

„Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen“ (SC 7)

## **Philosophisch-theologische Überlegungen zur christlichen Rede von der Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst der Kirche**

*Stephan Winter*

### **0 Einleitung**

Die Liturgiekonstitution besteht darauf, dass christlicher Gottesdienst nur dann stattfindet, wenn Jesus Christus selber ›gegenwärtig‹<sup>1</sup> ist. So heißt es in SC 7: „Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen.“ Anschließend werden verschiedene ›Gegenwartsweisen‹ aufgezählt: Die Gegenwart im „Opfer der Messe“, im Priester und „unter den eucharistischen Gestalten“; die Gegenwart in den Sakramenten,

„so dass, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen!“ (Mt 18,20).“

<sup>1</sup> Drei Sorten von Anführungszeichen werden verwendet: Typographische doppelte Anführungszeichen kennzeichnen im Haupttext wörtliche Zitate oder Anführungsnamen, im Kleindruck Zitate innerhalb anderer Zitate. Einfache typographische Anführungszeichen sind nur dort gesetzt, wo sie in zitierten Texten vorgegeben sind. Winkelzeichen („>...“) signalisieren, dass für die Verwendung eines (einer) Ausdrucks(verbinding) keine ausdrückliche Reglementierung vorliegt, dass sie in übertragenem Sinn oder unter Vorbehalt gebraucht wird.

Wie auch immer man den Ausdruck „Gegenwart“ oder ähnliche Formulierungen präzise verstehen mag<sup>2</sup>: Ausweislich der Liturgiekonstitution erhebt die christliche Glaubensgemeinschaft offensichtlich hinsichtlich ihrer gottesdienstlichen Feiern ontologische Ansprüche. In eher klassischer Diktion, wie sie auch noch in den vor einigen Jahren erschienen Katechismus der Katholischen Kirche Eingang gefunden hat, spricht die Theologie diesbezüglich von der Wirkung der Sakramente „*ex opere operato*“<sup>3</sup>:

„[1127] Die im Glauben würdig gefeierten Sakramente verleihen die Gnade, die sie bezeichnen. Sie sind *wirksam*, denn in ihnen ist Christus selbst am Werk ... er selbst handelt in seinen Sakramenten, um die Gnade mitzuteilen, die das Sakrament bezeichnet. Der Vater erhört stets das Gebet der Kirche seines Sohnes, die in der Epiklese eines jeden Sakramentes ihren Glauben an die Macht des Heiligen Geistes zum Ausdruck bringt ... der Heilige Geist (verwandelt) das, was seiner Macht unterstellt wird, in göttliches Leben. – [1128] Dies ist der Sinn der Aussage der Kirche [vgl. die entsprechende Bezugsstelle des Tridentinums in DS 1608; S.W.], dass die Sakramente *ex opere operato* [wörtlich: „aufgrund der vollzogenen Handlung“] wirken. Das heißt, sie wirken kraft des ein für allemal vollbrachten Heilswerkes Christi. Daraus folgt: „Das Sakrament wird nicht durch die Gerechtigkeit des Menschen, der [das Sakrament] spendet oder empfängt, sondern durch die Kraft Gottes vollzogen“ (Thomas v. A., s. th. 3, 68, 8). Sobald ein Sakrament der Absicht der Kirche gemäß gefeiert wird, wirkt in ihm und durch es die Macht Christi und seines Geistes, unabhängig von der persönlichen Heiligkeit des Spenders. Die Früchte der Sakramente sind aber auch von der inneren Verfassung ihres Empfängers abhängig.“

Gänzlich vorthoretisch lässt sich dieser ontologische Anspruch so zusammenfassen, dass sich im Vollzug der Liturgie bzw. durch ihren Vollzug ›mehr‹ realisiert, als sich durch eine bloße Beschreibung der menschlichen Handlungen, aus denen sie sich konstituiert, erfassen lässt – wie ausführlich diese Beschreibung auch ausfallen mag. Dieser ›Mehrwert‹ wird darin lokalisiert, dass in den liturgischen Handlungen nicht primär die Gläubigen handeln, sondern in der Kraft des Heiligen Geistes Jesus Christus selber. Was die Liturgien der Kirche, speziell die Feiern der Sakramente, zu dem macht, was sie sind, ist das „ein für allemal vollbrachte“ Heilswerk – oder, mit den Worten von SC, das Pascha-Mysterium Jesu Christi: „sein seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt“ (SC 5).

<sup>2</sup> Diesbezüglich wäre u. a. der Existenzbegriff eineindeutig zu bestimmen. Vgl. MEIXNER, Uwe, Die Vielfalt der Existenzbegriffe und der genuine Possibilismus, in: BRANDL 1995, 213–221.

<sup>3</sup> Katechismus der Katholischen Kirche, Neuübersetzung aufgrund der Editio typica latina, München u. a. <sup>2</sup>2003, Nr. 1127f.

Eine systematisch orientierte, methodisch kontrollierte Reflexion auf gottesdienstliche Vollzüge hat diesen ontologischen Anspruch der christlichen Glaubensgemeinschaft, den Anspruch, dass in ihren liturgischen Vollzügen Jesus Christus selber handelt, intersubjektiv nachvollziehbar zu rekonstruieren und dann mit Argumenten zu verteidigen, wenn jemand nach der Hoffnung fragt, welche die Christengemeinde bei der Feier ihrer Gottesdienste erfüllt (vgl. 1 Petr 3,15). Für die letztgenannte, fundamentaltheologisch ausgerichtete Aufgabe ist die theologische Reflexion notwendig auf philosophische Instrumente angewiesen.<sup>4</sup> In diesem Sinne möchte ich in einem ersten Schritt anhand der Rekonstruktion eines ausgewählten Motivkomplexes des Canon romanus exemplarisch zu zeigen versuchen, dass die christliche Gottesdienstgemeinschaft als Sprachgebrauchs-gemeinschaft den angesprochenen ›Mehrwert‹ der liturgischen Vollzüge an wichtigen Stellen durch bildhafte, metapherngesättigte Rede ausdrückt. Im zweiten Schritt umreißt ich entlang einer kritischen Relecture von Donald Davidsons prominenter Analyse der Leistung von Metaphern, wie genau ich die Funktionsweise metaphorischer Rede verstehe, und dass gute Gründe dafür sprechen, metaphorischer Rede Kognitivität zuzuerkennen. Dies meint konkret, dass metaphorisches Sprechen dem notwendigen Rationalitätskriterium intersubjektiver Kommunizierbarkeit genügt, und

<sup>4</sup> Vgl. WINTER, Stephan, Eucharistische Gegenwart. Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie (ratio fidei 13), Regensburg 2002, Paragraphen 2 und 3, besonders SS. 81–111. – Vgl. den Beitrag von M. Parker im vorliegenden Band für ein an H. Frei orientiertes Raster, mit dem sich die verschiedenen Weisen, in denen Theologie und Philosophie ineinander greifen, systematisieren lassen. Die vorliegenden Überlegungen gehören ihrem Selbstverständnis nach am ehesten dem von Parker so genannten Typ IV an. Mit dem Aquinaten formuliert, handelt es sich im Folgenden um einen internen Gebrauch philosophischer Argumente: Während der *externe* Gebrauch Philosophie dazu einsetzt, die Existenz Gottes, die Gegenstand der Theologie ist, vorgängig zum theologischen Diskurs durch die natürliche Vernunft zu sichern (Bereich der *praeambula fidei*; vgl. *Summa theologiae* I q 1 a7 c; I q 2 a2 ad2), dient der *interne* Gebrauch bei Thomas dazu, theologieimmanente Begriffe, Argumentationsstrukturen usw. zu klären bzw. Einwände aufzulösen, die seitens der Ungläubigen gegen einzelne Glaubensartikel vorgetragen werden (vgl. ST I q 1 a5 c; I q1 a8 c). – Vgl. für die Einführung der Terminologie ‚intern/extern‘ (mit Berufung auf die Unterscheidung eines „instrumental use“ und „foundational use“ in DALFERTH, Ingolf U., *Theology and Philosophy*, Basil Blackwell Ltd 1988): RICKEN, Friedo, Einführung, in: DERS. (Hg.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie* (MPhS N. F. Bd. 4), Stuttgart <sup>2</sup>1998, 7–15, 14. Die Verwendung philosophischer Argumente im Rahmen einer Reflexion auf liturgische Glaubens-Texte gehört zum Bereich des internen Gebrauchs: Hier kann es für den Aquinaten nur darum gehen, eine von der Kirche vorgelegte Glaubensaussage, die auf geschichtlicher Offenbarung beruht, mit der Vernunft so weit als möglich durchzuklären.

dementsprechend metaphorische Aussagen in Praktiken des Gebens und Verlangens von Gründen eingespeist werden können.<sup>5</sup>

Meine daraus folgende These ist, dass die in der liturgischen Praxis implizierte Wirklichkeitssicht mit Gründen verteidigt werden kann. Metaphern gehören zum ›Kernbestand‹ sprachlichen Handelns überhaupt hinzu, und verschiedene Sprachen unterscheiden sich lediglich darin, welchen Grad an ›Lebendigkeit‹ und welche Gebrauchsfrequenz die in ihnen verwendeten Metaphern haben, und darin, wie bedeutend die ›Orte‹ innerhalb der Sprache sind, an denen sich Metaphern ansiedeln. Ob eine metapherngesättigte Sprache wie die liturgische eine adäquate Weltbeschreibung ist, hängt dann davon ab, ob der Gegenstand, mit dem sie sich beschäftigt, durch eine eher bildhafte Sprache am besten erfasst werden kann. Meine Position ist, dass dies aufgrund der kenotischen Grundstruktur der christlichen Offenbarung für Gott und sein Heilshandeln in Jesus Christus, durch ihn und mit ihm als Gegenstand sprachlicher Beschreibung zutrifft.

## 1 Elemente liturgischer Wirklichkeitsbeschreibung am Beispiel des Canon romanus

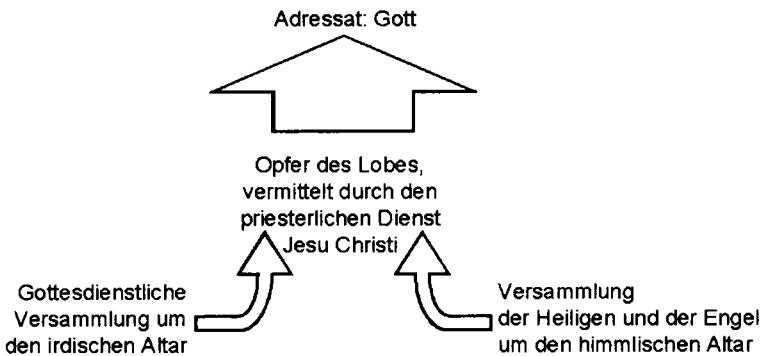
Einer der liturgischen Texte, der die Feier des Glaubens in der Geschichte am meisten geprägt hat, ist der Canon romanus: Über Jahrhunderte hinweg haben christliche Gemeinden in diesem eucharistischen Hochgebet den Höhepunkt ihres Gottesdienstes gesehen, hatte der Text im Westen doch nach und nach alle anderen Anaphoren im liturgischen Gebrauch verdrängt. Ich beschäftige mich hier nicht weiter mit der schwierigen aktuellen Lage der Forschung zum Canon romanus.<sup>6</sup> Nur soviel sei in Erinnerung gerufen: Der Canon romanus hat eine deutlich andere

<sup>5</sup> Natürlich wäre der Rationalitätsbegriff weiter zu präzisieren. Kommunikabilität ist aber zweifellos ein notwendiges Kriterium für Rationalität, insofern letztere als Inbegriff sprachlicher Kompetenz gefasst werden kann (vgl. z. B. SCHNÄDELBACH, Herbert, Art. „Vernunft“, in: MARTENS, Ekkehard/DERS. (Hgg.), Philosophie. Ein Grundkurs, Reinbek bei Hamburg <sup>7</sup>2003 (überarb. und erw. Neuauflage 1998), 77–115, 110–112), und Argumentationen im Sinne von Praktiken des Gebens und Verlangens von Gründen bilden – jedenfalls nach einer weit verbreiteten Auffassung – den ›Kernbereich‹ des Rationalen (vgl. z. B. – neben der unten noch zu erwähnenden Arbeit von Brandom: HABERMAS, Jürgen, Nachmetaphysisches Denken, 175ff.277; PUTNAM, Hilary, Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt am Main 1982, besonders 81–83.266–285).

<sup>6</sup> Pars pro toto sei ein jüngerer einschlägiger Beitrag genannt, der nicht nur eine originelle Position entwickelt, sondern einen guten Überblick der relevanten Literatur liefert: MEßNER, Reinhard, Unterschiedliche Konzeptionen des Messopfers im Spiegel von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen Canon missae, in: GERHARDS, Albert/RICHTER, Klemens (Hgg.), Das Opfer – biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD Bd. 186), Freiburg im Breisgau u. a., 128–184. Ich orientiere mich im Folgenden an Meßners Interpretationslinie.

Struktur als das Hochgebet Hippolyts oder die Anaphoren des Ostens, und auch der Inhalt ist innerhalb der Vielfalt der liturgischen Traditionen originell. Dazu, wie es zwischen dem 3. und 6. Jh. genauer zur Entstehung dieses einzigartigen römischen Hochgebets gekommen ist, kann nach wie vor – über die seit längerem vorliegenden Beobachtungen zur Verwandtschaft zwischen der römischen und der alexandrinischen Tradition hinaus – wenig Sicheres gesagt werden. Für die folgenden Überlegungen ist lediglich entscheidend, dass der Canon romanus zweifellos die erwähnte herausragende Bedeutung für die Liturgie der Kirche hat. Der Text ist insofern paradigmatisch für das liturgische Sprechen zumindest innerhalb des Westens. – Meine knappe Auslegung orientiert sich an einer neueren Studie von R. Meßner, die einen guten Überblick der relevanten Literatur vermittelt, und auf die für detaillierte Begründungen verwiesen sei.<sup>7</sup>

Konkret geht es mir zunächst um einen bestimmten Motivkomplex: Eine, wenn nicht die zentrale Grundlinie des Hochgebets entwickelt sich um die Konzeption eines „reinen Opfers“, das die versammelte Gemeinde gemeinsam mit einer himmlischen Feiergemeinschaft darbringt:



Schema 1: endzeitliches Lobopfer gemäß dem Canon romanus

Ich thematisiere diesen Motivkomplex als erstes anhand des *Unde et memores*:

<sup>7</sup> MEßNER, Reinhard, Unterschiedliche Konzeptionen des Messopfers im Spiegel von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen Canon missae, in: GERHARDS, Albert/RICHTER, Klemens (Hgg.), Das Opfer – biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD Bd. 186), Freiburg im Breisgau u. a., 128–184. – Die meist opfertheologisch konnotierte Diskussion um den Canon romanus, die vor allem Missverständnisse aufgrund der heutigen Textgestalt aufarbeitet, wird im Folgenden ausgeklammert. Vgl. hierzu z. B.: STUFLESSER, Martin, Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (MThA 51), Altenberge<sup>2</sup>2000, 300–326.

<p>Unde et memores, Domine,  nos tui servi sed et plebs tua sancta  Christi Filii tui Domini Dei nostri  tam beatae passionis nec non et ab  inferis resurrectionis sed et in caelos  gloriosae ascensionis  offerimus  praeclarae maiestati tuae de tuis donis  ac datis hostiam puram sanctam,  hostiam immaculatam,</p> <p>panem sanctum vitae aeternae et calicem  salutis perpetuae.</p>	<p>Gerade dadurch und darin, Herr,  dass wir, deine Diener als auch dein  heiliges Volk,  das Gedächtnis des seligen Leidens  Christi, deines Sohnes, unseres Herrn  und Gottes, wie  seiner Auferstehung von den Toten, aber  auch seiner glorreichen Auffahrt in den  Himmel, feiern  bringen wir  deiner herrlichen Majestät aus den  Gaben, die du uns geschenkt hast, die  reine, heilige Opfergabe, das makellose  Opfer, dar,  das heilige Brot des ewigen Lebens  und den Kelch des immerwährenden  Heiles.</p>
---	---

Jede adäquate Übersetzung der lateinischen Konstruktion „Unde et memores ... offerimus ...“ muss jedenfalls berücksichtigen, dass die Vorstellung eines „reinen, heiligen und makellosen Opfers“, das die Kirche in der Eucharistie Gott darbringt, ihren Ursprung in der frühchristlichen Auslegung von Mal 1,11 hat:

<sup>10cd</sup>Ich habe kein Gefallen an euch, spricht der Herr der Heere, und ich mag kein Opfer aus eurer Hand.

