

Metaphorik und Christologie

Theologische Bibliothek Töpelmann

Herausgegeben von
O. Bayer · W. Härle · H.-P. Müller

Band 120



Walter de Gruyter · Berlin · New York
2003

Metaphorik und Christologie

Herausgegeben von
Jörg Frey, Jan Rohls und Ruben Zimmermann



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2003

⊕ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 3-11-017645-9

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Copyright 2003 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Vorwort

Um zu sagen, wer Christus ist und welche Bedeutung ihm zukommt, wurden seit jeher in hohem Maße bildsprachliche Elemente benutzt. Das Neue Testament ist voll von bildhaften Aussagen, aber auch im weiteren Verlauf der Theologiegeschichte kam der Christusmetaphorik immer wieder zentrale Bedeutung zu. Nicht zuletzt für die Prozesse der Vermittlung theologischer Inhalte und Traditionen in der Gegenwart erscheint metaphorische Rede vielen als unverzichtbares Medium. Daher wurden metaphorische Sprachformen in neuerer Zeit vermehrt sprachphilosophisch und theologisch reflektiert. Die Metaphorizität religiöser und theologischer Rede avancierte so zu einem eigenständigen Thema.

Wie aber hängen metaphorische Christologie und christologische bzw. theologische Metaphorizität zusammen? Zu diesem Themenkomplex fand vom 7. – 9. Oktober 2002 ein interdisziplinäres Symposium in der Tagungsstätte Schloss Beuggen (bei Basel) statt, das Fachvertreter des Neuen Testaments, der Kirchen- und Theologiegeschichte, der Systematischen Theologie sowie angrenzender Fachgebiete miteinander ins Gespräch bringen sollte.

Das Rundgespräch wurde dankenswerterweise durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) ermöglicht. Daneben haben der Stiftungsfonds Hellmut Ley und die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern namhafte Zuschüsse bewilligt, die die Drucklegung des vorliegenden Bandes ermöglicht haben. Dieser dokumentiert die bei dem Symposium vorgetragenen Referate in überarbeiteter Form, ergänzt durch die „Leseanleitung“ von Ruben Zimmermann und den Beitrag von Jörg Lauster.

Wir danken allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Symposiums für die anregenden Diskussionen, den Herausgebern der Reihe „Theologische Bibliothek Töpelmann“ für die Aufnahme in die Reihe und dem Verlag Walter de Gruyter, namentlich Herrn Dr. Albrecht Döhnert, für die gute verlegerische Betreuung. Die Erstellung der Druckvorlage wäre ohne die kompetente Mitarbeit von Herrn Sebastian Eisele nicht möglich gewesen, bei den Korrekturen halfen darüber hinaus Sebastian Freisleder, Rüdiger Kronthaler, Florian Mühlegger und Tanja Schultheiß, letztere hat auch das Register der Bibelstellen zusammengetragen.

Es ist unser Wunsch, dass der vorliegende Band das interdisziplinäre Gespräch fördern und zum reflektierten Gebrauch theologischer Sprache beitragen möge.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
-------------------	---

RUBEN ZIMMERMANN

Paradigmen einer metaphorischen Christologie. Eine Leseanleitung	1
--	---

I. Metaphorische Christologie im Neuen Testament

KURT ERLEMANN

Die Selbstpräsentation Jesu in den synoptischen Gleichnissen	37
--	----

JENS SCHRÖTER

Metaphorische Christologie. Überlegungen zum Beitrag eines metapherntheoretischen Zugangs zur Christologie anhand einiger christologischer Metaphern bei Paulus	53
---	----

PETER MÜLLER

Sohn und Sohn Gottes: Übergänge zwischen Metapher und Titel. Verbindungslinien zwischen Metaphorik und Titelchristologie am Beispiel des Sohntitels	75
---	----

RUBEN ZIMMERMANN

„Du wirst noch Größeres sehen ...“ (Joh 1,50). Zur Ästhetik und Hermeneutik der Christusbilder im Johannesevangelium – Eine Skizze	93
--	----

MARTIN KARRER

Sprechende Bilder: Zur Christologie der Johannesapokalypse	111
--	-----

JÖRG FREY

Retter, Gott und Morgenstern: Metaphorik und Christologie im Zweiten Petrusbrief	131
---	-----

II. Metaphorik und Christologie in der Kirchen- und Theologiegeschichte

MARTIN WALLRAFF

Viele Metaphern – viele Götter? Beobachtungen
zum Monotheismus in der Spätantike 151

VOLKER LEPPIN

„Als wir diese spise essent, so werden wir gessen“.
Reale und metaphorische Nähe Christi bei Johannes Tauler 167

JENS WOLFF

Luthers Arbeit an christologischen Metaphern 179

VLADIMIR IVANOV

Theologische Grundlagen der Christus-Ikonographie 199

JAN ROHLS

Vorbild, Urbild und Idee. Zur Christologie des 19. Jahrhunderts 219

III. Systematische Perspektiven zur christologischen Metaphorizität

HERMANN TIMM

Sub contrario. Zur Christopoetik des Markusevangeliums 245

ULRICH H. J. KÖRTNER

Christus als Wort Gottes. Entwicklung und Verwendung
einer christologischen Grundmetapher vom Johannesevangelium
bis zu Gerhard Ebeling 255

JÖRG LAUSTER

Biblische Bildersprache, christologische Metaphern
und ihr historischer Erfahrungsgrund 281

MARKUS BUNTFUß

Inkarnation als Interaktion. Zur religiösen
Distanzreduktion der Inkarnationsmetapher 299

PHILIPP STOELLGER

„Jesus ist Christus“. Zur symbolischen Form der Christusmetapher
und einigen Folgen für die systematische Theologie 319

IV. Wirkung und Produktion christologischer Metaphern

JOHANNES RAUCHENBERGER

Urbild – Abbild – Vorbild. Das ontische Christusbild
im Kunstraum theologischer Erkenntnis 347

CHRISTINA HOEGEN-ROHLS

Kleinod, Mandel, blaues Herz. Christusmetaphern in
ausgewählten Höhepunkten deutschsprachiger Lyrik 363

KLAAS HUIZING

Live übertragen. Die Metapherndebatte geht in die nächste Runde 383

GERHARD BÜTTNER

„Halb Mensch, halb nicht, das weiß man nicht so sehr,
denn Jesus ist ja eigentlich Gottes Sohn!“ Kindliche Versuche,
die Paradoxien der Christologie bildhaft auszudrücken 399

BIBELSTELLENREGISTER 417

AUTORENVERZEICHNIS 423

Ruben Zimmermann
Paradigmen einer metaphorischen Christologie
Eine Leseanleitung*

*Die Metaphorologie sucht
an die Substruktur des Denkens heranzukommen,
an den Untergrund, die Nährlösung der systematischen Kristallisationen,
aber sie will auch faßbar machen,
mit welchem Mut sich der Geist in seinen Bildern selbst voraus ist.*
(Hans Blumenberg)

Christus ist das Bild des unsichtbaren Gottes.
(Kol 1,15)

„Metaphorik und Christologie“, so lautet der Titel des vorliegenden Sammelbandes und nennt die beiden Bereiche, die hier zusammengeführt und zusammengedacht werden sollen. Aber ist eine solche Synthese überhaupt möglich? Schließen sich Metaphorik und Christologie nicht wechselseitig aus, zumindest wenn Metaphorik den begrifflich unverfügbaren Bereich des Sprechens in Poesie und bildhafter Darstellung repräsentiert – Christologie hingegen als „Logie“ gerade die begriffliche Präzision in der systematischen Entfaltung des Christuszeugnisses fordert?

Gegenüber einer derartigen Skepsis gilt es zunächst, die phänomenologisch ermittelbare Vielfalt metaphorischer Sprach- und Darstellungsformen für Jesus wahrzunehmen (1.). Bevor dann die einzelnen Beiträge an konkreten Texten bzw. Problemfeldern und auf je eigene Weise die bestehenden Zusammenhänge zwischen Metaphorik und Christologie erörtern werden, soll hier einführend ein allgemeiner Horizont der Fragestellung abgesteckt werden. Dabei kann es keineswegs darum gehen, die verwendeten Begriffe (etwa der Metapher oder der Christologie) allgemeingültig zu definieren oder ein übergreifendes Gesamtkonzept vorzuordnen. Bildphänomene verwehren sich ohnehin dagegen, auf das Prokrustesbett enger Definitionslogik gepresst zu werden. Gleichwohl mag es

* Ich danke Prof. Dr. Jörg Frey und Prof. Dr. Ulrich H. J. Körtner für die Durchsicht der Einführung und hilfreiche Anregungen. Auch allen anderen Teilnehmern und Teilnehmerinnen an der Tagung in Beuggen sei an dieser Stelle für den instruktiven Austausch gedankt.

dem Leser/der Leserin hilfreich sein, wenn die Fragestellung forschungsge-schichtlich eingeordnet wird und bestimmte, in unterschiedlichen Varianten und Modifikationen wiederkehrende Grundfragen des Themenkomplexes benannt werden, um so das spezifische Profil der einzelnen Zugänge, sowie Kreuzungsstellen und Übergänge zwischen den Beiträgen deutlicher wahrnehmen zu können. Statt definitorischer Begrenzung möchte ich mit dieser kurzen Hinführung also die Weite des Horizonts des Untersuchungsgegenstands markieren. Wenn dabei auf dem weiten Feld einer ‚metaphorischen Christologie‘, das durch die vielfältigen Beiträge aufgezeigt wird, einige Orientierungspunkte gegeben werden können, wird die Intention einer ‚Leseanleitung‘ legitimiert.

Zugespitzt auf den hier thematisierten Gegenstand sollen dabei bestimmte Aspekte der beiden Titelbegriffe benannt werden, wobei zunächst die Metaphorik im Allgemeinen (2.1.) wie auch innerhalb ihrer theologischen Verwendung (2.2.) im Blick ist, dann folgt eine Skizze über unterschiedliche Zugänge der Christologie (3.1.), vor deren Hintergrund sich der Ansatz einer ‚metaphorischen Christologie‘ abhebt (3.2.), dessen erste Versuche aufgenommen werden, der dann aber vor allem in den Beiträgen auf je eigene Weise entfaltet wird.

1. Phänomene einer Christusmetaphorik

„Christe, du Lamm Gottes“, das eucharistische „Brot des Lebens“, „ein König aller Königreich“, der „gute Hirte“¹ – derartige metaphorische Sprach- und Darstellungsformen für Jesus Christus begegnen auf vielfältige Weise in Liturgie und Kunst bis in die Gegenwart hinein. Bereits die urchristlichen Autoren haben diese und viele andere Bilder² auf Jesus übertragen, um mit dem kreativen und appellativen Potential metaphorischer Rede ihrem Christuszeugnis Ausdruck zu verleihen. Ungewohnter mag die Beobachtung sein, dass auch die so genannten Hoheitstitel Jesu, die lange Zeit im Zentrum christologischer Forschung standen, vielfach als konventionalisierte Metaphern gedeutet werden können. So bedeutet „Christus“ im Wortsinn „der Gesalbte“ (hebr. מָשִׁיחַ), das wirkmächtige

1 Vgl. exemplarisch Michael Fischer/Diana Rothaug (Hgg.), *Das Motiv des Guten Hirten in Theologie, Literatur und Musik*, Mainzer Hymnologische Studien 5, Tübingen – Basel 2002.

2 Eine reiche, obgleich nicht erschöpfende Auflistung bietet Martin Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament*, NTD.E 11, Göttingen 1998, 352f.

„Sohn“-Prädikat kann als Familienmetapher gelesen werden und „Kyrios“ war in der hellenistischen Antike die gewöhnliche Anrede an einen Haus- oder Eheherrn.

Überraschender noch ist die Einsicht, dass auch die Christus-Prädikate, die im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte bisweilen begriffliche Präzision für sich in Anspruch genommen haben, letztlich Metaphern sind, man denke nur an die Sohn-Gottes-Proklamation innerhalb der arianischen oder chalcedonensischen Streitigkeiten oder an die durch Calvin initiierte und dann durch Vertreter der altprotestantischen Orthodoxie breit entfaltete Rede vom dreifachen Amt (*munus triplex*) Jesu Christi als „Prophet“, „König“ und „Priester“. Das heißt aber, sowohl in der theologischen Explikation von Jesu Person als auch von seinem Werk wurden Bilder und Metaphern herangezogen.

Dies gilt unvermindert für die Jesus-„Bilder“, die die neuzeitliche und neueste Forschung hervorgebracht hat. Selbst bei der Rückfrage nach dem so genannten „historischen Jesus“ konnten doch bei allem Bemühen um historische Faktizität nur literarästhetische Konstrukte, Bilder und Metaphern also, aus den Quellenfragmenten gewonnen werden. Was schon Albert Schweitzer für die liberale Jesus-Forschung resümieren musste, wird heute innerhalb des so genannten „third quest“ zum historischen Jesus sogar selbstkritisch anerkannt³, wenn Jesus nun als Sozialrevolutionär, Weisheitslehrer oder kynischer Wanderprediger gezeichnet wird.⁴ Statt um eine positivistisch-historische Rekonstruktion von Vergangenheit, kann es auch hier „nur“ um eine aus den Quellen abgeleitete Konstruktion, um eine – wie Jens Schröter zu Recht formuliert – „historische Imagination“ oder „Fiktion des Faktischen“⁵ gehen.

3 So gehe es darum, „mit Hilfe der zur Verfügung stehenden Quellen (...) ein Bild der historischen Person Jesu und ihrer Wirksamkeit zu entwerfen.“ Jens Schröter, *Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens*, BThS 47, Neukirchen-Vluyn 2001, 13 mit Verweis auf John D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1991 (dt. *Der historische Jesus*, München 2. Aufl. 1995); John P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Vol. 1: *The Roots of the Problem and the Person*, New York u.a., 140.

4 Vgl. etwa die Skizze von „fünf einflussreichen Jesusbildern“ der neueren Forschung durch David du Toit, *Erneut auf der Suche nach Jesus. Eine kritische Bestandsaufnahme der Jesusforschung am Anfang des 21. Jahrhunderts*, in: Ulrich H. J. Körtner (Hg.), *Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung*, Neukirchen-Vluyn 2002, 91-134. Du Toit zeigt auf, dass die neueren Monografien ganz unterschiedliche Jesusbilder erstellen, indem sie Jesus als Charismatiker (Marcus Borg), als Sozialrevolutionär (Richard Horsley), als jüdisch-kynischen Weisheitslehrer (John D. Crossan) oder als Endzeitpropheten (Ed Paul Sanders/Jürgen Becker) darstellen. Zum „third quest“ allgemein s. unten (mit Lit.).

5 Vgl. Schröter, *Jesus und die Anfänge der Christologie* (s. Anm. 3), 220f., der dabei auf eine Formulierung des Geschichtstheoretikers Hayden White zurückgreift.

