

Josef Meyer zu Schlochtern

Duftende Höhlen – Schalltoter Raum

Zur Metaphorik des Raums in Ekklesiologie und Kirchenkritik

In Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ handelt ein Abschnitt „Von den Priestern“; der Visionär des Übermenschen bringt dort mit Pathos und Håme seine Verachtung der Kirche zum Ausdruck:

„O seht mir doch diese Hütten an, die sich diese Priester bauten! Kirchen heißen ihre süßduftenden Höhlen. O über dies verfälschte Licht, diese verdampfte Luft! Hier, wo die Seele zu ihrer Höhe hinauf – nicht fliegen darf! ... Und erst wenn der reine Himmel wieder durch zerbrochne Decken blickt, und hinab auf Gras und roten Mohn an zerbrochnen Mauern – will ich den Ståtten dieses Gottes wieder mein Herz zuwenden.“¹

Jeder versteht diese Sarkasmen als erregte Kritik an der Kirche; die halbdunkle Hütte, die stickige Höhle: solche Bezeichnungen sollen sie als Feind des Lebens und der Freiheit hinstellen! Weil sich dieses Verständnis geradezu aufdrångt, bemerken wir zunächst gar nicht, daß einige Formulierungen in dem Zitat eigentlich falsch sind. Jeder weiß: Eine Hütte ist in aller Regel keine Kirche, und kaum jemand wird in einer Höhle liturgische Feiern oder Glockengelåut erwarten. Würden wir in einem Kreuzwortråtsel „Höhle“ als Äquivalent für „Kirche“ einsetzen, dann würde das Råtsel vermutlich nicht aufgehen. Beim Wort genommen ist das, was Nietzsche sagt, also falsch. Dennoch verstehen wir seinen Zarathustra: er spricht zwar von Hütten und Höhlen, er redet, indem er das tut, aber gleichwohl von der Kirche. Dies ist ein Beispiel für das selbstverständliche Artikulieren und Erfassen von Bedeutungen in solchen sprachlichen Äußerungen, die wörtlich genommen falsch oder widersprüchlich sind, aber dennoch Sinn machen. Diese Sprachfiguren heißen *Metaphern*; sie entstehen, wenn Bezeichnungen aus ihren üblichen Bedeutungsbezügen gelöst und für andere Sachverhalte verwendet werden. Sollte jemand in Frankfurt angesichts der neuen Bankhochhäuser sagen: „Schaut euch diese Kathedralen an, die sich die Banker bauen!“, dann ist das, im engen Wortsinn verstanden, zwar falsch, aber kaum jemand wird die Wahrheit der metaphorischen Aussage bestreiten.

Die Sprache des *religiösen Glaubens* ist von metaphorischen Ausdrücken durchsetzt. Die Gebetssprache der Psalmen redet von Gott als Vater, als König, als Hirt oder Kriegsherr – allesamt Metaphern, die Bezeichnungen der Alltagswelt als prädikative Ausdrücke auf den transzendenten Gott übertragen. Das Neue Testament gebraucht Metaphern für das Reich Gottes und redet von ihm als Weinberg, als Samenkorn oder als Festmahl. Metaphorische Ausdrücke sind

für den religiösen Sprachgebrauch offenbar charakteristisch; sie sind in jüngster Zeit auch vermehrt Gegenstand der theologischen Forschung gewesen. Wichtige Impulse dazu sind von der sprachanalytischen Kritik der Sprache des Glaubens ausgegangen, die vor allem von der Gleichnisforschung in der Exegese rezipiert worden sind². In den systematischen Disziplinen der Theologie haben die metaphorischen Merkmale des religiösen Sprachgebrauchs bislang kein so intensives Interesse gefunden; in der Fundamentaltheologie zum Beispiel dominiert begriffliche Prosa. Allerdings sind auch in ihrem Gegenstandsbereich Metaphern nicht zu übersehen: Die Kirche, so heißt es gelegentlich in Anlehnung an biblische Formeln, sei der „Weinberg des Herrn“. Natürlich zählt die Kirche nicht zu den Gebieten für den Weinanbau, aber im metaphorischen Sinn ist sie doch ein Weinberg – um von komplexeren Relationen einmal abzusehen, wenn die Kirche außerdem auch die Besitzerin eines Weinbergs ist.

Die folgenden Überlegungen befassen sich mit der Eigenart und der kommunikativen Kraft von metaphorischen Ausdrücken für die Kirche. Anhand einiger Hinweise zur Metaphorik kirchlicher Räume sollen sie darlegen, daß die wissenschaftliche Theologie neben der methodischen Reflexion auf den Inhalt und Umfang von Begriffen sich auch in der Erforschung der Struktur und Funktionsweise von Metaphern vor ein wichtiges Aufgabenfeld gestellt sieht; eine theologische Metaphorologie ist noch immer, wie Eberhard Jüngel schon vor Jahren zu Recht gesagt hat, „ein dringendes Desiderat“³. Dieses Defizit kann hier freilich nicht ausgeglichen werden; es soll lediglich die Eigenart und kommunikative Kraft metaphorischer Ausdrücke an einigen Metaphern für die Kirche und an der Verwendung des Wortes „Kirche“ als Metapher aufgezeigt werden. Dazu sind zunächst einige – sehr verkürzte – Hinweise zur sprachlichen Struktur von Metaphern vonnöten.

