aber in bezug auf eigene Kinder. Die mythische Struktur der Ödipuserzählung bleibt die Form der Weltwahrnehmung, aber sie kann verschiedene Wirkung

¹⁰ Studienausgabe Bd. 1, 267–269.

haben. Sie kann die Sicht der Welt verengen auf ein Drama von Inzest und Mord oder sie erweitern auf Erwachsensein und Kreativität.

Ehe ich auf die Gleichnisse zurückkomme, möchte ich noch einen persönlichen Mythos vorführen, den Sie alle kennen werden, weil er im Neuen Testament zu finden ist. Er führt uns zugleich zum Thema des Gottesreiches zurück.

9. Paulus

Im 7. Kapitel des Briefes an die Römer schreibt Paulus: «Einst lebte ich, ohne das Gesetz. Als jedoch das Gebot kam, kam Leben in die Sünde; ich aber starb. Das Gesetz, das das Leben bringen sollte, erwies sich mir als todbringend. Denn die Sünde hat das Gebot zum Anlass genommen, mich zu verführen, und hat mich so durch dieses getötet. So ist also das Gesetz selbst heilig, und das Gebot ist heilig, recht und gut». Ich belasse es bei diesem Ausschnitt. Die Frage, ob dieser Text autobiographisch zu lesen sei oder nicht, ist im gegenwärtigen Zusammenhang nicht wesentlich. Es handelt sich auf alle Fälle um einen Text, der angibt, wie und unter welchen Aspekten eine allfällige Autobiographie des Paulus, vielleicht aber auch eines jeden Christen, gelesen und verstanden werden müsste. Ich möchte ihn mit dem Begriff des «persönlichen Mythos» verbinden. Dieser paulinische Mythos redet von personifizierten Mächten: von der Sünde, vom Tod, vom Begehren und von einem Zustand ohne Gesetz. Antoine Vergote (1973) hat in einer eindringlichen Analyse dieses individuellen Textes gezeigt, wie eng er mit dem kollektiven Ödipus-Text verbunden ist. Er hat, wie dieser, eine triadische Gestalt, die Akteure sind das Ich, das Gesetz und das Begehren oder die Sünde. Das Gesetz ist ein väterliches Gesetz, das sich gegen die Begierde stellt, zum Ursprung zurückzukehren. Der Ursprung wäre aber die Realisierung einer inzestuösen Phantasie, durch die der Unterschied zwischen Kind und Eltern, zwischen Geschöpf und Schöpfer aufgehoben würde. Erst das Gesetz macht diesen Wunsch zur Rückkehr, der latent immer anwesend war, manifest und richtet ein Verbot auf. Darin besteht die Heiligkeit des Gebotes, das zugleich todbringend ist, indem es den Tod jenes Teiles in uns fordert, der nur den Weg zurück zum Ursprung und damit zum Inzest verlangt. Erst wenn das Gesetz als ein geistliches zu meinem eigenen wird, entkomme ich dem Verhängnis von Begehren, Sünde und Tod durch die neue Existenz als Christ in der Annahme des Tochter- oder Sohn-Seins.

Ich hoffe, dass es mir gelungen ist, Ihnen wenigstens eine Ahnung davon vermittelt zu haben, wie Vergote den Text des Paulus als eine Variante der Ödipus-Erzählung interpretiert. Ich selber würde zwar den Text etwas anders verstehen, doch das ist für meine Argumentation insgesamt nicht wesentlich. Für Pau-