Auf der anderen Seite konnte auch die streng begrifflich operierende Dogmatik des 20. Jh. vielfach die bildhafte Sprache nicht abschütteln. Wenn Jesus nicht gar in kantischer oder schleiermacherschen Tradition als „Vorbild“ oder „Urbild“ beschrieben wurde⁶, so finden sich doch häufig metaphorische Bezeichnungen wie „Wort Gottes“, „Versöhner“ und „Erlöser“⁷ oder „Bruder“ und „Befreier“⁸. Oder es wurde die „Sohn“-Appropriation in ihrer personal-relationalen Bildhaftigkeit im Rahmen der neueren Trinitätsdiskussion wieder entdeckt.⁹

Erst recht wird der Bildcharakter christologischer Reflexions- und Wirkungsgeschichte deutlich, wenn Jesus innerhalb der modernen Medienlandschaft im wahrsten Sinne des Wortes bildlich in Szene gesetzt wird, sei es beim Spielfilm „Jesus von Montreal“¹⁰ oder bei dem mythisch aufgeladenen Disney-Film der „König der Löwen“¹¹, um nur zwei prominente Beispiele zu nennen.

Ist die Metaphorik folglich das adäquate, weil dem Gegenstand angemessene, vielleicht sogar einzige Äußerungs- und Reflexionsmedium des Christusbekenntnisses? Ist diese bildliche Darstellungsform nicht nur durch die interpretierenden Quellen der Bibel und Tradition vorgezeichnet, sondern letztlich durch das bildhafte Wesen des Dargestellten selbst evoziert¹², der nach dem Zeugnis der Synoptiker gerade in „Gleichnissen“ zu Gehör kommt, sich nach den Bild-

6 Vgl. dazu ausführlich den Beitrag von Jan Rohls in diesem Band.

7 So etwa Karl Barth und die ihm folgende dogmatische Tradition, wie Gerhard Ebeling, vgl. dazu auch den Beitrag von Ulrich H. J. Körtner in diesem Band.

8 So z.B. Jürgen Moltmann, Die brüderliche Rede von Christus, in: ders., In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991, 59-73; stellvertretend für die Befreiungstheologie Leonardo Boff, Jesus, der Befreier, Freiburg 1993 (orig. Jesús Cristo Libertador, Petrópolis 1972).

9 Dies gilt für Arbeiten ganz unterschiedlicher Provenienz, sei es aus der röm.-kath. Theologie Gisbert Greshake, Der dreieine Gott: eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. 4., durchges. und erw. Aufl. 2001; ev. Theologie: Jürgen Moltmann, Trinität und Reich Gottes, München 2. Aufl. 1986, sowie den prozestheologischen Entwurf von Joseph Bracken, The Triune Symbol: Persons, Process and Community, Lanham 1985; oder die orthodoxen Beiträge von John D. Zizioulas, Being as communion. Studies in Personhood and the Church, Crestwood/N. Y. 1985 oder von Miroslav Volf, Trinität und Gemeinschaft, Mainz – Neukirchen-Vluyn 1996.

10 Eine theologisch-didaktische Rezeption dieses Spielfilms von Denys Arcands (1989) findet sich in Rudolf Mack/Claus Ramsperger/Dieter Volpert, Jesus – Neue Aspekte der Christologie. Der Spielfilm „Jesus von Montreal“ im Unterricht, Stuttgart 2. Aufl. 1997.

11 Vgl. dazu Georg Seeflen, König der Juden oder König der Löwen. Religiöse Zitate und Muster im populären Film, EZW-Texte 134, Berlin 1996; Hans-Martin Gutmann, Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen. Religion lehren zwischen Kirche, Schule und populärer Kultur, Gütersloh 2. Aufl. 2000, 75-84; ferner den Beitrag von Klaas Huizing in diesem Band.

12 So allgemein etwa Nelson Goodman, Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie, übers. v. Bernd Philippi, Frankfurt a. M. 2. Aufl. 1998, 36ff.: Die Darstellung gehört zum Dargestellten, weil sie eine Repräsentation und ein Ausdruck desselben ist, vgl. auch den Beitrag von Philipp Stoellger in diesem Band.

reden und Ich-bin-Worten des Johannesevangeliums selbst ‚metaphorisch‘ offenbart und der in der paulinischen Tradition „vor Augen gemalt“ (Gal 3,1) oder sogar explizit „Bild“ (εἰκών; 2 Kor 4,4; Kol 1,15) genannt wird.

Bilder stehen in einem Verweiszusammenhang. Entsprechend gewinnt die Rede vom Bildsein Christi ihre entscheidende Tiefendimension, dadurch, dass Jesus – so macht es das letztgenannte Beispiel expressis verbis deutlich – „Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15: εἰκών τοῦ θεοῦ ἀοράτου) genannt wird. Der johanneische Jesus konstatiert entsprechend, dass in seiner Erscheinung zugleich der sonst jeder Sichtbarkeit entzogene Gott (Joh 1,18), der Vater, gesehen werden kann (Joh 12,45; 14,9). Ist der Gleichniserzähler also selbst das „Gleichnis Gottes“¹³, Jesus Christus wesentlich metaphorisch, indem in seiner Person göttlicher und menschlicher Bereich, d. h. entsprechend der Definition der Metapher zwei ursprünglich nicht-zusammengehörige Sinnbereiche, zusammengeführt werden, Transzendenz und Immanenz koinzidieren? Kann die heute missverständliche ontologische Redeweise von Chalcedon, dass in Jesus Christus zwei Naturen zusammenkommen (vere deus et vere homo), sprachphilosophisch im Sinne einer Metapher als bewusste „Kategorienüberschreitung“ (P. Ricœur) bzw. „kalkulierte Absurdität“ (Ch. Strub) neu verstanden werden? Kann man „Jesus Christus“ dann möglicherweise sogar im Sinne Blumenbergs als eine „absolute Metapher“ bzw. irreduzible symbolische Form bezeichnen, die sich nicht vollständig in unmetaphorische begriffliche Rede überführen lässt und gerade deshalb zur ‚Wurzelmeterapher‘ des Christentums avancierte? Ist folglich die Jesus-Metaphorik nicht nur vorläufige Annäherung oder rhetorische Illustration, sondern ursprüngliches und unersetzbares Sprachmedium der Reflexion und Kommunikation der Christologie?

Die hier zunächst nur skizzierte Vielschichtigkeit der Fragestellung sollte deutlich machen, dass eine Erörterung des Problems zumindest über die traditionelle Untersuchung christologischer Sprachformen im Neuen Testament oder der Anfänge christlicher Dogmenbildung hinausführen muss. So erklärt sich die *interdisziplinäre Anlage* des Sammelbandes, in dem neben neutestamentlich-exegetischen auch dogmen- und kirchengeschichtliche, systematisch-theologische und verschiedene wirkungs- bzw. produktionsästhetische Aspekte zu Gehör und ins Gespräch kommen sollen.

13 So z.B. bei Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 2. Aufl. 1977, 491.495; Edward Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg i. Br. 7. Aufl. 1980 (1975), 555, wieder Eduard Schweizer, *Jesus, das Gleichnis Gottes. Was wissen wir wirklich vom Leben Jesu?*, Göttingen 1995, 39f.

2. Metaphorik

2.1. Funktionen der Metapher

Es mag zum Wesen metaphorischer und bildlicher Phänomene gehören, dass sie sich jeder begrifflichen Manifestation und kategorialen Erfassung zu entziehen scheinen, was die vielfältigen Bemühungen der Metaphern- und Bildtheoretiker aus ganz unterschiedlichen Disziplinen eindrucksvoll belegen.¹⁴

Bereits die Zuordnung von Metapher und Bild wird kontrovers beurteilt:¹⁵ Begrenzt man die Metapher auf ein bestimmtes sprachliches Phänomen, dann wäre das Bild der umfassendere Begriff, unter dem auch andere nicht-sprachliche materiale Artefakte (im Blick auf den Gegenstand z.B. die Christusikone) zu fassen wären. Weitet man den Metaphernbegriff hingegen zur übergeordneten Kategorie aus, können neben metaphorischen Sprach- und Textformen darunter auch Phänomene subsumiert werden, die jenseits figurativer Anschauung liegen (z.B. Denkfiguren wie die ‚Inkarnation‘¹⁶), ebenso wie „visuelle Metaphern“, die in materialer Gestalt begegnen (z.B. als Christusikone, Kunstwerk oder Film). Die Beispiele zeigen an, dass im vorliegenden Sammelband ein weites Metaphernverständnis vorausgesetzt wird, so dass die Metapher nicht nur als „wichtigste uneigentliche Sprachform“¹⁷, sondern als Oberbegriff aller hier verhandelten Übertragungsphänomene gebraucht wird¹⁸, was nicht

14 Einen guten Überblick geben die Sammelbände von Anselm Haverkamp (Hg.), *Theorie der Metapher*, WdF 389, Darmstadt 2. Aufl. 1996 (1983) bzw. ders. (Hg.), *Die paradoxe Metapher*, Frankfurt a.M. 1998, der die wichtigsten Aufsätze zum Thema in dt. Übersetzung vereint. Vgl. ferner die umfangreichen Bibliographien von Jean-Pierre van Noppen, *Metaphor. A Bibliography of Post-1970 Publications*, Amsterdam – Philadelphia 1985; ders./Edith Hols, *Metaphor II. A classified Bibliography of Publications 1985-1990*, Amsterdam – Philadelphia 1990. Vgl. ferner Gerhard Kurz, *Metapher – Allegorie – Symbol*, 4., durchges. Aufl. Göttingen 1997, 7-27; zur neueren Diskussion Ruben Zimmermann, *Metapherntheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch*, ThZ 56 (2000), 108-133 (mit Lit.).

15 Vgl. dazu etwa Gottfried Boehm, *Die Wiederkehr der Bilder*, in: ders., *Was ist ein Bild?*, München 3. Aufl. 2001, 11-38, hier: 26ff.

16 So konkret etwa im Beitrag von Markus Buntfuß, ein weites Metaphernverständnis auch bei der narrativen Christopoetik von Hermann Timm oder der Wurzelmetapher „Jesus Christus“ bei Philipp Stoellger.

17 So etwa Wolfgang Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft*, Tübingen – Basel 20. Aufl. 1992 (1948), 119.

18 Hier stellt sich ferner die Frage, wie sich der Oberbegriff der „Metapher“ zum Leitbegriff des „Zeichens“ verhält, der derzeit zunehmend auch in der Theologie an Bedeutung gewinnt. Vgl. allgemein dazu bereits Wilhelm Köller, *Semiotik und Metapher. Untersuchungen zur grammatischen Struktur und kommunikativen Funktion von Metaphern*, Stuttgart 1975; Hermann Sturm/Achim Eschbach (Hgg.), *Ästhetik & Semiotik. Zur Konstitution ästhetischer Zeichen*, Tübingen 1981. Die hier anknüpfende Frage, in welchem Verhältnis

ausschließt, dass einzelne Autoren ihr Metaphernverständnis eingrenzen, um die Metapher von anderen Phänomenen wie dem Symbol (Karrer), dem Gleichnis (Erlemann), dem Titel (Müller) u.ä. abzugrenzen.

a) Metaphernforschung

Innerhalb der neueren Theoriediskussion zur Metapher lassen sich stark vereinfacht vier Zugänge unterschiedlicher Wissenschaftstraditionen differenzieren:

In der rhetorischen Tradition wurde ausgehend von Aristoteles berühmter Definition¹⁹ die Metapher als Übertragungsphänomen beschrieben, bei dem ein art- oder gattungsfremdes Wort auf ein anderes übertragen wird. Nach der so genannten *Substitutions-* oder *Vergleichstheorie* wird dabei das eigentliche Wort (*verbum proprium*) innerhalb der metaphorischen Aussage durch ein uneigentliches ersetzt. Statt des fremden Nomens kann ebenso ein Vergleich stehen, so dass man die Metapher auch als verkürzten Vergleich bezeichnet hat. Beruht die sinnstiftende Verknüpfung beider Wörter auf einer Analogiebeziehung oder Ähnlichkeit, kann ein *tertium comparationis*, d.h. ein gemeinsamer Vergleichspunkt, benannt werden.²⁰ In beiden Fällen ist die Metapher prinzipiell durch einen Begriff bzw. wörtliche Umformungen ersetzbar und vor allem aus rhetorisch-stilistischen Gründen gewählt.

Ivor A. Richards, Max Black und weitere Vertreter der so genannten *Interaktionstheorie* haben darauf hingewiesen, dass sich viele Metaphern gerade nicht durch wörtliche Umformungen erklären oder ersetzen lassen. Vielmehr komme es in der metaphorischen Aussage zu einer Wechselwirkung bzw. prädikativen Interaktion zwischen *focus* (metaphernfähiges Sprachzeichen) und *frame* (Kontext), so dass die Metapher als Text- und Kontextphänomen beschrieben werden müsse.²¹ Innerhalb der metaphorischen Textteile wird bewusst eine seman-

metapherntheoretische und semiotische Theologiekonzepte zueinander stehen, bedürfte einer eingehenderen Untersuchung, die hier nicht geleistet werden kann.

19 Vgl. die Definition in der *Poetik* 1457b: „μεταφορά δέ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορά (...) – Die Metapher ist die Übertragung eines fremden Wortes (...)“, vgl. Aristoteles, *Poetik*, Stuttgart 1994, 66f. (1457b). Zur Dynamik im aristotelischen Metaphernbegriff neuerdings Detlef Otto, *Wendungen der Metapher. Zur Übertragung in poetologischer, rhetorischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht bei Aristoteles und Nietzsche*, München 1998, 21–220.

20 Dass die antike Metapherntheorie insbesondere die Ausführungen von Aristoteles nicht mit diesen modernen Vorstellungen identisch sind, wurde in letzter Zeit häufig nachgewiesen, so etwa Otto, *Wendungen der Metapher* (s. Anm. 19); Ekkehard Eggs, *Art. Metapher*, *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 5 (2001), 1099–1183, hier: 1103f.

21 Der Begriff der Interaktion geht auf einen 1954 publizierten Aufsatz von Max Black zurück, vgl. die Übersetzung Max Black, *Die Metapher*, in: Haverkamp, *Theorie der Metapher* (s. Anm. 14), 55–79, hier: 68 „interaction view of metaphor.“

tische Spannung erzeugt, die einen Leser bzw. Hörer auffordert, die scheinbare Widersprüchlichkeit der Aussage mit einem neuen, tieferen Sinn zu belegen. In dieser durch die „kalkulierte Absurdität“²² aufgezwungenen Sinnfindung liegt gerade die sprachkreative Funktion der Metapher, denn in der Suche nach neuer Kohärenz ergeben sich neue Sprach- und damit auch Erkenntnisformen, die ohne Metapher so nicht möglich wären. Die Metapher wird zur „lebendigen Metapher“ (Paul Ricœur²³). Die Metapher darf dann aber nicht mehr im pejorativen Sinn als ‚uneigentliche Rede‘ bezeichnet werden, sondern erweist sich als ursprüngliche und unersetzbare Sprachform.