Zwei Theorien der Metapher

In der Süddeutschen Zeitung war vor einiger Zeit die Schlagzeile zu lesen: „Die Kathedrale der Arbeit“; darunter wurde das Foto von der gewaltigen Eingangshalle eines Industriegebäudes gezeigt. In diesem Ausdruck „Kathedrale der Arbeit“ wird das Wort für ein großes Kirchengebäude zur Bezeichnung eines Raums im Bereich der Industriearchitektur verwendet. Die sogenannte *Substitutionstheorie* der Metapher erklärt dies als eine Ersetzung, als Substitution der „eentlichen“, der nicht verwendeten Worte. Dieser Erklärungsansatz wurde von Aristoteles in seiner Poetik entwickelt und hat, vermittelt über Quintillian, die abendländische Rhetorik bis in die Neuzeit bestimmt. Dieser Erklärung zufolge verliert ein Wort – zum Beispiel „Kathedrale“ – seine eigentliche Bedeutung und nimmt im anderen Zusammenhang übertragene Bedeutung an, wenn es

etwa heißt: „Kathedrale der Industrie“, wie jüngst eine Zechenanlage in Gelsenkirchen bezeichnet wurde. Die Übertragung ist nach Aristoteles aufgrund der Ähnlichkeitsbeziehungen möglich, die demnach zwischen Industriehallen, Zechen und Kathedralen bestehen; daher wurde die Metapher auch als *verkürzter Vergleich* angesehen. Das Ziel solcher Übertragungen sei die Mobilisierung von Gefühlen; daher galt die Metapher vor allem als Redefigur der Rhetorik, der Kunst der Rede.

Gewiß rufen viele Metaphern Gefühle hervor und werden zu diesem Ziel auch eingesetzt; man denke nur an Schimpfworte, die wir als beleidigend empfinden – häufig handelt es sich um Ausdrücke, deren nichtmetaphorischer Herkunftsort das Tierreich ist. Man denke aber auch an die Sprache der Liebe; sie ist nicht zuletzt deswegen so gefühlsbestimmt, weil sie sich die Freiheit zu einer hochmetaphorischen Redeweise nimmt – wovon uns noch immer das Hohelied überzeugen kann. Ein aktuelles Beispiel für die Mobilisierung von Gefühlen durch metaphorische Rede ist die sprachliche Verarbeitung des gesellschaftlich umstrittenen Zuzugs von Asylbewerbern in der Bundesrepublik. Die Sprache der Medien bedient sich bei der Berichterstattung zu diesem Thema gern der maritimen Metaphorik: Ein „Strom“ von Ausländern „fließt“ in verschiedenen „Wellen“ in unser Land, er „überschwemmt“ die Städte und „schwappt“ noch in entlegene Dörfer, so daß viele Menschen gefühlsmäßig fest davon überzeugt sind, daß bei dieser „Flut“ dem Land „das Wasser bis zum Hals steht“. Die durch metaphorische Übertragung evozierten Gefühle betrachtet die Substitutionstheorie als die besondere Leistung der Metapher.

Die Kritik an dieser Substitutionstheorie konzentriert sich auf ihre These, daß einer Metapher die wahre Erkenntnis der Wirklichkeit vorausgehe; die Metapher diene nur dazu, das zuvor Erkannte wirkungsvoll mitzuteilen. Demgegenüber behauptet die *Interaktionstheorie*, in vielen Metaphern werde die Erkenntnis erst durch die Bildung der Metapher hervorgebracht. Diese Interaktionstheorie faßt Metaphern als zweipolige Ausdrücke auf, die in einer subtilen Interaktion ihrer Bedeutungsgehalte die Metapher entstehen lassen. Aus der inneren Spannung divergierender und korrespondierender Elemente bildet sich dann die Metapher. Auch dafür ein Beispiel:

Bundesminister Norbert Blüm hat jüngst bei einer Ansprache vor chilenischen Gewerkschaftern zu große Hoffnungen auf einen schnellen Wirtschaftsaufschwung dämpfen wollen und erklärt: „Der Fortschritt bewegt sich wie eine Schnecke.“ Dies ist ein Vergleich: Er setzt die Wirtschaftsentwicklung und die Fortbewegung der Schnecke in Beziehung; das *Tertium comparationis* ist die Geschwindigkeit ihrer Bewegung. Die Gewerkschafter signalisierten Unmut über den Vergleich, vermutlich wegen der in ihm unterstellten Geschwindigkeit. Der Minister änderte daraufhin sein Manuskript und formulierte bei seiner nächsten Rede diese Metapher: „Der Fortschritt ist ein Känguruh: Er macht große

Sprünge, auch wenn er nichts im Beutel hat.“ Hier entsteht eine Metapher, weil der Satz Unvereinbares durch die Behauptung zusammenzwingt: Der Fortschritt ist ein Känguruh. Diese Prädikation enthält Unvereinbarkeiten und innere Widersprüche; sie macht Sinn nur als Metapher. Die Interaktionstheorie argumentiert nun überzeugend, daß die Einsicht, die diese Metapher erbringt, erst durch sie selbst erzeugt wird. Diese These hat weitreichende Konsequenzen für die Frage nach dem Verhältnis von Metapher und sogenannter wörtlicher Rede, nach dem kognitiven Rang von Metaphern, für das Problem des Verhältnisses von Metapher und Analogie. Diese Themen werden in der Metapherntheorie intensiv vor allem von sprachanalytischen Theoretikern wie M. Black, W. Alston und P. Henle behandelt⁴. Die Interaktionstheorie wird von theologischen Autoren stark rezipiert, so von S. McFague, Earl McCormac, und J. Martin Soskice⁵.

All dies läßt sich hier nur kurz benennen; eine Konsequenz allerdings soll angedeutet werden. Wenn Metaphern authentisch Erkenntnis artikulieren, die nicht adäquat in andere Sprachformen übersetzt werden kann, dann müssen sie fähig sein, überliefert zu werden und Bedeutungstraditionen zu entwickeln. Dies hat den Philosophen Hans Blumenberg veranlaßt, Grundlinien der Entwicklung von Metaphern in einer „Theorie der Unbegrifflichkeit“⁶ zu beschreiben. In seiner Metaphernhermeneutik geht er nicht nur den sprachlichen Strukturen von Metaphern nach, sondern vor allem der Geschichte ihrer Verwendungsweisen. Er zeigt auf, daß die geistige Orientierung des Menschen sich nach grundsätzlichen Metaphern richtet, die sich im Verlauf der Geschichte erheblich differenzieren. Er weist nach, daß die Höhlenmetapher, die Nietzsche im „Zarathustra“ auf die Kirche anwendet, Bestandteil einer langen Wirkungsgeschichte ist, die vom Höhlengleichnis im 7. Buch von Platons *Politeia* ihren Ausgang nimmt. Mit seiner Methode kann er belegen, daß sich Erkenntnistheorien, Fortschrittstheorien, die Theologie und das Aufklärungspathos mit ihren Wurzelmetaphern bei Platon versorgt haben. Blumenbergs großes Werk „Höhlenausgänge“ kann als der Versuch gelesen werden, die Geschichte von Fortschritt und Aufklärung als Differenzierungsprozeß dieser Metapher zu verstehen⁷.