<sup>11</sup>Denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang steht mein Name groß da bei den Völkern,  
und an jedem Ort wird meinem Namen ein Rauchopfer dargebracht, und eine reine Opfergabe;  
ja, mein Name steht groß da bei den Völkern, spricht der Herr der Heere.

Bereits die Didache deutet das „reine Opfer“, das den Namen Gottes unter den Völkern verherrlicht, auf die christliche Eucharistie hin (vgl. Did 14,3). Ebenso interpretiert die alexandrinische Markosanaphora, die außerdem das „reine Opfer“ gleichsetzt mit der *logike latreia* von Röm 12,1, und sie vollzieht dieses Opfer, was für unsere Überlegungen von besonderem Interesse ist, als eucharistischen Lobpreis des Schöpfers: Dieser wird – gemäß dem ältesten Textzeugen – dankbar besungen als der,

der du den Himmel geschaffen hast und alles, was in ihm ist, die Erde und was auf der Erde ist, die Meere und Flüsse und was in ihnen ist, der du den Menschen geschaffen hast nach deinem eigenen Bild und Gleichnis. Alles hast du durch deine Weisheit geschaffen, durch dein wahres Licht, unseren Herrn und Erlöser Jesus Christus, durch den wir dir und mit ihm mit dem Heiligen Geist unter Danksagung (*eucharistountes*) das geistige Opfer darbringen (... vgl. Röm 12,1), diesen unblutigen Dienst ... welchen dir alle Völker darbringen vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang, von Norden und Süden, denn groß ist dein Name unter allen Völkern, und an jedem Ort wird deinem heiligen Namen ein Rauchopfer dargebracht und ein reines Opfer (Mal 1,11).<sup>8</sup>

Die genannten Texte sind exemplarische Hinweise dafür, wie die Rede vom reinen Opfer auch im *Unde et memores* des Canon romanus zu interpretieren ist:

- (S1) Gemäß alter Hochgebetstradition besteht das „reine Opfer“ im eucharistischen Lobpreis des Schöpfers.
- (S2) Das eucharistische Lobopfer wird dargebracht von der auf Erden versammelten Gemeinde, aber vermittelt „durch ... Jesus Christus“, durch dessen priesterlichen Dienst.
- (S3) Die in diesem Kontext gebrauchte Rede vom „unblutigen Opfer“, die kennzeichnend ist für die alexandrinische, die Jerusalemer und im Westen die Mailänder Hochgebetstradition, spielt darüber hinaus das Motiv vom himmlischen Opfer ein, das die Engel im himmlischen Heiligtum darbringen. Denn genau in diesem Sinne versteht das Testamentum Levi als älteste Bezugsstelle den Topos vom „unblutigen Opfer“<sup>9</sup>. In der Eucharistie fügt sich das irdische in das himmlische Lobopfer ein.

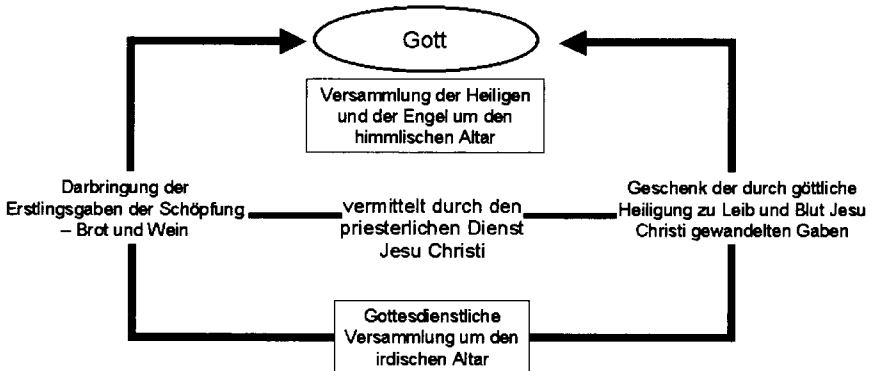
Unter diesen Voraussetzungen ist die komplexe grammatische Konstruktion des *Unde et memores*, die durch „Unde et memores ... offerimus ...“ aufgespannt wird, so zu interpretieren, dass die einzig angemessene Weise, auf das Heilshandeln Gottes zu reagieren, im *Lobpreis der Gemeinde* besteht: Eingedenk des Erlösungswerkes Jesu Christi vereint sich die eucharistische Versammlung mit den himmlischen Scharen zum endzeitlichen Lob Gottes. Darin besteht das reine, heilige und makellose Opfer. Dieses Lob vollzieht sich durch das eucharistische Hochgebet selber bzw. vor allem durch das Sanctus, in dem sich das Gebet der Gemeinde mit dem himmlischen Lobpreis der Engel vereint.<sup>10</sup> Und von Röm 12,1 her kommt der Gedanke hinzu, dass die im gottesdienstlichen Lobpreis zum Aus-

<sup>8</sup> Text: Übersetzung des Straßburger Papyrus gr. 254 aus MEBNER 2000, 132.

<sup>9</sup> Vgl. den Beleg in MEBNER 2000, 133, mit Fn. 13

<sup>10</sup> Zur Problematik der Stellung des Sanctus im Canon romanus vgl. MEBNER 2000, 148–151.

druck gebrachte Hingabebewegung sich im „Gottesdienst des ganzen Lebens“ umzusetzen hat. So übersetzt etwa T. Schneider: „Darum feiern wir, deine Diener und dein heiliges Volk, das Gedächtnis deines Sohnes unseres Herrn Jesus Christus und so bringen wir in diesen Gaben mit ihm uns selbst zum Opfer, dir dem erhabenen Gott. Mach uns zum reinen, heiligen und makellosen Opfer durch das Brot des Lebens und den Kelch des ewigen Heiles.“<sup>11</sup> Dies wird noch deutlicher, wenn näher betrachtet wird, in welchem Verhältnis die Darbringung der Gaben, die im *Unde et memores* ebenfalls thematisiert ist, zum großen Lobpreis steht:



Schema 2: Darbringung, Heiligung und Empfang der Gaben gemäß dem Canon romanus

Das endzeitliche Lob vollzieht sich nicht ausschließlich durch das gesprochene bzw. gesungene Gebet. Im gottesdienstlichen Vollzug greifen der eucharistische Lobpreis durch das Wort und Aussonderung der Gaben unlösbar ineinander: „offrens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus“<sup>12</sup>. Die Kirche bringt das *sacrificium laudis* (vgl. das *Memento, Domine*) in eins mit den *dona, munera, sancta sacrificia illibata* (*Te igitur*) dar. Würde dies die Darstellung nicht über die Gebühr komplizieren, müssten folglich die Schemata 1 und 2 übereinander gelegt werden.

Die Darbringung der Gaben verschränkt sich mit dem Lobpreis also zunächst unter der bereits erwähnten schöpfungstheologischen Perspektive (vgl. (S1)): Das Opfer der Kirche besteht, so Irenäus, der als einziger patristischer Schriftsteller das Szenario vom himmlischen Altar genauer entfaltet, aus den „Erstlingen der Schöp-

<sup>11</sup> SATTLER, Dorothea. Erlebtes und Bedachtes. Biographische Notizen zur Theologie Theodor Schneiders. In: HILBERATH, Bernd Jochen/DIES. (Hg.). Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. (FS Th. Schneider). Mainz 1995, 581-604, hier 593.

<sup>12</sup> IRENÄUS VON LYON, Adv. Haer. IV 18,4 [FC 8/4, 144].



fung“ Brot und Wein.<sup>13</sup> Der himmlische Altar wird so zum Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch, die durch Gottes Schöpfungsgaben vermittelt ist. Schon für die Kult- und Opferkritik des Ersten Testaments ist klar, dass es hierbei nicht um die Darbringung eines Versöhnungsopfers durch die Menschen gehen kann: Gott ist keiner Gabe seitens seiner Geschöpfe bedürftig, denn er selbst hat alle Gaben geschaffen und gegeben.<sup>14</sup> Die angemessene Grundhaltung der Menschen ist vielmehr die Bitte um Heiligung dieser Gaben, wie sie im *Supplices* ausgesprochen wird: Die Gaben werden ausgesondert, damit Gott sie heiligen/ segnen/ wandeln<sup>15</sup> möge, und um schließlich als Leib und Blut Christi wieder vom Menschen entgegengenommen zu werden. Entsprechend heißt es im *Te igitur*: „uti accepta habeas et benedicas haec dona ... quae tibi offerimus“. Aussonderung und Heiligung sind folglich – wie in Schema 2 durch die Pfeile angedeutet – „korrelatives Handeln: auf der Seite des Menschen ist es ein Darbringen, auf der Seite Gottes das Segnen und Heiligen“<sup>16</sup>. Dieses korrelative Handeln sei als erstes hinsichtlich der Richtung vom Menschen zu Gott hin näher betrachtet:

Durch die Aussonderung der Gaben erkennt der Mensch Gottes Schöpfertum ausdrücklich an: Er entzieht die Gaben dem alltäglichen Gebrauch, insofern dieser *allein* nach menschlichen Maßstäben eingerichtet ist, wobei keineswegs die Bestimmung von Brot und Wein, Nahrungsmittel zu sein, verloren geht: Das Brot repräsentiert im Zusammenhang der Eucharistiefeier alle lebensnotwendige Nahrung, der Wein das, was Lebensfreude und Lebensfülle bedeutet. Beide Gaben sind nicht einfach Naturprodukte, sondern durch die menschliche Arbeit auch Kulturprodukte. Sie stehen für das gesamte Leben, das die Menschen gemäß Röm 12,1 Gott darbringen: Darin besteht der „vernünftige Gottesdienst – *logike latreia*“, mit dem *Quam oblationem* des römischen Kanons formuliert: die „*oblatio rationabilis*“. Außerdem ist zu bedenken, dass die Gaben auch für den nichtmenschlichen Teil der irdischen Wirklichkeit stehen, den der Mensch vor Gott bringt. Darin übt er seinen priesterlichen Dienst für die irdische Wirklichkeit als ganze aus.

Die Aussonderung der Gaben hat zum Ziel, sie jedem menschlichen Missbrauch zu entziehen. Sie sollen wieder in den Bereich des Heiligen eingegliedert werden, dem sie qua ihrer Eigenschaft, Gaben des heiligen Gottes zu sein,

<sup>13</sup> Adv. Haer. IV 18,4 [FC 8/4, 145].

<sup>14</sup> Vgl. zu den diesbezüglichen Parallelen jüdischer und christlicher Liturgie z. B. WICK, Peter, Vom Tempelgottesdienst (Avodah) zum Wortgottesdienst; GERHARDS, Albert, Kraft aus der Wurzel. Zum Verhältnis christlicher Liturgie gegenüber dem Jüdischen: Fortschreibung oder struktureller Neubeginn?. Beide in: *KuI* 1.01 (16. Jg.), 9–24/25–44.

<sup>15</sup> Vgl. zur patristischen und liturgischen Verwendung von „heiligen“/„segnen“/„wandeln“ BETZ, Johannes, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, Bd. I/1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik, Freiburg im Breisgau 1955, 302–308; MEBNER, Reinhard, Art. „Sakramentalien“, in: *TRE* Bd. 29 (1998), 648–663, besonders 659–662.

<sup>16</sup> MEBNER 2000, 153.

ursprünglich angehört haben. Wer Gott die Gaben darbringt, erkennt ihn als deren Schöpfer und Geber an, und gibt so dem Lobpreis des Gebetes einen weiteren sinnenfälligen Ausdruck. Noch prägnanter formuliert: Der Mensch übt in der Eucharistie idealtypisch seine Berufung aus, nach Gottes Ebenbild schöpferisch tätig zu sein (vgl. Gen 1,27f).<sup>17</sup> Die gottesdienstliche Versammlung vollzieht durch die Aussonderung der Gaben nach, wie Gott die Ordnung der Schöpfung etabliert hat: Gemäß dem priesterschriftlichen Entwurf ist dies im Wesentlichen durch Akte der Scheidung/Unterscheidung der diversen Lebensräume geschehen. Durch die Trennung von Licht und Finsternis entsteht die Zeit; durch die Trennung der Chaoswasser oberhalb des Himmels und der Wasser unterhalb des Himmels entsteht der Raum. Den Sabbat hat der Schöpfer mittels seines Segens (vgl. Gen 2,3) ausgesondert: Gemäß dem skizzierten Sinn von „segnen“/„heiligen“ gibt dieser Tag Anteil an der Ruhe des Schöpfers. Der Sabbat ermöglicht der Schöpfung insgesamt, immer wieder neu die Heiligkeit der Zeit zu erfahren, denn an diesem Tag hat der Mensch keine Macht über die Zeit und kann keinerlei schöpfungswidrige Handlungen vollbringen:

(S4) Der Altar im himmlischen Heiligtum ist nicht nur Ort der gottesdienstlichen Versammlung aus Heiligen und Engeln, in der das Lob Gottes erklingt, sondern auch der endzeitlichen Tischgemeinschaft, wo die Erstlingsgaben der Schöpfung dargebracht werden. Dieses Handeln, das der ursprünglichen, guten Schöpfungsordnung entspricht, kann die Menschheit allerdings nur deshalb vollbringen, weil diese Ordnung nach dem Willen Gottes in Jesus Christus, konkret: in seinem Pascha-Mysterium, wiederhergestellt worden ist: Jesus Christus ist der „neue Adam“ (vgl. 1 Kor 15,22), in dem sich die wesentliche Bestimmung des Menschen, Ebenbild Gottes zu sein, in unverfälschter Weise zeigt.<sup>18</sup>

Damit ist bereits ein Aspekt der zweiten Richtung, in der die Gaben in der Eucharistie ›in Bewegung‹ sind, der Richtung von Gott auf die Menschen hin, angedeutet: Festzuhalten ist dass Gott im Medium der Zeichen von Brot und Wein an den Menschen gemäß seinem guten Schöpferwillen handelt. Durch die Heiligung von Brot und Wein erneuert er immer wieder die ursprüngliche Ordnung der Schöpfung, in der sich Leben in Fülle entfalten kann. Doch diese Erneuerung ge-

<sup>17</sup> Tauftheologisch gewendet: Die Getauften geben ihrem Menschsein in der Nachfolge des „neuen Adam“ symbolisch Ausdruck. Vgl. STUFLESSER, Martin/WINTER, Stephan, Wiedergeboren aus Wasser und Geist. Die Feiern des Christwerdens (Grundkurs Liturgie Bd. 2), Regensburg 2004, 27–31.

<sup>18</sup> Vgl. STUFLESSER, Martin/WINTER, Stephan, Wiedergeboren aus Wasser und Geist. Die Feiern des Christwerdens (Grundkurs Liturgie Bd. 2), Regensburg 2004, 27–31.

schieht in Bezug auf das Christuereignis, und darin liegt das wesentliche Moment der Dynamik, die sich zwischen irdischem und himmlischem Altar entfaltet:

(S5) Gott heiligt die Gaben von Brot und Wein und macht sie dadurch zu Leib und Blut Jesu Christi. Die irdische, gottesdienstliche Versammlung erhält durch den Verzehr des sakramental ›gegenwärtigen‹ Leibes und Blutes Christi Anteil an der endzeitlichen Tischgemeinschaft des Himmels.