lus gehört aber die Verfallenheit unter die sündhafte Begierde und unter das Gesetz, das wegen der Sünde einen todbringenden Charakter erhält, der Vergangenheit an. Paulus beschreibt den persönlichen Mythos oder das Gleichnis seiner Weltsicht von einem Standpunkt her, an dem sich diese Sicht bereits verändert hat. Vergote interpretiert diese neue Sicht als Verinnerlichung des Gesetzes des Vaters als eines geistlichen Gesetzes. Es ist damit zu einem inneren Gesetz geworden und tritt nicht mehr von aussen verbietend an den Menschen heran. Das Gesetz muss *deshalb* nicht mehr verbieten, weil derjenige Mensch, der begehrend nur zum inzestuösen Ursprung zurückkehren will, gestorben ist. Er ist gestorben, weil nach Überzeugung des Paulus durch Jesu Tod und Auferstehung das Gottesreich angebrochen und der sündige Teil des Menschen mit Christus zusammen gestorben ist. Für Paulus ist dieses Gottesreich bereits Gegenwart, sein Anbruch liegt sogar schon in der Vergangenheit. Seine Lehre von der Rechtfertigung, für die er metaphorisch die juristische Sprache verwendet, ist eine Interpretation der Metapher vom Gottesreich unter der neuen Bedingung, dass der ursprüngliche Verkünder des Anbruches des Gottesreiches jetzt abwesend ist. Damit nehme ich wiederum einen Gedanken von Jüngel auf, der sich dafür auf Paulus selber beruft. Paulus schreibt im Briefe an die Römer, dass das Gottesreich nicht in Streitigkeiten über richtige Speisen, sondern in der Gerechtigkeit bestehe, die Jüngel als Gerechtfertigtsein interpretiert. Paulus hat mit seiner Rechtfertigungslehre eine neue gedankliche Ausarbeitung dessen gegeben, wie er sich und die Welt *nach* seiner Begegnung mit Christus sah. Um jetzt das Thema meines Vortrags unmittelbar wieder aufzunehmen, möchte ich denselben Gedanken noch auf eine andere Art formulieren: Paulus konnte, als ihm Christus als der Erhöhte erschienen war, eine gleichnishafte Auslegung seiner Existenz unter dem Aspekt des Gottesreiches schreiben, eine Auslegung, in der zugleich auch ein nachträgliches¹¹ Gleichnis seiner vorherigen Existenz zwischen Begierde und Gesetz enthalten war. Sein neues Gleichnis, und damit nehme ich vor allem das 7. und das 8. Kapitel des Römerbriefes zusammen, bedeutet einen Bruch mit seiner früheren Existenz, zugleich aber auch deren Fortführung mit einer neuen Perspektive. Das neue Gleichnis wurde von Paulus zugleich als Befreiung von der viel engeren Sicht seiner früheren Existenz erfahren, die er unter der Herrschaft verfolgender und todbringender Mächte sah. Dass manche gegenwärtigen Christen und vor allem Christinnen auch diese für Paulus so befreiende Sicht als einengend und verfolgend erleben, sollte man nicht kritisieren, aber es ändert doch nichts daran, dass für Paulus diese Erfahrung eine Befreiung gewesen ist. Dass später Paulus und überhaupt die christliche Theologie

¹¹ Den Begriff der Nachträglichkeit, der für die Psychoanalyse zentral ist, betont Ernst Fuchs (1949) auf S. 63 auch für Röm 7.

oft eher als lebensfeindlich denn als befreiend erlebt wurden, dürfte vor allem damit zusammenhängen, dass die gleichnishafte Theologie des Christentums eben diesen gleichnishaften Charakter oft verliert und damit den Anschein einer fundamental wahren Aussage erhält. Das hat die Theologie übrigens mit allen anderen Wissenschaften gemeinsam. Als Psychoanalytiker merkt man im Laufe der Zeit, dass es *verschiedene* narrative Strukturen oder Mythen gibt, sich selber im Zusammenhang mit der Welt zu sehen. Aber das wichtigste Therapieziel ist es weniger, diese Weltsicht, diesen persönlichen Mythos völlig zu verändern, was sowieso nicht möglich ist, als ihm wiederum die spielerische Qualität des «Als ob»¹², des Gleichnishaften zu geben. Noch anders ausgedrückt: *im* Gleichnis zu leben und nicht ohnmächtig *durch* es gelebt zu werden. Ich glaube, dass dieses psychoanalytische «Als ob» mit dem paulinischen «Als ob nicht» ganz eng verwandt ist.