Zu ähnlichen Einsichten gelangte auch Hans Blumenberg in seinen hermeneutischen Untersuchungen zum Metaphernphänomen,²⁴ legte den Schwerpunkt seiner Annäherung allerdings auf den geschichtlichen und lebensweltlichen Ort der Metapher. Gerade wenn das begriffliche Denken nicht zum Abschluss kommen kann, in der Beantwortung jener „prinzipiell unbeantwortbaren Fragen, deren Relevanz einfach darin liegt, dass sie nicht eliminierbar sind, weil wir sie nicht stellen, sondern als im Daseinsgrund gestellt vorfinden“²⁵, wurde und wird metaphorische Rede in der Geistesgeschichte unausweichlich. Solche Metaphern, die sich „gegenüber dem terminologischen Anspruch als resistent erweisen, nicht in Begrifflichkeit aufgelöst werden können“²⁶, werden von Blumenberg „absolute Metaphern“ genannt. Sie bilden nicht nur eine eigengesetzliche „Substruktur des Denkens“²⁷, sie besitzen eine Wahrheit im pragmatischen Sinn, eine „vérité à faire“, indem sie „die fundamentalen, tragenden Gewißheiten, Vermutungen, Wertungen (indizieren), aus denen sich die Haltungen, Erwartungen, Tätigkeiten und Untätigkeiten, Sehnsüchte und Enttäuschungen, Interessen und Gleichgültigkeiten einer Epoche regulierten.“²⁸ Absolute Metaphern dienen im Sinne Blumenbergs somit der Lebens- und Weltbewältigung, indem sie strukturierend und orientierend wirken und sogar „das nie erfahrbare, nie übersehbare Ganze der Realität repräsentieren“.

22 Vgl. zum Begriff Christian Strub, *Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie*, Freiburg i. Br. – München 1991.

23 Paul Ricœur, *Die lebendige Metapher*, übers. v. Rainer Rochlitz (orig. *La métaphore vive*, Paris 1975), *Übergänge* 12, München 2. Aufl. 1991.

24 Neuerdings sind seine metapherntheoretischen Schriften zusammengefasst in Hans Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Frankfurt a. M. 2001; vgl. auch die Neuausgabe der metapherntheoretischen Hauptschrift: ders., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a. M. 1998 (1960). Vgl. umfassend zu Blumenbergs Metaphernverständnis Philipp Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, HUTH 39, Tübingen 2000.

25 Blumenberg, *Paradigmen* (s. Anm. 24), 23.

26 Ebd. 12.

27 Ebd. 13.

28 Ebd. 25ff. wie auch das folgende Zitat.

Hatte sich die Interaktionstheorie auf die Beschreibung kreativer, poetischer Metaphern konzentriert und Blumenberg zentrale Metaphern der Philosophie- und Kulturgeschichte in den Blick genommen, so ist es das Verdienst der *kognitivistischen Metapherntheorie* die Metaphernpflichtigkeit der Alltagssprache empirisch nachgewiesen zu haben. Vor dem Hintergrund der holistischen kognitiven Semantik wurde von Lakoff/Johnson und ihren Nachfolgern²⁹ darauf hingewiesen, dass sich unser gesamtes Sprechen und Denken in konventionalisierten Bildkonzepten vollzieht. Um komplexe Sachverhalte erfassen und kommunizieren zu können, werden elementare Erfahrungen der Alltagsbewältigung herangezogen. So wird z.B. der essentielle „Akt des Greifens“ im Konzept ontologisierender Metaphern nutzbar gemacht, um auch Abstrakta „be-greifen“ zu können. Metaphorische Konzeptualisierung stellt dabei in ihrer Typizität ein Raster der Erfahrungsbewältigung bereit.

Die neuere Forschung hat gezeigt, dass frühere Versuche, die einzelnen Aspekte diachron gegeneinander auszuspielen oder in ein Gesamtsystem zu integrieren, scheitern müssen, haben doch die je unterschiedlichen Annäherungen an das Metaphernphänomen je nach Anschauungsgegenstand ihre Berechtigung und ihren unersetzbaren Eigenwert.³⁰ Auch wenn z.B. die Funktionsweise einer Metapher nicht immer als Substitution auf der Basis einer Analogiebeziehung erklärt werden kann (wie bei der Substitutionstheorie), wird man nicht bestreiten können, dass einzelne Metaphern gerade nach diesem Muster gebildet werden. In ähnlicher Weise sind zwar einige, aber gewiss nicht alle Metaphern begrifflich irreduzibel, d.h. im Sinne Blumenbergs ‚absolut‘. Und auch wenn die Vertreter der kognitiven Theorie ihr Modell als umfassend verstehen (und z.B. kreative Metaphern als geschickte Umsetzung von Alltagsmetaphorik erklären), ist unbezweifelbar, dass die kognitiven Modelle gerade komplexe Metaphernkonstruktionen weit weniger präzise analysieren können als etwa linguistische Interaktionstheorien.

Da die Metaphernbegriffe, die in den einzelnen Beiträgen des vorliegenden Bandes vorausgesetzt werden, beinahe so vielfältig sind wie das Feld der Metapherntheorie, halte ich im Folgenden eine phänomenologische bzw. funktionale Annäherung für sinnvoller als die Explikation einer bestimmten Tradition.

29 George Lakoff/Mark Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago 1980; Übersetzung: *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*, aus dem Amerikanischen v. A. Hildenbrand, Heidelberg 2. Aufl. 2000; im dt. Sprachraum ferner Michael Pielenz, *Argumentation und Metapher*, TBL 38, Tübingen 1993, 59ff.; Gudrun Frieling, *Untersuchungen zur Theorie der Metapher. Das Metaphernverstehen als sprachlich-kognitiver Verarbeitungsprozeß*, Osnabrück 1996; Christa Baldauf, *Metapher und Kognition. Grundlagen einer neuen Theorie der Alltagsmetapher*, Frankfurt a.M. u.a. 1997.

30 Vgl. zur näheren Begründung Zimmermann, *Metapherntheorie* (s. Anm. 14), 112-118, Trends und Scheinalternativen.

b) Grunddimensionen der Metapher

Im Folgenden möchte ich einige durch die verschiedenen Metapherntheorien herausgearbeitete Grunddimensionen des Metaphernphänomens als dynamisches Geschehen zwischen polaren Aspekten zusammenfassen:

Textualität und Imagination

Die Metapher begegnet nicht nur in lebensweltlichen Kontexten, sondern bedarf des Textes oder allgemeiner gesprochen einer Textur, eines konkreten Stoffes also, um ihren Gegenstand darzustellen. Es ist gerade diese konkrete Gestalt, die der Metapher Anschaulichkeit und Sinnlichkeit verleiht. Bei materialen Artefakten wie z.B. bei der Christusikone ist dies evident, indem Holz und Farbe als Bildmedium fungieren. Doch auch die Metaphern in der Sprache sind nur in ihrer konkreten oralen oder literalen Manifestation zugänglich.³¹ Allerdings erschöpft sich eine Metapher nicht in den Pigmenten oder sprachlichen Zeichen.

Wer eine visuelle Metapher betrachtet oder eine Textmetapher liest, schaut mittels realer Bildmaterialien in eine imaginäre Welt. Metaphern implizieren einen Sinnüberschuss, sie bringen etwas zur Darstellung, was ohne sie nicht wahrzunehmen wäre. Dieser Aspekt lässt sich am Bild-Phänomen, hier verstanden als Teilklasse der Metapher, besonders verdeutlichen: „Bilder zeigen etwas, was sie selbst nicht sind.“³² Während Platon diese Unterscheidung in seiner terminologischen Differenzierung zwischen εἶδωλον (Bild in seiner Sichtbarkeit) und εἰκών (Bild in seiner Darstellung) angedeutet hat, wurde in der neueren phänomenologischen Bilddiskussion für den im Bild sichtbaren, nur dargestellten Gegenstand der Begriff „imaginäres Bildobjekt“³³ geprägt. Dieses Bildobjekt ist in gewisser Weise substanzlos, weil es weder im Raum noch in der Zeit existiert. Auch wenn der Bildträger (z.B. die Leinwand, der Text) substanzhaft existiert, oder sich das Bild auf einen realen Gegenstand oder eine historische Gestalt bezieht, entzieht sich das imaginäre Bildobjekt, d.h. das, was man im Bild anschaut, der physisch existierenden Wirklichkeit. Durch das Bild entsteht viel-

31 Vgl. dazu Daniel Oskui, Der Stoff, aus dem Metaphern sind. Zur Textualität zwischen Bild und Begriff bei Aristoteles, Ricœur, Aldrich und Merleau-Ponty, in: Ruben Zimmermann (Hg.), *Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen*. Mit einem Geleitwort von Hans-Georg Gadamer, Übergänge 38, München 2000, 91-116.

32 Lambert Wiesing, *Phänomene im Bild (Bild und Text)*, München 2000, 10.

33 So vor allem die phänomenologische Bilddiskussion wie etwa Wiesing, *Phänomene im Bild* (s. Anm. 32), 10. Vgl. ferner die Beiträge in Boehm, *Was ist ein Bild?* (s. Anm. 15), sowie Gernot Böhme, *Theorie des Bildes*, München 1999.

mehr das Phänomen der „reinen Sichtbarkeit“³⁴. Diese Einsichten gelten für alle metaphorischen Darstellungsformen. Metaphern sind insofern Isolationsvorgänge, unterscheiden sich allerdings von einer rein kognitiven bzw. begrifflichen Abstraktion, weil sie der Welt des Sinnlichen verhaftet bleiben. Gerade das Konzept der Imagination ermöglicht das „Zusammenspiel von Sinn und Sinnen“³⁵, denn die Bilder der Seele (φάντασμα/φαντασία) werden wie bereits Aristoteles wusste, zur Schnittstelle von sinnlicher Wahrnehmung (αἴσθησις) und Denken (νόησις).³⁶ Ernst Cassirer hatte sogar das Wesen der Metapher als einen solchen Umformungsprozess betrachtet, bei dem ein Anschauungs- oder Gefühlsgehalt in ein fremdes Medium transformiert wird.³⁷

Metaphernstruktur und Subjekt

Doch nicht bereits textlicher Artefakt und Darstellung – oder mit Saussure zu reden Signifikant und Signifikat – konstituieren die Metapher. Wie Peirce im Unterschied zu Saussure den Interpretanten von vornherein in die Definition eines Zeichens miteinbezogen hat³⁸, bleibt auch für die Metapher der Interpretant als konstitutives Element unverzichtbar. Für Aristoteles erschließt sich dem Sehenden in seinem Vorstellungsbild (φάντασμα) der Gegenstand. Wittgenstein hat für diesen Interpretationsvorgang am Beispiel des berühmt gewordenen Hasen-Entenkopfes den Ausdruck „sehen als“ fruchtbar gemacht.³⁹ Indem ein Betrachter einen Gegenstand ‚als etwas‘ sieht, anerkennt er nicht nur dessen Mehrdeutigkeit, sondern er bringt auch die eigene Perspektive, die persönliche Sichtweise zum Ausdruck. Entsprechend setzt das Modell der impertinenten

34 Dieser Begriff hat sich in der neukantianischen Tradition etabliert. Bereits Konrad Fiedler hatte im 19. Jh. darauf hingewiesen, dass die Sichtbarkeit eines Bildes ein Phänomen *sui generis* sei. Vgl. dazu ausführlich Lambert Wiesing, *Die Sichtbarkeit des Bildes. Geschichte und Perspektiven der formalen Ästhetik*, Reinbek 1997.

35 Vgl. dazu Ricœur, *Die lebendige Metapher* (s. Anm. 23), 199, der dabei die Arbeit von Marcus B. Hester aufnimmt. Zur Imagination auch Philipp Stoellger, *Imagination Ltd. Considerations on the Quest for Limits of Imagination*, *Ars Disputandi* 2 (2002).

36 Vgl. Aristoteles, *de anima* III,7 431.

37 Vgl. Ernst Cassirer, *Sprache und Mythos*, in: ders., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt 7. Aufl. 1983, 148; dazu etwa Enno Rudolph, *Metapher, Symbol, Begriff. Anregungen zu einem möglichen Dialog zwischen Hans Blumenberg und Ernst Cassirer*, in: Zimmermann, *Bildersprache verstehen* (s. Anm. 31), 77-90.

38 Vgl. etwa die triadische Definition des Zeichens in Charles S. Peirce, *Collected Papers*, Cambridge 1935, 608: „To exemplify what is meant, the dyadic relations of logical breadth and depth, often called denotation and connotation, have played a great part in logical discussions, but these take their origin in the triadic relation between a sign, its object, and its interpretant sign.“

39 Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: *Werkausgabe* in 8 Bänden, Frankfurt a. M. 1984, 518-577 (XI. Abschnitt des zweiten Teils).

Prädikation der textlichen Metapher einen Interpretanten voraus, um die semantische Widersinnigkeit in neuen Sinn zu überführen. Rezeptionsästhetisch könnte man hier von der Appellstruktur der Metapher sprechen.

So vielfältig der metaphorische Sinnfindungsprozess bei unterschiedlichen Rezipienten ablaufen kann, wird die Metapher doch nicht völlig dem freien Spiel des subjektiven Imaginierens ausgeliefert. Die Unschärfe des Metaphernsinns wird durch die materiale Gestalt, in der die Metapher begegnet, eingeschränkt. Entsprechend könnte man im Sinne von Iser von einer Wirkungsästhetik der Metapher sprechen⁴⁰, bei der die metaphorische Sinndynamik durch die Textualität der Metapher vorstrukturiert wird. Während einseitig struktur- oder subjektbezogene Modelle zu kurz greifen, eröffnet die Metapher „Spielräume“⁴¹ des Verstehens, die zu einem ständigen Wechselspiel zwischen Struktur und Subjekt, Rezeption und Produktion einladen.