Das *Supplices* spricht davon, dass die Gemeinde in der Kommunion (der *textus receptus* spricht von der „*altaris participatio*“) nicht nur Nahrungsmittel empfängt, die das irdische Leben erhalten und mehren, sondern die ewiges Leben schenken (*omnis benedictio caelestis et gratia*). Diese Qualität, ein Leben „in conspectu divinae maiestatis tuae“ zu ermöglichen, haben die Gaben aber nur dadurch, dass sie in Gottes Kraft zu Leib und Blut Jesu Christi werden: *In Christus, durch ihn und mit ihm* sind die Getauften, die sich zur Eucharistie versammeln, neue Schöpfung (vgl. 2 Kor 5,17). Die ein für allemal geschehene Lebenshingabe Jesu Christi am Kreuz bleibt für die feiernde Gemeinde Möglichkeitsbedingung für die Teilnahme an der himmlischen Versammlung der Engel und Heiligen, und dieses Geschehen der Hingabe Jesu ist Gottes unwiderrufliche Gabe an die Menschen, die in der Kommunion empfangen werden kann. Diese Gabe ist dann zugleich Aufgabe, Christus gleich gestaltet zu leben, damit sich die im Gottesdienst inszenierte göttliche Ordnung der Wirklichkeit in allen Lebensvollzügen durchsetzt. Darin liegt die eschatologische Dimension der Liturgie. Mit Worten von J. Ratzinger, dem späteren Papst Benedikt XVI., zusammengefasst<sup>19</sup>:

Die Gleichzeitigkeit mit dem Pascha Christi, die sich in der Liturgie der Kirche ereignet, ist ja auch eine anthropologische Realität. Die Feier ... will ja *logike latreia* sein, 'Logisierung' meiner Existenz, die innere Gleichzeitigkeit zwischen mir und der Hingabe Christi. Seine Hingabe will meine werden, damit Gleichzeitigkeit sich vollende und Verähnlichung mit Gott geschehe. Darum ist in der alten Kirche das Martyrium wie eine wirkliche Eucharistiefeyer angesehen worden: äußerste Realisierung der Gleichzeitigkeit mit Christus, des Einsseins mit ihm. Die Liturgie verweist in der Tat auf den Alltag, auf mich in meiner persönlichen Existenz. Sie zielt, wie ... Paulus ... sagt, darauf hin, dass 'unsere Leiber' (das heißt unsere leibhaftige irdische Existenz) 'lebendiges Opfer' werden, geeint dem 'Opfer' Christi (Röm 12,1) ... Deswegen vereinigen wir uns in den Gebeten des Römischen Kanon mit den großen Opfernden der Vorgeschichte: Abel, Melchisedech, Abraham [und treten, wie man hinzufügen könnte, in die himmlische Lob- und Tischgemeinschaft aus *allen* Heiligen und Engeln antizipierend hinzu; S.W.]. Sie gingen auf den kommenden Christus zu, waren Antizipationen Christi oder – wie die Väter sagen – „*Typoi*“ Christi. Auch die ihm vorausgingen, konnten in die Gleichzeitigkeit

<sup>19</sup> RATZINGER, Joseph Kardinal, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg im Breisgau <sup>5</sup>2000, 50–52.

keit mit ihm eintreten, die wir für uns erleben ... Er, der Heilige, heiligt uns mit der Heiligkeit, die wir alle uns selber niemals geben könnten. Wir werden einbezogen in den großen geschichtlichen Prozess, in dem die Welt zugeht auf die Verheißung „Gott alles in allem“. In diesem Sinn ist, was zunächst als moralische Dimension erscheint, zugleich die eschatologische Dynamik der Liturgie: Die „Fülle“ Christi, von der die Gefangenschaftsbrieife des heiligen Paulus sprechen, wird Wirklichkeit, und so erst wird das Paschageschehen die Geschichte hindurch vollendet: bis zum Ende dauert das „Heute“ Christi (Hebr 4,7ff).

Tatsächlich müsste, worauf das letzte Zitat am Ende verweist, eine ausführlichere Rekonstruktion des Canon romanus genau herausarbeiten, inwiefern dessen zentrale Kategorien aus der heilsgeschichtlichen Konzeption des Hebräerbriefes stammen<sup>20</sup>: Dort ist der Kreuzestod als Eintritt des Hohenpriesters Jesus Christus in das endzeitliche, himmlische Heiligtum gedeutet, wodurch sich die endzeitliche Gemeinde konstituiert. Dies wird in Schema 1 und 2 ausgedrückt durch die Rede von der priesterlichen Vermittlung der anabatischen (aufsteigenden) Bewegung des Lobes und der Gabendarbringung durch die gottesdienstliche Versammlung auf der einen und der katabatischen (absteigenden) Bewegung der Anteilgabe am himmlischen Altar durch Gott auf der anderen Seite. Wo diese beiden Bewegungen miteinander korrelieren ›öffnet‹ sich in und durch Jesus Christus nach christlicher Überzeugung die irdische Wirklichkeit in räumlicher wie zeitlicher Hinsicht für Gottes ›Gegenwart‹. Der Hebräerbrief drückt das räumliche Moment so aus, dass ein Aufstieg, ein „Hinzutreten“ der Gottesdienst feiernden Gemeinde ins himmlische Heiligtum bzw. zur himmlischen Gottesdienstgemeinde erfolgt (vgl. z. B. Hebr 12,22-24), während er bezüglich der zeitlichen Dimension vom zukünftig-endzeitlichen „Eintreten“ in das himmlische Heiligtum redet (vgl. z. B. Hebr 2,10; 6,20; 10,19f; 12,27). Letzteres ist der Sache nach prioritär und von Christus schon vollzogen worden. Jedoch ist im liturgischen Heute auch für die Gemeinde der endzeitliche Eintritt in das Heiligtum mittels des liturgischen Hinzutretens symbolisch möglich.<sup>21</sup>

Zwar erwähnt der Hebräerbrief die Eucharistie nicht ausdrücklich. Doch ist hervorzuheben, dass der gekreuzigte und erhöhte Kyrios die Mitte der Soteriologie des Hebräerbriefes bildet. Die dadurch vorgenommene, partielle Reorganisation biblischer Theologie, insbesondere der Bundestheologie, ist kaum anders zu erklären, als dass die Herrenmahl-Paradosis als „Erfahrungs- und Reflexionshorizont“ (K. Backhaus) vorausgesetzt wird: Nur hier verbinden sich die entsprechenden Wortfelder um „Neuer Bund“, „Blut“, die Zuwendungsformel und das Motiv der

<sup>20</sup> Vgl. MEBNER 2000, 135–141.

<sup>21</sup> Vgl. die *Inclusio* des christologischen Zentralteils Hebr 4,14–16; 10,19–23, die das Handeln Christi und der Gemeinde parallelisiert.

Sündenvergebung im christologischen Kontext.<sup>22</sup> Spätestens dann, wenn der Hebräerbrief als *der* biblische Bezugstext des Canon romanus in den Blick kommt, kann kein Zweifel mehr daran bestehen, dass dieses Hochgebet ontologische Ansprüche formuliert. Das kreuzestheologische Zentrum des Hebräerbriefs in 9,11-15 stellt dar, wie Christus am Kreuz die Kluft zwischen Gott und Mensch ein für allemal überwunden hat. Er eröffnet durch seinen hohepriesterlichen Dienst mit einem „irdisch-himmlichen Sühneopfer den berufenen schon jetzt den Zugang zur göttlichen Seinssphäre und gewährleistet zugleich die noch ausstehende Vollen- dung der Gottesgemeinschaft“. Bundestheologisch formuliert: „Die Diatheke ist die – antitypisch im levitischen Kultgesetz vorstrukturierte – soteriologisch ent- grenzte, in der ewigen Gottesgegenwart wirksame Heilsordnung, die auf der Selbsthingabe des Sohnes für die Seinen gründet. ‘Alt’ am ersten Bund ist seine Verankerung in der irdischen Schattenwelt. ‘Neu’ am neuen Bund ist die Person seines himmlischen Mittlers und Bürgen. ‘Besser’ am neuen Bund ist seine End- Gültigkeit und seine Heilswirksamkeit. Was irdische Kulte im irdischen vergeblich suchten, das hat Gottes Heilstat in Christus vom Himmel her endgültig und voll- kommen geschenkt: die versöhnte Einheit des Menschen mit Gott.“<sup>23</sup> Um die Be- ziehung zwischen alter und neuer Diatheke zu beschreiben, dient die Trias „struk- turelle Entsprechung – soteriologische Verwirklichung – eschatologische Vollen- dung“, wie sie oben anhand des Textes von J. Ratzinger eingeführt worden ist: Die Reinterpretation des Kreuzesgeschehens als „kosmisch-himmliches Kulldrama“ hat eine heilsgeschichtliche, aber eben auch eine metaphysische Komponente, gemäß der der Neue Bund, der im Kreuz Christi geschlossen wird, allen irdischen Opferkult obsolet macht.<sup>24</sup> Die *logike latreia* ersetzt alle herkömmlichen, rein menschlich geprägten Deutungsmuster der Wirklichkeit auf radikale Weise – von Gott her: „Viele Male und auf vielerlei Weise ... einst zu den Vätern gesprochen (hat) durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt hat und durch den er auch die Welt erschaffen hat; er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines We- sens; er trägt das All durch sein machtvolles Wort, hat die Reinigung von den Sün- den bewirkt und sich dann zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt; er ist um

<sup>22</sup> Vgl. BACKHAUS, Knut, Der Neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deu- tung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte (NTA 29), Münster 1996, 224–232, bzw. die Arbeit insgesamt für eine sachgerechte Deutung des Hebräerbriefes; DERS., das Bundesmotiv in der frühkirchlichen Schwellenzeit. Hebräer- brief, Barnabasbrief, Dialogus cum Tryphone, in: FRANKEMÖLLE, Hubert (Hg.), Der un- gekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments (QD 172), Freiburg im Breisgau u. a. 1998, 211–231, 217–222.

<sup>23</sup> BACKHAUS 1998, 219f.

<sup>24</sup> Vgl. BACKHAUS 1996, 232–264.

so viel erhabener geworden als die Engel, wie der Name, den er geerbt hat, ihren Namen überragt.“ (Hebr 1,1-4).

Ich breche die Interpretation des Canon romanus hier aus Raumgründen ab. Gerade anhand der zuletzt zitierten Versen des Hebräerbriefes dürfte nochmals deutlich geworden sein, wie sehr die eschatologische Grundlinie dieses Hochgebets, die in (S1-5) erfasst ist, im Horizont dieser biblischen Schrift entwickelt ist. Für die folgenden Überlegungen ist entscheidend, dass die christliche Glaubensgemeinschaft ihre Überzeugungen hinsichtlich der ›Gegenwart‹ Gottes in der Liturgie im Canon romanus nach dem Muster des Hebräerbriefes durch eine ›Verschränkung‹ von immanenten mit transzendenten Handlungsvollzügen zum Ausdruck bringt. Das, was am irdischen Altar geschieht, hat am himmlischen Altar seine Entsprechung: Die auf Erden Handelnden verstehen ihre gottesdienstlichen Vollzüge so, dass sie vermittelt durch den priesterlichen Dienst Jesu Christi in antizipatorischer Weise bereits an dem Gottesdienst teilnehmen, der in der göttlichen Sphäre lokalisiert wird. Im Ineinander von anabatischer Bewegung des Lobes und der Gabendarbringung auf der einen und katabatischer Bewegung der Anteilgabe am himmlischen Altar auf der anderen Seite ›öffnet‹ sich nach christlicher Überzeugung von Gott her die irdische Wirklichkeit in räumlicher wie zeitlicher Hinsicht für die transzendente Wirklichkeit. Deren Struktur wird nach der protologischen und eschatologischen Ordnung der Schöpfung vorgestellt, die in der Liturgie gegenüber der durch die von der Sünde geprägten faktischen Strukturen der Wirklichkeit vorgehend zur Geltung gebracht wird.<sup>25</sup>

Die komplexe Gesamtperspektive der Welt im Sinne der Wirklichkeit als ganzer, die hier zugrunde liegt, betrachtet also die Raum-Zeit als einen Teil der Wirklichkeit, der allerdings mit deren transzendente Teil in enger Verbindung steht.<sup>26</sup> Im Kontext der Liturgie wird diese Perspektive u.a. dadurch artikuliert, dass sprachliche Ausdrücke, die sich auf die irdischen Handlungsvollzüge der Liturgie beziehen – vor allem die Rede von der „Teilnahme am Altar“, vom „Lobpreis der Gemeinde“ und der „Darbringung/dem Empfang der Gaben“ – in ihrer Bedeutung so ausgeweitet werden (wie hier ganz vorläufig gesagt werden soll), dass sie sich auch auf transzendente Sachverhalte beziehen. Angesichts dieses Befundes sind u.a. genau die Fragen theologisch-philosophisch zentral, die Thomas Schärtl zu Beginn seines im Folgenden abgedruckten Aufsatzes stellt: „Beziehen wir uns in der Sprache der Liturgie auf eine unabhängig vom Menschen gegebene Wirklichkeit? Können wir an den vielen poetischen und expressiven Formulierungen unsere

<sup>25</sup> Vgl. MEBNER 20001, 156.

<sup>26</sup> Ich kann das hier implizierte subtile Verhältnis von *metaphysischer* und *epistemologischer* Transzendenz nicht weiter betrachten. Vgl. zur Unterscheidung verschiedener Transzendenzbegriffe KUTSCHERA, Franz von, Vernunft und Glaube, Berlin/New York 1991, 66f; DERS., Die großen Fragen: Philosophisch-theologische Gedanken, Berlin/New York 2000, 161–168.

Gebete vorbei eine Referenz unserer Ausdrücke behaupten, die im Kern so dargestellt werden kann, dass sie unabhängig ist von den Formen, Bedingungen und Grenzen menschlichen Bezugnehmens? Fußt der religiöse Realismus auf einer Naivität? Das theoretische Schlachtfeld der Realismus-Anti-Realismus-Debatte lässt auch die Befassung mit den theoretischen Ansprüchen des christlichen Theismus nicht unberührt.<sup>27</sup> Schärtl wird in seinen Ausführungen einen Antwortversuch scharf(sinnig) kritisieren, den ich selber vor einigen Jahren in meiner Dissertation versucht habe. Ich sehe mich durch Schärtls Anfragen nochmals stärker als schon bislang herausgefordert, meine damaligen Positionen zu überdenken und in mancherlei Hinsicht zu reformulieren. Da dies kurzfristig und schon gar nicht im Rahmen dieses Sammelbandes im wünschenswerten Maße möglich ist, habe ich mich für den Weg entschieden, zunächst skizzenhaft meinen früher entwickelten Entwurf weiterzuführen, bevor Thomas Schärtl zu Wort kommt. In einer kurzen Replik werde ich daran anschließend noch einige wenige Gedankensplitter äußern, um anzudeuten, in welche Richtung ich mich derzeit bewegen würde.

