

# 1. Metaphorologie als theologischer Diskursort

## 1.1 Die bleibende Brisanz der Metapher

„We agreed to disagree, God and I, more than 30 years ago. I concluded that He was a metaphor. He begged to differ, and things went downhill after that. [...] If God is a metaphor, He's a pretty noisy one.”<sup>1</sup> (Andrew Marr)

„Gott selbst kann nur metaphorisch zur Sprache kommen. Von Gott ist also eigentlich nur dann die Rede, wenn metaphorisch von ihm geredet wird.“<sup>2</sup> (Eberhard Jüngel)

Die Metaphorizität religiöser Rede ist in der Theologie kein neues Thema.<sup>3</sup> Jüngels ehemals programmatisches Statement und seine Forderung nach einer „theologischen Metaphorologie“<sup>4</sup> ist inzwischen zum theologischen Programm geworden; die Reflexion über und Analyse von Metaphern ist im theologischen Binnenraum zu einem interdisziplinären Diskurs expandiert.<sup>5</sup> Die Metapher – so scheint es – ist längst von dem Verdacht, als uneigentliche Sprache nicht wahrheitsfähig und somit wissenschaftlich nicht zulässig zu sein, rehabilitiert. Mehr noch: Schon Ricœur und Jüngel sahen in der Metaphorizität theologischer Rede nicht nur kein Defizit, sondern vielmehr ihr entscheidendes Potential, durch dessen innovative Kraft menschliche Rede von Gott erst möglich wird. In metaphorischer Rede *verkörpert* sich Theologie. Die Metapher avanciert damit gleichsam vom Gegenstand zum

---

<sup>1</sup> Marr 2008 – The God issue.

<sup>2</sup> Jüngel 1974 – Metaphorische Wahrheit, 112.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu die Einschätzung von Hildegund Keul: „Die Feststellung, dass die Gottesrede notwendig metaphorisch sei, ist bereits ein etwas älterer Hut“ (Keul 2004 – Wo die Sprache zerbricht, 118).

<sup>4</sup> Jüngel 1974 – Metaphorische Wahrheit, 122.

<sup>5</sup> Einen hervorragenden Überblick über die Forschungsliteratur verschaffen die Essays von Ruben Zimmermann (Zimmermann 2000 – Metaphertheorie und biblische Bildersprache; Zimmermann 2003 – Paradigmen einer metaphorologischen Christologie). Der Gleichnisforschung kommt insgesamt eine Vorreiterrolle bei dieser Entwicklung zu (Söding 2003 – Die Gleichnisse Jesu als metaphorische Erzählungen; Weder 1978 – Die Gleichnisse Jesu als Metaphern). Exemplarisch für die systematische Auseinandersetzung mit der Thematik sind neben der programmatischen Koproduktion von Eberhard Jüngel und Paul Ricœur (Ricœur, Jüngel (Hgg.) 1974 – Metapher) vor allem die einschlägigen Sammelwerke: Van Noppen (Hg.) 1988 – Erinnern, um Neues zu sagen; Kertelge (Hg.) 1990 – Metaphorik und Mythos im Neuen Testament; Boeve (Hg.) 1999 – Metaphor and God-talk; Bernhardt, Ritschl (Hgg.) 1999 – Metapher und Wirklichkeit; Feyaerts (Hg.) 2003 – The Bible through metaphor and translation; Frey, Rohls et al. (Hgg.) 2003 – Metaphorik und Christologie. Für die praktische Theologie sei auf die Arbeiten von Luksch (Luksch 1998 – Predigt als metaphorische Gott-Rede), Hubert Halfas (Halfas 1982 – Das dritte Auge) und Peter Biehl (Biehl 1984 – Symbol und Metapher) verwiesen. Johannes Hartl hat den Versuch unternommen, Theologie in ihren biblischen, systematischen und praktischen Dimensionen als Metaphorische Theologie zu beschreiben (Hartl 2008 – Metaphorische Theologie).

Argument theologischer Apologetik, zum theologischen Erkenntnisort *par excellence*. Deutlich wird dies, wenn man Jüngels emphatisches Bekenntnis zur Metaphorizität theologischer Rede mit der von Thomas von Aquin diskutierten Frage vergleicht, ob sich die Heilige Schrift der metaphorischen Redeweise bedienen *dürfe*.<sup>6</sup> Zwar kommt Thomas zu dem Schluss, dass der Gebrauch der Metapher in der Schrift „notwendig und nützlich“<sup>7</sup> sei, aber bereits die Fragestellungen und erst recht die anschließende Diskussion zeigen deutlich, wie stark offensichtlich der Legitimationsdruck diesbezüglich war (vgl. hierzu Kap 2.2). Selbst die Heilige Schrift, die Norm der Theologie, musste sich offenkundig für die Bildlichkeit ihrer Sprache rechtfertigen.