Traditio und Innovatio

Nicht erst die konzeptuellen Metapherntheorien haben gezeigt, dass die Bildung und das Verstehen von Metaphern nur aufgrund kulturell tradierter Metaphernkonzepte oder Bildfelder möglich sind. Bereits Aristoteles hatte in „de memoria“ darauf hingewiesen, dass Bilder ein einzigartiges Medium der vergegenwärtigenden Erinnerung darstellen.⁴² Um die „kalkulierte Absurdität“ einer Metapher vor der Widersinnigkeit zu bewahren, müssen bestimmte konventionalisierte Kopplungen von Sinnbereichen, d.h. im Sinne Harald Weinrichs „Bildfelder“⁴³, bekannt sein, an die der Rezipient anknüpfen kann. Je häufiger eine solche Metaphernkombination benutzt wird, desto mehr schleift sich die Kühnheit der impertinenten Prädikation ab, die Metapher erkaltet bzw. wird lexikalisiert, bis sie im unbewussten Metaphernschatz der Alltagssprache untergeht. Jede metaphorische Äußerung ist irgendwo innerhalb dieser Spanne zwischen frischer und konventionalisierter Metapher anzusiedeln, zwischen innovatio und

40 Vgl. dazu Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 4. Aufl. 1994, IV.

41 Vgl. zu diesem Begriff Erwin Straus, *Vom Sinn der Sinne*, Berlin u.a. 2. Aufl. 1978, 274ff. Im Blick auf Bildersprache appliziert bei Ruben Zimmermann, *Einführung: Bildersprache verstehen oder Die offene Sinndynamik der Sprachbilder*, in: ders., *Bildersprache verstehen* (s. Anm. 31), 13-54, hier: 25f.

42 Aristoteles, *De memoria* 450a: „Das Gedächtnis ist nur durch ein Vorstellungsbild (φάντασμα) möglich“.

43 Vgl. Harald Weinrich, *Sprache in Texten*. Stuttgart 1976, 283ff.

traditio. Markus Buntfuß hat dieses Wechselspiel treffend charakterisiert: „Metaphern erinnern, um Neues zu sagen und sie erneuern, um Altes zu bewahren.“⁴⁴

Mimesis – Poiesis

Indem Metaphern vorfindliche sprachliche Strukturen und sinnliche Erfahrung eines Rezipienten verknüpfen, wird zugleich deutlich, dass sie ein Bindeglied zwischen Sprache und außersprachlicher Wirklichkeit darstellen, das den Problemkomplex der Referenz berührt. Im Sinne eines ‚kritischen Realismus‘⁴⁵, d.h. in der Spannung zwischen Korrespondenz und bleibender Differenz, erfüllen Metaphern eine wirklichkeitsstrukturierende Funktion. Sie erlauben die erlebte Wirklichkeit mimetisch abzubilden und wirken somit wirklichkeitserhellend. Allerdings bleiben Metaphern nicht auf vorausliegende Strukturen begrenzt. Aufgrund ihrer Bedeutungs Offenheit und unter Einbeziehung der sprachlichen Verfasstheit unserer Wirklichkeitswahrnehmung kann man sagen, dass Metaphern nicht nur Abbild der Wirklichkeit, sondern – etwa im Sinne einer „verdoppelten Referenz“⁴⁶ – zugleich Modell und Vorbild von Wirklichkeit sein können. Durch ihre sprachkreative und innovatorische Funktion können sie neue Dimensionen der Wirklichkeit erschließen, für die es bislang keine Reflexionsformen gegeben hat. So wie bereits Aristoteles in der Poetik die mimetische Funktion der Dichtkunst gerade in ihrer poetischen Dimension erfüllt sieht,⁴⁷ könnte man sagen, dass auch die Metapher die Wirklichkeit nur erhellt, indem sie sie auf der Ebene metaphorischer Sinnfindung neu erstellt, also nicht nur rekonstruiert, sondern immer zugleich auch konstruiert. Mimetische und poetische Dimension der Metapher bleiben auf diese Weise eng miteinander verwoben.

44 Markus Buntfuß, Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache, TBT 84, Berlin – New York 1997, 227.

45 Vgl. dazu Hilary Putnam, Repräsentation und Realität, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1999.

46 So Ricœur, Lebendige Metapher (s. Anm. 23), 220ff., der dabei eine Formulierung von Roman Jakobson (*split reference*) aufnimmt.

47 Vgl. dazu Paul Ricœur, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: ders./Jüngel, Metapher (s. Anm. 49), 45-70, hier: 53: „diese mimesis führt durch das Schöpferische, durch die ‚poiesis‘ einer Fabel, eines Mythos, der das Werk des Dichters ist.“

2.2. Metaphorik in der Theologie

Nachdem die Metapher im antiallegorischen Impetus von Adolf Jülicher bzw. im Bannkreis der Entmythologisierungsbemühungen Rudolf Bultmanns in der ersten Hälfte des 20. Jh. einseitig verengt bzw. missachtet wurde, haben im Zuge des „linguistic turn“ bzw. einer „ikonischen Wendung der Moderne“ (Gottfried Boehm⁴⁸) auch in der Theologie die bildlichen oder poetischen Ausdrucksformen theologischer Reflexion inzwischen wieder neues Gewicht erlangt.

Als ein Impulsgeber für diese Trendwende kann eine Sammlung verschiedener Beiträge von Eberhard Jüngel und Paul Ricœur unter dem Titel „Die Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache“⁴⁹ angesehen werden. Darin wird die These der Interaktionstheorie der Metapher, die Ricœur etwa zeitgleich in seiner Monographie zur ‚lebendigen Metapher‘ breit entfaltet⁵⁰, auf die theologische Sprache und Hermeneutik appliziert. Metaphorik wird dabei in Anknüpfung an den späten Heidegger und vor allem an Nietzsche⁵¹ nicht mehr als rhetorisches Beiwerk der eigentlichen Sache deklassifiziert, sondern ist selbst „eine besondere Weise eigentlicher Rede und eine in besonderer Weise präzisierende Sprache“⁵², d.h. begrifflich unersetzliche Sprache. Metaphorisch ist dann nicht ein einzelnes Wort, sondern stets eine Prädikation, durch die neue Bedeutungen erschlossen werden können. Die Metapher beschränke sich dabei jedoch nicht auf eine innersprachliche Bedeutungsübertragung, sondern stehe in einem Verweisungsbezug. „Weil sie Sinn schafft, hat sie auch die Macht, Wirklichkeit nachzuzeichnen, d.h. der Sprache neue Bereiche von Welterfahrung zu eröffnen; in diesem Sinn kann man von *metaphorischer Wahrheit* sprechen.“⁵³

48 Boehm, Die Wiederkehr der Bilder, in: ders., Was ist ein Bild? (s. Anm. 15), 11-38, hier: 13.

49 Paul Ricœur/Eberhard Jüngel, Die Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von Pierre Gisel, S.EvTh, München 1974.

50 Ricœur, Die lebendige Metapher (s. Anm. 23).

51 Jüngel rekurriert auf Nietzsches Untersuchung „Ueber die Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, vgl. Eberhard Jüngel, Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: Ricœur/ders., Metapher (s. Anm. 49), 71-122, hier: 82ff.

52 Jüngel, Metaphorische Wahrheit (s. Anm. 51), 121.

53 Vgl. Ricœur, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache (s. Anm. 47), 45; ferner 53: „Man kann mit der nötigen Vorsicht von ‚metaphorischer Wahrheit‘ sprechen, um jenen Anspruch, die Wirklichkeit zu erreichen, die dem Vermögen dichterischer Sprache zur Neubeschreibung eignet, zu bezeichnen.“ Die Überzeugung Ricœurs, dass metaphorische Aussagen grundsätzlich wahrheitsfähig, d.h. quasi propositional sind, muss freilich von der Behauptung unterschieden werden, dass alle Wahrheit letztlich ‚nur‘ metaphorisch sei. Vgl. zum Wahrheitsproblem bei metaphorischen Aussagen Ulrich H. J. Körtner, Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven, Göttingen 2001, 139ff.362ff.

Der von Ricœur hier sehr vorsichtig eingeführte Begriff der „metaphorischen Wahrheit“ wird von Jüngel aufgenommen und theologisch präzisiert: Die durchgängig metaphorische Struktur der Sprache entspreche dem Wesen „der Wahrheit als Ereignis, in dem Welt schon immer in Sprache übertragen ist und deshalb Seiendes sich entdecken lässt.“⁵⁴ Die Wendung des Seienden in die Sprache sei zugleich eine „Seinssteigerung“. Im hermeneutischen Prozess metaphorischer Rede komme ein „Mehr an Sein“ zur Sprache, das christlich gesprochen primär als Rechtfertigung des Sünders zu verstehen sei. Die „durchweg metaphorisch(e)“⁵⁵ Sprache des christlichen Glaubens ermögliche, dass der Seinsgewinn durch das Christusereignis für die Angesprochenen Ereignis werden könne.

Jüngels abschließender Appell der „Ausarbeitung einer theologischen Metaphorologie“⁵⁶ in der Dogmatik wird dann in der Folgezeit vor allem im Blick auf die Gottesrede aufgenommen, wie etwa die sprachphilosophische Arbeit von Ingolf U. Dalferth „Religiöse Rede von Gott“⁵⁷ demonstriert. Zu nennen wäre hier ferner die eigenständige Arbeit von Sallie McFague⁵⁸, in der sie die Bedeutung der Metaphorik gerade im Übergang von primärer religiöser Sprache zu sekundärer theologischer Sprache hervorhebt.

Indem die Interaktionstheorie die Metapher als Textphänomen beschrieben hat, wurde es möglich, ganze Textabschnitte als Metapher zu beschreiben. Diese Beobachtung wurde innerhalb der neutestamentlichen Exegese vor allem für die *Gleichnisforschung* fruchtbar gemacht⁵⁹, indem die Gleichnisse nun als Erzählmotaphern gedeutet wurden, bei denen zwei Sichtweisen der Welt (die Alltagswelt der Menschen und die Welt des Reiches Gottes) so zusammentreffen, dass sich ihrem Leser „ein neues Menschen- und Weltverständnis geradezu aufdrängt.“⁶⁰ Neben der Arbeit von Hans Weder (1978) waren hier die Untersuchung von Hans-Josef Klauck (1978) sowie die Publikationen von Wolfgang Harnisch⁶¹

54 Jüngel, *Metaphorische Wahrheit* (s. Anm. 51), 120.

55 Ebd. 121.

56 Ebd. 122.

57 Ingolf U. Dalferth, *Religiöse Rede von Gott*, BEvTh 87, München 1981, 171ff.

58 Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Philadelphia 1996 (Nachdr. der Ausgabe von 1982).

59 Vgl. zur Bedeutung der Metaphorik für die Gleichnisforschung ausführlich den Beitrag von Klaas Huizing in diesem Band.

60 So etwa Hans Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und Redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, FRLANT 120, 4. durchges. Aufl. 1990 (1978), 69; vgl. ders., *Metapher und Gleichnis. Bemerkungen zur Reichweite des Bildes in religiöser Sprache*, ZThK 90 (1993), 382–408.

61 Hans-Josef Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, NTA 13, Münster 1978; Wolfgang Harnisch, *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, 4. Aufl. Göttingen 2001 (1985). Einen guten Überblick zur Gleichnisexegese verschafft auch der von Wolfgang Harnisch herausgegebene Sammelband: *Gleichnisse Jesu*.

bahnbrechend. Die Arbeit am Gleichnis wurde dann wiederum innerhalb der Systematischen Theologie aufgenommen, wo etwa Eberhard Jüngel das Diktum prägte, dass das ‚Reich Gottes im Gleichnis als Gleichnis‘ zur Sprache kommt.⁶²

Eine erste Bilanz zum damals erreichten internationalen Stand einer Rezeption der Metapherntheorie innerhalb theologischer Arbeitsfelder lässt sich an dem von Jean-Pierre van Noppen herausgegebenen Sammelband „Erinnern, um Neues zu sagen“ (1988)⁶³ ablesen, der vor allem exegetische und systematisch-theologische Beiträge vereint.

In der letzten Dekade ist nun die Metaphernforschung in einer solchen Breite innerhalb der Exegese, Dogmatik sowie anderer Bereiche der Theologie herangezogen worden, dass es hier unmöglich erscheint, die Arbeiten auch nur annäherungsweise zu nennen. Auch wenn die Metapherntheorie innerhalb der *Exegese* weiterhin für die Gleichnisauslegung herangezogen wird⁶⁴, zeigen sich zwei Ausweitungen: Einerseits werden Einsichten der Metaphernforschung nun für die Exegese verschiedener Textformen in vielen Schriften der Bibel herangezogen⁶⁵, andererseits werden nun vermehrt neben der Metaphorik auch andere

Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte, WdF 366, Darmstadt 1982.

62 Vgl. z.B. auch Martin Petzold, *Die Gleichnisse Jesu in ihrer Bedeutung für die Dogmatik*, Diss. Leipzig 1976; zur ‚Gleichnisthese‘ ausführlich den Beitrag von Philipp Stoellger in diesem Band.

63 Jean-Pierre van Noppen (Hg.), *Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache*, Frankfurt a. M. 1988.

64 Vgl. etwa Herrman-Josef Meurer, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricœurs Hermeneutik der Gleichniserzählung Jesu im Horizont des Symbols ‚Gottesherrschaft/Reich Gottes‘*, BBB 111, Bodenheim 1997; Dieter Massa, *Verstehensbedingungen von Gleichnissen. Prozesse der Rezeption aus kognitiver Sicht*, TANZ 31, Tübingen – Basel 1999; Ulrich Mell (Hg.), *Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999. Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher*, BZNW 103, Berlin – New York 1999; Jacobus Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus. Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas*, BZNW 102, Berlin – New York 2001; vgl. auch den Überblick bei Kurt Erdmann, *Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Tübingen – Basel 1999, 11-53.

65 Vgl. etwa die Variationsbreite allein in der neutestamentlichen Forschung: Catherine Hezser, *Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1-16. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohngleichnisse*, NTOA 15, Fribourg – Göttingen 1990; Dale B. Martin, *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven u.a. 1990; Troy W. Martin, *Metaphor and Composition in 1Peter*, SBLDS 131, Atlanta 1992; Petra v. Gemünden, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung*, NTOA 18, Fribourg – Göttingen 1993; Otto Schwankl, *Licht und Finsternis: ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften*, HBS 5, Freiburg i. Br. u.a. 1995; Christian G. Müller, *Gottes Pflanzung – Gottes Bau – Gottes Tempel. Die metaphorische Dimension paulinischer Gemeindetheologie in 1Kor 3,5-17*, Fuldaer Studien 5, Fulda 1995; Ruben Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt*, WUNT II/122, Tübingen 2001.

Deutekategorien zum Verständnis der Sprachbildlichkeit wie etwa Mythos und Symbol fruchtbar gemacht.⁶⁶

Ein ähnlich weites Spektrum wird innerhalb der systematischen Theologie abgesteckt, wobei hier neben dem Dialog mit der Philosophie⁶⁷ oder der Applikation metaphorischer Theorie auf einzelne Theologumena⁶⁸ inzwischen sogar erste Ansätze einer umfassenden *metaphorischen bzw. poetologischen Theologie*⁶⁹ vorgelegt wurden. Eine poetologische Theologie nimmt Abschied von klar fixierten Begriffen und wählt ihren Ausgangspunkt bei bildhaften Sprach- und Lebensformen mit begrenzter Gültigkeit. Ganz unterschiedliche Versuche derartiger lebenspraktischer Orientierungswissenschaft sind zu verzeichnen, sei es, dass die Rezeptionsästhetische Hermeneutik der Aneignung in den Vordergrund rückt (Ulrich Körtner, Klaas Huizing⁷⁰), sei es, dass das Spezifische des christlichen Wirklichkeitsverständnisses als kombinatorische Grammatik des bildlichen Sprechens und der Praxis des Glaubens profiliert werden soll (Ingolf U. Dalferth⁷¹), sei es, dass Gott durch sein wirksames Schöpferwort selbst als „Poet“ beschrieben wird (Oswald Bayer⁷²) oder dass eine „poetische Dogmatik“ als Reflexion der ästhetischen Erfahrungsräume in Kunst- und Wirkungsgeschichte entfaltet wird (Alex Stock, Matthias Zeindler⁷³), um nur einige Beispiele zu nennen.