Ein wesentliches Element meines vor einiger Zeit entwickelten Antwortversuches ist, dass liturgisches Sprechen nicht unwesentlich durch metaphorische Rede-weise geprägt sind. Gemäß diesem Ansatz ist die christliche Sprachgebrauchsgemeinschaft auf sprachliche Bilder angewiesen, um auszudrücken, dass sich in der Feier der Liturgie Himmel und Erde, Ewigkeit und Zeit berühren. Die Analyse des Canon romanus hat gezeigt, wie die Glaubensüberzeugung, dass sich in den entsprechenden Handlungen der Eucharistiefeier menschliche und göttliche Wirklichkeit miteinander verbinden, entfaltet wird: Dies geschieht dadurch, dass die auf Erden feiernde Gemeinde für ihre raum-zeitlich verorteten irdischen Vollzüge das jeweilige entsprechende himmlische Pendant voraussetzt. Die in der Dissertation angestellten Überlegungen haben als ›Dreh- und Angelpunkt‹ dieses Szenarios Jesu Christi Handeln beim letzten Abendmahl ausgemacht: Das komplexe Handlungsgefüge der Eucharistiefeier, in dem sich aus der Perspektive des Glaubens himmlische und irdische Wirklichkeitssphäre miteinander verbinden, wird von den Prädikationen her organisiert, in denen von Brot und Wein ausgesagt wird, sie seien Leib bzw. Blut Christi. Darin zeigt sich die in der Einleitung angesprochene christologische Orientierung aller Liturgie.<sup>28</sup> Der propositionale Gehalt, gemäß

<sup>27</sup> Siehe Schärtls Beitrag in diesem Band, S. 173

<sup>28</sup> Vgl. dazu auch WINTER, Stephan, „... und er wird ein Zeichen sein, dem widersprochen wird“: Ist die Neuordnung des liturgischen Zeichensystems durch die Liturgiereform gelungen? Einige liturgiewissenschaftliche Überlegungen im Nachklang zum 40-jährigen Geburtstag von Sacrosanctum Concilium, in: LJ 55 (2005), 23–38. – Dieser Befund müsste noch durch eine pneumatologisch bzw. trinitätstheologisch orientierte liturgiewissenschaftliche Reflexion ergänzt werden, die sich vom Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanums her durchaus nahe legt. Zu letzterem vgl. JÜNEMANN, Augustinus, Kirche – Werkzeug des Geistes. Elemente einer pneumatologischen Ekklesiologie (TThSt 70), Trier 2003.

dem das Brot Leib Christi bzw. der Wein Blut Christi ist, macht deutlich, dass der beschriebene ›Gestaltwandel‹ von Strukturen der Wirklichkeit von der ›Logik‹ Gottes her im Christuserignis seine notwendige und hinreichende Bedingung hat.<sup>29</sup>

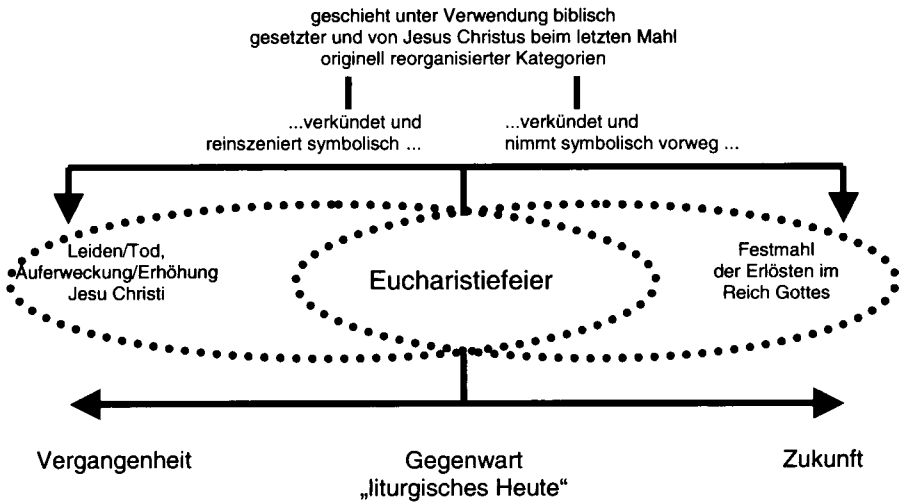
Welche Fülle an biblischen Bezügen über die Prädikatoren „... ist Leib Christi“ und „... ist Blut Christi“ im Detail aufgerufen wird, ist hier nicht zu thematisieren.<sup>30</sup> Entscheidend ist jetzt, dass sich folgendes Bild abzeichnet: Durch sein verbales und nonverbales Handeln, das sich um zwei ›Kernmotive‹ gruppiert, konzentriert Jesus bei seinem letzten Mahl die gesamte Heilsgeschichte auf seine Lebenshingabe am Kreuz, seine Auferweckung und Erhöhung hin; durch dieses Handeln offenbart sich der endgültige Anbruch der Gottesherrschaft.<sup>31</sup> Dadurch spannt sich das skizzierte begriffliche Netzwerk bzw. die entsprechende Wirklichkeitssicht der Gottesdienst feiernden Gemeinde auf. Diese Wirklichkeitssicht ist keine genuin menschliche Kreation, sondern der Kirche durch ihren gekreuzigten und erhöhten Herrn vorgegeben, der wiederum für die Einführung dieser Gesamtinterpretation der Wirklichkeit auf die Kategorien der Heiligen Schriften Israels rekurriert:

<sup>29</sup> Eine tiefere systematische Durchdringung des ›Zusammenspiels‹ von schöpfungstheologischen, christologischen und eschatologischen Aspekten der Eucharistiefeier könnte – außer auf die einschlägigen altkirchlichen Dogmen – auf Kategorien biblischer Weisheitstheologie zurückgreifen: Jesus Christus wäre von dort her als *die* Personifizierung der Weisheit Gottes zu interpretieren, die „aus dem Mund des Höchsten“ hervorging und auf Befehl des Schöpfers Wohnung nimmt in Israel (vgl. Sir 24, 1–22), oder anders gesagt: Die Weisheit Gottes prägt die Schöpfung von ihrem Beginn bis zu ihrer Vollendung, was in Menschwerdung, Sterben, Auferweckung und Erhöhung Jesu Christi endgültig offenbar wird. Vgl. zu einigen wichtigen Aspekten der biblischen Weisheitstheologie auf dieser Grundlinie: FABNACHT, Martin/LEINHÄUPL-WILKE, Andreas/LÜCKING, Stefan (Hgg.), *Die Weisheit – Ursprünge und Rezeption* (FS Karl Löning; NTA, N.F. Bd. 44) Münster 2003; LÖNING, Karl/ZENGER, Erich, *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Düsseldorf 1997. – Vf. hofft, in nächster Zeit eine Abhandlung zur damit angedeuteten Thematik vorlegen zu können.

<sup>30</sup> Vgl. die kompakte Darstellung in WINTER, Stephan, „Tut dies zu meinem Gedächtnis“. Biblische Grundlagentexte zum Verständnis der Eucharistiefeier, in: STUFLESSER, Martin/DERS., *Geladen zum Tisch des Herrn. Die Feier der Eucharistie* (Grundkurs Liturgie Bd. 3), Regensburg 2004, 9–62.

<sup>31</sup> Diese Leitperspektive wird vor allem durch die eschatologischen Amen-Worte der synoptischen und paulinischen Abendmahlstradition eingetragen; vgl. SÖDING, Thomas, „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Das Abendmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche nach dem Neuen Testament, in: DERS. (Hg.), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*, Regensburg 2002, 11–58, 18–30.





Schema 3: Die Feier der Eucharistie in der Heilsgeschichte

Ich möchte jetzt zunächst probeweise von der Annahme meiner Dissertation ausgehen, dass die Prädikation von „... ist der Leib Christi“ bzw. „... ist das Blut Christi“, insofern sie aufgrund des entsprechenden liturgischen Handelns von den entsprechenden Einzeldingen ausgesagt werden, in einem bestimmten Sinne als metaphorische Prädikationen zu verstehen sind. Ich werde dabei auch en passant zu klären versuchen, wie Metaphern funktionieren. Ich hoffe dadurch meine älteren Ausführungen zu präzisieren und Thomas Schärfl etwas ›den Wind aus den Segeln zu nehmen‹, denn er wird im folgenden Aufsatz meine damalige Rekonstruktion in wesentlichen Punkten zurückweisen. Diesen präzisierenden Überlegungen widme ich allerdings keinen eigenen Abschnitt, sondern bitte sie in eine Reflexion darüber ein, ob bzw. inwiefern Metaphern kognitiv sind. Ich setze dabei voraus, dass die christliche Sprachgebrauchsgemeinschaft mit den propositionalen Gehalten „... dass dieses Brot der Leib Christi ist“ bzw. „... dass dieser Wein das Blut Christi ist“ Geltungsansprüche erhebt.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Thomas Schärfls Beitrag zeigt zwar einerseits, dass dies die entsprechenden liturgischen Sprechakte zwar nicht ohne weiteres tun; aber er zeigt andererseits durch die Einführung der Operation des Mit-Setzens von Behauptungen in nicht-behauptenden Sprechakten einen Weg auf, wie sich die Geltungsansprüche implizit anmelden.

## 2 Davidson über Metaphern

Donald Davidsons Text „What Metaphors Mean“<sup>33</sup> bildet eine ›metaphorologische Wasserscheide‹ in der neueren einschlägigen Literatur, weshalb ich diesen Text aus der vollkommen unübersehbaren Debatte ausgewählt habe.<sup>34</sup> Ich möchte anhand einer kritischen Relecture der Davidsonianischen Überlegungen einige Andeutungen dazu machen, dass bzw. inwiefern Metaphern eine genuine Leistung für die Beschreibung der Wirklichkeit erbringen und insofern kognitiven Gehalt haben. – Davidson beginnt den Aufsatz mit einer Metapher (343):

„Metaphern sind die Traumarbeit der Sprache, und ihre Deutung sagt – wie bei aller Traumarbeit – durch Spiegelung über den Deutenden genauso viel aus wie über den Urheber. Die Traumdeutung verlangt Zusammenarbeit zwischen einem Träumenden und einem Wachenden, seien sie auch dieselbe Person; und die Ausführung der Deutung ist selbst eine Leistung der Vorstellungskraft. Auch das Verstehen einer Metapher ist ebenso sehr schöpferisches Bemühen wie das Hervorbringen einer Metapher, und es ist ebenso wenig von Regeln geleitet.“

Metaphern sind die Traumarbeit der Sprache: Davidson macht mit diesem freudianischen Bild – etwas ironisierend – von Beginn an klar, dass er die Verwendung von Metaphern nicht als regelgeleiteten Gebrauch sprachlicher Ausdrücke einordnet. Allein innerhalb eines regelgeleiteten Gebrauchs hat für ihn aber sprachliche Bedeutung ihren Ort.<sup>35</sup> Für die Frage danach, was hingegen Metaphern bedeuten,

<sup>33</sup> DAVIDSON, Donald, What Metaphors Mean. Erstveröffentlichung: *Critical Inquiry* 5 (1978), 31–47. Im Folgenden wird mit Belegen im laufenden Text zitiert nach der deutschen Übersetzung „Was Metaphern bedeuten“ in: DERS., *Wahrheit und Interpretation*, übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 1990, 343–371.

<sup>34</sup> Nach wie vor bieten folgende Sammelbände einen guten Überblick der großen Forschungsrichtungen: SACKS, Sheldon (Hg.), *On Metaphor*, Chicago: The University of Chicago Press, 1979; ORTONY, Andrew (Hg.), *Metaphor and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, <sup>2</sup>1993; HAVERKAMP, Anselm (Hg.), *Theorie der Metapher*, 2., um ein Nachwort zur Neuausgabe und einen bibliographischen Nachtrag ergänzte Auflage, Darmstadt 1996; DERS. (Hg.), *Die paradoxe Metapher*, Frankfurt am Main 1998. – Wollte man sich dem Phänomen der Metapher heute in systematisch-philosophischer Absicht adäquat nähern, müsste man wohl so etwas wie eine „synthetische Metapherntheorie“ anstreben, die wesentliche Einsichten der verschiedenen vorliegenden Theorietypen integriert. Vgl. für einen solchen Versuch: DEBATIN, Bernhard, *Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung*, Berlin/New York 1995.

<sup>35</sup> Insofern für Davidson alleine sprachliche Bedeutung zum Objekt sprachtheoretischer Reflexion werden kann, sind dann seine Ausführungen letztlich gar nicht als Beitrag zu einer Theorie über Metaphern zu werten, sondern als Einladung an die Leserinnen, sich an einem „schöpferischen Bemühen“ (ebd. 343) zu beteiligen. Vgl. dazu RORTY, Rich-

ergibt sich deshalb für Davidson: „Metaphern (bedeuten) eben das ..., was die betreffenden Wörter in ihrer buchstäblichsten Interpretation bedeuten, und sonst nichts“ (343). Davidson beurteilt diese These selbst so, dass sie „völlig im Gegensatz steht zu den heutigen Auffassungen“ (343f). A. Haverkamp hat gar von einer „schockierenden Umkehrung der Fronten“ zwischen postanalytischer und poststrukturalistischer Metapherntheorie gesprochen.<sup>36</sup> Außerdem ist es kein geringer Vorzug des Aufsatzes von Davidson, dass hier bzw. in der folgenden Debatte klassische Grundpositionen der Metapherntheorie, wie sie sich im Anschluss an Aristoteles entwickelt haben, in zeitgemäßer Form wieder auftauchen. Im einzelnen handelt es sich erstens um die substitutionstheoretische Linie der Debatte, zweitens um eine Linie, auf der kreativ-kognitive Funktionen der Metapher hervorgehoben werden, und drittens um Ansätze, in denen auf den Spuren Nietzsches Metaphern zwar als unvermeidliches, jedoch in sich irrational verfasstes Zentrum der Sprache beurteilt werden: Indem diese Ansätze Sprache als wesentlich metaphorisch beurteilen, stellen sie zugleich die Möglichkeit des rationalen Diskurses prinzipiell in Frage.<sup>37</sup> Das Hauptargument Davidsons zielt darauf ab, jeden Versuch zu unterlaufen, die Rahmenbedingungen metaphorischer Rede abgrenzbar zu halten, anders gesagt: ein Reglement zu rekonstruieren, das dem Gebrauch solcher Rede (implizit) zugrunde liegt. Dadurch knüpft er einerseits an semantische Theorien der erstgenannten Traditionslinie an, die Metaphern als semantische Anomalie definieren und nur *ex negativo* interpretieren können. Dennoch will Davidson nicht darauf verzichten, theoretische Anteile aus dem zweiten Traditionsstrang einzubringen, wobei die Pointe darin besteht, dass Kognitivität keine Eigenschaft, sondern bestenfalls ein Effekt von Metaphern ist. R. Rorty hat sich diese Grundidee zu eigen gemacht und präzise deren wichtigste Implikation beschrieben:

„Davidson grenzt die Metapher aus dem Bereich der Semantik aus und besteht darauf, dass ein metaphorischer Satz keine andere Bedeutung hat als seine wörtliche. Damit deutet er Metaphern nach dem Modell ungewohnter Ereignisse in der natürlichen Welt – als *Ursachen* für die Veränderung von Meinungen und Wünschen – und nicht nach dem Modell von *Darstellungen* ungewohnter Welten, von Welten, die „symbolisch“ anstatt „natürlich“ sind. Er zeigt uns Metaphern, die neue wissenschaftliche Theorien ermöglichen, als Ursachen unserer Fähigkeit, mehr über die Welt zu erkennen, und nicht als Ausdruck solcher Erkenntnis. Auf diese Weise lässt er uns andere Metaphern als Ursachen unserer Fähigkeit zu vielen anderen Dingen verstehen – z. B. als Ursachen unserer Fähigkeit, raffiniertere und interessantere Leute zu sein, uns von der Tradition zu be-

ard, *Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. 61 (1987), wieder abgedruckt in: *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge 1991, 162–172; zitiert nach der deutschen Übersetzung von Sebastian Rödl in: HAVERKAMP 1998, 107–122, 116f.

<sup>36</sup> HAVERKAMP, Anselm, Einleitung, in: DERS. 1998, 7–25, 9.