10. Das Gottesreich als Gleichnis

Ich hatte oben gezeigt, dass Gerhard Sellin von *zwei* metaphorischen Bestandteilen der Gleichnisse Jesu sprach. Der eine Teil ist die Bildhälfte oder – nach Richards – das Vehikel, also die eigentliche Gleichniserzählung. Und der andere, ebenso metaphorische Teil ist die sogenannte Sachhälfte oder – wiederum nach Richards – der Tenor. Aber die Gleichniserzählung bezieht sich auf die innersprachliche Sachhälfte «Gottesreich», und diese ursprüngliche Sachhälfte wird zur Bildhälfte oder zum Vehikel gegenüber der Welt. Wir haben also eine innersprachliche Metaphorik, die dem Metaphernbegriff etwa von Max Black entspricht und eine sprachlich-aussersprachliche Metaphorik, die ich mit den Metaphernbegriffen von Richards, Lakoff und Johnson und mit dem «persönlichen Mythos» der Psychoanalyse in Beziehung gesetzt habe. Als innersprachliche Erscheinungen sind die Gleichnisse autonome Kunstwerke, die ihre Bedeutung in sich tragen. In dem Augenblick aber, in dem das Wort «Gottesreich» zur Metapher für eine aussersprachliche Wirklichkeit wird, kommt die Welt zum Vorschein. Für Sellin bezieht sich das Wort «Gottesreich» auf das «Christusgeschehen». Aber das kann *jetzt* kaum etwas anderes bedeuten als die heutigen Konsequenzen eben dieses Geschehens, und das meint die Gegenwart des Gottesreiches.

Ehe ich weitergehe, möchte ich mich noch zum Bedenken äussern, ob die Unterscheidung zwischen sprachinterner und sprachlich-aussersprachlicher

¹² Zum spielenden Lernen durch Gleichnisse siehe H. Weder (³1984), 89–91, zum «Als ob» des Fiktiven in der Literaturtheorie und in der Psychoanalyse vgl. H. Raguse (1993b).

Metaphorik nötig und sinnvoll sei. Ich kann die Frage nicht ganz schlüssig beantworten, aber mir scheint, dass die Weise, wie der Tenor «Welt» sich zum Vehikel «Gottesreich» verhält, doch auch sprachlich vermittelt ist. Das Vehikel richtet sich nicht auf die Welt als solche. Diese gibt es als blosses Faktum nicht, sondern wir haben sie immer nur mit und durch Interpretationen. Deren Gestalt ist jedoch stets sprachlich. Das Reden vom Gottesreich bezieht sich also auf eine Sicht der Welt, die vom Gottesreich vielleicht noch nicht berührt ist. Die Gottesreichgleichnisse treffen damit nicht unmittelbar auf die Welt selber, sondern auf unsere vorgängigen Interpretationen der Welt¹³. Aber mir scheint, dass diese unsere Interpretationen sich in einer Hinsicht von den Gleichniserzählungen und auch von der Metapher «Gottesreich» unterscheiden. Wenn wir von unserer Sicht der Welt sprechen, dann setzen wir immer eine konventionelle *ausser-sprachliche* Referenz dieser Rede voraus. Es gibt ein «Etwas», über das wir uns immer schon Meinungen gebildet haben, es gibt etwas wie die Welt, auf die sich unsere Interpretationen richten. Vor diesem Hintergrund werde ich im folgenden in einer abgekürzten Redeweise weiterhin von der Beziehung Metapher – Welt reden.

Was bedeutet dies für das Verständnis der Gleichnisse? Erinnern wir uns nochmals an die Grundsätze der Metapherninterpretation von Black. Die metaphorische Spannung zwischen Primär- und Sekundärgegenstand wird durch wechselseitige Projektion sowohl aufgehoben als auch bewahrt. Das Gottesreich bekommt Senfkorneigenschaften, ohne zum Gegenstand der Biologie zu werden, und die Kleinheit und Wachstumsfähigkeit des Senfkornes hat etwas Gottesreichhaftes, ohne doch selber zum Himmel zu gehören. Aber dieses Gottesreich, das mit den Eigenschaften des Senfkornes angereichert ist, wird nun zum Gleichnis der Welt. Wie geschieht das? Einerseits, indem aus der Welt Eigenschaften auf das Gottesreich projiziert werden, die dieses mehr oder weniger nach dem Muster irdischer Staatswesen erscheinen lassen. Das ist eine unvermeidliche, gelegentlich aber durchaus verhängnisvolle Nebenerscheinung. Vor allem aber geschieht es, indem das «Gottesreich», in seiner Bedeutung durch die Gleichniserzählung metaphorisch angereichert, die Gottesreich-Eigenschaften an die Welt abgibt. In seiner gleichnishaften Beziehung zur Welt wird die inner-sprachliche Unterscheidung zwischen Sach- und Bildhälfte unangemessen im Sinne Jüngels. Auf welche Weise gibt nun das Gleichnis als ganzes seine Eigenschaften an die Welt ab? Erstens dadurch, dass Menschen die Welt unter dem Blickwinkel des Gottesreiches wahrnehmen. Sie werden dann an der Kleinheit