Bereits diese wenigen, sehr allgemeinen Bestimmungen der Metapher lassen das Ausmaß an theologischem Reflexionsbedarf erkennen, der mit der metaphorischen Prägung des religiösen Sprachgebrauchs gegeben ist. Statt aber den theoretischen Fragen jetzt explizit nachzugehen, soll die theologische Notwendigkeit dieser Reflexion im folgenden an vier Kirchenmetaphern gezeigt werden.

Kirchenmetaphern: Der Kerker des Geistes

In seiner Gedichtsammlung „Deutschland. Ein Wintermärchen“ hat Heinrich Heine folgende satirische Verse auf die Kirche gemünzt⁸:

Doch siehe! dort im Mondenschein
Den kolossalen Gesellen!
Er ragt so verteufelt schwarz empor,
Das ist der Dom von Köllen.

Er sollte des Geistes Bastille sein,
Und die listigen Römlinge dachten:
In diesem Riesenkerker wird
Die deutsche Vernunft verschmachten!

Der Kölner Dom war, als Heine diese Verse 1844 schrieb, noch nicht vollendet. Die Zeit der Restauration hatte damals den Dom als Symbol deutscher Kultur und Tradition entdeckt und nahm nach Jahrhunderten unterbrochener Bautätigkeit seine Fertigstellung in Angriff. Heine kommentiert das Vorhaben mit bissigem Spott; er erkennt die politische und auch die kirchenpolitische Symbolik dieses Unterfangens und will den Dom gerade als Torso erhalten wissen: als Denk- und Mahnmal des Zerbrechens einer imperialen kirchlichen Herrschaft. Daher sein Vorwurf:

Ihr armen Schelme vom Domverein,
Ihr wollt mit schwachen Händen
Fortsetzen das unterbrochene Werk
Und die alte Zwingburg vollenden.

Einige Zeilen später heißt es mit prophetischer Gewißheit:
Er wird nicht vollendet, der Kölner Dom.

Kunstsinnige Domführer zitieren diese Zeilen heute mit der Überlegenheit der besserwissenden Nachgeborenen: die Geschichte selbst habe den Dichter widerlegt – der Dom wurde 1880 fertiggestellt. Sie übersehen dabei zumeist, daß Heine in dieser Satire eine Metaphorik entfaltet, in der es um etwas ganz anderes als um die Prognose der Fertigstellung eines Bauwerks geht. Die Kirche, so die Grundformel seiner Metaphorik, ist in Wahrheit ein *Gefängnis*. Indem Heine angesichts des Doms von einem Kerker redet und diese Vorstellung auf Vernunft und Geist überträgt, erzeugt er eine Metapher, die nicht mehr das Gebäude, sondern die kirchliche Institution des Glaubens als Raum eines gefangenen Geistes meint. Die Zerstörung der Bastille, Sinnbild des Kampfes um Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in der Französischen Revolution von 1789, wird symbolisch widerrufen: Jenes Gefängnis wurde geschleift, aber dieser gewaltige Dombau wird fertiggestellt als „Zwingburg“, als Instrument neuerlicher Unfreiheit. „Bastille des Geistes“, der „Riesenkerker“, in dem die „Vernunft verschmachtet“, die „Zwingburg“ – all dies sind Abwandlungen der einen Grundmetapher: Die Kirche ist der *Kerker des Geistes*, ein geschlossener Raum, in dem das Denken seiner Freiheit beraubt ist.

Eine starke Metapher kann vielfältig differenziert werden, wofür die Handhabung der Gefängnismetapher bei Heine in seinen polemischen Schriften ein plastisches Beispiel abgibt. Über die Konversion einiger führender Romantiker

zur katholischen Kirche spottet er, daß Schlegel, Tieck und andere, vormalig Protestanten, „vor der römisch-katholischen Kirche gleichsam Queue machten und sich in den alten Geisteskerker wieder hineindrängten, aus welchem ihre Väter sich mit so vieler Kraft befreit hatten“⁹. Die damals aufsehenerregende Konversion des Dichters Graf Leopold zu Stolberg, der sich auf das Gut Sondermühlen bei Melle zurückgezogen hatte, kommentiert Heine mit der Bemerkung, daß Stolberg „Vernunft und Feiheitsliebe abschwor“¹⁰. Um seiner Hoffnung auf eine neue Zeit politischer Freiheit Ausdruck zu geben, braucht Heine, wie im Zitat zu erkennen ist, die Gefängnismetapher nur mit einem umgekehrten Vorzeichen zu versehen – die neue Zeit ist Befreiung aus der Gefangenschaft der Kirche: „Aber der Geist hat seine ewigen Rechte, er läßt sich nicht eindämmen durch Satzungen und nicht einlullen durch Glockengeläute; er zerbrach seinen Kerker und zerriß das eiserne Gängelband, woran ihn die Mutterkirche leitete... Die Tage der Geistesknechtschaft sind vorüber.“¹¹

Diese Beispiele belegen die *Differenzierungsfähigkeit* einer Grundmetapher: Kirche, Kirchenzugehörigkeit, geistige Freiheit, politische Einstellung – ganz verschiedene Dinge lassen sich mit der entsprechend gestalteten Metapher zur Sprache bringen, die dabei jeweils verschiedene Bedeutung erzeugt; dies aber nicht, weil diese begrifflich präzisiert worden wäre, sondern kraft der Variationsmöglichkeit einer Grundmetapher. Die generative Potenz, die Produktivität einer Metapher erweist sich daran, daß sie auf viele Aspekte der Wirklichkeit angewendet werden kann.