66 Vgl. etwa zur Wiederentdeckung des Mythos: Karl Kertelge (Hg.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament*, QD 126, Freiburg i. Br. u.a. 1990; Thomas Schmidt, *Das Ende der Zeit. Mythos und Metaphorik als Fundamente einer Hermeneutik biblischer Eschatologie*, BBB 109, Bodenheim 1996; Volker Hörner/Markus Leiner, *Die Wirklichkeit des Mythos. Eine theologische Spurensuche*, Gütersloh 1998; ferner Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, München 2. Aufl. 2001, 47-70.

67 Vgl. dazu beispielhaft Stoellger, *Metapher und Lebenswelt* (s. Anm. 24).

68 So etwa Jürgen Werbeck, *Bilder sind Wege*, Münster 1992; Reinhold Bernhardt/Ulrike Link-Wieczorek (Hgg.), *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur* (FS Dietrich Ritschl), Göttingen 1999.

69 Vgl. dazu den instruktiven Sammelband von Ulrich H. J. Körtner (Hg.), *Poetologische Theologie. Zur ästhetischen Theorie christlicher Sprach- und Lebensformen*, Ludwigsfelde 1999, der u.a. eine Differenzierung zwischen einer „poetischen“ (d.h. selbst sprachkreativen) und einer „poetologischen“ (d.h. das Poetische reflektierenden) Theologie geltend macht (ebd. 16). Richtungsweisend bereits Hermann Timm, *Das ästhetische Jahrzehnt. Zur Postmodernisierung der Religion*, Gütersloh 1990.

70 Vgl. Klaas Huizing, *Homo legens. Vom Ursprung der Theologie im Lesen*, Berlin 1996; Ulrich H. J. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994.

71 Ingolf U. Dalferth, *Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie*, QD 142, Freiburg i. Br. 1993; ders., *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994.

72 Oswald Bayer, *Gott als Autor. Zu einer poetologischen Theologie*, Tübingen 1999.

73 Vgl. Alex Stock, *Poetische Dogmatik. Christologie Bd. 1-4*, Paderborn u.a. 1992.1996.1998.2001; Wolfgang Welsch (Hg.), *Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst*, Darmstadt 1994; Matthias Zeindler, *Gott und das Schöne. Studien zur Theologie der Schönheit*, FSÖTh 68, Göttingen 1993.

Insgesamt ist jedoch festzustellen, dass bei aller Breite der Rezeption von Metapherntheorien in der Theologie der letzten Jahre die Erkenntnis- und Sprachpotentiale der Metaphern im Bereich der Christologie bislang kaum fruchtbar gemacht wurden.⁷⁴ Bevor die wenigen ersten Versuche einer metaphorischen Christologie benannt werden, soll das Projekt in die gegenwärtige christologische Forschung eingezeichnet werden.

3. Christologie

3.1. Ansätze der Christologie in der neueren exegetischen und systematischen Diskussion

Die „Christologie“ als die „Lehre von Jesus Christus“⁷⁵ bzw. als „Auslegung des Bekenntnisses ‚Jesus ist der Christus‘“⁷⁶ zählt zum Kernstück christlicher Theologie, nicht nur innerhalb einer theologischen Binnendiskussion, sondern gerade auch an den Grenzen christlicher Theologie und Religionswissenschaft (z.B. im jüdisch-christlichen⁷⁷ oder interreligiösen Dialog⁷⁸). Umso mehr verwundert die Beobachtung, dass es um die Christologie auffällig ruhig geworden ist. Während innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft die Diskussion um den so genannten „third quest“ nach dem historischen Jesus im vollen Gang ist⁷⁹, stellt

74 So auch das Urteil von Jens Schröter aus neutestamentlicher Perspektive, vgl. seinen Beitrag in diesem Band, 53f.: „Die Metapherndiskussion wurde dagegen für die urchristliche Christologie bislang – was verwundern mag – noch wenig fruchtbar gemacht.“

75 Wilfried Härle, *Dogmatik*, 2., überarb. Aufl. Berlin – New York 2000, 303.

76 Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 12. Aufl. (Nachdr. der 10. Aufl.) 1998, 43; im Grundbestand besteht hier Einigkeit über den Begriff der ‚Christologie‘ bei Dogmatikern ganz unterschiedlicher Traditionen wie z.B. Wolphart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 7. Aufl. 1991 (1964), 15: „Die Christologie handelt von Jesus als dem Grund des Bekenntnisses und des Glaubens, daß er der Christus Gottes sei“; Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*. Bd. 1, München 1990, 11: „Christologie nennen wir die Auslegung des christlichen Bekenntnisses zu Jesus, dem Juden“.

77 Vgl. dazu Stefan Vasel, *Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog*, München 2001.

78 Vgl. dazu etwa Raymund Schwager (Hg.) *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand*, QD 170, Freiburg i. Br. 1998; Volker Küster, *Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell*, Neukirchen-Vluyn 1999.

79 Vgl. dazu etwa Meier, *A marginal Jew* (s. Anm. 3); Bruce Chilton/Craig A. Evans (Hgg.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, NTS 19, Leiden 2. Aufl. 1998; dies. (Hgg.), *Authenticating the Words of Jesus*, Leiden u.a. 1999 oder das „Jesus Seminary“ von Robert W. Funk/Roy W. Hoover (Hgg.), *The Five Gospels: The*

sich ein entsprechender Neuansatz im Blick auf die christologische Interpretation der Verkündigung und des Lebens Jesu nur zögerlich ein. In der Systematischen Theologie hat man den Eindruck, dass die Christologie als Teilaspekt der Trinitätslehre, Soteriologie oder Anthropologie behandelt wird, aber kaum eigenständige Aufmerksamkeit erhält.

a) Ansätze einer neutestamentlichen ‚Christologie‘

Eine ‚Christologie‘ im oben genannten dogmatisch präzisierten Verständnis als „Lehre von Jesus Christus“ findet sich im Neuen Testament streng genommen nicht. Die urchristlichen Schriften sind keine theologischen Grundsatzreflexionen, sondern kontextuell geprägte Schriften, die entsprechend nur über historische Analysen zu erfassen sind. Gleichwohl hat sich ein weiterer Christologie-Begriff auch in der neutestamentlichen Wissenschaft eingebürgert, nach dem man unter Christologie im Neuen Testament „noch nicht die Lehre über Christus, sondern allg. die in Verkündigung, Paränese, Bekenntnis, Erinnerung und Erzählung geschehende gegenwartsbezogene Christusinterpretation“⁸⁰ versteht. Hier wird also zum einen eine formale Ausweitung vollzogen, bei der „Christologie“ in der Vielstimmigkeit der neutestamentlichen Sprachformen erscheinen kann und nicht auf die dogmatisch-rationale (Meta-)Reflexion beschränkt bleibt. Andererseits wird an der Gegenwartsbezogenheit der Christusinterpretation festgehalten, d.h. Christologie wird nicht auf die Weitergabe eines früheren Christusbekenntnisses reduziert, sondern erweist ihre Gültigkeit in der situationsbezogenen Applikation und Transformation, was letztlich die Vielfalt neutestamentlicher Christologien erklärt.

In der neutestamentlichen Wissenschaft lassen sich – vereinfacht gesprochen – derzeit vor allem zwei Zugänge zu christologischen Fragen differenzieren⁸¹:

Search for the Authentic Words of Jesus. Sonoma New York 1993 bzw. dies. (Hgg.), The Acts of Jesus: What Did Jesus Really Do? The Search for the Authentic Deeds of Jesus, San Francisco 1998; im deutschsprachigen Raum etwa Gerd Theißen/Annette Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 3. Aufl. 2001 oder Jens Schröter/Ralph Brucker (Hgg.), Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, BZNW 114, Berlin – New York 2002.

80 Ulrich Luz, Art. Christologie 1. C. im Neuen Testament, EKL² 1 (1986), 714-718, hier: 714.

81 Vgl. dazu die Überblicke Dieter Lüthmann, Marinus de Jonge's Shaffer Lectures: Where Does Jesus Research now Stand?, in: From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge, hg. v. Martinus C. De Boer, JSNT.S 84, Sheffield 1993, 51-64; ferner das Nachwort in Ferdinand Hahn, Christologische Hoheitstitel (s. Anm. 91), 443-488; sowie Karrer, Jesus Christus im Neuen Testament (s. Anm. 2), 13-22; Frank J. Matera, New Testament Christology, Louisville/Ky 1999; Martin Hengel/Anna Maria Schwemer, Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Vier

Einerseits wird der „historische Jesus“ zum Ausgangspunkt gewählt, andererseits wird das nachösterliche Bekenntnis der Gemeinde bzw. einzelner urchristlicher Autoren zur Basis christologischer Reflexion. In beiden Zugängen dominieren traditionsgeschichtliche Fragen nach Wurzeln, Entstehung und Transformation christologischer Überzeugung.

Zunächst zum Ersten: Innerhalb der neutestamentlichen Forschung ist das Interesse an der Person des „historischen Jesus“ auf neue Weise erwacht und man spricht aufgrund einer Fülle von Publikationen bereits vom so genannten „third quest“⁸² der Jesus-Forschung. Die Aufgabe einer Christologie, die beim historischen Jesus ihren Ausgang nimmt, besteht dann darin, die „Entwicklung vom Selbstverständnis des historischen Jesus zu seiner Verehrung im Urchristentum“⁸³ nachzuzeichnen. Dabei wird heute verstärkt die Kontinuität zwischen ‚irdischem und erhöhtem Christus‘ wahrgenommen, indem Jesu Selbstverständnis (z.B. Messiasanspruch⁸⁴ oder Selbstbezeichnung als ‚Menschensohn‘⁸⁵), die Einheit seiner Verkündigung und Lebenspraxis oder die Todesperspektive vor der Passion⁸⁶ herausgearbeitet werden. Im Blick auf die christologische Frage wird folglich das Leben Jesu als Ausgangspunkt christologischer Forschung bestimmt.⁸⁷ Doch selbst wenn dabei eine hermeneutisch reflektierte Zugangsweise im Sinne kritischer Geschichtswissenschaft gewählt wird⁸⁸, verläuft die Fragerichtung genau entgegengesetzt zu den ältesten Quellen über Jesus. Die urchristlichen Texte nehmen ihren Ausgangspunkt nicht bei Jesus von Nazareth, sondern beim Bekenntnis, dass in diesem Jesus in besonderer Weise Gott

Studien, WUNT 138, Tübingen 2001; Christopher M. Tuckett, *Christology and the New Testament. Jesus and his earliest Followers*, Edinburgh 2001.

82 Vgl. zur Terminologie Ben Witherington III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*, Downers Grove 1995; zur Sache die unter Anm. 79 genannte Literatur von Chilton/Evans, Funk/Hoover, Theißen/Merz, Schröter/Brucker oder eher methodologisch Gerd Theißen/Dagmar Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, NTOA 34, Göttingen 1997, 145-174; Albrecht Schübel, *Echtheitskriterien der Jesus-Forschung. Kritische Revision und konstruktiver Neuanfang*, BWANT, Stuttgart 2003 (im Druck).

83 Theißen/Merz, *Der historische Jesus* (s. Anm. 79), 446, ähnlich Tuckett, *Christology* (s. Anm. 81), 1.

84 So zuletzt Martin Hengel, *Jesus der Messias Israels*, in: ders./Schwemer, *Anfänge der Christologie* (s. Anm. 81), 1-80.

85 So z.B. Theißen/Merz, *Der historische Jesus* (s. Anm. 79), 470-480.

86 So etwa Ulrich Luz, *Warum zog Jesus nach Jerusalem?*, in: Schröter/Brucker, *Der Historische Jesus* (s. Anm. 79), 409-427.

87 Vgl. ferner Joel B. Green/Max Turner, *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, Grand Rapids 1994 oder die Bibliographie von Craig A. Evans, *Life of Jesus Research. An Annotated Bibliography*, Leiden 2. Aufl. 1996.

88 So etwa sehr umsichtig Schröter, *Jesus und die Anfänge der Christologie* (s. Anm. 3), insbesondere Kap. 1 und 2, 1-61.

gehandelt hat und gegenwärtig begegnet.⁸⁹ Schwierig erscheint der Ansatz beim historischen Jesus auch durch das erkenntnistheoretische Grundproblem, dass letztlich eine *hinter* dem überlieferten Text liegende historische Wahrheit konstruiert oder postuliert werden muss, die bestenfalls eine „Fiktion des Faktischen“⁹⁰ sein kann.

Die nachösterliche Perspektive einer neutestamentlichen Christologie, bei der das in urchristlichen Schriften überkommene Christuszeugnis zum Ausgangspunkt gewählt wird, zeigt wiederum zwei Schwerpunkte: Nach wie vor spielen hier die so genannten „christologischen Hoheitstitel“ eine entscheidende Rolle, auch wenn die Vorrangstellung, die ihnen früher zugemessen wurde⁹¹, inzwischen unter Kritik geraten ist. Denn die Hoheitsbezeichnungen repräsentieren keine übergreifenden Konzepte, die in ihrer traditionsgeschichtlichen Herkunft oder urchristlichen Verwendung Eindeutigkeit erkennen ließen, was etwa neuere Forschungen zum Messias-Titel⁹² bzw. „Menschensohn“⁹³ bewiesen haben. Während bei neueren Arbeiten zur Titular-Christologie die sprachliche Gestalt der Christustitel und die Form einer derartigen Theologiebildung selten reflektiert werden, interessieren wie bereits früher die traditions- und religionsgeschichtlichen Wurzeln einzelner Titel; ferner wird nun verstärkt nach der spezifischen Verwendung bestimmter Titel in einzelnen Schriften gefragt.⁹⁴

89 Vgl. etwa programmatisch den Beginn des Mk-Evangeliums: „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes“ (Mk 1,1).

90 So die Formulierung bei Schröter, *Jesus und die Anfänge der Christologie* (s. Anm. 3), 37ff.

91 Vgl. Ferdinand Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (1.-4. Aufl. FRLANT 83), 5., erw. Aufl. Göttingen 1995 (1963); Werner Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und der vorpaulinischen Gemeinde*, ATThANT 44, Zürich 1963; Klaus Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, StNT 7, Gütersloh 2. Aufl. 1973 (1972).