¹³ Auch psychoanalytische Deutungen richten sich nicht auf die Wirklichkeit selber, sondern auf die Interpretationen, die die Patienten ihr immer schon gegeben und die sie mit der Wirklichkeit selber verwechselt haben.

dessen, was sie sehen – oder vielleicht nicht einmal sehen, sondern nur glauben – weniger Anstoss nehmen, weil sie es vom Senfkorn her nicht anders erwarten. Ich meine aber, dass ihnen auch vieles, was sonst gar nicht nach Gottesreich aussieht, von dieser Perspektive her neu erscheinen wird. Ich glaube, dass es von einer solchen Anschauung her nicht mehr nötig ist, spezielle Gegenstandsbereiche des Gottesreiches in der Welt zu fordern, z. B. die Kirchen oder bestimmte Formen der Religionsausübung, sondern alles, was wir erfahren, erscheint neu und anders vom Gleichnis des Gottesreiches her.

Das zweite aber ist die Tat, die auf eine neue Sicht folgen kann. Und hier geht es darum, etwas von dem in die Wirklichkeit umzusetzen, was für die Welt unter dem Aspekt des Gottesreiches nötig wäre. An dieser Stelle hat auch die Befreiungstheologie ihre volle Berechtigung, indem sie versucht, den Übergang von der Sprache in die Welt handelnd zu bewirken. Die Reflexion auf diesen Übergang ist eine Aufgabe christlicher Ethik, die sich nur dessen bewusst bleiben muss, dass es keine an sich christlichen Taten gibt, sondern nur Handlungen, die vom Gleichnis des Gottesreiches her gleichnishaft als Arbeit am und im Reiche Gottes erscheinen.

Einen möglichen Einwand gegen diese Sicht des Gottesreiches als gleichnishafte Wahrnehmung und Tat möchte ich gleich vorwegnehmen. Man könnte mir entgegenhalten, dass damit das Gottesreich seinen Ursprung im Menschen nähme und der Willkür des autonomen Menschen unterstellt würde. Dagegen möchte ich antworten, dass in dem *Raum*¹⁴, in dem Metaphern und Gleichnisse gelten, die Unterscheidung zwischen Finden und Erfinden nicht mehr in Kraft ist. Es ist nicht zu unterscheiden, ob mit Metaphern Eigenschaften in den Dingen aufgefunden oder erschaffen werden. Und damit fällt im gleichnishaften Reden die Unterscheidung zwischen Objektivität und Subjektivität, zwischen Theonomie und Autonomie fort. Allerdings gilt das nur, wenn und solange der metaphorische Charakter gewahrt ist. In dem Augenblick, in dem aus gleichnishaften Aussagen Behauptungen objektiver Gültigkeit werden, sind alle diese Unterscheidungen wieder wirksam, was allerdings deren illusionshafte Charakter nicht ausschliesst. Ich möchte nur kurz noch erwähnen, dass ich diese letzten Formulierungen dem Werk des englischen Psychoanalytikers Donald Winnicott verdanke.

Jüngel schreibt: Die Basileia kommt *im* Gleichnis *als* Gleichnis zur Sprache. Und er interpretiert diese Aussage selber damit, dass er hinzufügt, dass in Jesu Predigt eine Einheit zwischen Verkündigung und Liebesforderung bestehe. Ich denke, dass ich Jüngels Aussage in seinem Sinne interpretiere, wenn ich sage,

¹⁴ Dieser Raum ist der «potential space» von Donald Winnicott.