Die Hinweise auf den zeitgeschichtlichen Kontext der Heineschen Gefängnismetaphorik machen darüber hinaus deutlich, daß Metaphern oft erst von der *Situation ihres Gebrauchs* her verständlich werden. Die Kraft der Metapher „Die Kirche ist die Bastille des Geistes“ erschließt sich erst, wenn man sich ihres Kontexts vergewissert. Dessen diachrone Linie ist von Texten über Gefangenschaften durchsetzt: Das Volk Israel macht im Exil die Erfahrung der Gefangenschaft, Herodes läßt Johannes den Täufer ins Gefängnis werfen (Lk 3, 20); Jesus selbst wird vor seiner Hinrichtung gefangengenommen (Mt 26, 50 par). Die Apostelgeschichte berichtet von Gefangennahmen, Paulus schreibt einige seiner Briefe im Gefängnis. Die Gefangenschaft war eine Erfahrung der verfolgten Kirche und ist in die Sprache der Beschreibung ihrer Geschichte eingegangen. Dies gilt natürlich umgekehrt auch für jene Epoche, in der die Kirche selbst als politische Macht Ketzer, Irrlehrer oder politische Gegner gefangengesetzt hat. Freiheitsberaubung durch den Zwangsaufenthalt in einem verschlossenen Raum – ob erlitten oder verübt – gehört zur Geschichte der Kirche. Die Kirchenkritik konnte sich daher leicht in der Metaphorik von Kerkerhaft und Freiheitsberaubung artikulieren – und sie tut dies bis heute.

Dafür noch zwei Beispiele aus der Literatur. Dostojewskijs berühmte Erzählung vom Großinquisitor hat als Rahmenhandlung eine Gefangennahme, die die

Dramatik der Auseinandersetzung zwischen Christus und der Kirche in der Gestalt des Inquisitors erzeugt: Nach Jahrhunderten kommt Christus wieder in die Kirche zurück. Aber sie ist die Kirche der Inquisition geworden, sie ist nicht mehr seine Kirche. Dies wird literarisch darin drastisch zur Anschauung gebracht, daß der Großinquisitor Christus ins Gefängnis werfen läßt.

Eindringlich wird die Gefangenschaftsmetapher auch von Rainer Maria Rilke eingesetzt. Ihm geht es nicht um den Gegensatz von Christus und Kirche, sondern um den Gegensatz von Gott und Leben: die Kirche hege eine kleinliche, lebensfeindliche Vorstellung von Gott und denke daher klein und ängstlich auch vom Leben. In der neuen Zeit soll es solche Kirchen nicht geben. In seinem „Buch der Pilgerschaft“ heißt es¹²:

Und keine Kirchen, welche Gott umklammern
wie einen Flüchtling und ihn dann bejammern
wie ein gefangenes und wundes Tier.

Die Metapher greift also aufgrund der ihr eigenen Struktur in ihrer Entstehung stets auf andere semantische Bereiche aus und fügt deren Bedeutungskontexte selektiv zu einem eigenen, neuen Bedeutungszusammenhang. Sie sagt, was sie sagt, indem sie sich über Unvereinbarkeit und Widersprüchlichkeit hinwegsetzt; sie erzeugt durch die Interaktion von divergenten Bedeutungselementen neue Bedeutung: die Kirche – ein Gefängnis, ein Kerker des Geistes, eine Macht, die die Freiheit am Gängelband führt.

Wie soll die Theologie auf solche, in gefühlsträchtige und assoziationsbeladene Metaphorik gekleidete Kirchenkritik reagieren? Der naheliegende und meistens gewählte Weg der Replik besteht gewiß darin, diese Sprache als „unsachlich“, als „rein emotional“ oder gar als irrational zurückzuweisen und zu fordern, die Kritik auf ihren nichtmetaphorisch artikulierbaren, auf ihren „sachlichen Kern“ zurückzuführen. Dazu würden Aussagen und Erklärungen der Metapherntheorie herangezogen, um das metaphorisch Gesagte in nichtmetaphorische Rede zu übersetzen. Mit einem solchen Übersetzungsverfahren stünden viele metaphortheoretische Fragen auf dem Programm: Fragen nach Struktur, Erkenntnisgehalt, Gefühlswert und nach der Bedeutung von Metaphern, nach ihrem Verhältnis zum Begriff und zu anderen Tropen. All dies ist theologisch von hohem Interesse, aber dieser Zugang verläßt zu schnell die Bereiche metaphorischer Artikulation von Bedeutung und übersieht dabei, daß zum Beispiel die Metaphorik des geschlossenen Raums auch verwendet werden kann, um *Wahrheitsmomente* der Kirche zu artikulieren. Daher sind bei der Erwiderung auf eine solche Herausforderung auch andere Aspekte der Raummetaphorik zu berücksichtigen. Im folgenden soll an einer anderen Raummetapher gezeigt werden, daß zum Bedeutungsgehalt von Metaphern auch die *Umdenkungen* gehören, die sie in der Geschichte erfahren haben.

Durchbrochene Mauern

Alle Spielarten der Gefangenschaftsmetaphorik zehren von der Pointe des Eingesperrtseins gegen den eigenen Willen; dieses Grundmuster ist semantischer Kernbestand der gesamten Bandbreite des Redens von Gefangenschaft – angefangen vom Tatsachenbericht bis hin zu den fiktiven Bereichen der Horrorliteratur. Wird nun die Kirche metaphorisch als Kerker bezeichnet, dann erscheint sie als der verschlossene Raum, der die Menschen der Freiheit beraubt. Diese Aussage kann nun variiert und differenziert werden: Das Gefangensein kann zum Beispiel freiwillig angenommen und mit der Kategorie des Opfers legitimiert werden. Der Philosoph Blumenberg analysiert solche Veränderungen als *Umbesetzungen*, durch die eine Metapher die ihr eigene Produktivität entwickelt.