92 James H. Charlesworth (Hg.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992; Johannes Zimmermann, *Messianische Texte in Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran*, WUNT II/104, Tübingen 1998; Stefan Schreiber, *Gesalbter und König. Titel und Konzeption der königlichen Gesalbtererwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften*, BZNW 105, Berlin – New York 2000.

93 Vgl. dazu etwa Anton Vögle, *Die ‚Gretchenfrage‘ des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive*, QD 152, Freiburg i. Br. u.a. 1994; Delbert Burkett, *The Son of Man Debate. A History and Evaluation*, Cambridge 1999.

94 Vgl. z.B. Martin Karrer, *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels*, FRLANT 151, Göttingen 1991; Ulrich Kniecik, *Der Menschensohn im Markusevangelium*, FzB 81, Würzburg 1997; Joachim Kügler, *Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im LkEv*, BBB 113, Bodenheim 1997; Edwin K. Broadhead, *Naming Jesus. Titular Christology in the Gospel of Mark*, JSNT.S 175, Sheffield 1999; Markus Sasse, *Der Menschensohn im Johannesevangelium*, TANZ 35, Tübingen 2000; Franz Jung, *ΣΩΤΗΡ. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament*, NtA 39, Münster 2002.

Damit ist zugleich der zweite Zugang angesprochen, bei dem nun Christologien einzelner neutestamentlicher Autoren bzw. Schriftgruppen differenziert werden, was einer kontextuellen Verankerung und Pluralisierung der Christologie gleichkommt.⁹⁵

Die von Bultmann in die Diskussion gebrachte Dimension der existentialen, gegenwartsbezogenen Interpretation des neutestamentlichen Christuszeugnisses⁹⁶ wird kaum aufgegriffen. Lediglich in rezeptionsästhetischen Arbeiten könnte man eine sprachwissenschaftlich modifizierte Fortschreibung der existentialen Analyse Bultmanns erkennen⁹⁷, allerdings wurde hier bislang nicht zidiert die christologische Dimension in den Blick genommen.

b) Christologische Ansätze in der neueren Systematischen Theologie⁹⁸

Die zentralen christologischen Entwürfe der neueren Systematischen Theologie sind entscheidend geprägt durch die zweite „Rückfrage nach Jesus“. Eine besondere Rolle fällt dabei denjenigen Systematikern zu, die mit der Bultmann-Schule assoziiert werden. Denn sowohl Ernst Fuchs wie auch Gerhard Ebeling wichen dadurch von Bultmann ab, dass sie nicht mehr in Nachfolge Kählers vom auferstandenen und erhöhten Christus des Kerygmas ausgingen, sondern vom irdischen Jesus und seinem vollmächtigen Wirken.⁹⁹ Beide entfalteten ihre Christologie dann im Rahmen eines hermeneutischen Entwurfs und ersetzten die alte Zweinaturenlehre durch die These, dass Jesus Gottes Wort in Person ist, so dass in ihm Gott zur Sprache kommt. Der Ansatz der Christologie beim historischen Jesus, wie er auch von Friedrich Gogarten vertreten wurde, erwies sich in der Nachkriegszeit zwar als fruchtbar, doch er war nicht ohne Probleme. Nicht ohne Recht fragte Wolfhart Pannenberg¹⁰⁰ nach einer Legitimation des

95 So richtungsweisend Marinus de Jonge, *Christologie im Kontext. Die Jesusrezeption im Urchristentum*, Neukirchen-Vluyn 1995. Im Blick auf die Evangelien auch Rudolf Schnackenburg, *Jesus Christus im Spiegel der vier Evangelien*, Freiburg i. Br. 1998, sowie das Vorgehen bei Tuckett, *Christology* (s. Anm. 81).

96 Vgl. dazu Ruben Zimmermann, *Jenseits von Historie und Kerygma. Zum Ansatz einer wirkungsästhetischen Christologie des Neuen Testaments*, in: Körtner, *Jesus im 21. Jahrhundert* (s. Anm. 4), 153-188.

97 So z.B. Moisés Mayordomo-Marín, *Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1-2*, FRLANT 180, Göttingen 1998.

98 Ich danke Prof. Jan Rohls für die Durchsicht und einige Formulierungen dieser Skizze.

99 Vgl. Gerhard Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Neuausg. Freiburg i. Br. 1993 (1. Aufl. Stuttgart 1959); etwas modifiziert dann ders., *Dogmatik des christlichen Glaubens II: Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt*, Tübingen 1979, hier etwa § 17: *Einführung in die Christologie* (3-44).

100 Vgl. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (s. Anm. 76); sowie modifiziert ders., *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, 315-511.

von Jesus erhobenen Vollmachtsanspruchs. Dadurch gewann anders als bei Bultmann und seinen Schülern die Auferstehung eine zentrale Bedeutung, insofern sie als göttliche Bestätigung jenes Anspruchs verstanden werden konnte. Erst dadurch erweist sich Jesus als die Selbstoffenbarung Gottes, in der die Einheit Jesu mit dem Vater und damit seine Gottheit offenbar wird. Diese Argumentation setzte zwar als Christologie „von unten“ ein, führte aber zu einer Christologie „von oben“, insofern Jesus als der ewig zu Gott gehörende menschgewordene Sohn verstanden wurde. Damit kam es zu einer Erneuerung der alten Verknüpfung von Christologie und Trinitätslehre, die in den christologischen Entwürfen der von Karl Barth geprägten Theologen, etwa Eberhard Jüngel und Jürgen Moltmann – niemals preisgegeben worden war.¹⁰¹

Sieht man von der zweiten „Rückfrage nach Jesus“ ab, so stehen *vier Fragekomplexe* im Zentrum der neueren systematischen Entwürfe zur Christologie. Zum einen handelt es sich um das Verhältnis von Christologie und Anthropologie, das vor allem von Karl Rahner thematisiert wurde.¹⁰² Rahners transzendente Christologie fragt nach den apriorischen Voraussetzungen auf Seiten des Menschen für das Ankommenkönnen der Christusbotschaft und entwickelt – zunächst völlig unabhängig von dem geschichtlichen Jesus – die Idee des Gottmenschen als des absoluten Heilsbringers, die sich für den christlichen Glauben in der Person Jesu realisiert. Rahner reiht sich damit ein in eine Traditionslinie, die unter anderem die protestantische Urbildchristologie des 19. Jh. bestimmte. Damit – und das ist der zweite Fragekomplex – gewinnt das Verhältnis von Idee und Person für die Christologie entscheidende Bedeutung. Während etwa die Christologie Karl Barths ganz auf die Person Jesus Christus ausgerichtet war, interessierte Paul Tillich Jesus ausschließlich unter dem Aspekt, dass er als Manifestation des Neuen Seins oder der wesenhaften Einheit von Gott und Mensch geglaubt wird.¹⁰³ Es ist also nicht die Person Jesu Christi, sondern die Idee oder das Prinzip, das sich in Jesus manifestiert. Eine vergleichbare Unterscheidung von allgemeiner Idee und geschichtlicher Person, wie sie in der Prinzipienchristologie des 19. Jh.s verankert ist, begegnet in der amerikanischen Prozesstheologie. Bereits Tillich maß auch der Christologie der Symbolsprache eine entscheidende Bedeutung bei (s.u.).

101 Vgl. etwa Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 5. Aufl. 1987; ders., *Trinität und Reich Gottes* (s. Anm. 9), hier: III: Die Geschichte des Sohnes, 77ff.

102 Vgl. Karl Rahner, *Christologie – systematisch und exegetisch: Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung*, Freiburg i. Br. 1972; ders., *Beiträge zur Christologie*, hg. v. Siegfried Hübner, Leipzig 1974.

103 Vgl. Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. II, Stuttgart 5. Aufl. 1977 (Illinois 1957), 107-194.

Damit ist schließlich der dritte Fragekomplex angesprochen. Denn gerade auf dem Hintergrund der Begegnung des Christentums mit anderen Religionen machte John Hick im Rahmen einer pluralistischen Religionstheorie¹⁰⁴ den Vorschlag, die christologische These von der Menschwerdung Gottes nicht als eine die Person Jesu betreffende metaphysische, sondern als mythologische oder metaphorische Aussage zu verstehen (s.u.). Auch diese Frage nach dem Status christologischer Aussagen lenkt letztlich zurück zu älteren christologischen Entwürfen des 19. Jh., die sich mit dem Verhältnis von Vorstellung und Begriff, Symbol und Idee befassten.¹⁰⁵

Schließlich entspricht der neuesten Ausrichtung am historischen Jesus der neutestamentlichen Wissenschaft (third quest) in der systematischen Theologie eine Reflexion des christologischen Bekenntnisses vor dem Hintergrund der jüdischen Verwurzelung Jesu bzw. im Horizont des christlich-jüdischen Dialogs.¹⁰⁶

Zusammenfassend möchte ich festhalten, dass weder in der exegetischen noch in der dogmatischen Forschung zur Christologie das Problem des Wechselspiels zwischen Traditionsbezug und Gegenwartsbedeutung christologischer Reflexion befriedigend gelöst ist. Ebenso offen bleiben die Fragen um den Kerngehalt des christologischen Bekenntnisses, in welcher Weise in Jesus Christus Gott zu unserem Heil begegnet.¹⁰⁷ Ferner wird der sprachlichen Gestalt und Darstellungsform christologischer Aussagen bislang kaum besondere Beachtung geschenkt.

104 Vgl. John Hick, *Gott und seine viele Namen*, Frankfurt a. M. 2001 (orig. *God has many names: Britain's new religious pluralism*, London 1980); ders., *Problems of religious pluralism*, London 1985.

105 Zur Sprachgestalt christologischer Aussagen neuerdings etwa Dalferth, *Jenseits von Mythos und Logos* (s. Anm. 71); ders., *Der auferweckte Gekreuzigte* (s. Anm. 71).

106 So etwa Marquardt, *Das Bekenntnis zu Jesus, dem Juden* (s. Anm. 76), Paul M. van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality*, Bd. 3: *Christ in Context*, Lanham u.a. 1995; vgl. umfassend die Analyse neuerer Entwürfe bei Vasel, *Christologie und christlich-jüdischer Dialog* (s. Anm. 77).

107 So etwa die Formulierung bei Herman Dembowski, *Einführung in die Christologie*, 3. Aufl. Darmstadt 1993.

3.2. Chancen einer ‚metaphorischen Christologie‘ bzw. ‚christologischen Metaphorizität‘

a) Rückblick

Bei der Spurensuche nach den Wurzeln einer ‚metaphorischen Christologie‘ kann man mit gewissem Recht im christologischen Ansatz von *Martin Kähler* einen ersten Impuls für das Thema sehen, denn in kritischer Abwendung von der liberalen Leben-Jesu-Forschung hatte Kähler den „geschichtlichen, biblischen Christus“ zum Ausgangspunkt christologischen Nachdenkens gemacht.¹⁰⁸ Kähler führt dabei einerseits den Begriff des (Über-)Geschichtlichen ein, „um das zu bezeichnen, was zwar ohne die Geschichte gar nicht vorhanden wäre, aber dessen Bedeutung nicht aufgeht in die eines Gliedes in der Kette geschichtlicher Wirkungen oder auch eines geschichtlichen Ansatzes, weil in ihm sich das Allgemeingültige mit dem Geschichtlichen zu einem Wirksam-Gegenwärtigen zusammenschließt.“¹⁰⁹ Andererseits spricht er vom „Christusbild“¹¹⁰, das uns aus den biblischen Schriften entgegenkommt, auch wenn dessen Urheber letztlich Christus selbst ist.¹¹¹ Das (über)geschichtliche Christusbild der Schrift sei allein von bleibender Bedeutung für den Glauben, indem es den „unabweislichen Eindruck vollster Wirklichkeit hervor(ruft).“¹¹²

Der „geschichtliche Christus der Bibel“¹¹³ ist für Kähler also nicht eine zurückliegende Größe der Vergangenheit, sondern der in den biblischen Geschichten wirkmächtige, d.h. für den gegenwärtigen Leser wirksame Christus.¹¹⁴

108 Vgl. Martin Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. Vortrag auf der Wuppertaler Pastoralkonferenz, Leipzig 1892 (Neudr. hg. von E. Wolf, München 1953), 18: „Ich sehe diese ganze ‚Leben-Jesu-Bewegung‘ für einen Holzweg an.“; vgl. zu Kähler Ernst Fuchs, Hermeneutik, 2. Aufl. Bad Cannstatt 1958, 12-27; Hans-Georg Link, Geschichte Jesu und Bild Christi. Die Entwicklung der Christologie Martin Käblers, Neukirchen-Vluyn 1975; neuerdings auch Ulrich H. J. Körtner, Historischer Jesus – geschichtlicher Christus. Zum Ansatz einer rezeptionsästhetischen Christologie, in: ders. u.a., Lesen und Leben. Drei Essays zur Grundlegung einer Lesetheologie, Bielefeld 1997, 99-135, hier: 108-114.

109 Kähler, Jesus (s. Anm. 108), 19 Anm. a).

110 Ebd. 62.66.73 u.v.a.; 60: „Was wir von ihnen (den Evangelien) empfangen, ist eigentlich nur ein ‚Charakterbild‘.“; ferner ebd. 73: „das uns entgegenkommende Bild Christi“.

111 Ebd. 68 Anm. b): „Christus selbst ist der Urheber seines biblischen Bildes.“

112 Ebd. 57.

113 Ebd. 42, wie bereits auch im Titel der Schrift.

114 Den Unterschied zwischen dem historischen und dem geschichtlichen Christus hat Ulrich H. J. Körtner anhand der englischen Unterscheidung zwischen *history* und *story* treffend charakterisiert: „Der geschichtliche Jesus der ntl. Evangelien ist demnach der Jesus ihrer *story*, nicht der Jesus der *history*. Entsprechend ist eben der geschichtliche Jesus immer schon der gegenwärtig geglaubte, der in den Geschichten der Evangelien präsente Christus und gerade nicht, wie es die moderne Fragestellung historischer Forschung voraussetzt, eine Größe der zurückliegenden Vergangenheit.“ Körtner, Historischer Jesus (s. Anm. 108), 104f.

So kann man Kählers Zugang als einen ersten *wirkungsästhetischen Ansatz* der Christologie bezeichnen.