<sup>37</sup> Vgl. für eine Skizze der drei Traditionslinien DEBATIN 1995, 14–51.

freien, unsere Werte umzuwerten, religiösen Glauben zu gewinnen oder zu verlieren –, ohne dass man diese letzteren Fähigkeiten als Funktionen einer gesteigerten *kognitiven* Fähigkeit interpretieren müsste.“<sup>38</sup>

Die explizite Erwähnung religiösen Glaubens in dieser Einschätzung von Rorty zeigt an, worum es im Kontext der vorliegenden Überlegungen bei der Besprechung von Davidsons Position geht: Wenn Metaphern keine über die rein wörtliche hinausgehende Bedeutung besitzen, eignet ihnen dementsprechend auch kein eigenständiger kognitiver Gehalt, und dann wäre ihre Rationalität zumindest in Frage gestellt. Metaphern müssten so eingeordnet werden, dass sie für Denk- und Erkenntnisprozesse nicht unbedingt erforderlich sind. Sie hätten als sprachlicher Luxus rein ornamentale Funktionen bzw. könnten bestenfalls zur Überredung von Gesprächspartnern dienen, während der ideale rationale Diskurs metaphernfrei geführt würde. Insofern sich die Wirklichkeitssicht des christlichen Glaubens in hervorragender Weise in der Liturgie ausdrückt<sup>39</sup>, liturgisches Sprechen aber wesentlich metaphorisch verfasst ist – wie hier aufgrund der Analyse des Canon romanus und der probeweise angenommenen Rekonstruktion der Verwendung von „... ist der Leib Christi“/„... ist das Blut Christi“ unterstellt werden soll –, hätte eine solche metaphorologische Grundoption zur Folge, dass der Glaube weitgehend zur Geschmackssache würde, über die sich mit Argumenten höchstens noch sehr begrenzt zu streiten lohnte. Das muss man nicht zwingend bedauern (siehe die Einschätzung Rortys), aber das, was man für gewöhnlich unter Theologie als methodenorientierte Reflexion auf die Praxis des christlichen Glaubens versteht<sup>40</sup>, würde sich größtenteils von selbst erledigen (, es sei denn man nimmt eine bestimmte non-realistische *und* kognitivistische Grundposition des Typs ein, den Schärfls Überlegung repräsentiert).

Davidson bewegt sich zunächst auf der praktisch allgemein geteilten Basis, dass Metaphern auf eine unvorhergesehene und überraschende Gleichheit zwischen zwei oder mehr Dingen aufmerksam machen. Die Streitfrage ist, wie genau sie diese Leistung vollbringen. Der Ausgangspunkt der Diskussion ist: Eine Metapher ist offensichtlich dadurch gekennzeichnet, dass man mittels ihrer über einen Gegenstand mit Ausdrücken spricht, die eigentlich auf einen anderen Gegenstand hinweisen/für einen anderen Gegenstand charakteristisch sind. Für die vorliegenden Überlegungen seien vor diesem Hintergrund folgende technische Ausdrücke eingeführt, welche die Gleichheitsbeziehung von Gegenständen und deren sprach-

<sup>38</sup> RORTY 1998, 108f.

<sup>39</sup> Vgl. dazu im vorliegenden Band die Aufsätze von M. Stuflesser und J. Arnold zur Liturgie als *locus theologicus*.

<sup>40</sup> Vgl. STUFLESSER, Martin/WINTER, Stephan, Liturgiewissenschaft – Liturgie und Wissenschaft? Versuch einer Standortbestimmung im Kontext des Gesprächs zwischen Liturgiewissenschaft und Systematischer Theologie, in: LJ 51 (2001), 90–118, 95–112

liche Erfassung durch metaphorische Rede im hier hinreichend präzisen Maße erfassen<sup>41</sup>:

Als Analogie sei das symmetrische Verhältnis zwischen zwei sprachlich beschriebenen Gegenständen bezeichnet, das genau dann besteht, wenn für diese Gegenstände ein gemeinsamer Beschreibungsinhalt gilt. Eine Analogie gelte als trivial, wenn der gemeinsame Beschreibungsinhalt<sup>42</sup> sich aus in einer Sprachgemeinschaft üblichen gemeinsamen Bezeichnungen der Analogiepartner ergibt. So besteht zwischen den Aposteln Petrus und Paulus die (zumindest für ein Mitglied der christlichen Sprachgemeinschaft:) triviale Analogie, dass sie beide unter der Bezeichnung „Apostel“ bekannt sind. Ähnlich triviale Beschreibungsinhalte hinsichtlich dieser beiden Analogiepartner wären „Heiliger“ oder „Mensch“.

*Bildliche Rede* beruht hingegen auf (mehr oder weniger) *nicht-trivialen* Analogien. Etwa die Analogie zwischen Sonne und Tod ist insofern trivial, als der gemeinsame Beschreibungsinhalt „ist Bestandteil unserer Welt“ lautet. La Rochefoucauld hingegen begründet eine nicht-triviale Analogie, wenn er von beiden Gegenständen behauptet, man könne sie nicht unverwandt ansehen. Ebenso wenig trivial ist die Analogie zwischen Wort und Geldmünze, insofern beide ihren Wert einer konventionellen Festlegung verdanken etc. – Bildliche Rede setzt nach diesem Verständnis also im allgemeinen Analogie voraus. Ob bzw. inwiefern dies tatsächlich und insbesondere von Metaphern gilt, ist kritisch zu prüfen. Jedenfalls kommen *Metaphern* so zustande, dass ein sprachlicher Ausdruck a, der einer Menge G von Gegenständen einen Beschreibungsinhalt I zuspricht, zur Beschreibung eines Gegenstandes F verwendet wird, wobei F ›üblicherweise‹ nicht der Menge G zugeordnet ist.<sup>43</sup>

Der größte Teil von Davidsons Ausführungen zur damit wenigstens grob umrissenen Thematik ist kritisch angelegt und beschäftigt sich mit den Schwächen ›herkömmlicher‹ Theorien der Metapher. Ich will die Argumentation nicht im Einzelnen betrachten. Es sei lediglich darauf hingewiesen, dass die Kritik zwei Stoßrichtungen hat. In der ersten Richtung befasst sich Davidson mit Auffassungen von metaphorischer Rede, die deren Leistung vom sprachlichen Mittel des Vergleichs oder einfacher Bedeutungsübertragungen her zu verstehen suchen. Ich lasse diesen Strang der Kritik aus Raumgründen unberührt. Nur soviel: Prinzipiell teile ich Davidsons Skeptizismus bezüglich der Erklärungsleistung von Theorien, die

<sup>41</sup> Vgl. COENEN, Hans Georg, *Analogie und Metapher: Grundlegung einer Theorie der bildlichen Rede*, Berlin/New York 2002, 31–33. – „Analogie“ hat begriffsgeschichtlich natürlich meist etwas anders nuancierte Bedeutungen; vgl. hierzu neben COENEN 2001, Kap. 1: STAMMBERGER, Ralf M. W., *On Analogy: An Essay Historical and Systematic* (EHS Ser. 23, Theology, Vol. 540), Frankfurt am Main u.a. 1995.

<sup>42</sup> Vgl. zur genaueren Unterscheidung von Gegenstand, Inhalt und Gehalt einer Erfahrung, die sich in sprachlichen Beschreibungen niederschlägt: WINTER 2002, 138–142.

<sup>43</sup> Vgl. genauer COENEN 2002, 60–65.

Metaphern als komprimierte Vergleiche oder als synonym mit einem Vergleich deuten. Das Hauptargument für diese Einschätzung beruht darauf, dass solche Theorien annehmen, eine Metapher ließe sich durch einen entsprechenden Vergleich *vollständig* paraphrasieren. Das erklärt aber gerade nicht, was für den Gebrauch von Metaphern charakteristisch ist, sondern würde ihre Ersetzbarkeit belegen. Ähnlich lässt sich auch hinsichtlich von ›schlichten‹ Bedeutungsübertragungen argumentieren, die sich weitgehend auf triviale Analogien stützen.

Der zweiten Stoßrichtung der Kritik Davidsons will ich anhand eines Beispiels aus seinem Aufsatz nachgehen: Ein Erdmensch bringt einem Besucher vom Saturn mittels der Versuch-Irrtum-Methode, also auf einem ostentativen Weg, die Verwendung des Wortes „Boden“ bei. Der Saturnbewohner soll lernen, welche Oberflächen und Gegenstände, auf die er trifft, Böden sind, und wie man erkennen kann, dass etwas ein Boden ist, wenn ein Gegenstand gesehen/berührt/etc. wird. Der Lernvorgang ist aus Davidsons Sicht zweigeteilt: Zum einen erlernt der Saturnbewohner etwas über die Sprache, indem er die Bedeutung des Wortes „Boden“ lernt. Zum anderen lernt er etwas über die Verwendung eines Wortes, dessen Bedeutung ihm mittlerweile bekannt ist, in ganz bestimmten Kontexten. Im zweiten Fall lernt er nicht etwas über die Sprache, sondern er bringt etwas über die Welt in Erfahrung. Beide Aspekte sind allerdings für Davidson im konkreten Lernprozess ineinander verschränkt und nur in der sekundären Reflexion begrifflich voneinander abzuheben. Nun bringt der Erdmensch den Gast mittels eines Raumschiffs zurück zum Saturn und sagt unterwegs, während er auf die Erde zurückblickt und zu ihr hinnickt: „Boden“. Für den Saturnbewohner könnte das so zu verstehen sein, dass die Bedeutung von „Boden“ erweitert wird, und das Wort in diesem speziellen Verwendungsfall, in dem man von oben auf die Erde als ganze hinunterblickt, eben auf den gesamten Planeten zutrifft. Der Erdmensch hat aber etwas anderes im Sinn: Er denkt an Dantes Formulierung, in der dieser die bewohnte Erde aus der Perspektive eines Beobachters am Firmament als „den winzigen runden Boden“ bezeichnet, „der unsere Leidenschaft erregt“.

Übertragen auf liturgisches Sprechen, könnte das Beispiel so reformuliert werden: Ein etabliertes Mitglied der christlichen Gottesdienstgemeinde weist den Saturnbewohner, der bisher nichts über die Praktiken bestimmter Religionsgemeinschaften auf der Erde gelernt hat, bei der gemeinsamen Teilnahme an einer Eucharistiefeyer durch eine entsprechende Geste oder ähnliches auf die entsprechenden Gegenstände auf dem Altar hin und sagt: „Leib/Blut Jesu Christi“. Natürlich wären die Randbedingungen (etwa, dass der Saturnbewohner in etwa wissen muss, wer mit „Jesus Christus“ gemeint ist, und dass er bereits die Ausdrücke „Brot“ und „Wein“ richtig anwenden kann etc.) exakter zu beschreiben, damit das Beispiel seinen Zweck erfüllt; aber das ist kein prinzipielles Problem.

Davidson analysiert kritisch metaphortheoretische Ansätze, die sich angesichts solcher Beispiele in folgender Weise durch eine grundlegende Einsicht Freges inspirieren lassen: In modalen Sätzen und in Sätzen über propositionale Einstellungen – wie Glauben und Wünsche – gelten bestimmte Regeln extensionaler Kon-

texte nicht. Das klassische Beispiel Freges ist: Wenn über eine Person *a* gesagt wird „*a* glaubt, der Stern da drüben am Himmel sei der Abendstern“, und wenn *a* damit richtig liegt, kann in diesem Satz dennoch „Abendstern“ nicht einfach durch „Morgenstern“ oder „Venus“ ersetzt werden, obwohl die drei Ausdrücke denselben Bezug haben/extensionsgleich sind; denn es könnte sein, dass *a* um diese Extensionsgleichheit der Ausdrücke gar nicht weiß bzw. dass es *a* in diesem konkreten Fall exakt um die Verwendung des Wortes „Abendstern“ geht, obwohl er um die Extensionsgleichheit der genannten Ausdrücke weiß. Jedenfalls haben Bezug nehmende Ausdrücke nach Frege in diesen besonderen Kontexten eine erweiterte Bedeutung<sup>44</sup>, und es muss sichergestellt sein, dass diese erweiterte Bedeutung durch eine Regel mit der Bedeutung in nicht-obliquen Kontexten verknüpft ist: „Die Bedeutung des Wortes in den speziellen Kontexten macht den Bezug in diesen Kontexten identisch mit seiner Bedeutung in gewöhnlichen Kontexten“, so Davidson (351).

Im Fall der metaphorischen Verwendung eines Ausdrucks tritt dann nach einer „Fregeschen“ Theorie eine zusätzliche Bedeutungserweiterung hinzu. Davidson nennt als Referenzautor einer solchen Auffassung Paul Henle, sodass sich anbietet, eines der Beispiele Henles zur Veranschaulichung heranzuziehen. Henle bezieht sich u. a. auf ein frühes Gedicht von Keats, in dem dieser schreibt:

„When by my solitary hearth I sit  
And hateful thoughts enwrap my soul in gloom

[Wenn ich einsam in meinem Haus sitze  
Und Hasserfüllte Gedanken meine Seele in Trübsinn hüllen]<sup>45</sup>

In der oben eingeführten Terminologie gesagt, analysiert Henle diese Zeilen wie folgt: Weil zwischen dem Sachverhalt *G* „dass hasserfüllte Gedanken einen Menschen in trübsinnige Stimmung versetzen können“, und dem Sachverhalt *F* „dass der Leib eines Menschen durch etwas – z. B. einen Mantel, ein Netz usw. – eingehüllt werden kann“ eine Analogie besteht, lässt sich *G* auch dadurch ausdrücken, dass *G* mit Elementen von *F* sprachlich verbunden wird. Die hierfür erforderliche Operation ist komplex: Zunächst wird *G* durch den konventionell festgelegten und in diesem Sinne üblichen Gebrauch der Ausdrücke „hasserfüllte Gedanken“, „Seele“ und „Trübsinn“ bezeichnet. Im zweiten Schritt wird *G* mit *F* verbunden. Hierzu ist allerdings *F* aus der Menge aller Sachverhalte auszuwählen, die *erstens*

<sup>44</sup> „Bedeutung“ ist hier nicht im technischen Sinne Freges gebraucht.

<sup>45</sup> Zitat und Übersetzung in: HENLE, Paul, Die Metapher (Original: Metaphor, in: Language, Thought, and Culture. Ann Arbor 1958, 173–195; deutsche Übersetzung in: Sprache, Denken, Kultur, ed. Paul Henle, Frankfurt a. M. 1969, 235–263. Aus dem Amerikanischen von Friedhelm Herborth), in: HAVERKAMP 1996, 80–106, 84.

›üblicherweise‹ nicht der Menge zugeordnet werden, der G entstammt, und die zweitens dennoch zu G Analogien aufweisen. Und natürlich setzt diese komplexe Operation voraus, dass F aufgrund der gewöhnlichen Funktionsweise der entsprechenden Ausdrücke hinreichend klar identifiziert wurde. Folglich kommt Keats bildliche Aussage letztlich dadurch zustande, dass die beiden Sachverhalte aufgrund einer entsprechenden Regel verknüpft werden, die dafür sorgt, dass „einen Menschen umhüllen“ in diesem konkreten Fall einen weiteren Anwendungsbereich hat als gewöhnlich: „In einer Metapher beziehen sich einige Begriffe auf einen Sachverhalt wörtlich und auf den anderen in übertragenem Sinne, während andere Begriffe nur wörtliche Bedeutung haben und sich nur auf den zweiten Sachverhalt beziehen. So bezieht sich in der Zeile von Keats ‚umhüllen‘ wörtlich auf einen Menschen mit einem Umhang und im übertragenem Sinne auf die Melancholie dieses Menschen. ‚Seele‘ hingegen hat keine übertragene Bedeutung und bezieht sich nur auf den melancholischen Menschen.“<sup>46</sup> – Davidson kommentiert diesen Ansatz so (351):

„Wenn man Frege und eine Fregesche Metaphernauffassung zusammenbringt, sieht das Gesamtbild so aus: Ein Wort, müssen wir uns vorstellen, hat zusätzlich zu seinem natürlichen Bereich der Anwendung oder Bezugnahme zwei spezielle oder übernatürliche Anwendungsbereiche, einen für Metaphern und den anderen für modale Kontexte und dergleichen. In beiden Fällen übt die ursprüngliche Bedeutung auch weiterhin ihre Wirkung aus vermöge einer Regel, die die verschiedenen Bedeutungen miteinander verbindet.“

Innerhalb eines „Fregeschen“ Zugangs zum Phänomen der Bezugnahme sprachlicher Ausdrücke ist das entscheidende Prinzip – in einer prägnanten Formulierung von Dummett –, „dass der Bezug eines Ausdrucks dasjenige ist, was allen übrigen Ausdrücken gemeinsam ist, bei denen feststeht, dass ihr Substitution anstelle des ursprünglichen Ausdrucks den Wahrheitswert eines beliebigen Satzes, in dem dieser Ausdruck vorkommt, nicht beeinflusst.“<sup>47</sup> Das oben angesprochene Problem der Bezugnahme in modalen Kontexten und in Sätzen über propositionale Einstellungen und eben – gemäß einem entsprechenden Theorieansatz – in metaphorischer Rede kann insofern gar nicht anders gedacht werden, als das in diesen speziellen Fällen eine erweiterte Bedeutung zugrunde gelegt wird, die in geregelter Weise mit der üblichen Bedeutung verbunden ist; nur auf diese Weise ist der wahrheitswerterhaltende Austausch extensionsgleicher Begriffe möglich. – Genau hier setzt die Kritik Davidsons an: Für ihn trifft die skizzierte metaphorologische Position – und mit ihr letztlich alle Ansätze, die Metaphern im wesentlichen so erklären, dass die Extension von Begriffen in bildlicher Rede erweitert wird –

<sup>46</sup> HENLE 1996, 89f.