dass im Gleichnis das Gottesreich damit gleichnishaft zur Sprache kommt, dass es Gleichnis für die Welt wird. Durch die Predigt Jesu ist eine neue Möglichkeit, die Welt zu sehen, zur Sprache gekommen. Das ist dadurch geschehen, dass Jesus selber die alte jüdische metaphorische Vorstellung einer künftigen Gottes Herrschaft aufgenommen und sie durch seine Gleichniserzählungen mit einem neuen Sinne angereichert hat. Man muss dafür nicht leugnen, dass auch andere Prediger in der Zeit Jesu diese Metapher in ähnlicher Weise durch Gleichnisse weiterentwickelt haben. Wirkungsgeschichtlich ist *Jesu* Reden vom Reiche Gottes für *uns* entscheidend geworden. Aber diese Möglichkeit, die Welt vom Gottesreiche her neu zu sehen, verbleibt nicht allein innerhalb der *Sprache*. Das Reden vom Reiche Gottes wird zur gleichnishaften Weise, die *Welt* zu sehen und an ihr zu handeln. Das Gleichnis vom Reiche Gottes *geschieht*, indem Menschen *mit* dem Gleichnis im Bezug auf die Welt leben. Der Gefahr, dass das Reich Gottes durch Projektion von Eigenschaften, die aus der alltäglichen Welt stammen, selber zur Monarchie oder Diktatur werde, können die innersprachlichen Gleichniserzählungen in einem gewissen Masse wehren. Und die andere Gefahr, dass das Reden in Gleichnissen zu einem innersprachlichen Ereignis von ästhetischen oder archetypischen Bildern verengt wird, sollte der Bezug des Gottesreiches auf die Welt verhindern. Die Vermittlungsstelle zwischen Gleichniserzählung und Welt ist der Begriff des Gottesreiches, indem er wechselseitig zur Sachhälfte der Erzählung und zur Bildhälfte für eine neue Sicht der Welt wird, genauer noch: für eine neue Sicht auf die alte Sicht der Welt wird.

Damit, dass die Welt, für die die Metapher «Gottesreich» zum Gleichnis wird, selber zunächst der Gottesreicheigenschaften gänzlich entbehrt, haben die Gleichnisse prinzipiell zukünftigen, eschatologischen Charakter. Das Reden vom Reiche Gottes ist ein Sprechakt, für den die nötige Situation, in der er «glücken» kann, gerade noch nicht vorhanden ist. Sandy Petrey (1990)¹⁵ gibt uns dafür ein gutes Gleichnis: In Pontecorvos Film «Die Schlacht um Algier» wird gezeigt, wie in der revolutionären Truppe eine Eheschliessung vollzogen und in ein Notizbuch mit dem Titel «Algerische autonome Zone» eingetragen wird. Der Akt ist für die herrschende politische Gegenwart noch ungültig, aber der Film stellt dar, wie dieser ungültige Akt Gültigkeit erlangt, indem die Situation verändert wird. Und dass diese Situation so wird, dass der Akt seine Gültigkeit erlangt, ist nicht zuletzt auch eine Wirkung eben dieses Aktes selber. Ähnlich mag es mit dem gleichnishaften Reden vom Reiche Gottes in dieser Welt und in dieser Gesellschaft sein, nur schliesst der prinzipiell verborgene Charakter des Gottesreiches aus, dass es vor der Vollendung jemals eine Situation geben kann,

¹⁵ 20/21.

in der die Situation des Gleichnisses einfach schon Gegenwart ist. Die Gleichnisse verlieren nie ihre eschatologische Ausrichtung, die gültige Eheschliessung in Algerien ist hingegen längst Wirklichkeit geworden. Wenn Jüngel sagt, dass das Gottesreich im Gleichnis zur Sprache komme, so ist daran besonders zu betonen, dass der «Ort», von dem her es kommt, die Zukunft bleibt.