Die anhaltende Intensität der theologischen Auseinandersetzung mit metaphorischem Reden und Denken ist insofern verständlich. Sie spiegelt sich darin, dass die Arbeit an und mit Metaphern inzwischen als ein charakteristischer Zug der Theologie wahrgenommen wird. Sie gehört zu den Erfahrungen, die Gläubige wie Nichtgläubige Menschen gegenwärtig mit Theologie machen. Diese Erfahrung ist allerdings weder homogen noch harmonisch und gestaltet sich keineswegs notwendig entsprechend den theologischen Intentionen, wie die religiöse Minimalbiographie des Journalisten Andrew Marr eindrücklich zeigt. Hier geht es freilich nicht mehr um die Metaphorizität der Gottesrede, sondern um eine Metaphorisierung der Gottesidee, die sie existentiell wie intellektuell und für Marr damit auch politisch entschärfen soll und zugleich eine Metaphorisierung religiöser Formen erlaubt, die sie gesellschaftlich akzeptabel macht: „[p]raise, in the sense of drinking in the delight of life, is good, and asking ‚What’s it all for?’ is inevitable. Wondering about death is, too, and communal singing is a wonderful thing. It’s just the facts I have trouble with.”<sup>8</sup> Die Metaphorisierung Gottes dient hier der Säkularisierung und Zivilisierung der Religion, deren positives Sinnpotential von ihrem als gefährlich empfundenen Wahrheitsanspruch losgelöst werden soll. Die Metapher ‚Gott‘ soll nach Marr eine leise, unaufdringliche und vor allem unpolitische sein.<sup>9</sup>

In Marrs Metaphorisierung Gottes findet ein Unbehagen seinen Anhaltspunkt, das der theologische Rekurs auf Metaphorizität bei religiösen wie nicht-religiösen Menschen auslöst: Der Verweis auf die Metaphorizität religiöser Rede steht unter dem Verdacht, den Glauben zu entschärfen und ihn – ob nun als Segen oder Fluch – nicht ernst zu nehmen. Nach Sallie McFague

<sup>6</sup> Thomas von Aquin 1934 – Gottes Dasein und Wesen, I.1.9, 26: „Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris.“

<sup>7</sup> Thomas von Aquin 1934 – Gottes Dasein und Wesen, I.1.9, 28: „Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, sicut jam dictum est.“

<sup>8</sup> Marr 2008 – The God issue.

<sup>9</sup> Vgl. Marr 2008 – The God issue: „[I]f God is still with the British, he will be quiet, understated, embarrassed by enthusiasm, and no supporter of violence, or even violent words. [...] I think his property portfolio will shrink and He will quit any involvement with the state, and a good thing, too. But the problem isn’t God, the problem is anger.“

ist ein religiöser Konservatismus, der auf einem literalen, eindeutigen Verständnis der Bibel insistiert, faktisch weit verbreitet, auch wenn er nicht explizit artikuliert wird.<sup>10</sup> Er speist sich nicht nur aus der Furcht, die eine diffuse Vorstellung von Pluralismus und Relativismus auslöst, sondern basiert auch auf einem genuin modernen Denkstil, den McFague als „literalistic mentality“ bezeichnet, und der uns von unseren Vorfahren unterscheidet.<sup>11</sup>

Interessanterweise zeigt der sogenannte ‚Neue Atheismus‘ eines Richard Dawkins ähnliche Argumentationsstrukturen. Dawkins thematisiert in seinem Buch ‚Gotteswahn‘, das als atheistischer Generalangriff auf den Theismus im Namen der Wissenschaft auch in Deutschland in die Bestsellerlisten gelangte, religiös anmutende Äußerungen prominenter Naturwissenschaftler, wie Einsteins berühmten Satz: ‚Gott würfelt nicht‘. Es geht Dawkins offensichtlich darum zu verhindern, dass wissenschaftliche Autoritäten wie Einstein für die Vereinbarkeit von Religion und Wissenschaft in Anspruch genommen werden und so die naturwissenschaftliche Evidenz des Atheismus trüben. Dawkins bemerkt hierzu:

„Einstein benutzte den Begriff ‚Gott‘ in einem rein metaphorischen, poetischen Sinn. Das Gleiche gilt für Stephen Hawking und die meisten anderen Physiker, die gelegentlich in die Sprache religiöser Metaphern verfallen.“<sup>12</sup>

Der Verweis auf die metaphorische Qualität des Gottesbegriffes im Sprachspiel der Wissenschaft desavouiert für Dawkins die religiöse Inanspruchnahme dieser Äußerungen als unzulässig. Ungefährlich bleibt diese Rede vom metaphorischen Gott der Wissenschaften dennoch nicht; insofern steht Dawkins dem ‚Verfallen‘ der Wissenschaft in religiöse Metaphorik höchst skeptisch gegenüber:

„Dennoch würde ich mir wünschen, dass die Physiker das Wort ‚Gott‘ nicht mehr in ihrem speziellen metaphorischen Sinn verwendeten. Der metaphorische oder pantheistische Gott der Physiker ist Lichtjahre entfernt von dem eingreifenden, wundertätigen, Gedanken lesenden, Sünden bestrafenden, Gebet erhörenden Gott der Priester, Mullahs, Rabbiner und der Umgangssprache. Beide absichtlich durcheinander zu bringen, ist in meinen Augen intellektueller Hochverrat.“<sup>13</sup>

Die Reservierung des metaphorischen Gebrauchs des Gottesbegriffes für die Wissenschaft und das Insistieren auf der Wörtlichkeit seines religiösen Gebrauchs gehört für Dawkins zu den zentralen Aufgaben einer atheistischen

<sup>10</sup> Vgl. McFague 1982 – *Metaphorical theology*, 5. Es wäre höchst fahrlässig, dies von katholischer Seite als ein protestantisches Problem abzutun. Vielmehr wäre hier eine Kooperation zwischen systematischer und praktischer Theologie notwendig, um die faktische Verbreitung diverser Formen und Stufen eines Literalismus zu evaluieren und theologisch zu reflektieren.

<sup>11</sup> McFague 1982 – *Metaphorical theology*, 5: „Ours is a literalistic mentality; theirs was a symbolic mentality in its earlier forms.“

<sup>12</sup> Dawkins 2007 – *Der Gotteswahn*, 32.

<sup>13</sup> Dawkins 2007 – *Der Gotteswahn*, 33.

Orthodoxie, die er entsprechend rigoros angeht. So kritisiert er im Durchgang durch einige biblische Geschichten vehement den Verweis auf die symbolische Qualität dieser Erzählungen als den „Lieblingstrick“ der Religionsvertreter, der lediglich als Deckmantel dafür diene, die angebliche normativ-ethische Autorität des Textes zu übergehen, wenn sie dem subjektiven Empfinden entgegenläuft. „Nach welchen Kriterien entscheiden sie [die Religionsvertreter] denn, welche Stellen symbolisch und welche wörtlich zu verstehen sind?“<sup>14</sup> Dawkins stellt damit die uralte Frage nach den Identifikationskriterien bildlicher Rede<sup>15</sup>, die er allerdings selbst bei seinem Hinweis auf die Metaphorizität des Gottesbegriffes im Sprachspiel der Wissenschaft unterschlägt. Im religiösen Sprachspiel hat die Kriterienfrage für ihn offenkundig lediglich einen rhetorischen Charakter, insofern für ihn feststeht, dass besagte Kriterien jedenfalls nicht textimmanent und deshalb subjektiv sind. Dawkins' Argumentation verläuft somit formal identisch zu der religiöser Literalisten: Die Bibel ist wörtlich zu verstehen; der Rekurs auf die Metaphorizität biblischer Erzählungen ist der verkleidete Versuch ihrer existentiellen Entschärfung und nimmt sie – ob als Segen oder Fluch – nicht ernst.<sup>16</sup> In beiden Stoßrichtungen wird dabei mit einem pejorativen Verständnis der metaphorischen Rede operiert, welches ihre Wahrheitsfähigkeit in Frage stellt.

Auch innerhalb der gegenwärtigen Theologie artikuliert sich das Unbehagen gegenüber der Annahme einer wesentlichen Metaphorizität religiöser Sprache, wie etwa die von Armin Kreiner mit William Aston geübte Kritik an der sogenannten panmetaphorischen These zeigt:

„Die These, wonach alles Reden von Gott metaphorisch ist, [...] scheint aus dem gleichen Grund abgelehnt werden zu müssen, aus dem auch die Analogie-Lehre kritisiert wurde. Wie eine Analogie muss auch eine Metapher zumindest ansatzweise in wörtliche Rede übersetzbar sein, um semantische Bedeutung zu gewinnen und verstanden werden zu können. Blicke dies prinzipiell ausgeschlossen, dann bliebe die Metapher schlechthin unverständlich. Dass Metaphern in der Regel verstanden werden, hängt damit zusammen, dass die Ähnlichkeiten in etwa entdeckt wurden, auf die der Sprecher hinweisen will. Diese Ähnlichkeiten zu verstehen, heißt aber nichts anderes, als damit zu beginnen, die Metapher in wörtliche Rede zu übersetzen. [...] Die Ähnlichkeiten zu erkennen besagt, die Metapher in Ansätzen übersetzt zu haben. Aus diesem Grund sind Metaphern parasitär im Hinblick auf die wörtliche Rede.“<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Dawkins 2007 – Der Gotteswahn, 342.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu die Ausführung des Heiligen Augustinus in ‚De doctrina Christiana‘, wo Dawkins' Kritik der Sache nach bereits formuliert und theologisch besprochen wird: „Wenn die Menschen durch den Glauben an irgendeinen Irrtum in ihrer Meinung voreingenommen waren, dann halten sie eben alles für figürlich, was die Schrift in anderer Weise behauptet hat.“ (Augustinus 2002 – Die christliche Bildung, 3,X.14.36.)