<sup>47</sup> DUMMETT, Michael, Ursprünge der analytischen Philosophie, übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt/Main 1992, 47.



letztlich deshalb nicht den ›Kern der Sache‹, weil der Wahrheitswert von metaphorischen Sätzen praktisch immer<sup>48</sup> falsch ist: Gerade darin liegt für Davidson ›der Witz‹ der Metapher, dass sie nach gewöhnlichen Maßstäben absurde Prädikationen vornimmt. Sie schreibt Gegenständen einer bestimmten Art Eigenschaften zu, die diesen Gegenständen bei einem regelgerechten Gebrauch der entsprechenden sprachlichen Ausdrücke niemals zugesprochen werden dürften. Das zitierte Frege'sche Prinzip greift im Fall einer Metapher gerade nicht. Betrachten wir hierzu nochmals die oben eingeführten Beispiele aus dem Lernprozess, den der Saturnbewohner durchläuft. Er soll im Raumschiff beim Blick auf die Erde oder bei der Teilnahme an einer Eucharistiefeyer und dem entsprechenden Verweis auf die Mahlelemente auf dem Altar seine Sprachkompetenz erweitern. Aus Davidsons Sicht lässt sich durch eine „Fregesche“ Metaphernauffassung nicht unterscheiden, ob in diesen Situationen der metaphorische Gebrauch eines Wortes erlernt wird, oder aber eine neue, buchstäbliche Bedeutung dieses Wortes, welche die bisher bekannte Bedeutung erweitert. Damit ist für ihn aber die Leistung einer Metapher gerade nicht erklärt: Nach Davidson ist das Verstehen einer Metapher nicht gleichzusetzen mit dem Lernen einer neuen Verwendung eines bestimmten Ausdrucks innerhalb einer Sprache, sondern hier wird ein bereits verstandenes Wort verwendet, um eine neue Sicht auf einen bestimmten Teil der Welt zu evozieren. Bei solchen speziellen Verwendungsweisen eines in normalen Kontexten vertrauten Ausdrucks erhält dieser Ausdruck also keine neuen Bedeutungen. Vielmehr regt der ungewöhnliche *Gebrauch* zu einer Fülle von Assoziationen, Gefühlen etc. an.

Im Hintergrund dieser Überlegungen zur Funktionsweise von Metaphern stehen Davidsons komplexe Auffassungen von sprachlicher Bedeutung und Wahrheit, die ich hier nicht darstellen kann.<sup>49</sup> Entscheidend ist jetzt nur, dass Davidson strikt zwischen der Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks und dessen Gebrauch unterscheidet: Die Bedeutung ist für ihn rein extensional, d. h. über Klassen von Entitäten, festgelegt, auf die sich ein Ausdruck bezieht.<sup>50</sup> Die Semantik sprachlicher Ausdrücke liegt also von vornherein dadurch fest, dass sie einen bestimmten Extensionsbereich haben. Gemäß dieser Voraussetzung hat ein sprachlicher Ausdruck

<sup>48</sup> Trivialerweise wahre Negationen von Metaphern wie z.B. „Kein Mensch ist eine Insel“ sind diesbezüglich kein Gegenbeispiel: „Da die Negation einer Metapher ihrerseits stets eine potentielle Metapher zu sein scheint, ist die Anzahl der Binsenweisheiten unter den potentiellen Metaphern womöglich ebenso groß wie die der Absurditäten unter den wirklichen Metaphern.“ – Vgl. „Was Metaphern bedeuten“, 62f, mit Fußnote 10.

<sup>49</sup> Die entsprechenden Theoriestücke liegen vor allem in der genannten Aufsatzsammlung „Wahrheit und Interpretation“ vor.

<sup>50</sup> Tatsächlich ist Davidsons These wesentlich komplexer, da er – auf Quines Spuren – davon ausgeht, dass Bezugnahme wesentlich unerforschlich ist und für den Aufbau einer holistischen Theorie von Wahrheit und Bedeutung letztlich eine entbehrliche Größe darstellt. Vgl. besonders die Abhandlungen 15 und 16 in „Wahrheit und Interpretation“.

eine genau abgrenzbare wörtliche Bedeutung, zu deren Bestimmung sein Gebrauch in einem konkreten Kontext nichts beiträgt (346):

„Buchstäbliche Bedeutung und buchstäbliche Wahrheitsbedingungen können Wörtern und Sätzen unabhängig von den jeweiligen Verwendungskontexten zugeordnet werden. Deshalb vermag die Berufung auf sie wirklich etwas zu erklären.“

Metaphorische und wörtliche Aussagen unterscheiden sich dementsprechend dadurch, *wie* sie verwendet werden. Die Bedeutung der verwendeten Ausdrücke hingegen steht kontextunabhängig fest. Ein- und derselbe Satz mit seinen invarianten Wahrheitsbedingungen und seinem bestimmten Wahrheitswert kann durch einen konkreten Sprecher mit einer Vielzahl möglicher Intentionen geäußert werden und in den unterschiedlichsten Typen von Sprechakten Verwendung finden. Im skizzierten Beispiel verwendet der Christ ebenso wie der Saturnbewohner, der einen christlichen Gottesdienst besucht, eine falsche Aussage, wenn er „Dieses Brot ist der Leib Christi“ sagt. Einen Fehler begeht aus Davidsons Sicht nur der Saturnbewohner, insofern er die Aussage im Sinne einer neuen Anwendung des Prädikates „ist der Leib Christi“ versteht und dementsprechend einsetzt. Der Christ hingegen gebraucht die Aussage nicht behauptend, weil er sich ihres Wahrheitswertes bewusst ist. Er will mit der Metapher bei einem Hörer Assoziationen, Gefühle etc. auszulösen – vielleicht auch die Generierung kognitiver Gehalte, die aber dann eben keine Eigenschaft, sondern ein Effekt der metaphorischen Aussage sind. – Nun ist auch klar, worin für Davidson der Grund dafür liegt, dass Metaphern nicht paraphrasierbar sind: Sie sagen nichts aus, was von ihrer wörtlichen Bedeutung abweicht. Im Fall metaphorisch gebrauchter Aussagen gibt es also schlicht Nichts, was sich paraphrasieren ließe, denn es wird gar nichts Spezielles gesagt.

Ich fasse die Theoriebausteine, die sich aus Davidsons meist kritisch angelegten Äußerungen zu verschiedenen Metapherntheorien herausarbeiten lassen, mit Hilfe der hier favorisierten Terminologie knapp zusammen:

(S6) Metaphorische Redeweise zeichnet sich dadurch aus, dass in ihr Gegenstände oder Sachverhalte zueinander in eine Beziehung gebracht werden, die nach der gewöhnlichen Verwendung der entsprechenden sprachlichen Ausdrücke absurd erscheint. Denn Metaphern kommen so zustande, dass ein sprachlicher Ausdruck *a*, der einer Menge *G* von Gegenständen einen Beschreibungsinhalt *I* zuspricht, zur Beschreibung eines Gegenstandes *F* verwendet wird, wobei *F* ›üblicherweise‹ nicht der Menge *G* zugeordnet ist. Dadurch verändert sich aber nicht der Umfang der Menge *G* bzw. die Extension von *a*. Vielmehr wird *a* in einem konkreten Verwendungsfall bewusst regelwidrig verwendet. Metaphern funktionieren also nicht aufgrund einer besonderen bildhaften Bedeutung von Ausdrücken, sondern aufgrund einer bestimmten Verwendungsweise von Wörtern mit ihrer buchstäblichen Bedeutung.

- (S7) Metaphorische Sätze sind meist trivialerweise falsch. An der tatsächlichen Falschheit der Metapher hängt aber nichts, sondern daran, dass ein metaphorischer Satz als falsch erkannt wird: Nur dann, wenn das geschieht, ist man geneigt, einen Satz als Metapher anzuerkennen und seine verborgenen Implikationen aufzuspüren.
- (S8) Aus (S6/7) folgt: Wenn von so etwas wie einer metaphorischen Wahrheit geredet wird, kann damit nicht gemeint sein, dass Metaphern nicht-triviale Analogien zwischen zwei Gegenständen (explizit) konstatieren. Es kann sich hierbei höchstens um eine Eigenschaft der Dinge handeln, die man angeregt durch Metaphern erkennt, und diese Dinge sind meist Visionen, Gedanken und Gefühle (vgl. „Was Metaphern bedeuten“, 360).
- (S9) Die Metapher ist also nicht ›Trägerin einer Botschaft‹, sie hat keinen spezifizierbaren kognitiven Gehalt, keine Bedeutung neben ihrer buchstäblichen. Sie löst aber bestimmte Gedanken aus. Was aufgrund einer metaphorischen Redeweise bemerkt und erkannt wird, kann demnach etwas Propositionales an sich haben, doch es erschöpft sich nie darin. Deshalb ist jeder Versuch, den Gehalt einer Metapher buchstäblich auszudrücken, unsachgemäß (vgl. ebd., 370).
- (S10) Paraphrasen metaphorischer Sätze behalten dennoch ihren Wert, denn viele Rezipienten benötigen Unterstützung, um zu sehen, wozu der Autor einer Metapher anregen wollte. Hier tritt so etwas wie eine Arbeitsteilung in Sprachgemeinschaften in Kraft, gemäß der erfahrene Kritikerin den trägen und unwissenden Lesern dazu verhilft, das Gleiche in den Blick zu bekommen wie sie: „die Schönheit oder das Treffende – die verborgene Kraft – der Metapher selbst.“ (ebd., 371).

Eine ausführliche Kritik des Davidsonianischen Ansatzes kann hier nicht geleistet werden, zumal hierfür u.a. eine detaillierte Auseinandersetzung mit dessen bedeutungs- und wahrheitstheoretischen Grundlagen notwendig wäre.<sup>51</sup> Ich beschränke mich auf ein zentrales Argument, dass allerdings noch eine vorhergehende Typisierung von Metaphern notwendig macht.<sup>52</sup> Die besondere Rolle von Metaphern in kommunikativen Prozessen lässt sich – wie bereits an Davidson deutlich geworden ist – so beschreiben, dass sie unersetzbar sind und vielschichtige Interpretationen zulassen bzw. evozieren. Im Anschluss an M. Black lässt sich das Maß der Nicht-

<sup>51</sup> Vgl. für eine solche grundlegende Kritik WHEELER, Samuel C., Metapher nach Davidson und de Man (1989), in: HAVERKAMP 1998, 123–160; DEBATIN 1995, 112–121.

<sup>52</sup> Die Unterscheidung der drei folgenden Metapherentypen ist weit verbreitet, allerdings variiert in der Literatur die Terminologie. Ich orientiere mich an DEBATIN 1995, 97–106.

austauschbarkeit einer Metapher als deren *Emphase* bezeichnen. Der Aspekt der Reichweite einer Metapher, der Grad der Vielschichtigkeit möglicher Interpretationen hingegen wird als *Resonanz* bezeichnet. Auf diesem Hintergrund lassen sich drei Typen von Metaphern unterscheiden: *Lexikalisierte* oder *tote* Metaphern zeichnen sich dadurch aus, dass sie nur geringe Emphase und Resonanz haben. Ihre Bedeutung ist bereits hochgradig unabhängig von bestimmten Verwendungskontexten festgelegt, und sie kommen im Vokabular einer Sprache als Klischees oder Katachresen vor. *Konventionelle* oder *schwache* Metaphern hingegen können als metaphorische Termini geläufig sein, verändern aber je nach Verwendung, Situation oder Interpretation ihren Bedeutungszusammenhang. Sie können nochmals danach unterschieden werden, ob sie emphatisch, aber kaum resonant sind, oder umgekehrt. Im erstgenannten Fall haben sie zwar einen kleinen Anwendungsbereich, sind aber, etwa für die Beschreibung persönlicher Erfahrungen und Emotionen, unverzichtbar; im zweiten Fall dienen sie mit ihrer Vielzahl an Implikationen z. B. in Alltags- oder Fachsprache dazu, komplexe Zusammenhänge, zu veranschaulichen und zu vereinfachen. *Lebendige* Metaphern sind durch einen hohen Grad sowohl an Emphase wie auch an Resonanz gekennzeichnet: Durch ihren Gebrauch können vielfältige, immer neue und überraschende Bedeutungszusammenhänge erschlossen werden. Sie sind durch keine andere Formulierung ersetzbar und haben *innovativen* Charakter.

Das Argument gegen Davidsons Metaphertheorie lautet kurz gefasst: Davidson kann mit seinem Ansatz den Übergang zwischen den drei Metapherotypen nicht befriedigend erklären. Ich begründe dieses Argument mit einem Beispiel von Wheeler<sup>53</sup>: Celeste ist ein Meerschweinchen. Davidson müsste eine Aussage wie „Celeste ist eine Aubergine“ so lange mit dem Wahrheitswert „falsch“ belegen, bis eine ausreichende Anzahl von Benutzern der entsprechenden Sprache Meerschweinchen Auberginen nennen. Meerschweinchen werden auf diese Weise zu einer Teilmenge der Extension von „Aubergine“. Mit Hilfe der eingeführten Unterscheidung trivialer und nicht-trivialer Analogien formuliert: Davidson bestreitet, dass Metaphern ihre spezifische Leistung erbringen, indem sie vorhandene, nicht-triviale Analogiebeziehungen aufdecken. Vielmehr verwenden sie seiner Meinung nach sprachliche Ausdrücke in einer konkreten Situation so, *als ob* eine solche Beziehung besteht, obwohl dies offensichtlich nicht der Fall ist, und damit sind Metaphern in aller Regel falsche Aussagen. „Celeste ist eine Aubergine“ ist folglich erst als lexikalisierte oder tote Metapher in die Axiome einer Davidsonianischen Wahrheitstheorie integrierbar. Für Davidson ist eine Metapher erst dann im wörtlichen Sinne wahr, wenn sie zur toten Metapher geworden ist.