Wo ist der Unterschied zwischen dem Leben *im* Gleichnis und dem Leben *durch* ein Gleichnis? Ich meine, dass es keinen Unterschied geben *muss*, aber «durch ein Gleichnis» zu leben oder gelebt zu werden, suggeriert eher Unbewusstheit und Passivität. Auch diese beiden Begriffe zeigen noch nichts an sich Schlechtes an, doch sie werden gefährlich, wenn das Gleichnis seinen Gleichnischarakter verliert, scheinbar entmetaphorisiert wird und damit die Wirklichkeit zwar faktisch noch *durch* ein Gleichnis, aber illusionshaft nicht mehr *im* Gleichnis und *als* Gleichnis gesehen wird. Ich habe in meiner Dissertation (1993a) zu zeigen versucht, wie die Bildersprache der Apokalypse durchaus eine reinigende Funktion haben kann, wenn sie im Extremfall als eine Literatur gelesen wird, in der man seinen Hass in der *Phantasie* ausleben kann. Aber gerade dieser Text verführt seine Leser immer wieder dazu, ihn als Schilderung mehr oder weniger realer Ereignisse zu lesen. In dem Augenblick, in dem sich Leser aufgerufen fühlen, der Realisierung dieses apokalyptischen Gottesreiches nachzuhelfen und es nicht mehr gleichnishaft zu verstehen, wird der Text zu einer Quelle schrecklicher Gewalt. Die Grenze der Befreiungstheologie liegt nicht darin, dass sie gelegentlich der Gerechtigkeit einigen Nachdruck, vielleicht sogar einmal einen gewaltsamen Nachdruck verleiht. Ihre Gefahr und Grenze liegt für mich vielmehr in der immer möglichen Illusion, ein nicht mehr gleichnishaftes Gottesreich zu errichten.¹⁶

Wenn ich sage, dass das Gottesreich eine gleichnishafte Sicht dieser Welt sei, so gestehe ich zu, dass es andere Sichten gibt, z. B. eine säkulare Sicht. Ich habe keine Mühe mit einer pluralistischen Weltsicht, sie ist sogar die wichtigste Möglichkeit, sich des gleichnishaften Charakters des Gottesreiches bewusst zu bleiben. Allerdings meine ich ebenso, dass auch die anderen Weltsichten faktisch diesen gleichnishaften Charakter haben und dass manches einfacher wäre, wenn sich diese Auffassung durchsetzen würde. Diese Einsicht verdanke ich nicht zuletzt dem Buch von Lakoff und Johnson. Überdies kommt aber dem Christen noch in einem speziellen Sinne die Gleichnishaftigkeit seiner Sicht auf die Welt zu, weil sie allein ihm diejenige Freiheit gewährt, die zum Wesen der Gottesherrschaft gehört. Wie ist das zu verstehen? Darauf möchte ich mit einem Gleichnis

¹⁶ Hierfür verdanke ich viel H. Gollwitzer mit seiner Unterscheidung zwischen der «absoluten Utopie», die allein Gottes Sache ist und der «relativen Utopie» als Zielbegriff gesellschaftlichen Handelns.

antworten, mit einem entliehenen, keinem selbst erfundenen. Wie also verhält es sich mit der Freiheit des Christen im Reiche Gottes? Sie erinnern sich vielleicht noch an den Titel meines Vortrages «Figürlich leben». Das ist ein Zitat, und zwar eines, das die meisten von Ihnen irgendwann einmal gelesen haben. Es stammt aus Thomas Manns Roman «Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull». Bevor ich das Zitat vollständig vorlese, erzähle ich Ihnen kurz den Zusammenhang: Als Felix durch Simulierung eines epileptischen Anfalls endgültig der Gefahr entkommen ist, zum Militär eingezogen zu werden, befällt ihn ein kurzes Bedauern, diese kleidsame Lebensform nicht gewählt zu haben. Doch er besinnt sich: kriegerische Strenge, Selbstdisziplin und Bestehen von Gefahren bestimmen auch sein Leben, aber etwas ganz anderes sei es, sich in tatsächliche militärische Verhältnisse einspannen zu lassen. Und jetzt lasse ich das Zitat folgen, das zugleich ein abschliessendes Gleichnis für das Reden und Leben in Gleichnissen sein soll: «Lebte ich folglich soldatisch, so wäre es doch ein tölpelhaftes Missverständnis gewesen, wenn ich darum als Soldat leben zu sollen geglaubt hätte; ja, wenn es gälte, ein so erhabenes Gefühlsgut wie dasjenige der Freiheit für die Vernunft zu bestimmen und zuzurichten, so liesse sich sagen, dass dies eben: soldatisch, aber nicht als Soldat, figürlich, aber nicht wörtlich, dass im Gleichnis leben zu dürfen eigentlich Freiheit bedeute.»