Eine besonders konsequente und kompromißlose Weise, der Abgrenzung von der Welt durch den Glauben reale Gestalt zu geben, ist – unter anderen Versionen des monastischen Lebens in der „Klausur“ – sicherlich das Leben in einer *Rekluse*, einem von der Welt abgeschlossenen Raum. Als historische Erscheinung genommen, lebt das Reklusentum von der spirituellen Grundidee einer Absage an das Leben in der Welt in der Weise einer *selbstgesetzten Gefangenschaft* und einer darin artikulierten konsequenten Hinwendung zu Gott. Der Verzicht auf die Freiheit der Bewegung in der Welt soll umgesetzt werden in eine Freiheit zu Gott im geschlossenen Raum. Diese Form der Aszese war bis ins 17. Jahrhundert auf dem Kontinent nicht ungewöhnlich; im Dom zu Osnabrück steht noch heute der Schrein des seligen Rainer, welcher 20 Jahre ein Büsserleben in einer Rekluse an den Mauern des Doms geführt hat.

Die Reklusen ließen sich also in eine Zelle einschließen oder einmauern, die meistens an eine Kirche angebaut war. Die Einmauerung ist eine Dramatisierung der Abkehr von der Welt und der Hinwendung zu Gott. Beim dafür vorgesehenen Ritus mit Eucharistiefeier und Prozession zur Rekluse wurde als Meßformular häufig die Totenmesse gewählt. Und als sollte der Vorstellungskraft nichts zur eigenen Imagination überlassen bleiben, wurde die Zelle vor der Einmauerung gesegnet, inszeniert, und Erde hineingeworfen – bis heute die Elemente des Bestattungsritus nach dem Niederlassen eines Sarges in das Grab¹³.

Solche Ummauerung als Bild christlichen Lebens zu werten, erscheint vielen als eine völlig unerträgliche, verirrte Weise der Frömmigkeit, als ein Mißverständnis des Verhältnisses von Kirche und Welt. Vielleicht zu Recht – aber man muß immerhin bedenken, daß die Einmauerung gelegentlich bei Mönchen sogar recht populär war, weil diese so, wie es heißt, der harten Zucht in den Klöstern ausweichen konnten.

Gleichwohl: Es bleibt ein anstößiges Bild. Kann die Einmauerung als Metapher für das Leben des Christen in der Welt akzeptiert werden? Scheinbar liegt es gerade an der drastischen Kompromißlosigkeit eines solchen Vorgangs, daß

das Leben in Einöden und weltabgeschlossenen Räumen bei zeitgenössischen Autoren gelegentlich als Metapher für eine Lebenseinstellung auftaucht, die sich souverän den Regeln der Massengesellschaft entzieht und darin zu deren Provokation wird. In den Büchern des Schriftstellers Ernst Herhaus etwa gehört das Gefangensein zum Grundstoff seiner Metaphorik, es ist eine Art Wurzelmetapher, in der Dimensionen seiner Autobiographie, seiner Spiritualität und seiner literarischen Phantasie zusammenfließen. Herhaus ist der Verfasser einer Trilogie über „Alkoholismus und Selbsthilfe“, in der der Niedergang und das Zerbrechen seines Lebens in der Trunksucht beschrieben und die unendlich vielen kleinen Schritte einer Rettung durch Selbsthilfe protokolliert werden. Zum Gegenbild dieses Gefesseltseins in Krankheit und Sucht wird für ihn eine Gefangenexistenz ganz anderer Art, nämlich die selbstgewählte Gefangenschaft der Rekluse Juliana von Norwich, die im 14. Jahrhundert gelebt hat und sich nach mystischen Offenbarungen in eine kleine Zelle an einer Kirche am Rand der ostenglischen Stadt Norwich einmauern ließ. Ihre Zelle verfügte über ein Fenster zur Kirche und eines nach draußen, durch das sie mit den zu ihr kommenden Menschen sprechen und ihnen Rat geben konnte¹⁴.

Es ist faszinierend zu sehen, wie ein Schriftsteller unserer Gegenwart – Mitglied keiner Kirche – diesen scheinbar freiheitsfeindlichen Bildstoff metaphorisch zur Beschreibung der eigenen Lebenssituation so verarbeitet, daß die Reklusenexistenz für ihn Einsichten freilegt, ihn Leidensgenossenschaft imaginieren läßt und so – als Metapher – zum Weg möglicher Einsicht in das eigene Gefangensein in der Sucht werden kann. Die Metapher der Gefangenschaft differenziert sich: Sie wird zur Aussage über ein Gefangensein, das die *freie Annahme* dieser Begrenzung um eines höheren Zieles willen schon enthält. Im Fall des Autors ist dies das Eingeständnis und die Annahme des Faktums seiner Sucht, um des Überlebens willen. In seinen spirituellen Auseinandersetzungen mit „Juliana in der Mauer“ findet sich folgende komplexe, aber ekklesiologisch bemerkenswerte metaphorische Formulierung:

„Die äußere Ummauerung war der Mantel der Liebe Gottes, den der gekreuzigte Mann um Juliana von Norwich hielt, als sie ihre sechzehn Offenbarungen von göttlicher Liebe in der Zelle niederschrieb. Die innere Ummauerung ist der Mantel der Liebe Julianas, den ihre Erzählung um mich hält, seit ich im Gefängnis meiner nicht heilbaren Trunksucht das Buch von meiner Kapitulation zu schreiben versuche.“¹⁵

Die Ummauerung, der geschlossene Raum, besitzt jetzt andere Eigenschaften: Als „Mantel der Liebe Gottes“ ist sie nicht erzwungene Unfreiheit, sondern willentlich angenommener höchster Schutz. Der verschlossene Raum wird nicht geflohen, er wird vielmehr angenommen als der Ort, an dem die Erfahrung der Liebe Gottes geistig erfaßt und in Sprache bewahrt werden kann. Die Mantelmetapher überwindet die Raumvorstellung einer umschlossenen Leere und erzeugt die Idee des Schutzes einer im Raum befindlichen spirituellen Wirklichkeit. Dies

wird verstärkt durch die allegorische Ausweitung der Metapher in den Bereich des Personalen: Der Mantel wird gehalten, und zwar von Christus, so daß die Rekluse, geborgen im Schutz der Liebe Gottes, ihre mystische Schau bewahren und ihre Erfahrung weitergeben kann.