Paul Tillich geht bei seinen christologischen Überlegungen in doppelter Weise über seinen Lehrer Kähler hinaus, indem er einerseits die Rückfrage nach dem historischen Jesus nur im Sinn einer geschichtsphilosophisch-historischen Kategorienbildung gelten lässt (im Gegensatz zur historischen Lokalisation)¹¹⁵, andererseits die gegenwärtige Rezeption des Christusgeschehens zur notwendigen Bedingung christologischer Wahrheit erklärt. In Tillichs Terminologie manifestiert sich im geschichtlichen Faktum, dass Christus als Mensch in Erscheinung getreten ist, die Manifestation des Neuen Seins, d.h. aber die Erscheinung des essentiellen Seins unter den Bedingungen existentiellen Seins. Doch nur in der gegenwärtigen Rezeption dieses geschichtlichen Ereignisses durch den Gläubigen werde Jesus zum Christus.¹¹⁶ Das Bindeglied zwischen dem geschichtlichen und dem gegenwärtigen Christusereignis ist – und das ist im Blick auf unseren Gegenstand interessant – das *Bild des Christus*, das sich einerseits den Jüngern in der Begegnung mit Jesus einprägte (und im Neuen Testament konkret vermittelt wird¹¹⁷). Andererseits „war und ist (es) noch immer dieses Bild, das die verwandelnde Macht des Neuen Seins ausstrahlt (...). Kein einzelner Zug dieses Bildes läßt sich mit Sicherheit verifizieren. Aber wir haben die Gewißheit, daß das Neue Sein, das durch dieses Bild wirkt, die Kraft hat, uns zu verwandeln.“¹¹⁸

Dorothee Sölle führt den Ansatz Tillichs in ihrer Abhandlung zur Stellvertretung weiter, indem sie Christus als Repräsentanten Gottes beschreibt, der den abwesenden Gott vertritt.¹¹⁹ „Da Christus es gewagt hat, den abwesenden Gott vorläufig zu vertreten, darum ist nun Christus überall dort impliziert, wo ein Mensch an der Stelle Gottes handelt oder leidet.“¹²⁰ Die Vorstellung der ‚latenten Kirche‘ von Paul Tillich wird hier auf die Christologie übertragen, „der Ausdruck ‚Christus‘ (ist so) zu einer Chiffre oder Metapher geworden, die für anderes gutsteht, eben für das ‚Neue Sein‘ (Tillich) als die unersetzliche Identität.“¹²¹

115 So etwa in der Thesenreihe von Paul Tillich, *Die christliche Gewißheit und der historische Jesus* (1911), in: ders., *Briefwechsel und Streitschriften*, EW VI, Frankfurt a. M. 1983, 31-50, so etwa These 100 ebd. 42f.: „Historische Kategorien können ihre Wahrheit behalten, auch wenn ihre ursprüngliche Lokalisation sich als falsch erweist.“ Vgl. zum Folgenden auch Körtner, *Historischer Jesus* (s. Anm. 108), 114-127.

116 Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. II (s. Anm. 103), 107ff.; 109: Jesus ist „ohne die, die ihn als den Christus aufnehmen, nicht der Christus“.

117 Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. II (s. Anm. 103), 125: „ohne die Konkretheit des neutestamentlichen Bildes (wäre) das Neue Sein eine leere Abstraktion.“

118 Ebd.

119 Vgl. Dorothee Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘*, Stuttgart 5. Aufl. 1968 (1965), 178.

120 Sölle, *Stellvertretung* (s. Anm. 119), 182.

121 Ebd. 183.

Hatte Tillich seine „Bilderchristologie“ noch explizit auf eine Analogiebeziehung (*analogia imaginis*) gegründet¹²², betont Dorothee Sölle die bewusste Widerstimmigkeit christologischer Aussagen zu aller Weiterfahrung und spricht in diesem Zusammenhang m.W. erstmals von Christus als einer ‚absoluten Metapher‘:

Man kann sagen, daß in einer unmenschlichen Welt der Name Christi eine nicht-auflösbare Chiffre, eine ‚absolute Metapher‘ darstellt, die anders als die klassische Metapher nicht gebunden ist durch die Analogie zwischen Sache und Bild. Weit entfernt von einer *adaequatio rei*, entstammt sie weniger dem Vergleich als einem Sprung. Wir vollziehen die Anschauung der Liebe Christi in der Tat nicht oder nur in geringen Spuren *per analogiam* irgendwelcher vorfindlicher Erfahrungen, wohl aber *via negationis*. Die absolute Metapher ‚Christus‘ enthält diese Negation aller ‚gottlosen‘ Verhältnisse, sie enthält das Versprechen der Identität in ihrer stellvertretenden Vorläufigkeit. Die Chiffre ‚Christus‘ ist die Weise, in der Jesus lebendig bleibt bis an der Welt Ende – als das Bewußtsein derer, die Gott vertreten und ihn in Anspruch nehmen füreinander. Der implizite Christus ist dort gegenwärtig, wo sich diese stellvertretende Inanspruchnahme ereignet.¹²³

Sachgemäß wird diese Explikation des Christus praesens in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie aufgenommen, ohne dass hier jedoch m.W. die metaphorentheoretischen Implikationen eine Rolle spielen.¹²⁴

Eine gewisse Weiterführung von Kählers und Tillichs Bild-Christologie wird in jüngerer Zeit von Ulrich H. J. Körtner geleistet, indem er die beiden Ansätze rezeptionsästhetisch interpretiert und durch Einsichten einer literarischen Hermeneutik befruchtet.¹²⁵ Dabei wählt er – wie Kähler – die schriftlichen Texte des Neuen Testaments als Ausgangspunkt christologischer Reflexion¹²⁶ und würdigt besonders ihre sprachliche Form bzw. ästhetisch-materiale Gestalt. Die urchristlichen Textzeugnisse über Jesus bleiben aber trotz ihrer konkreten Entstehungssituation „nicht situationsgebunden, sondern wirken als autonome Artefakte ihrerseits situationsbildend“¹²⁷ und stellen somit die Schnittstelle zwischen Historie und gegenwärtiger Reflexion dar. So ist das biblisch vermittelte „Bild Christi,

122 Vgl. Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. II (s. Anm. 103), 125.

123 Ebd. 183f.

124 Vgl. etwa die Darstellung Christi als „Christo campesino“, ferner die Beiträge bei Giancarlo Collet (Hg.), *Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen*, Freiburg i. Br. 1988.

125 Vgl. Körtner, *Historischer Jesus* (s. Anm. 108), 99-135.

126 Einen ähnlichen Ausgangspunkt wählen innerhalb der neueren exegetischen Forschung zur Christologie auch Martin Karrer (*Jesus Christus*, s. Anm. 2) sowie Rudolf Schnackenburg (*Jesus Christus*, s. Anm. 95). Letzterer geht von „der Unerkennbarkeit und Unerforschlichkeit des ‚historischen Jesus‘ aus und wendet sich der Sicht der Evangelisten zu, die je ein besonderes Bild von Jesus Christus entworfen haben: „Ich glaube, wir müssen nach Anlage und der Intention der uns einzig zur Verfügung stehenden Quellen, der vier Evangelien, diesen historischen Horizont überschreiten und trotz aller Schwierigkeit von Tradition und Redaktion nach dem fragen, was sie uns wirklich sagen wollen.“ (ebd. 5f.) Schnackenburg weiß entsprechend „den historischen Jesus (...) in das gläubige Bekenntnis zu Jesus Christus eingebunden“ (ebd. 15).

127 Vgl. dazu Körtner, *Historischer Jesus* (s. Anm. 108), 107.

das den Glaubenden vor Augen steht, alles andere als eine bloße Erfindung, eine religiöse Illusion, sondern erfundene Wahrheit, die sich den Glaubenden einbildet und einprägt, so daß sie ihr eigenes Leben verwandelt und wahr macht.“¹²⁸

Einen zumindest im angelsächsischen Sprachraum vielbeachteten Anstoß zu einer metaphorischen Christologie hat unter einer ganz anderen Ausgangsfrage John Hick durch den im Jahr 1977 herausgegebenen Sammelband „The Myth of God Incarnate“¹²⁹ gegeben. Gegenstand dieser Aufsatzsammlung ist eine radikale Kritik am Inkarnationsdogma. Da eine begriffliche Lösung des ‚vere deus et vere homo‘ nicht möglich sei, dürfe das Dogma der Inkarnation nicht länger als Tatsachenbehauptung („factual truth claim“) verstanden werden, sondern müsse als Mythos aufgefasst werden. In seiner 1993 unter dem Titel *The Metaphor of God Incarnate*¹³⁰ erschienenen monografischen Entfaltung seines christologischen Ansatzes präzisiert Hick seine Sicht dahingehend, dass er das Inkarnationsdogma nun als metaphorische Aussage interpretiert:

Was die Metapher der göttlichen Inkarnation betrifft, so lässt sich das, was im Leben Jesu verkörpert, fleischgeworden bzw. inkarniert war, mindestens auf dreifache Weise bezeichnen (...): (1) Insofern Jesus den Willen Gottes erfüllte, wirkte Gott durch ihn auf Erden und war in diesem Sinn im Leben Jesu ‚inkarniert‘. (2) Insofern Jesus den Willen Gottes erfüllte, war in ihm das Ideal des menschlichen Lebens inkarniert, das heißt, eines Lebens in Offenheit und Entsprechung für Gott. (3) Insofern Jesus das Leben einer sich selbst gebenden Liebe bzw. *agape* lebte, war in ihm eine Liebe ‚inkarniert‘, die eine endliche Widerspiegelung der unendlichen göttlichen Liebe ist. Die Metapher ist dann wahr bzw. angemessen, wenn es wörtlich wahr ist, dass Jesus der göttlichen Gegenwart gehorsam entsprach und ein Leben in selbstloser Liebe führte.¹³¹

Für Hick wird der Inkarnationsbegriff folglich uneigentlich verwendet, da damit etwas anderes ausgesagt wird, als eigentlich gemeint ist. So zeigt Hick – entgegen seinem eigenen Bekenntnis –, dass er letztlich einem substitutiven Metaphernverständnis verpflichtet bleibt, was Dalferth und Buntfuß mit vollem Recht kritisieren.¹³² In seiner Frontstellung gegen eine ontologisch verstandene Inkarnationstheologie möchte er zeigen, dass Inkarnationsaussagen ‚nur‘ metaphorisch verstanden werden können, was einer pejorativen Relativierung gleichkommt.

128 Ebd. 134.

129 John Hick (Hg.), *The Myth of God Incarnate*, London – Philadelphia 1977; in dt. Übersetzung ders. (Hg.), *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979.

130 John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, London – New York 1993.

131 Hick, *Metapher* (s. Anm. 130), 105 (Übers. nach Perry Schmidt-Leukel, in: John Hick, *Gott und seine vielen Namen*, Frankfurt a. M. 2001, 203).

132 Zur Auseinandersetzung mit Hick vgl. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte* (s. Anm. 71), 7ff.; sowie Buntfuß, *Tradition und Innovation* (s. Anm. 44), 172-176.

Auch wenn *Ingolf U. Dalferth* in Anknüpfung an Jüngel die produktive und kreative Sprachpotenz metaphorischer Rede anerkennt, muss doch für ihn die bildliche Redeweise durch begriffliche Präzision der dogmatischen Tradition kontrolliert werden. „Nur so läßt sich herausfinden, was in der geschichtlichen Kontinuität christlichen Glaubenslebens als sachgerechter Bildgebrauch gelten kann oder als inadäquater Bildgebrauch korrigiert werden muß.“¹³³ Im Blick auf die Christologie werden dabei die christlichen Glaubenssymbole ‚Kreuz‘ und ‚Auferstehung‘ zum Struktorkern erhoben, an dem sich alle weiteren Aussagen messen lassen müssen. *Markus Buntfuß* versucht hier einen Schritt weiterzugehen, indem er auf der Grundlage der Interaktionstheorie der Metapher den Eigenwert der metaphorisch interpretierten Inkarnationsaussage hervorhebt, und so in ihr eine irreduzible Wurzelmetapher erkennt, die nicht nur rezeptiv wirklichkeitserhellende, sondern auch produktiv wirklichkeitserstellende Funktionen besitzt.¹³⁴ In ähnlicher Weise hat *Herrmann-Josef Meurer* in Applikation von Ricœurs Metaphern- und Symboltheorie auf die Gleichnisrede in ‚Jesus Christus‘ die Grundmetapher christlicher Inkarnationstheologie gesehen:

Wie wir (...) im Rahmen unserer kleinen metaphorischen Christologie (...) angedeutet haben, kommen auch in Jesus Christus zwei Größen, die für gewöhnlich nicht zusammengehören, weil sie zwei verschiedenen Wirklichkeitsebenen angehören, nämlich Gott und Mensch, im Rahmen eines metaphorischen Prozesses so zusammen, daß daraus eine eigene Größe hervorgeht: der Gottmensch Jesus Christus. Das, was wir hier als metaphorischen Prozess bezeichnen, ist genau das, was die Theologie als Menschwerdung Gottes oder Inkarnation bezeichnet.¹³⁵

Während bei Buntfuß die Rückfrage evoziert wird, ob sich Christologie bei einer absoluten Inkarnationsmetapher nicht zum bloßen Sprachspiel oder zur abstrakten Denkform verflüchtigt, versucht Meurer bewusst eine Brücke zum Neuen Testament zu schlagen, indem er seine Ausführungen durch die konkrete Analyse neutestamentlicher Gleichnistexte absichert.

Eine eigenständige Forschung im Neuen Testament zu den christologischen Implikationen urchristlicher Metaphern- und Bildtexte findet sich jedoch bislang nicht. Während die Gleichnisexegese erst in jüngerer Zeit die christologische Fragestellung aufgenommen hat¹³⁶, wurde von *Martin Karrer* im Rahmen seiner Einführung in das Christuszeugnis des Neuen Testaments der Begriff einer

133 Vgl. Dalferth, *Jenseits von Mythos und Logos* (s. Anm. 71), 307.

134 Vgl. Buntfuß, *Tradition und Innovation* (s. Anm. 44), 177-185, sowie den Beitrag in diesem Band.

135 Vgl. Meurer, *Die Gleichnisse Jesu* (s. Anm. 64), 601f.

136 So Erlemann, *Gleichnisauslegung* (s. Anm. 64), insbesondere 2.6. „Die Sache der Gleichnisse: Verhalten und Geschick Jesu, christologische Aspekte“ (106-109), sowie den Beitrag von Erlemann in diesem Band. Zuvor etwa Georg Baudler, *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse*, München 1986, was freilich keine exegetische Arbeit im strengen Sinn ist.

„metaphorischen Christologie“¹³⁷ gebraucht. Karrer sieht darin eine Sprachform, die in ihrer Synthese aus Narrativität und Bildlichkeit jenseits begrifflicher Präzision und Verfügbarkeit anzusiedeln ist. Eine solchen Christologisierung sei – so konstatiert Karrer mit vielen anderen – im Johannesevangelium¹³⁸, weil hier im Gegenüber zu den synoptischen Gleichnissen die Bilderrede den Blick auf Jesu Person lenke. Die metaphorisch deutbaren prädikativen ‚Ich-bin-Worte‘ können als exponierter Ausdruck dieser Bilderchristologie gewertet werden.