Literatur

- John L. Austin, *How to do Things with Words* (1962), Oxford University Press (1980)
 Max Black, *Die Metapher* (1954). In: A. Haverkamp (Hg.) (1983), 55–79
 ders., *Mehr über die Metapher* (1977). Ebd., 379–413
 C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1935). Fontana Books ⁴1965
 Sigmund Freud, *Die Traumdeutung* (1900), Studienausgabe Bd. 2. Frankfurt/Main, S. Fischer (1973)
 Ernst Fuchs, *Die Freiheit des Glaubens*. München, Chr. Kaiser (1949)
 Helmut Gollwitzer, *Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft*. In: P. Neuenzeit (Hg.), *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft*. München, Kösel (1969) 129–155
 Wolfgang Harnisch, *Die Gleichniserzählungen Jesu*, UTB 1343, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (²1990)
 Peter Hartocollis/Jan Davidson Graham (Eds.), *The Personal Myth in Psychoanalytic Theory*. Madison, International Universities Press (1991)
 Anselm Haverkamp (Hg.), *Theorie der Metapher*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1983)
 Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (1947). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (⁷1965)
 Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* (1910). Nachdruck 1963, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft

- Eberhard Jüngel, Paulus und Jesus. Tübingen. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) ⁶1986
- Ernst Kris, The Personal Myth. A Problem in Psychoanalytic Technique. In: Selected Papers of Ernst Kris. New Haven and London, Yale University Press (1975), 272–300
- Frank Kermode, The Genesis of Secrecy. Cambridge (Mass.) & London, Harvard University Press (1979)
- George Lakoff/Mark Johnson, Metaphors we live by. Chicago and London, The University of Chicago Press (1980)
- Sandy Petrey, Speech Acts und Literary Theory. New York, London, Routledge (1990)
- Hartmut Raguse, Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Interpretation der Johannes-Apokalypse. Stuttgart, Kohlhammer (1993a)
- ders., Fiktion und Realität im literarischen Lesen und in der psychanalytischen Situation. In: Zeitschrift für psychoanalytische Theorie und Praxis, VIII, 1993, Heft 2. 176–190, (1993b)
- Ivor Armstrong Richards, Die Metapher (1936). In: A. Haverkamp (Hg.) (1983) 31–54
- Paul Ricoeur, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache. In: P. Ricoeur/E. Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. (Sonderheft der EvTh) München (1974) 45–70
- Gerhard Sellin, Allegorie und «Gleichnis». Zur Formenlehre der synoptischen Gleichnisse (1978). In: Wolfgang Harnisch (Hg.), Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1982)
- Antonie Vergote, Der Beitrag der Psychoanalyse zur Exegese. Leben, Gesetz und Ich-Spaltung im 7. Kapitel des Römerbriefes. In: Xavier Léon-Dufour (Hg.), Exegese im Methodenstreit. München, Kösel (1973), 73–116
- Hans Weder, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (1984)
- Donald Winnicott, Vom Spiel zur Kreativität. Stuttgart, Klett-Cotta (⁵1989 [1971])

Zusammenfassung:

In der Arbeit wird versucht, den metaphorentheoretischen Ansatz der Gleichnisforschung, wie er etwa von Ricoeur und Weder vertreten wird, mit demjenigen von Jüngel zu verbinden, nach dem das Sprechen der Gleichnisse selber schon den Anbruch des Gottesreiches ansagt. Als ein Bindeglied für die beiden Konzepte dienen Ansätze von Richards, Lakoff & Johnson sowie die psychoanalytische Vorstellung des «personal myth» nach Ernst Kris. Die Metapher «Gottesreich» ist damit inner-sprachlich auf die Gleichniserzählung, aussersprachlich auf die «Welt», genauer, auf eine alltägliche Version von Welt bezogen. Anbruch des Gottesreiches bedeutet, die Welt unter der Metapher des Gottesreiches zu verstehen und sie handelnd danach zu verändern. Allerdings kann auch die Realisierung der Herrschaft Gottes nicht über eine Gleichnishaftigkeit hinausgehen.

Hartmut Raguse, Basel