<sup>16</sup> Fundamentalismen sind auch für den gegenwärtigen Katholizismus kein rein historisches oder exotisches Problem (vgl. Hoff 2001 – Die prekäre Identität des Christlichen, 348f).

<sup>17</sup> Kreiner 2006 – Das wahre Antlitz Gottes, 96, 98.

Auch Kreiners Kritik wird die Metapher als theologische Frage allerdings nicht los, denn sollte sie Recht behalten, stellt sich von neuem die Frage, warum das religiöse und theologische Sprachspiel in solcher Intensität und Dichte von metaphorischer Sprache Gebrauch macht – was auch Kreiner nicht bestreitet. Die Metapher ist schnell zum Parasit erklärt, schwer ist allerdings dann noch zu plausibilisieren, warum sich besagter Parasit als unverzichtbar erweist; was sich auch an Kreiners Text unschwer belegen ließe.<sup>18</sup>

Vor dem Hintergrund dieser wenigen Beispiele wird bereits ersichtlich, warum die Frage, was Metaphorizität sei, wie sie funktioniert und entsprechend wie metaphorisches Denken und Sprechen verstanden werden will, theologisch bedeutsam ist. Denn was die These einer grundsätzlichen Metaphorizität theologischer Rede konkret besagt, was sie für das Leben des Gläubigen, den Wahrheitsanspruch einer Religion und nicht zuletzt das Selbstverständnis der Theologie bedeutet, hängt fundamental an dem Metaphernverständnis, mit dem diese Aussage gefüllt wird. Offenkundig sind aber im Diskurs über die Metaphorizität theologischer Rede höchst unterschiedliche Konzeptionen der Metapher präsent. Auch wenn diese nicht zwingend metaphorologisch expliziert und ausbuchstabiert werden, sind sie in der Bewertung und Interpretation theologischer Rede wirksam. Die These der unaufhebbaren Metaphorizität religiöser und theologischer Rede stellt deshalb (weiterhin) ein theologisches Problem dar, weil sie (I) im theologischen wie außertheologischen Diskurs auch gegenwärtig von unterschiedlicher Seite bestritten und verdächtigt wird, den religiösen Wahrheitsanspruch zu entschärfen und (II) weil ihre theologische und ‚glaubenspraktische‘ Bedeutung – wo sie akzeptiert wird – aufgrund der Pluralität und Diskursivität metapherntheoretischer Konzepte umstritten bleibt.

---

<sup>18</sup> Auch Kreiners Kritik liegt ein bestimmtes Metaphernverständnis zugrunde, welches den metaphorischen Prozess ausschließlich als semantisches Phänomen wahrnimmt. Wie im Folgenden noch zu zeigen sein wird, verflüssigen sich im metaphorischen Prozess jedoch die Grenzen zwischen Semantik und Pragmatik (vgl. Kap. 3.2). Gerade die konzeptuelle Metapherntheorie betont, dass Metaphern nicht allein eine Erfahrung interpretierende, sondern auch eine Erfahrung *konstruierende* Wirkung entfalten (Kap. 4). Diese Performanz der Metapher ist vor allem in religiöser und theologischer Rede bedeutsam. Was Ingolf Dalferth für analoge Rede betont, kann entsprechend für metaphorische Rede gesagt werden: „Es ist im Ansatz verfehlt, Analogie als Begriffseigenschaft bzw. semantisches Merkmal von Ausdrücken verstehen zu wollen.“ [...] „Sowohl dass analog geredet wird als auch welche Analogie man verwendet, ist somit Ausdruck dessen, dass und wie man auf eine Erfahrung reagieren muss und mit den vorhandenen sprachlichen Mitteln reagieren kann“ (Dalferth 1981 – Religiöse Rede von Gott, 628, 632). Insofern lässt sich der Dialog mit der konzeptuellen Metapherntheorie, den diese Arbeit unternehmen wird, auch als eine Antwort auf die Frage lesen, was die These von einer notwendigen Metaphorizität theologischer Rede bedeuten könne.