Die Bedeutung des Gefangenseins wird sodann erweitert durch eine allegorische Doppelung der Metapher: Neben der äußeren Ummauerung der Rekluse spricht Herhaus von der eigenen, inneren Ummauerung, und diese sei, so der Autor, „der Mantel der Liebe Julianas, den ihre Erzählung um mich hält“. Die Erzählung einer eingemauerten Frau über ihre Erfahrung der Liebe Gottes zu ihr wird für den Kranken zu einer schützenden Mauer, zu dem Mantel, der ihn wärmt und hält: Sie ist sein Schutzmantel um den Innenraum seines angefochtenen und gefährdeten Ich. Die Wirkung dieser Erfahrung wird vom Autor in nichtmetaphorischer Rede lakonisch so formuliert: „Ohne Julianas selbsterlebten Bericht hätte ich nicht einmal das erste Jahr ohne Glas . . . überstanden.“¹⁶

Wesentliches Moment dieser *Umdeutung* des geschlossenen Raumes ist also die durchbrochene Mauer: Durch die Maueröffnungen kommuniziert die Rekluse mit Gott und der Welt. In einem Oxymoron nennt Herhaus den winzigen Zellenraum ein Weltreich von Hilfe, „das Weltreich ihrer Selbsthilfe als anhaltender Hilfe für andere“¹⁷, und das Frappierende ist, daß der Autor des 20. Jahrhunderts sich selbst an diesem Zellenfenster sieht und sich sehr real geholfen weiß – und andere ebenso, wovon man sich in Norwich noch heute überzeugen kann.

Die „Frau in der Mauer“ wird nur deswegen nicht zu einer unerträglichen Kirchenmetapher, weil ihr willentliches Gefangensein als Gestalt *gesteigerter Kommunikation*, als intensive Hinwendung zu Gott und zu den Menschen verstehbar wird. Wäre ihr Zellenraum eine Monade, verschlossen und beziehungslos, müßte die Theologie diese Metapher als voraufklärerisch und freiheitsfeindlich ablehnen. Hier aber meint das Begrenztsein eine *freie Selbstbegrenzung*, die in der Metapher vom Mantel, der von Christus gehalten wird, auf die Ebene der Bildlichkeit personaler Beziehungen geführt wird, in die der Autor sich dann selber einbringen kann.

Aus der Gefängnismetapher für die Kirche bei Heine ist durch *Umbesetzungen*, durch stets neue metaphorische Kontiguitätsbeziehungen eine ganz andere Aussage geworden. Dies ist ekklesiologisch zum einen von Interesse, als die Gefangenschaftsmetaphorik demnach durchaus kein Sondergut der Kirchenkritik der Aufklärung darstellt: Ihre Bedeutungsressourcen reichen sehr viel weiter als die Intentionen der Kirchenkritik. Zum anderen ist dies ekklesiologisch bemerkenswert, weil im Kontext einer säkularen Weltwahrnehmung über metaphorische Relationen schließlich die Dimension der *Transzendenz* in einer nichttheologischen Sprache ansichtig wird. Diese Fähigkeit der Metapher, in der Sprache des Endlichen vom Unendlichen zu reden, gehört zu jenen Merkmalen, die sie

nach Meinung vieler Theologen als Sprachform des Redens von Gott auszeichnen. Unversehens ergeben sich so auch Parallelen zu anderen Gefangenschaften, die um Christi willen eingegangen oder ausgehalten wurden: ob zu Dietrich Bonhoeffer, zu Pater Alfred Delp oder zum Apostel Paulus. Dieser beginnt seinen Brief an Philemon übrigens mit den Worten: „Paulus, Gefangener Jesu Christi“ (Phlm 1).

Der schalltote Raum

Die Kirche erhebt für sich den hohen Anspruch, geschichtlicher Ort der bleibenden Gegenwart des Erbarmens Gottes in Christus zu sein, sie sieht sich selbst als Raum dieses Anwesendseins. Sie begründet diesen Anspruch u. a. mit dem Glauben, Christus sei in der Verkündigung seines Wortes in der Kirche geschichtlich gegenwärtig. Daher die Bedeutung einer Theologie des Wortes Gottes, daher auch die Bedeutung des Raumes, in dem dieses zu Gehör gebracht wird.

Hintergründig geht es um die *Hörbarkeit des Gottesworts* im Raum der Kirche auch in dem Roman „Sansibar oder der letzte Grund“ von Alfred Andersch. Der Roman erzählt die Geschichte eines zufälligen Aufeinandertreffens verschiedener Personen in der Nazizeit, die alle in Not oder auf der Flucht sind: Eine Jüdin will ins Ausland fliehen, ein von Glaubenszweifeln geplagter Pfarrer sucht eine als „entartet“ geltende Skulptur aus der Kirche zu retten, ein kommunistischer Jugendsekretär bezweifelt die Wahrheit der marxistischen Heilslehre. Ort ihrer Begegnung ist die Kirche einer kleinen Küstenstadt. Der erzählerischen Kompetenz des Autors gelingt es, die Wahrnehmung des Kirchenraums jeweils aus der Perspektive der handelnden Personen zu beschreiben. Als dem Pfarrer klar wird, daß er sein Leben riskiert, wenn er die Skulptur vor den Nazis verschwinden läßt, packt ihn die Angst. Dann folgen diese Sätze:

„Es war so still im Pfarrhaus gewesen, als er zurückgekehrt war. Und die Stille im Pfarrhaus war nur ein Abbild der Stille in der Kirche, der Stille in der ganzen Stadt gewesen. Es war zwar nicht stiller gewesen als sonst auch in den letzten Jahren, aber noch nie hatte er die Stille so unerträglich gefunden. Stille war übrigens das falsche Wort. Irgendwo hatte er einmal gelesen, daß die Ingenieure jetzt in der Lage waren, schalltote Räume zu konstruieren. Das war die richtige Bezeichnung. Die Stadt, die Kirche und das Pfarrhaus waren zu einem schalltoten, echolosen Raum geworden...“¹⁸