Tatsächlich ist aber der Übergang von einer lebendigen zu einer toten Metapher ein allmählicher Prozess, während das für die Eigenschaft, wahr bzw. falsch zu sein, nicht zutrifft. Alle lebendigen Metaphern als falsch und einige tote Metaphern

<sup>53</sup> WHEELER 1998, 154.

als wahr zu klassifizieren, wie Davidson das tut, wird zu einer fragwürdigen Klassifikation. Die Wurzel des Problems liegt in Davidsons Auffassung sprachlicher Bedeutung: Wer strikt zwischen der Bedeutung eines Ausdrucks und seinem Gebrauch in konkreten Kontexten unterscheidet, kann den kontinuierlichen Übergang von lebendigen über konventionelle bis zu toten Metaphern nicht erklären.<sup>54</sup> Eine entsprechende Theorie sieht nur die beiden Endpunkte der Entwicklung, kann aber den dazwischen liegenden Prozess nicht erfassen. Die einzige Lösung besteht dann für Davidson tatsächlich darin, lebendige Metaphern nicht als bedeutungstragende sprachliche Äußerungen zu verstehen und konventionelle Metaphern nicht als Explananda der Theorie zuzulassen. Debatin zieht folgendes Fazit:

„Solange man die Trennung zwischen „meaning“ und „use“ absolut setzt, kann es kein Kontinuum zwischen alter, wörtlicher und neuer, metaphorischer Sprache geben. Der Prozess der Trivialisierung, ebenso wie die Entstehung von Bedeutung und kognitivem Gehalt, bleibt damit unerklärt. Sobald man aber diesen Prozess durch Vorgänge wie ‘Interpretieren’ und ‘Vertrautwerden’ von neuem Sprachgebrauch zu erklären beginnt, kann die Trennung zwischen „meaning“ und „use“ ebenso wenig aufrecht erhalten werden, wie die These, dass Metaphern nur als Stimuli wirken, nicht aber Bedeutung tragen und keinen eigenen kognitiven Gehalt besitzen.“<sup>55</sup>

Eine alternative Deutung des Phänomens, dass zwischen lebendigen und toten Metaphern offensichtlich ein Kontinuum besteht, betrachtet Metaphorizität als Grundphänomen von Sprache überhaupt. Ob eine Aussage von einer Sprachgebrauchsgemeinschaft als Metapher eingestuft wird oder nicht, ist letztlich eine pragmatische Frage, die sich daran entscheidet, wie bekannt die entsprechende Zuschreibung eines Ausdrucks innerhalb dieser Gemeinschaft schon ist. Metaphern sind also, anders als Davidson meint, tatsächlich spezielle Fälle der Bedeutungserweiterung von Ausdrücken. Davidsons Einwand an dieser Stelle, der anhand der Saturnbewohnerbeispiele erläutert wurde, lautete, dass sich alles das, was die Besonderheit von Metaphern ausmacht, verflüchtigt, wenn man Metaphern letztlich als Bedeutungserweiterungen bestimmter sprachlicher Ausdrücke versteht. Seine Alternative, die ›Kraft‹ metaphorischer Aussagen ausschließlich in ihrem Gebrauch, oder, wie wir jetzt sagen können, ihrer Emphase zu lokalisieren, führte ihn zu der Behauptung, dass Metaphern per se nicht mit der Intention geäußert werden können, wahre Aussagen zu sein. Die bisherige Kritik an Davidson erlaubt es, diesem Einwand nun abschließend offensiv zu begegnen:

<sup>54</sup> Vgl. für den Zusammenhang von metapherntheoretischer und bedeutungstheoretischer Position Davidsons auch die entsprechende Kritik in: SCHULTE, Joachim, Metaphern und sekundäre Bedeutung. Eine Gegenüberstellung, in: DERS., Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext, Frankfurt am Main 1990, 104–112.

<sup>55</sup> DEBATIN 1995, 117.

Nichts spricht dagegen, die Verwendung von „Boden“ im Hinblick auf das Dante-Zitat oder von „Leib/Blut Christi“ im Kontext der Liturgie als eine Ausweitung der Bedeutung von „Boden“ bzw. „Leib/Blut Christi“ (unter Voraussetzung der biblischen Verwendung der Ausdrücke) zu verstehen. Der Unterschied zu der schrittweisen Erweiterung der Bedeutung dieser sprachlichen Ausdrücke, wie sie der Saturnbewohner während seines bisherigen Lernprozesses vorgenommen hat, ist lediglich ein gradueller. Selbst nach Davidsonianischem Verständnis können die in den oben skizzierten Situationen gesprochenen Ein-Wort-Sätze „Boden“ bzw. „Leib/Blut Christi“ wahr sein – nämlich dann, wenn „Boden“ auf den Planeten Erde zutrifft und „Leib/Blut Christi“ auf die Mahlelemente. Wenn metaphorische Äußerungen wahre Aussagen sind, sind die Wahrheitsbedingungen dieser Äußerungen tatsächlich erfüllt. Das heißt noch nicht, dass es leicht wäre, den tatsächlichen Wahrheitswert einer solchen Aussage richtig zu bestimmen. Natürlich dürften die Regeln, nach denen der metaphorische Gebrauch eines Ausdrucks abläuft, zumindest dann, wenn dieser dem Interpreten noch nicht sehr oft begegnet ist, relativ gesehen schwerer zu erheben sein, als in den Fällen seiner ›gewöhnlichen‹ Verwendung. Wie komplex die entsprechende Vorgänge sind, hatten wir oben anhand der Besprechung des Beispiels von Henle gesehen. – Im Übrigen scheint Davidson an zumindest an einer Stelle seines Aufsatzes selber in eine entsprechende Richtung zu tendieren: Davidson zitiert da zustimmend Black, für den Metaphern „so etwas wie ein Objektiv oder ein Gitter ab(geben), durch das wir die betreffenden Phänomene erblicken“, sie regen „zu einer bestimmten Sicht ihres Gegenstandes“ an (367). Was wäre nahe liegender, als diesen Vorgang im Sinne der Feststellung einer mehr oder weniger ungewöhnlichen Analogie zwischen zwei Gegenständen bzw. Sachverhalten zu interpretieren?<sup>56</sup> Nochmals Davidson: „Kein Zweifel, Metaphern regen uns häufig an, Aspekte *der Dinge* zu bemerken, die uns vorher nie aufgefallen sind; außer Zweifel steht auch, dass sie uns überraschende Analogien und Ähnlichkeiten zu Bewusstsein bringen“ (ebd.).

Was Davidson unterschätzt, ist die Rolle von *Praktiken des Gebens und des Verlangens von Gründen* für die Stiftung begrifflicher Gehalte: Sprachliche Äußerungen sind nur als vernünftig einzuordnen, wenn sie innerhalb eines inferentiellen ›Netzwerkes‹ verortet werden. Bei R. B. Brandom finden sich sehr gute einschlä-

<sup>56</sup> Deshalb ist vollkommen nachvollziehbar, dass Rorty Davidson genau hinsichtlich dieser Formulierung Inkonsequenz vorwirft: „Ich muss gestehen, dass ich nicht sehen kann, wie sich Blacks ‚Objektiv‘- und ‚Filter‘-Metaphern so benutzen lassen, dass sie zu Davidsons Metaphern passen. Ich würde deshalb sagen, dass Davidson in dieser Passage dem Gegner zu viel zugesteht.“ (RORTY 1998, 115, Fußnote 20).

gige Ausführungen zu diesem Thema.<sup>57</sup> Ich kann hier nur einige wenige Bemerkungen machen: Selbst im extremen Fall lebendiger, äußerst innovativer Metaphern reicht es zur Erklärung von deren spezifischer Leistung nicht aus, auf den hohen Grad an Emphase zu verweisen. Auch in solchen Fällen entfaltet eine sprachliche Äußerung ihre Wirkung nur im Wechselspiel von Emphase *und* Resonanz, wobei letztere sich eben von der Einordnung in ein inferentielles ›Netzwerk‹ her ergibt. Wenn ein Interpret (im weiten Sinne dessen, der einen anderen als vernünftigen Akteur zu verstehen sucht) auf eine Äußerung eines Sprechers stößt, die prima facie innerhalb der sonst üblichen inferentiellen Praxis dieses Sprechers seltsam anmutet, kann dies durch mehrere Interpretationsalternativen in das Gesamtbild eingeordnet werden. Der Weg, den Davidson im Falle metaphorischer Rede vorschlägt, nämlich diese *immer* anders als behauptend zu verstehen (niemand könnte als rational betrachtet werden, der mit Absicht eine offensichtlich falsche Aussage formuliert), ist allerdings nur eine dieser Alternativen, und sie ist zumindest nicht in allen Fällen angemessen.

Wenn ein Sprecher eine Metapher verwendet, sollen ihm in der Regel wichtige allgemeine Überzeugungen bzw. inferentielle Operationen, die für gewöhnlich mit der Anwendung der entsprechenden Prädikate verbunden sind, gerade nicht zugeschrieben werden sollen. Das inferentielle ›Netzwerk‹ ist folglich an anderen Stellen zu korrigieren, um eine stimmige Gesamtinterpretation des Sprechers zu erhalten. Mit Wheeler gesagt:

„eine ernsthafte, ‚wörtliche‘ Aussage soll automatisch interpretiert werden, man soll die routinemäßigen Verknüpfungen mit anderen Prädikationen herstellen und alle routinemäßigen Evidenzen und Folgerungen als für die Prädikation einschlägig ansehen. Die metaphorische Aussage wird als wahr hingestellt, aber das automatische routinemäßige Verfahren der Interpretation soll nicht befolgt werden. Die metaphorische Aussage will, dass eine Reihe üblicher Verknüpfungen und Verallgemeinerungen suspendiert wird. Die metaphorische Aussage behauptet, dass das Prädikat wirklich auf den Gegenstand zutrifft, dass aber einige andere Prädikate, die mit ihm oft verknüpft sind, im gegebenen Fall nicht zutreffen.“<sup>58</sup>

Wo also eine Metapher als wahre Aussage verstanden wird, impliziert dies, dass ein Interpret die dem Sprecher zugeschriebenen Überzeugungen, die sich in inferentiellen Operationen niederschlagen, seinerseits übernimmt sowie entsprechende Korrekturen an der theoretischen Umgebung dieser Überzeugungen vornimmt. Wie umfangreich diese Arbeiten sind, hängt davon ab, wie vertraut bzw. wie neu die betreffende Metapher bzw. die ihr zugrunde liegende Analogie ist.

<sup>57</sup> Vgl. BRANDOM, Robert B., *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*, übersetzt von Eva GILMER, Frankfurt am Main 2001 (Original: *Articulating reasons. An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press 2000).

<sup>58</sup> WHEELER 1998, 149.

Schließlich seien noch zwei Aspekte angesprochen: *Erstens* soll mit den bisherigen Ausführungen nicht gesagt sein, dass – gerade im Fall interessanter Metaphern – deren Leistung primär in der Übermittlung eines begrifflichen Gehaltes bestehen muss. Tatsächlich hat Davidson Recht, wenn er die hohe Bedeutung der Emphase für das Funktionieren von Metaphern herausstellt. Doch kein Lernvorgang erschöpft sich letztlich im ›bloßen‹ Verstehen von Propositionen. Derjenige, der einen begrifflichen Gehalt zu begreifen lernt, tut dies nie, ohne zu diesem Gehalt auch eine Haltung einzunehmen; seine Einstellung zur Wirklichkeit wird sich etwa auch auf der Gefühlsebene ändern usw. Je hartnäckiger sich eine Metapher der Interpretation entzieht, je mehr Arbeit vonnöten ist, um sie für wahr zu halten, desto mehr greift sie in das inferentielle ›Netzwerk‹ der Interpreten ein, aber desto mehr verändert sie nicht nur propositional verfasste Überzeugungen, sondern das Leben insgesamt. Die zentrale Metapher der christlichen Glaubenssprache stellt für jeden Interpreten eine immense Herausforderung dar.<sup>59</sup>

*Zweitens* ergibt sich aus den angestellten Überlegungen, dass das, was eine Metapher letztlich ausmacht, nicht im strengen Sinne definierbar ist. Es gibt Grade des Metaphorischen. Jedoch gleitet eine solche Perspektive auf Metaphern nicht in die Beliebigkeit ab. Nicht jede in sich konsistente und kohärente Rekonstruktion der inferentiellen Operationen eines Interpretanden ist von gleicher Güte, genauso wenig wie verschiedene, in sich konsistente und kohärente wissenschaftliche Theorien bzgl. ein und derselben Sache. Auch für die Revision einer wissenschaftlichen Theorie aufgrund neuer, nicht vorhergesehener Daten gibt es keine Regeln oder Algorithmen, und ebenso wenig gibt es diese für die Interpretation von Metaphern. Im letzteren Fall erweisen sich die vorgeschlagenen neuen Fälle für die Anwendung eines bisher anders gebrauchten Prädikates als die widerständigen Daten, die es einzuordnen gilt.

Außerdem sind wir, wenn sprachliche Bedeutung nicht losgelöst vom Sprachgebrauch erklärt werden kann, grundsätzlich dazu gezwungen, die Veränderungen an der Sprache ›bei laufendem Betrieb‹ vorzunehmen. Wir haben keinen Standpunkt, von dem aus wir von außerhalb auf eine Sprache blicken könnten, um zu beurteilen, ob die entsprechenden Operationen sachgemäß sind. Rezeptionsästhetisch gesehen ist es zudem eine Selbstverständlichkeit, dass hinsichtlich eines metaphorischen Textes ebenso wenig von *der* richtigen Interpretation die Rede sein kann, wie hinsichtlich jedes anderen Textes. Interpretationen sind keineswegs grundlos, aber Begründungen beziehen sich aus pragmatischer Sicht nicht auf

<sup>59</sup> Thomas Schärfl weist in seinem Beitrag darauf hin, dass hinsichtlich metaphorischer Rede auch nicht so einfach, wie ich es hier getan habe, nach deren kognitivem Gehalt gefragt werden kann: Sie haben oft zu einem größeren Teil die Funktion, Einstellungen, Gefühle etc. des Subjekts auszudrücken. Ich würde aus den genannten Gründen dennoch daran festhalten wollen, dass sie in unterschiedlichem Maße auch „reality depicting“ (J.-M. Soskice) sind.



sprachexterne Größen, sondern auf Praktiken von Sprechern, wie vor allem Wittgenstein gezeigt hat. Metaphern sind aus dieser Sicht nur ein Extremfall für die Unsicherheiten, die jede Ausdehnung eines Prädikats auf neue Anwendungsfälle begleiten. Dieser Umstand wird nur dadurch verdeckt, dass viele Prädikationen, die wir vornehmen, routinemäßig ablaufen, und wir die entsprechenden Regeln ggf. leicht benennen können.<sup>60</sup>

Nun müsste ich damit beginnen, die tragenden Elemente einer Metaphertheorie zusammenzutragen, die das Wechselspiel zwischen Emphase und Resonanz, wie es für metaphorische Aussagen charakteristisch ist, möglichst umfassend erklärt. Tatsächlich liegt dafür reichlich Material bereit. Die Richtung, in der zu gehen wäre, ist die einer Interaktionstheorie der Metapher, die von einer konsequent pragmatisch orientierten Bedeutungstheorie flankiert werden muss.<sup>61</sup> Innerhalb der begrenzten Aufgabenstellung des vorliegenden Aufsatzes ging es darum, anzuzeigen, dass Metaphern nur adäquat verstanden werden können, wenn sie als *Einheit der Darstellung eines Gegenstandes G (Resonanz) mit der Eröffnung einer Perspektive auf G (Emphase)* begriffen werden. Ihre spezifische Leistung beruht auf einer (mehr oder weniger) nicht-trivialen Analogie zwischen G und einem Gegenstand F:

„Als metaphorische Neubeschreibung eines Gegenstandes besitzt sie nicht nur einen bestimmten kognitiven Gehalt, sondern sie eröffnet als kognitiver Stimulus auch eine neue Perspektive auf diesen Gegenstand ... Die Metapher kann in diesem Sinne als eine Form der Bezugnahme verstanden werden, bei der nicht nur auf einen Gegenstand referiert wird, sondern zugleich und notwendigerweise auch die Form, in der die Metapher ihn präsentiert, dargestellt wird.“<sup>62</sup>

Aufgrund dieser eigentümlichen Grundstruktur vermögen Metaphern ihren spezifischen ›Ort‹ in Diskursen einzunehmen.

<sup>60</sup> Eine ausführlichere Darstellung müsste weitere Kriterien für die Beurteilung der Güte einer Metapher herausarbeiten. Vgl. hierzu DEBATIN 1995, besonders 135–168.