## 1.2 *Die Entdeckung der theologischen Brisanz der Metaphorologie*

Fundamentaltheologie – verstanden als Verantwortung metaphorisch bestimmter Gottesrede – muss also nicht zuletzt als Metaphorologie betrieben werden. Die theologische Brisanz der Metapher nötigt zu einer theologischen Reflexion von Metaphorizität, welche über das Interpretationsproblem theologischer Rede hinaus die Möglichkeiten und Bedingungen theologischen Denkens und Sprechens betrifft. Denn hat Theologie eine irreduzible metaphorische Qualität, stellt sich für sie wie für die Philosophie die Frage nach der Theoretisierbarkeit der Metapher als Frage nach der Systematisierbarkeit der Theologie selbst. Diese Frage gewinnt ihre spezifische Komplexität darin, dass diese Eigenart theologischen Denkens und Sprechens auch ihre eigene Reflexion nochmals bedingt: Über die Metapher kann nur mit der Metapher gedacht und von der Metapher nur metaphorisch gesprochen werden.

Diese metaphorologische Reflexion der Theologie ist auf den interdisziplinären Metapherndiskurs verwiesen, weil sich in diesem zum einen die Rationalität der geschichtlichen Situation manifestiert, in der Theologie als geschichtliches Unternehmen denkt und aus der sie spricht<sup>19</sup> und weil dieser Diskurs zum anderen eine Autorität für die Orte darstellt, an die sich Theologie wendet und für die sie unternommen wird. Die Angewiesenheit der Theologie auf den interdisziplinären Wissenschaftsdiskurs ergibt sich also aus der Geschichtlichkeit der Theologie und ihrem fundamental dialogischen Wesen<sup>20</sup>: Theologie denkt als Kind ihrer Zeit für diese Zeit. Faktisch manifestiert sich dies in einer intensiven theologischen Rezeption des ‚Know How‘ philosophischer (Black, Ricœur, Derrida, Blumenberg)<sup>21</sup>, linguistischer (Weinrich)<sup>22</sup> und neuerdings auch kognitionswissenschaftlicher (MacCormac, Lakoff und Johnson)<sup>23</sup> Metaphertheorien, die zur Analyse religiöser und theologischer Rede genutzt werden.

Dadurch treten aber wiederum fundamentaltheologische Folgeprobleme auf, weil Fundamentaltheologie die Beziehung zwischen Theologie und dem

<sup>19</sup> Vgl. Schaeffler 1980 – Wissenschaftstheorie und Theologie, 77: „Auch ein der ‚Glaubensreflexion‘ immanentes, aus ihr selbst zu gewinnendes Bewusstsein der Theologie von ihren Themen und Aufgaben ist deshalb stets mitbestimmt von der Auseinandersetzung mit der Wissenschaftspraxis, die in anderen Disziplinen tatsächlich geübt wird, und mit der aus dieser Praxis gewonnenen normativen Wissenschaftstheorie.“

<sup>20</sup> Vgl. Ebeling 1975 – Wort und Glaube, Bd. III, 145.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu vor allem die Arbeiten von Eberhard Jüngel (Jüngel 1974 – Metaphorische Wahrheit), Hans Weder (Weder 1978 – Die Gleichnisse Jesu als Metaphern), Jürgen Werbick (Werbick 1992 – Bilder sind Wege), Philipp Stoellger (Stoellger 2000 – Metapher und Lebenswelt) und Markus Buntfuß (Buntfuß 1997 – Tradition und Innovation).

<sup>22</sup> Vgl. hierzu Dalferth 1981 – Religiöse Rede von Gott.

<sup>23</sup> Vgl. MacCormac 1988 – Religiöse Metaphern; Boeve 2003 – *Linguistica ancilla Theologiae*; Feyaerts (Hg.) 2003 – *The Bible through metaphor and translation*; Hartl 2008 – *Metaphorische Theologie*.

interdisziplinären Diskurs der Wissenschaften nicht nur wie jede theologische Disziplin zu gestalten, sondern auch in besonderer Weise zu reflektieren hat. Insofern wird sie durch ihre metaphorologische Aufgabe auch mit der Frage konfrontiert, wie sich die Rezeption und Anwendung metaphorischer Konzepte und Methoden *als Theologie* verstehen kann. Diese Frage lässt sich durch den Verweis auf den Gegenstandsbereich der Untersuchung allein nicht klären, denn Theologie hat kein Monopol auf die metaphorologische Analyse religiöser Sprache. Sie steht hier in Konkurrenz zu den Disziplinen, von denen sie methodisch abhängig ist, gegenüber denen sie aber gleichzeitig ihr theologisches Profil erweisen muss. Denn mit einer reinen Rezeption und Anwendung metaphorologischer Theorien und Methoden verfehlt sie ihre ureigene Aufgabe – von Gott zu reden:

„Thematisiert man Religionen als symbolische Weltentwürfe, mit deren Hilfe sich Menschen in der Welt einrichten und orientieren, kann man methodisch nicht von Gott, sondern nur von Gottessymbolisierungen reden. Deren Funktion in menschlichen Sozietäten und ihren symbolischen Universen kann man wissenschaftlich beschreiben und erklären, aber nach ihrem Realitätsbezug, also nach Gott, zu fragen, wird prinzipiell vermieden: Man thematisiert gerade deshalb Religion, weil Gott sich mit den gewählten Methoden nicht thematisieren lässt.“<sup>24</sup>

Die Praxis der theologischen Methodenrezeption und –adaption kommt damit als eigenes methodologisches Problem der Theologie in den Blick, insofern sie eine Verhältnisbestimmung von Theologie und Wissenschaftsdiskurs impliziert, welche den Vollzug der Theologie gerade dort prägt, wo dieser Zusammenhang nicht eigens reflektiert wird. Denn wo zwar formal von einem *Dialog* zwischen Theologie und anderen Disziplinen gesprochen wird, aber faktisch ausschließlich eine Rezeption und Anwendung ihrer Methodik durch die Theologie stattfindet, kann von einer ‚defensiven Apologetik‘ im Vollzug gesprochen werden, die das Verhältnis zwischen Theologie und ihren jeweiligen Gesprächspartnern unterbestimmt.<sup>25</sup> Die Theologie sucht dann faktisch dem in einer Methode impliziten Wissenschaftsbegriff durch die Anwendungen dieser Methoden zu entsprechen, wobei die kritische Rückfrage, inwiefern sie dabei Theologie bleibt, einer hohen Verdrängungsgefahr ausgesetzt ist.

<sup>24</sup> Dalferth 2001 – Theologie im Kontext der Religionswissenschaft, 15.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu Schaeffler 1980 – Wissenschaftstheorie und Theologie, 9–15. Schaeffler differenziert zwischen einer defensiven Apologetik, welche die faktische oder potentielle Entsprechung der Theologie mit einem bestimmten Wissenschaftsbegriff aufzuzeigen versucht und einer offensiven Apologie, welche den Anspruch der Theologie auf Wissenschaftlichkeit durch die Kritik des universellen Geltungsanspruches einer Wissenschaftstheorie zu verteidigen sucht. Beide greifen nach Schaeffler zu kurz, weil sie die Geschichtlichkeit des normativen Wissenschaftsbegriffs verkennen und damit zugleich die aktive Rolle der Theologie an dieser Geschichte ignorieren (17). Im Hinblick auf die Metaphorologie lässt sich diese aktive Rolle der Theologie vor allem in diachroner Hinsicht zeigen (vgl. Kap. 2.2).

Zeichnet sich hier also ein Dilemma ab? Um ihrem kommunikativen Auftrag zu entsprechen, ist die Theologie auf die Rezeption von Methoden anderer Disziplinen verpflichtet; mit der Anwendung dieser Methoden allein kommt ihr ureigenes Thema – Gott – aber nicht zur Sprache, weil diese ausschließlich die kontingenten Bedingungen und Eigenschaften des menschlichen Denkens und Redens von ‚Gott‘ in den Blick nehmen und die Frage nach der Wirklichkeit ausklammern, auf die dieses Reden und Denken zielt. Nicht als ob ein theologisches Denken und Reden von dieser Wirklichkeit sich jenseits ihrer kontingenten Symbolisierungen und Verortungen vollziehen könnte. Aber sprach-, kultur- und geschichtswissenschaftliche Methoden verfügen in ihrer Analyse dieser Gottessymbolisierungen über keine Sprache für die Differenz zwischen Gottesdenken und dem zu Bedenkenden, zwischen Gottesrede und dem, von dem zu reden ist, und diese Differenz ist theologisch entscheidend.<sup>26</sup>

Das zwingt die Theologie, das Verhältnis zu ihren methodischen Verfahren immer neu zu überdenken. Verzichtet sie aus Sorge um ihre Identität auf das methodische Können anderer Disziplinen, schottet sie sich ab und genügt ihrem kommunikativen Auftrag nicht. Konzentriert sie sich dagegen vollständig auf diese Rezeption, verliert sie ihren genuin theologischen Charakter. Diese spannungsreiche Konstellation ist keinesfalls neu; sie wird aber immer dann brisant und zum Gegenstand intensiver methodischer Diskussionen, wenn sie in die eine oder die andere Richtung aufgelöst zu werden droht. Gegenwärtig wird aus verschiedenen theologischen Perspektiven die Methodenfrage wieder angemahnt, weil man mit Sorge beobachtet, dass der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, der sich als Verpflichtung auf die methodischen Standards der Dialogpartner manifestiert, ein Übergewicht zu gewinnen droht. So fragt etwa Ottmar Fuchs im Blick auf die Praktische Theologie:

„Zeichnet sich nun, nachdem ‚wir‘ jahrzehntelang für den gleichstufigen wissenschaftlichen Dialog mit den Humanwissenschaften gekämpft haben, eine Gegenbewegung ab, insofern Humanwissenschaften so sehr an Gewicht gewonnen haben, dass sie die Theologie subordinieren?“<sup>27</sup>

Diese Frage betrifft durchaus nicht nur die praktische Theologie, sondern alle theologischen Teildisziplinen, die sich mit der Frage auseinandersetzen müssen, wie sie sich selbst als Teil der theologischen Fakultät verorten, weil sie ansonsten – wie Dalferth zurecht feststellt – dazu tendieren, „das zu werden,

<sup>26</sup> Vgl. Metz 1965 – Theologie, 67f: „Das begrifflich ausgebildete und immer neu auszubildende Bewusstsein der Unüberholbarkeit des Glaubens durch die Theologie und der unendlichen Überlegenheit des in diesem Glauben gegebenen Wort Gottes gegenüber jeder theologischen Aussage gehört in die Wurzeln des Selbstverständnisses der Theologie; insofern ist die sogenannte ‚Negative Theologie‘, in der sich das theologische Bewusstsein diese Differenz offen hält und so in ihrem ‚initiatorischen‘, in den konkret unendlichen Anspruch des Offenbarungswortes verweisenden Charakter vor sich kommt, ein Grundelement jeder Theologie als Theologie.“

<sup>27</sup> Fuchs 2000 – Wie funktioniert die Theologie, 195.

was sie methodisch immer auch sein könnten: Disziplinen der klassischen philosophischen Fakultät, die sich einer speziellen Aufgabe widmen<sup>28</sup>. Vielleicht ist die Brisanz dieses Problems innerhalb der katholischen Theologie zurzeit in der durch das Jesusbuch Benedikts XVI. neu angestoßenen Debatte um biblische Theologie und historisch-kritische Exegese am deutlichsten spürbar.<sup>29</sup> Aber auch in der systematischen Theologie ist sie präsent, wobei jeweils höchst unterschiedliche Bewertungen im Spiel sind. Dieselbe Entwicklung, nach der Fuchs sorgenvoll fragt, wird von anderer Stelle begrüßt und gefordert. So diagnostiziert Jean Pierre Wils etwa die Entwicklung der Theologie zu einer Meta-Theorie der Religion:

„Religion bildet heute den Gegenstand von Theorien, die die Wahrheitsfrage als Hypothese behandeln. Wer sich einer solchen Hypothesierung entziehen will, verkennt den typischen Zug wissenschaftlicher Theorien, die Wahrheitsansprüche deswegen für prinzipiell fehlbar und falsifizierbar halten, weil der wissenschaftliche Anspruch auf Wahrheit jederzeit eine theoretische Position darstellt. Eine wissenschaftliche Theorie über Religion ist nämlich eine Theorie über Religion, deren Wahrheitsansprüche theoretisch rekonstruiert und einer methodisch disziplinierten Rekonstruktion und Evaluation unterworfen werden. Auch die Theologie hat sich zu einer Theorie der Religion entwickelt, zu einer Theorie über Religion – einer Metatheorie, die die normative Binnenperspektive einer besonderen Religion auf theoretischem Niveau rekonstruiert, expliziert und evaluiert, einer Religion, die sich ihrerseits in Texten, (moralischen) Praktiken sowie rituellen oder ästhetischen Expressionen äußert.“<sup>30</sup>

Demgegenüber muss allerdings mit Fuchs gefragt werden, welche Berechtigung eine so verstandene religionswissenschaftliche Theologie im universitären Diskurs noch hätte. Wird sie lediglich zum „religiösen Sprachspiel-lieferanten für humanwissenschaftlich Erkanntes“, dem man „keine eigenständige Gegenüberposition“<sup>31</sup> mehr zutraut, hätte die Theologie ihre Legitimation als universitäre Disziplin verloren.<sup>32</sup> Nicht nur das – so wäre hinzu-zufügen: Denn wenn die Theologie über ihren methodischen Analysen der Gottesreden Gott als ihr Thema aus dem Blick verliert, dann hat sie – wie Dalferth prägnant formuliert – „nicht nur etwas weniger, sondern gar nichts mehr zu sagen“<sup>33</sup>.

Widersetzt man sich also sowohl einer Mutation der Theologie in eine spezielle Religionswissenschaft als auch dem Rückfall in ihre Abschottung, kommt man nicht umhin, das spannungsvolle Verhältnis der Theologie zu ihren Methoden neu zu überdenken. Die methodologische These, die diese

<sup>28</sup> Dalferth 2006 – Eine Wissenschaft oder viele?, 5.