Schalltote Räume? Kirchenräume haben eine komplizierte Akustik – das ist die ständige Sorge der Pfarrer, Ärgernis der Gemeinde und Geschäftsgrundlage der Beschallungsunternehmen. Indem Andersch die Stille durch die Metapher vom „schalltoten Raum“ qualifiziert, ist der Erfahrungshintergrund der technischen Erzeugung und Minderung von Geräuschen assoziativ wachgerufen. Da die Metapher aber dem notorisch vielfältigen Echo in Kirchen widerspricht, ist sofort klar: Die Stille in der Kirche ist verursacht durch das Ausbleiben der Worte von Gott. Jene Kommunikation, die den Kirchenraum mit Leben erfüllen soll,

findet nicht statt. Die Gegenwart Christi im Hören des Wortes hat sich in Abwesenheit verwandelt, gleichsam eine akustische Beschreibung von Gottlosigkeit.

Andersch radikalisiert die metaphorische Charakterisierung dieser Abwesenheit aus der Perspektive des Jungkommunisten. Dieser nutzt die Kirche für ein geheimes Treffen mit einem Verbindungsmann und betrachtet den schlichten, weißen Raum: „Das Weiß ist lebendig, dachte Gregor, aber für wen lebt es? Für die Leere. Für die Einsamkeit. Draußen ist die Drohung, dachte er, dann kommt die rote Scheunenwand, dann kommt das Weiß, und was kommt dann? Die Leere. Das Nichts. Kein Heiligtum.“¹⁹ Leben geht in dieser Leere nur von der „entarteten“ Skulptur aus; sie wird zum Kristallisationspunkt der Glaubenshaltung des Pfarrers und auch des Jungkommunisten. Diese Zuordnung einer profanen Figur zur Kirche als Raum der Gegenwart Gottes im Wort bildet abermals eine metaphorische Struktur: Das nichtreligiöse Kunstwerk verwandelt die schalltote Leere der Kirche in Lebensraum: „Die Kirche war ein wunderbarer weißer, lebendiger Mantel. Es war seltsam, daß der Mantel ihn wärmte...“²⁰

Das „Bauwerk aus Geistesmut“

Totenstille und Lebensleere in den Metaphern von Andersch dementieren den Anspruch der Kirche, ein Raum der Gegenwart Christi im Hören seines Wortes zu sein. Abschließend soll als Gegenaussage eine Metapher zur Sprache kommen, die dieser Gegenwart metaphorisch Wirklichkeit zuspricht. Sie nimmt ihren Ausgang wieder von einem nichttheologischen Kontext, erreicht durch die metaphorische „Übertragung“ dann aber theologische Bedeutungsgehalte. Der schon erwähnte Schriftsteller Herhaus setzt sich einmal mit einer Tagebuchnotiz von Ernst Jünger auseinander, die davon spricht, daß er das „Todestor“ in einer Kirche geöffnet fand. Herhaus bemerkt dazu, er habe über diese Formulierung meditiert; dabei sei ihm die Kirche erschienen als „ein inneres Bauwerk aus Geistesmut, ein Bauwerk im Innersten machtloser Menschen, die in fortschreitender Gottesferne beten“²¹.

„Bauwerk aus Geistesmut“ – diese Metapher charakterisiert die Kirche als eine spirituelle Wirklichkeit im Innern des Menschen, als ein *Gebäude aus geistlicher Kraft*. Die Aussage dieser Metapher verdichtet und präzisiert sich, wenn sie vor dem Hintergrund der Notiz Ernst Jüngers gelesen wird. Jünger wollte in Paris eine Kirche betreten, fand aber das Hauptportal, vor dem ein Teppich ausgelegt und das mit Fahnen geschmückt war, verschlossen. Er betrat sie daher durch den Nebeneingang, konnte sie aber später durch das inzwischen geöffnete Hauptportal wieder verlassen. Allerdings mußte er dann feststellen, daß der Weg vor der Kirche „für einen Leichnam so geschmückt und schön gerüstet war“²²; es han-

delte sich um die Dekoration für eine Beerdigung. Jünger erfreut die Ironie dieser Situation; Herhaus dagegen führt sie mittels seiner Metapher vom „Bauwerk aus Geistesmut“ in einen theologischen Bedeutungsbereich.

Der geschmückte Weg in die Kirche, der Aufgang, das Portal, das alles sind semantische Signale für „Leben“; aber dieses Bedeutungsspektrum bricht abrupt ab: Das Tor ist verschlossen. Das Tor öffnet sich nur nach außen für den Weg des Toten zum Grab, was Jünger als ironische Widerlegung seiner Erwartung empfindet. Herhaus liest die Situation anders: Der Ausgangspunkt ist jetzt die Kirche; diese hat ein Tor für den Gang zum Tod. Durch dieses Tor zu treten verlangt Mut, daher die Metapher der Kirche als „Bauwerk aus Geistesmut“. Auch hier führt der Weg aus der Kirche hinaus in Richtung Grab und Tod, aber jetzt erscheint die Kirche als jene spirituelle Kraft, die die Menschen in den Stand setzt, diesen Weg zu gehen – in den Worten Herhaus’ – als jene Kraft „im Innersten machtloser Menschen, die in fortschreitender Gottesferne beten“.

Unversehens ergeben sich wiederum Konnotationen zu den pneumatologischen Aussagen der Ekklesiologie. Zu ihren klassischen Bestimmungen gehört das Bild von der Kirche als Tempel des Geistes. Zu den Gaben des Geistes zählt der Glaube auch die *Virtus Spiritus Sancti*, „des Hl. Geistes Kraft“. Bevor Jesus die Jünger nach Apg 1, 8 als seine Zeugen zu den Menschen schickt, spricht er ihnen die Kraft des Hl. Geistes zu – eine eigentümliche Verwandtschaft von Weganfängen. Der Kontext der Metaphern läßt eine Kontiguität der Situationen entstehen; hier erweist sich die kommunikative Kraft der Metapher darin, daß es ihr gelingt, in der Sprache der Welterfahrung in die Bereiche des Glaubens vorzudringen.