<sup>61</sup> Exemplarisch seien hier nur drei klassische Arbeiten genannt: BLACK, Max, Die Metapher (BLACK 1983a)/Mehr über die Metapher. Beide in: HAVERKAMP 1996, 55–79/379–413; RICHARDS, Ivor A., Die Metapher (1936), in: HAVERKAMP 1996, 31–52. Für die entsprechende theologische Reflexion wichtig ist: SOSKICE, Janet M., Metaphor and religious language, Oxford u. a. 1985. Eine systematisch orientierte Aufarbeitung aller hier nur kurz angedeuteten Aspekte der Diskussion bietet die mehrfach herangezogene Arbeit DEBATIN 1995. – Der bedeutungstheoretische Hintergrund wird beleuchtet in: MEGGLE, Georg/SIEGWART, Geo, Der Streit um Bedeutungstheorien, in: DASCAL, Marcelo u.a. (Hgg.), Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft Bd. 7/2), Berlin/New York 1995, 964–989.

<sup>62</sup> DEBATIN 1995, 121.123.

### 3 Liturgiewissenschaftlich-philosophische Schlussbemerkungen

Nach der grundlegenden Einsicht der Interaktionstheorie der Metapher sind Metaphern als dynamische Gebilde zu verstehen: Metaphern verknüpfen verschiedene „semantische Felder“ bzw. „sprachliche Sinnbezirke“ (Trier/Weisgerber) miteinander. Lebendige Metaphern sind alleine durch eine Analyse der Wechselwirkungen zwischen dem Kontext des entsprechenden Satzes und der metaphorischen Prädikation zu interpretieren:

„Auf die einfachste Formulierung gebracht, bringen wir beim Gebrauch einer Metapher zwei unterschiedliche Vorstellungen in einen gegenseitigen aktiven Zusammenhang, unterstützt von einem einzelnen Wort oder einer einzelnen Wendung, deren Bedeutung das Resultat der Interaktion beider ist.“<sup>63</sup>

Das Satzsubjekt – oder der „Primärgegenstand“ – auf der einen und die metaphorische Prädikation – der „Sekundärgegenstand“ – auf der anderen Seite sind dabei als „Systeme assoziierter Implikationen“<sup>64</sup> zu verstehen. Primär- und Sekundärgegenstand stehen hierbei zwar – wie aufgezeigt – zunächst im symmetrischen Verhältnis der Analogie, jedoch werden im Verlauf der Interpretation beide verändert wahrgenommen, und diesbezüglich herrscht zwischen ihnen eine bezeichnende Asymmetrie. Denn beim Erkenntnisprozess geht es primär um die Erschließung des Primärgegenstandes:

„Angenommen, ich blicke durch ein Stück rußgeschwärztes Glas, auf dem gewisse Linien durchsichtig geblieben sind, auf den Nachthimmel. Ich werde dann nur die Sterne sehen, die auf die vorbereiteten Linien gebracht werden können, und die Sterne, die ich so tatsächlich sehe, werden von der Struktur des Filters organisiert wahrgenommen. Man kann sich die Metapher als einen solchen Filter vorstellen und das System der „assozierten Gemeinplätze“ des fokalen Wortes als das Netz der Linien darauf. Man kann sagen, der Hauptgegenstand wird „durch den metaphorischen Ausdruck gesehen“ – oder, wenn man so will, der Hauptgegenstand wird auf das Feld des untergeordneten Gegenstands „projiziert“.“<sup>65</sup>

Damit eine Metapher interpretiert werden kann, müssen also Primär- und Sekundärgegenstand jedenfalls soweit bekannt sein, dass beiden ein System assoziierter Implikationen, oder: eine Resonanz, zugeordnet werden kann.

Was heißt dies jetzt alles für die Prädikation „Dieses Brot/dieser Wein ist Leib/Blut Jesu Christi“? Ich würde diese Prädikation so rekonstruieren, dass hier

<sup>63</sup> RICHARDS 1996, 34.

<sup>64</sup> Vgl. BLACK 1983a.

<sup>65</sup> BLACK 1983a, 72.

durch eine Ausweitung der Bedeutung von „... ist Leib/Blut Christi“ der Primärgegenstand – Brot und Wein – in der umrissenen Weise neu erschlossen werden. Eine Ausweitung der Bedeutung der Prädikatorenen findet insofern statt, als dass Jesus Christus selber ihre neue Anwendung festlegt: Die Vorgänge beim letzten mahl sind so zu interpretieren, dass Jesus die Seinen darauf festlegt, seine Gegenwart zukünftig nicht mehr allein von seinen raum-zeitlichen Eigenschaften her zu verstehen, die ihm qua seines Menschseins zukommen. Wie er aber seine Gegenwart zwischen seinem Tod, seiner Auferweckung und Erhöhung auf der einen und seiner Wiederkunft in Herrlichkeit verstanden wissen will, ergibt sich wiederum aus dem Zusammenspiel mit dem Primärgegenstand der Prädikation: Brot bzw. Wein. Thomas Söding hat Jesu Deutewort zum Brot dementsprechend so paraphrasiert: Mit „Dies ist mein Leib“ ist das Brot gemeint,

„das von Jesus genommen, gesegnet, gebrochen und verteilt worden ist, damit es die Jünger essen. Der Leib, das *Soma*, meint Jesus selbst – nicht nur einen Teil von ihm, sondern ganz und gar ihn selbst, freilich unter einem ganz bestimmten Aspekt. Dass ‚Leib‘ – wie ähnlich auch ‚Fleisch‘ (*sarx*) oder ‚Geist‘ (*pneuma*) oder Seele (*psyche*) – in der Sprache der Bibel eine umfassende Bezeichnung des Menschen ist, wird immer wider zu Recht betont. Die Paraphrase: ‚Das bin ich‘, oder zugespitzter: ‚Das ist mein Ich‘, trifft den Kern. Aber es wird nicht immer deutlich, unter welchen Aspekten welcher Begriff den einen und ganzen Menschen bezeichnet. Ein *leibhaftiges* Wesen ist der Mensch, sofern er geboren wird und sterben muss, ein Teil der Schöpfung ist, mit allen Sinnen, mit allen Fasern seines Herzens, mit Haut und Haaren ein Geschöpf Gottes, das essentiell eine Geschichte hat und Teil der großen Weltgeschichte ist, mit anderen Menschen zusammenlebt, von ihnen abhängig ist, unter ihnen leidet und mit ihnen leidet, ihretwegen und mit ihnen weint und lacht. Jesus, der sagt: ‚Das ist mein Leib.‘, sieht sich als Mensch, dem die Beziehung zu Gott und zu den anderen Menschen wesentlich ist. Zu paraphrasieren wäre demnach das Brotwort: ‚Das bin ich – als Mensch unter Menschen, als Kind Gottes.‘ – Wie und wer Jesus als dieser Mit-Mensch, als dieser Gottessohn ist, zeigt die Gabe des Brotes. Er selbst ist der Segen, den Gott spendet. Er selbst ist das ‚Brot des Lebens‘ ... das Brechen des Brotes wird zum versteckten Anzeichen seines Todes. Wie sein Leben, so ist erst recht sein Tod Gabe; Hingabe des eigenen Lebens, oder, mit einem anderen Wort der Bibel: Opfer ... ein Opfer nicht etwa – wie es seine ärgste Verfälschung wäre – zur Besänftigung eines zürnenden Vater-Gottes, sondern – wie es sein biblisches Wesen ausmacht – als Ausdruck der Liebe zu Gott und den Menschen.“<sup>66</sup>

Das System assoziierter Implikationen zwischen Primär- und Sekundärgegenstand ergibt sich also im konkreten Fall aufgrund des Wechselspiels zwischen dem Wesen der Person Jesu, wie es sich in der raum-zeitlich lokalisierbaren Verkündigung der anbrechenden Gottesherrschaft gezeigt hat, und dem für Menschen elementaren

<sup>66</sup> SÖDING, Das Abendmahl Jesu, 33f.

Lebensvollzug der Nahrungsaufnahme bzw. dem Verständnis von Brot und Wein als Lebensmitteln etc.

Was die betrachteten Prädikationen allerdings gegenüber gewöhnlichen Metaphern besonders auszeichnet, ist die Radikalität, mit der der Sekundärgegenstand die Perspektive auf den Primärgegenstand verändert. Oben wurde mit Wheeler formuliert: Wenn eine metaphorische Aussage als wahr hingestellt wird, will „die metaphorische Aussage ..., dass eine Reihe üblicher Verknüpfungen und Verallgemeinerungen suspendiert wird“. Wenn also der Prädikator – hier: „... ist Leib Christi“/„... ist Blut Christi“ – „wirklich auf den Gegenstand zutrifft“ heißt das, „dass aber einige andere Prädikate, die mit ihm oft verknüpft sind, im gegebenen Fall nicht zutreffen“. Die Transsubstantiationslehre sagt nun nichts anderes aus, als das in Jesu Deuteworten und in den entsprechenden (liturgischen) Glaubensaussagen, die sich darauf beziehen bzw. ableiten, die genannten Prädikatoren nicht nur einige andere Eigenschaftszuschreibungen der betroffenen Einzelgegenstände suspendieren, sondern buchstäblich *alle* bisher zutreffenden Prädikationen. Die erwähnte Assymetrie, die in metaphorischen Prädikationen zugunsten des Primärgegenstandes besteht, hat hier also einen einzigartigen Charakter.

Es wird sich gleich zeigen, dass Thomas Schärfl angesichts dieser Situation dafür plädiert, die in Frage stehenden Prädikationen innerhalb der christlichen Glaubenssprache nicht als Metaphern, sondern als wörtliche Rede einzuordnen. Ich würde hingegen daran festhalten, dass, wie Söding an der zitierten Stelle zu Recht hervorhebt, die Eigenschaften von Brot und Wein nach der „eucharistischen Wandlung“ als eine Art Hintergrundfolie präsent bleiben, weil ansonsten überhaupt nicht verständlich zu machen ist, was die entsprechenden Redehandlungen bedeuten. Vielleicht würde ich aufgrund der spezifischen Sachlage von einer innerhalb der christlichen Sprachgebrauchsgemeinschaft als exklusiv fixierten, metaphorisch durchwirkten Redeweise sprechen. Ich meine aber, dass sich dann unter eschatologischem Vorbehalt der Streit um die mit dieser Redeweise verbundenen Geltungsansprüche in jedem Fall lohnt: Ob die christliche Wirklichkeitsbeschreibung, wie sie sich in der Liturgie ausdrückt, in einem wie auch immer zu spezifizierenden Sinne kognitiv zu sein vermag, hängt auch davon ab, dass metaphorisch durchwirkte Redehandlungen, in denen (wie explizit auch immer) von Einzelgegenständen „... ist der Leib/... ist das Blut Christi“ ausgesagt wird, kontrolliert begrifflich erfassbar sind; denn solche Redehandlungen organisieren letztlich das ›Netzwerk‹ der liturgischen Sprache. Diese Leistung können sie allerdings nur erbringen, wenn für den Sprecher, der sie eingeführt hat, gezeigt werden kann, dass er die erforderliche Kompetenz für die skizzierte Restrukturierung der Sprache tatsächlich hat. Die weitere Bearbeitung der Aufgabenstellung dieses Aufsatzes kommt insofern nicht ohne Überlegungen zur demonstratio christiana aus. Nur wenn gezeigt werden kann, dass in Jesus Christus wirklich Gott Mensch geworden ist, spannt sich die Resonanz des Sekundärgegenstandes Jesus Christus in einer Weise auf, welche die Rückschlüsse von immanenten auf transzendente Handlungsvollzüge erlaubt, wie sie der Canon romanus vornimmt. Die Analogiebeziehung zwischen den litur-

gischen Handlungen und der eschatologischen Wirklichkeit des Reiches Gottes lässt sich nur begründen, wenn Jesus Christus als vollmächtiger Interpret dieser Beziehung, als „fleischgewordenes Wort Gottes“, geglaubt wird: Seine verbal wie non-verbal ausgedrückte Botschaft besteht im Wesentlichen darin, das Reich Gottes als eschatologische, universale Mahlgemeinschaft vorzustellen.<sup>67</sup>

Welche ontologischen Implikationen hat diese Rekonstruktion christlicher, speziell: liturgischer Rede? Ich stimme der Davidsonianischen Sichtweise, wie sie vor allem in „On the Very Idea of a Conceptual Scheme“ entwickelt ist, ausdrücklich zu, gemäß der es keine reine Darstellung der Welt durch Begriffe gibt, die ausschließlich die Funktion haben, auf Gegenstände Bezug zu nehmen. Es gibt keine Ebene der ›nackten Fakten‹, die jeder Begriffsbildung voraus liegt. Sprachliche Ausdrücke und damit auch Veränderungen in deren Gebrauch sind immer eingebettet in Praktiken des Gebens und Verlangens von Gründen; und keine bestimmte inferentielle Operation lässt sich als Verbindung zur ›Natur der Sache‹ auszeichnen. So existieren auch keine vorsprachlichen Analogien im Sinne von Merkmalen der Dinge, die jedem Begriffsschema voraus liegen. Alle Analogien sind sprachlich vermittelt, und deshalb ist es auch jede Metapher.

So gesehen zeigt sich in metaphorischer – oder: metaphorisch durchwirkter – Rede am deutlichsten das ›Wesen‹ der Sprache. Sprachen sind nicht in etwas von ihnen Verschiedenem fundiert, das „die WELT“ oder eine „magische Sprache“ sein müsste. Ich kann allerdings nicht erkennen, warum man aus dem gezeichneten Bild sprachlicher Bedeutung und sprachlicher Handlungen bzw. speziell metaphorischer Rede die Schlussfolgerung ziehen sollte, es gebe keine von der menschlichen Sprache unabhängige Welt, die mitbestimmt, was wir in welcher Situation sagen. Wohlgemerkt: mitbestimmt, nicht ausschließlich bestimmt! Davidson hat formuliert:

„Indem wir uns der Abhängigkeit vom Begriff einer uninterpretierten Realität (eines Etwas, das außerhalb aller Schemata und aller Wissenschaft liegt) entziehen, verzichten wir nicht auf den Begriff der objektiven Wahrheit – ganz im Gegenteil. Ist das Dogma eines Dualismus von Schema und Realität gegeben, erhalten wir Begriffsrelativität und Wahrheit relativ zu einem Schema. Ohne das Dogma geht diese Art von Relativität über Bord. Natürlich bleibt die Wahrheit der Sätze sprachrelativ, aber objektiver geht es nun einmal nicht. Indem wir den Dualismus von Schema und Welt fallenlassen, verzichten wir nicht auf die Welt, sondern stellen die unmittelbare Beziehung zu den Gegenständen

<sup>67</sup> Vgl. den oben erwähnten Beitrag von T. Söding (siehe Fußnote 29). – Thomas Schärftl schlägt mir allerdings im Anschluss an Eberhard Herrmann noch eine Alternative zu diesem „Umwegverfahren“ über die *demonstratio christiana* vor (vgl. S. 189–234). Inwieweit sich dies mit meinen Überlegungen verbinden lässt, wäre gesondert zu überprüfen.

wieder her, deren Possen unsere Sätze und unsere Meinungen wahr oder falsch machen.“<sup>68</sup>

Unter dem Druck von Argumenten vor allem Richards Rortys hat Davidson später die Einschätzung aufgegeben, gemäß der er in diesem Aufsatz eine gemäßigt-realistische Position eingenommen hat.<sup>69</sup> Ich meine, dass er dazu nicht notwendig gezwungen war. Wenn das richtig ist – und hier beginnt ein andere Fragestellung, die Thomas Schärfl gleich genauer ausleuchten wird –, können die Glaubenden, die ihre Weltsicht nicht zuletzt in der Feier der Liturgie ausdrücken, berechnete Hoffnung haben, dass eine Selbstbeschreibung als (gemäßigte) theologische Realisten nicht ganz fehl geht.

<sup>68</sup> DAVIDSON, Donald, Was ist eigentlich ein Begriffsschema? (1974), in: DERS. 1990, 261–282, 282.

<sup>69</sup> Die entsprechende Kontroverse zwischen Davidson und Rorty ist umfassend dokumentiert: DAVIDSON, Donald/RORTY, Richard, Wozu Wahrheit: eine Debatte. Hrsg. und mit einem Nachwort von Mike SANDBOTHE, Frankfurt am Main 2005.