<sup>29</sup> Benedikt XVI. 2007 – Jesus von Nazareth, 14f. Wie aus dem Vorwort ersichtlich wird, ist die Auseinandersetzung mit Grenzen und Möglichkeiten der Methode der historisch-kritischen Exegese ein zentrales Motiv des Buches.

<sup>30</sup> Wils 2006 – Religion als Gegenstand der Wissenschaft, 670f.

<sup>31</sup> Fuchs 2000 – Wie funktioniert die Theologie, 206.

<sup>32</sup> Fuchs 2000 – Wie funktioniert die Theologie, 204.

<sup>33</sup> Dalferth 2001 – Theologie im Kontext der Religionswissenschaft, 14.

Arbeit mit dem Versuch, Theologie als Metaphorologie zu entwickeln, verfolgt, lautet, dass die Theorien und Methoden, die die Theologie rezipiert, als theologische Diskursorte (wieder)entdeckt werden müssen.<sup>34</sup> Der Akt ihrer Rezeption muss sich selbst als Theologie verstehen und ausweisen. Es gilt – mit Karl Rahner – wiederzuentdecken, dass *in letzter Instanz* „alle menschlichen Erfahrungen in allen Wissenschaften, Künsten und Geschichtsereignissen [...] für den Theologen von Gott [reden]“<sup>35</sup>. Wohlgermerkt geht es dabei nicht darum, sämtliche Wissenschaften und Wissensformen zu impliziten Theologien zu erklären und in der Theologie aufgehen zu lassen oder ihre Autonomie zu bestreiten, indem ihnen erklärt wird, wovon sie ‚eigentlich‘ handeln. Die Wissenschaften reden *für den Theologen* von Gott; die Spannung dieser dialogischen Konstellation darf nicht eingezogen werden.

Dies geschieht aber faktisch, wenn die Rezeption der Theorien und Methoden anderer Wissenschaften nach einem Zwei-Phasen-Schema erfolgt, das nach folgendem Muster funktioniert: Erst analysieren wir mit philologischen, hermeneutischen, linguistischen, soziologischen oder anderen Methoden, dann nehmen wir die Ergebnisse und treiben mit ihnen Theologie.<sup>36</sup> Es darf nicht unreflektiert hingenommen werden, dass entsprechende Methoden ihre regionale Perspektive aus ihrer jeweiligen geistigen Herkunft mitbringen und die Theologie auf sie verpflichten. Wenn mit Dalferth gesagt werden kann, dass die „Theologie durch keinen Gegenstandsbereich und keine Methode, sondern nur durch ihre Fragestellung zusammengehalten [wird] und [...] in ihre einzelnen Disziplinen auseinander[fällt], wenn von dieser Fragestellung abgesehen wird“<sup>37</sup>, dann muss konsequenterweise diese spezifische Fragestellung auch in der Rezeption ihrer Methoden und deren Anwendung zur Geltung gebracht werden. Macht es einen Unterschied, ob ein Theologe oder ein Linguist die Bibel mit Hilfe metaphorologischer Methoden liest? Die Realität dieses Unterschiedes scheint zuweilen von

<sup>34</sup> Vgl. Grethlein 2008 – ‚Theologien und Religionswissenschaften an deutschen Hochschulen‘, 377. Grethlein benennt als dringliches Forschungsdesiderat der Theologie, „dass in den einzelnen Disziplinen die Frage nach dem das Fach Evangelische Theologie konstituierenden Zusammenhang nicht aus dem Blick gerät, sondern systematisch bearbeitet wird“.

<sup>35</sup> Rahner 2004 – Von der Unbegreiflichkeit Gottes, 52.

<sup>36</sup> Auch im theologischen Metapherndiskurs wird diese Zweiteilung eingeschärft. Vgl. etwa Zimmermann 2000 – Metaphertheorie und biblische Bildersprache, 114; Hartl 2008 – Metaphorische Theologie, 161: „Am Anfang steht eine linguistische Analyse religiöser Sprache, dann folgt die theologische Auswertung.“ Vgl. auch Schaeffler 2004 – Philosophische Einübung in die Theologie, Bd. 1, 25. Schaeffler problematisiert im Anschluss an Söhngen eine Phasenteilung zwischen Philosophie und Theologie im Theologiestudium. Er will statt einer philosophischen Grundlegung der Theologie eine philosophische Einübung in die Theologie entwickeln, die die Relation beider Disziplinen in den Vollzug der Theologie einträgt.

<sup>37</sup> Dalferth 2001 – Theologie im Kontext der Religionswissenschaft, 6.