Aus der Vorstellung vom geschlossenen Raum läßt sich – so kann resümierend konstatiert werden – die Entfaltung einer differenzierten Metaphorik beobachten, die sowohl ekklesiologisch als auch kirchenkritisch eingesetzt wird²³. In der Sequenz der Metaphern von Höhle, Kerker oder Zwingburg artikuliert sich einerseits eine leidenschaftliche Kritik an der Kirche, die diese der imperialen Unterdrückung des Freiheitswillens der Menschen anklagt. Andererseits vermag es die Raummetaphorik mittels nur geringer Umdeutungen, die Kirche als Schutzraum, als Ort gesammelter und geretteter Gotteserfahrung, als Ort einer gesteigerten Kommunikation mit Gott zur Sprache zu bringen. Ähnlich war die Metapher von der Kirche als einer toten, echolosen Leere umgekehrt worden in die Metapher vom Bauwerk aus Geistesmut. Was einerseits als schwerster Verdacht gegen die Kirche erhoben wird: Ort der Abwesenheit Gottes zu sein, wird mit geringen metaphorischen Mitteln als Ort geistlichen Lebens und geistlicher Kraft herausgestellt.

Diese enorme Differenzierungsleistung metaphorischen Sprechens und die von ihr ausgehende Artikulationsfähigkeit beruht letztlich auf der gezielten Verletzung regelbestimmter Sprachhandlungen: Die Metapher bezeichnet die Dinge als

das, was sie nicht sind, aber sie vermittelt durch solche Regelverletzung signifikante Informationen und gelangt so zu einer Ausweitung der eingefahrenen Sprachmuster. Dieser Fähigkeit zur Rede über das noch Unbekannte wegen wird sie von manchen Sprachphilosophen als die eigentlich angemessene Weise des Sprechens von Gott angesehen. Diese These verlangt eine gründlichere theologische und metaphortheoretische Diskussion, als sie hier geführt werden konnte, aber die theologische Relevanz dieses Genus der Rede scheint angesichts der Beobachtungen an der kirchlichen Raummetaphorik unbestreitbar. Metaphern besitzen nicht die Klarheit von Definitionen, im Gegenteil, sie sind notorisch widersprüchlich. Sie erreichen nicht die Allgemeinheit eines Begriffs und sind nicht übersetzbar wie Vergleiche. Sie umfassen also einen nur kleinen Bereich der Vielfalt menschlicher Kommunikationsweisen und damit auch der Sprache des Glaubens; aber dies ist ein Bereich, dem die theologische Reflexion zu ihrem eigenen Schaden zu wenig Beachtung schenkt.

ANMERKUNGEN

- ¹ F. Nietzsche, Ges. Werke, Bd. 7 (München o.J.) 74f.
 - ² Vgl. H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern* (Göttingen 1990).
 - ³ E. Jüngel, *Thesen zur theologischen Metaphorologie*, in: J. P. v. Noppen, *Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache* (Frankfurt 1988) 65.
 - ⁴ Vgl. *Theorie der Metapher*, hrsg. v. A. Haverkamp (Darmstadt 1983).
 - ⁵ S. McFague, *Models of God* (Philadelphia 1987); Earl R. Mac-Cormac, *Metaphor and Myth in Science and Religion* (Durham 1976); J.-P. v. Noppen, a. a. O. (vgl. dazu vom Verf.: *Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache*, in: *Theol. Rev.* 86, 1990, 441–450).
 - ⁶ H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer* (Frankfurt 1979), bes. 75–93.
 - ⁷ Ders., *Höhlenausgänge* (Frankfurt 1989).
 - ⁸ H. Heine, *Sämtl. Werke* (Stuttgart o.J.) Bd. 1, 330f.
 - ⁹ Ders., *Die romantische Schule*, ebd. Bd. 5, 25. ¹⁰ Ebd. 28.
 - ¹¹ Ders., *Reisebilder I*, ebd. Bd. 3, 58f.
 - ¹² R. M. Rilke, *Werke* (Gütersloh o.J.) Bd. 1, 145.
 - ¹³ Vgl. O. Doerr, *Das Institut der Inklusen in Süddeutschland* (Münster 1934) bes. 42 ff.
 - ¹⁴ Lady Julian of Norwich, *Offenbarungen von göttlicher Liebe* (Einsiedeln 1960).
 - ¹⁵ E. Herhaus, *Der zerbrochene Schlaf* (München 1978) 208. ¹⁶ Ebd. 207.
 - ¹⁷ Ders., *Gebete in die Gottesferne* (München 1979) 110.
 - ¹⁸ A. Andersch, *Sansibar oder der letzte Grund* (Zürich 1970) 89.
 - ¹⁹ Ebd. 36. ²⁰ Ebd. 37.
 - ²¹ E. Herhaus, *Der zerbrochene Schlaf*, a. a. O. 102.
 - ²² E. Jünger, *Tagebücher II, Strahlungen I*, in: *Sämtl. Werke*, Abt. 1, Bd. 2 (Stuttgart 1979) 406.
 - ²³ Es ist höchst aufschlußreich, den Ausdeutungen der ekklesialen Raummetaphorik in der Malerei nachzugehen. Vgl. dazu bes.: J. Traeger, *Die Kirche der Natur*, in: *Kunst um 1800 und die Folgen*, hrsg. v. Chr. Beutler, P.-K. Schuster, M. Warnke (München 1988) 181–199. Gleiches gilt für die metaphorischen Bestimmungen des Kirchengebäudes bei R. Schwarz, *Vom Bau der Kirche* (Würzburg 1938).
- Der Beitrag ist der leicht überarbeitete Text der Antrittsvorlesung an der Kath.-Theol. Fakultät der Ruhr-Universität Bochum (WS 1991/92).