Einen ganz eigenständigen Entwurf einer ‚metaphorischen Christologie‘ hat schließlich *Alex Stock* mit seiner mehrbändigen „Poetischen Dogmatik“ vorgelegt.¹³⁹ Seine Vorgehensweise beschreibt Stock so:

Während die klassische Christologie aus systematischen Gründen immer dazu neigte, die Zahl der Titel zu reduzieren und zumeist einen bestimmten Titel, vor allem den des Gott-Menschen oder des Erlösers zum prinzipiellen Ansatz zu erheben, scheint mir für die Poetische Dogmatik jener andere Traditionsstrang von Bedeutung, in dem die vielen Namen, ja gerade die Vielnamigkeit selbst wichtig waren.¹⁴⁰

Im ersten Band der poetischen Dogmatik stehen dann auch die vielen Namen Christi im Vordergrund, die aus Gesängen, Gebeten, Geschichten und Gedichten im Sinne einer Anthologie aufgelesen werden. Allerdings sind Namen – wie Stock betont – nicht die einzigen Artefakte der christopoetischen Einbildungskraft, so dass innerhalb des Gesamtwerks Christusbilder in großer Formvarianz aus Liturgie, Dichtung und Kunst aufgenommen und in thematischen Traktaten kommentiert werden. Besonders im jetzt erschienenen vierten Band „Figuren“ werden sieben Christusmetaphern aufgenommen, die in der kirchlichen Tradition eine zentrale Rolle gespielt haben: Lehrer, Erlöser, Hirt, Richter, König, Lamm und Kreuz. Schließlich entsteht in der Gesamtheit der Anordnung „nach dem methodischen Modell der Liturgie“ ein neues prägnantes Christusbild, wobei die Kohärenz der Darstellung im Verständnis des Autors den Titel ‚Dogmatik‘ bzw. ‚Christologie‘ rechtfertigt.

137 Vgl. Karrer, *Jesus Christus* (s. Anm. 2), 243f.

138 Der Bildcharakter des vierten Evangeliums und seine Bedeutung für die Christologie wird nun verstärkt wahrgenommen, vgl. Arbeiten von Craig Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel*, Minneapolis 1995; Jan G. van der Watt, *Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John*, Leiden 2000. Erste Überlegungen zu einer metaphorischen Christologie des JohEv auch in meinem Beitrag Zimmermann, *Jenseits von Historie und Kerygma* (s. Anm. 96), 174-183, sowie im Aufsatz in diesem Band; umfassend jetzt ders., *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Zur Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10*, Diss. habil. München 2003.

139 Alex Stock, *Poetische Dogmatik. Christologie*, Bd. 1 *Namen. Christologie* (1995); Bd. 2 *Schrift und Gesicht* (1996); Bd. 3 *Leib und Leben* (1998); Bd. 4 *Figuren* (2001), Paderborn u.a. 1995-2001.

140 Alex Stock, *Über die Idee einer Poetischen Dogmatik*, in: Körtner (Hg.), *Poetologische Theologie* (s. Anm. 69), 47-65, hier: 58.

Fazit: Versucht man die wenigen bisherigen Arbeiten an einer metaphorischen Christologie zusammenzufassen, zeigt sich, dass die Fragestellung zuerst im Rahmen systematischer Reflexionen entwickelt wurde. In Abgrenzung von Rückfragen nach dem „historischen Jesus“ wurde das Christusbild als Ausgangspunkt christologischen Nachdenkens gewählt. Ferner wurde die metaphorische Struktur des Inkarnationsdogmas wahrgenommen, denn im ‚vere deus et vere homo‘ werden zwei eigentlich inkompatible Bereiche zusammen gezwungen. Auch wenn bereits Kähler sein Christusbild biblisch verankern wollte, kann kaum von einer eigenständigen Forschung zu den christologischen Implikationen urchristlicher Jesus-Metaphern gesprochen werden. Noch viel mehr fehlt eine Vernetzung oder Zusammenschau der unterschiedlichen Ansätze.

b) Ausblick

Im *interdisziplinären Austausch* zwischen historischen, systematischen und ästhetischen Teilgebieten der Theologie sollen in diesem Band erste Ansätze einer metaphorischen Christologie zusammengeführt werden, um so deutlicher Konturen, Chancen, aber auch Grenzen dieses Teilbereichs einer poetologischen Theologie wahrnehmen zu können.

Auch wenn die Beiträge kein umfassendes Panorama einer ‚metaphorischen Christologie‘ bieten können und wollen, soll doch dem deutlichen Forschungsdefizit im Bereich neutestamentlicher Theologie insofern entgegengearbeitet werden, als in der Analyse neutestamentlicher Christusmetaphern ein gewisser Schwerpunkt gesehen werden kann. Hier sind Beiträge zu bilderchristologischen Äußerungen in unterschiedlichen Schriften und Textgruppen aufgenommen, angefangen von der synoptischen Gleichnisrede (Erlemann) und den Übergängen von Hoheitstitel und Metapher (Müller), über Christusmetaphern im Corpus Paulinum (Schröter), dem Johannesevangelium (Zimmermann) oder der Apokalypse (Karrer) bis hin zum eigenwilligen Einsatz metaphorischer Rede in der wohl spätesten Schrift des Neuen Testaments, dem 2. Petrusbrief (Frey).

Darüber hinaus werden einzelne Aspekte von Christusmetaphorik in ausgewählten kirchen- und theologiegeschichtlichen Zeugnissen untersucht, sei es die litaneiartig zusammengestellten Christusnamen in der Alten Kirche (Wallraff), die Abendmahlsmetaphorik in der deutschen Mystik, näherhin bei Johannes Tauler (Leppin), Luthers Arbeit an christologischen Metaphern (Wolff), sowie die Vor- und Urbildchristologie im 19. Jahrhundert (Rohls). Auch wenn somit Zeugnisse der westlichen Kirchengeschichte dominieren, sollte mit dem Beitrag zur Christusikonographie (Ivanov) doch wenigstens ein Einblick in die Bilderchristologie der Ostkirche gegeben werden.

Innerhalb der systematischen Reflexionen wird sowohl der bereits in früheren Arbeiten betonte Rückbezug auf biblische Christusbilder vertieft (Timm, Körtner, Lauster), als auch die metaphorische Interpretation des Inkarnationsdogmas weitergeführt (Buntfuß, vgl. Büttner). Einerseits werden auch hier zentrale Metaphern wie das „Wort-Gottes“ zur Geltung gebracht (Körtner), andererseits geht es gerade darum, was die Metaphorik als grundlegende Sprachform (Buntfuß) oder als Topik (Stoellger) überhaupt für die systematische Theologie leisten kann.

Auch Ansätze einer wirkungsästhetischen Annäherung zum Thema werden aufgenommen, indem z.B. hermeneutische Aspekte zum Christusbild in der religiösen Kunstgeschichte benannt werden, wobei die Struktur biblischer Bildlichkeit als Ausgangs- und Bezugspunkt gewählt wird (Rauchenberger). Eine entscheidende Ausweitung dieser Zugangsweise besteht jedoch darin, dass auch Beispiele der (profanen) Christopoetik in der deutschsprachigen Lyrik untersucht werden (Hoegen-Rohls), ferner werden Impulse der Metapherndebatte in der Medienlandschaft theologisch fruchtbar gemacht (Huizing) oder es wird die bildsprachliche Kreativität von Kindern christologisch befragt (Büttner).

Die Vielfalt der Untersuchungsgegenstände und Zugänge der vorliegenden Beiträge spiegelt die *Formvarianz* in der Christusmetaphern begegnen: Viele Einzelbilder, die Christus z.B. als Sohn (Müller), Deckel der Bundeslade, Passa, Leib (Schröter), Tür, Weizenkorn, Licht (Zimmermann), Löwe, Wurzel (Karrer), Morgenstern (Frey), Fisch (Wallraff) oder Mandel und blaues Herz (Hoegen-Rohls) metaphorisieren, werden untersucht, teilweise sogar unter Einbeziehung ihrer Wirkungsgeschichte (z.B. ‚Wort Gottes‘ in der dialektischen Theologie und ihren Nachfolgern, vgl. Körtner). Die Metapher wird dabei in Beziehung und Abgrenzung zu verwandten Sprachformen wie Titel (Müller), Symbol (Karrer) oder Epitheta (Wallraff) zur Geltung gebracht. Ferner werden Strukturmuster in der Zusammenballung von Metaphern zu größeren Einheiten wahrgenommen, so dass in Gestalt von Puzzle (Erlemann), Mosaik (Zimmermann), Litanei (Wallraff) oder narrativer Inversionspoetik (Timm) bereits in urchristlichen Texten eine Christusmetaphorik zweiter Ordnung erkannt werden kann.

Einerseits kann die sprachliche Bildlichkeit materiale Gestalt gewinnen, sei es in der ‚vera icon‘ (Rauchenberger), der Christusikone (Ivanov) oder im modernen Jesusfilm (Huizing), andererseits kann die Christusmetapher zur Sprach- und Denkstruktur abstrahiert werden, wenn sie in der „communicatio idioma-tum“ wiedererkannt wird (Wolff), wenn das Inkarnationsdogma als interaktionale Grundübertragung des Christentums interpretiert (Buntfuß) oder die absolute Metapher „Jesus Christus“ zur Basis einer umfassenden Lebenswelttopographie erhoben wird (Stoellger).

In der Vielfalt der Untersuchungen werden zum einen *markante Divergenzen* in der Zugangsweise zum Thema sichtbar: Während in den historischen Fächern

eher *rezeptiv* einzelne, meist ‚kühne‘ Christusmetaphern in ihrer sprachlichen und theologischen Relevanz analysiert werden, stellen sich systematische Beiträge eher der *hermeneutischen* Aufgabe christologische Theoreme der Tradition (z.B. das Inkarnationsdogma) zu re-metaphorisieren, um ihnen neuen Sinn abzugewinnen. Schließlich können Metaphorik und Christologie auch in einer *produktionsästhetischen* Weise aufeinander bezogen werden, indem die christologische Metaphorizität als Bildungsmotor einer imaginativen Metaphernproduktion vorgeschlagen wird¹⁴¹, oder z.B. im konkreten Lebensvollzug mit Kindern traditionelle oder neue Christusbilder entdeckt werden.

Die ‚metaphorische Christologie‘ wird somit in systematisch-theologischer Perspektive zur ‚christologischen Metaphorizität‘ transformiert, indem die metaphorische Rede nun nicht (mehr) als spezifische Ausdrucks- oder gar *Sonderform*, sondern als *Grundform* theologischen und somit auch christologischen Sprechens betrachtet wird (Buntfuß; Stoellger; Huizing).

Zum anderen lassen die Beiträge jedoch auch deutliche *Konvergenzen* erkennen. Metaphorische Sprach- und Darstellungsformen werden als eigenständige und vielfach sogar unersetzliche Reflexionsweise des Christuszeugnisses anerkannt. Die materiale und ästhetische Beschaffenheit wird dabei nicht als Vehikel einer Botschaft betrachtet, vielmehr ist das Darstellungsmedium selbst ein Bestandteil des Dargestellten, the medium is the message (Timm).

Das heißt freilich nicht, dass jede Christusdarstellung metaphorisch sein müsste. Gegenüber einem universalen Anspruch betonen die hier vertretenen Beiträge zur metaphorischen Christologie – wie auch die poetologische Theologie überhaupt – stattdessen die begrenzte Reichweite einzelner christologischer Aussagen. Schon die Vielfalt der Christusmetaphern macht deutlich, dass nicht eine einzelne Metapher Allgemeingültigkeit beanspruchen kann. Metaphorische Prädikationen lassen sich auch nur bedingt und zum Teil gar nicht begrifflich dingfest machen. Christusmetaphern bleiben schließlich kontextuell bzw. lebensweltlich gebunden, ergänzungsbedürftig und historisch in gewisser Weise sogar kontingent, auch wenn sie im Laufe ihrer Wirkungsgeschichte zum Teil konventionalisiert oder wie bei ‚Christus‘ oder ‚Sohn‘ begrifflich oder dogmatisch fixiert werden konnten.

In ihrer konzipierten Unschärfe sind Christusmetaphern nicht nur deutungs offen, sondern geradezu deutungsbedürftig. Die in allen Beiträgen als Grundstruktur der Metapher anerkannte Übertragung, Spannung oder sogar Paradoxie braucht einen Rezipienten oder eine Rezipientin, die hinter dem vordergründigen Widersinn einer metaphorischen Aussage einen neuen, tieferen Sinn entdecken können. Der Sinngehalt einer Christusmetapher ist also nicht in seiner

141 Vgl. zu diesen Begriffen die Ausführungen bei Stoellger, Beitrag in diesem Band.

Struktur bereits vorgegeben, sondern erschließt sich erst durch produktive Rezeption eines Lesers bzw. einer Leserin. Das Verstehen der Christologie erfolgt dabei im dynamischen *Prozess der Wahrnehmung*.¹⁴² In dieser Sinndynamik erschließen Christusmetaphern aufgrund ihrer sprachkreativen und innovativen Potentiale nicht nur Aspekte vom Wesen und Wirken Jesu Christi, sondern eröffnen zugleich dem Leser oder der Betrachterin ein neues Wirklichkeitsverständnis.

Epilog:

„Metaphorische Christologie“ als bleibende Herausforderung

Die Verknüpfung von Metaphorik und Christologie wurde nicht mit der Intention vollzogen, alle systematischen Probleme der Christologie lösen zu wollen. Im Gegenteil. Nicht die klärende Ausmerzung klassischer Probleme und Unschärfen innerhalb christologischer Reflexion, sondern die bewusste Bejahung und sprachliche Artikulation der unaufgebbaren Spannungen im christologischen Nachdenken könnten ein Ertrag des Symposions und der vorliegenden Aufsatzsammlung sein.

Eine metaphorische Christologie ersetzt auch nicht andere, traditionelle Zugangsweisen, denn bei der Annäherung an die urchristliche Christologie sind traditionsgeschichtliche und historische Arbeitsweisen ebenso unerlässlich wie innerhalb der dogmatischen Reflexion die begriffliche Präzisierung unverzichtbar bleibt. Gleichwohl relativiert, korrigiert und ergänzt die Metaphorik bisherige Zugänge zur Christologie um wesentliche Aspekte.

Christologie ist um ihrer Lebendigkeit willen nur in einer prinzipiellen Offenheit und Multiperspektivität zu treiben. Um das wahre Christusbild muss gerungen, ja sogar gestritten werden! Es kann nicht vom Historiker verifiziert, vom Dogmatiker definiert oder vom Ästhetiker vereinnahmt werden. Es bleibt jedem absoluten Zugriff entzogen. Die Christusmetaphern sind Anlass eines solchen Streits und Austauschs. Geführt werden muss er freilich je und je neu. Denn nur so kann sich die ‚christologische Wahrheit‘ ereignen.

142 Vgl. dazu Zimmermann, Einführung: Bildersprache verstehen (s. Anm. 41), 13-54.