



Separatum aus:

---

## THEMENHEFT 13

*Anja Becker*

# Remetaphorisierungen

## Der Heilige Geist in der deutschen Literatur des Mittelalters

Publiziert im Dezember 2022.

Die BmE Themenhefte erscheinen online im BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ (BmE) werden herausgegeben von PD Dr. Anja Becker (München) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg). Die inhaltliche und editorische Verantwortung für das einzelne Themenheft liegt bei den jeweiligen Heftherausgebern.

<https://www.erzaehlforschung.de> – Kontakt: [herausgeber@erzaehlforschung.de](mailto:herausgeber@erzaehlforschung.de)  
ISSN 2568-9967

*Zitiervorschlag für dieses Themenheft:*

Becker, Anja: Remetaphorisierungen. Der Heilige Geist in der deutschen Literatur des Mittelalters, Oldenburg 2022 (BmE Themenheft 13) (online).

## B. Remetaphorisierungen zwischen Sprache, Kognition und Referenz

### 1 Einleitendes

Der antiken Rhetorik, deren Lehren sich als Schulwissen ins Mittelalter tradieren, gilt die Metapher als Teil des Redeschmuckes, als ein Variationstropus unter anderen.<sup>1</sup> Im Unterschied zu den Figuren sind Tropen *exornationes verborum* (›Ausschmückungen von Wörtern‹, ›Rhetorica ad Herennium‹ 4,42)<sup>2</sup>, bei denen Worte vertauscht werden: *τρόπος est verbi vel sermonis a propria significatione in aliam cum virtute mutatio* (›Ein Tropus ist die kunstvolle Vertauschung der eigentlichen Bedeutung eines Wortes oder Ausdruckes mit einer anderen.‹ Quintilian: ›Institutio oratoria‹ 8,6,1, dazu Lausberg 2008, §§ 552–598, S. 282–285). Ersetzt wird beim Tropus das *verbum proprium* durch ein anderes Wort. Bei der Metapher, die die Lateiner als *translatio* bezeichnen und die sie zum wirkungsvollsten und meistgebrauchten Tropus erklären (Cicero: ›De oratore‹ 3,155 u. 166; Quintilian: ›Institutio oratoria‹ 8,6,4), handele es sich um eine Übertragung, bei der ein Wort seinen Ort in der Sprache, ermöglicht durch eine gegebene Ähnlichkeitsbeziehung, wechselt.<sup>3</sup>

In rhetorischer Perspektive stellt die Metapher einen Sonderfall der Rede dar, eine Abweichung innerhalb der ansonsten eher stabilen Ordnung des Sprachsystems. Als Ornat der Rede komme ihr hauptsächlich emotionale Funktion zu; glückende Metaphern nähmen die Zuhörer für die Botschaft des Rhetors ein und unterstützten so seine persuasive Strategie. Die hier mit wenigen Strichen konturierte Grundüberzeugung blieb über die Jahrhunderte erstaunlich stabil, und die Metapher ein auf die Rhetorik und Poetik begrenztes Untersuchungsfeld.

Echte Paradigmenwechsel sind in der Wissenschaftsgeschichte bekanntlich selten (Kuhn 2011). Im Rahmen der Metaphernforschung, so könnte man argumentieren, hat sich im vergangenen Jahrhundert eben ein solcher ereignet; und dieser Theorie-→Turn- ermöglichte letztlich den interdisziplinären Siegeszug der Metapher als ubiquitäre Sprach- und Denkform. Der amerikanische Sprachwissenschaftler Ivor Armstrong Richards legte schon 1936 im 5. und 6. Kapitel seines Buches ›Philosophy of Rhetoric‹ den Grundstein zu diesem »Durchbruch« (Ricœur 2004, S. 145).<sup>4</sup> In den 1960er und 1970er Jahren erfuhren seine Anregungen dann vor allem durch den Wittgenstein-Schüler Max Black (1945/1962, 1977) eine Ausgestaltung zur ›Interaktionstheorie‹ der Metapher. I. A. Richards entschiedene Neubewertung der Metapher bricht mit der tiefverwurzelten Prämisse ihrer Abweichungsqualität, also ihrer Uneigentlichkeit. Er verweist darauf, dass es sich hierbei um »das allgegenwärtige Prinzip der Sprache« handle (Richards 1936, S. 33), ihre Bedeutung somit weit über poetische und rhetorische Formen der Sprachverwendung hinausgreife. Das Theorem der Ubiquität der Metapher in der Alltags- und Wissenschaftssprache erlangte besonders im Anschluss an das Buch ›Metaphors We Live By‹ von George Lakoff und Mark Johnson große Popularität. Vielfach wird heute als Gemeinplatz erachtet, dass sich das menschliche Sprechen, Denken und Handeln in metaphorischen Prozessen vollzieht.

Egal wie man sich zwischen den Radikalpositionen, die die Metapher entweder zum poetischen Sonderfall oder zum alltäglichen Normalfall des Sprechens erklären, positionieren möchte, ein Konsens dürfte zwischen den Lagern bestehen: Bemüht man sich um sprachliche Kommunikation abstrakter Entitäten oder Sachverhalte, sieht man sich auf Metaphern verwiesen (Kohl 2007a, S. 122). Auch die antike Rhetorik kannte neben der Schmuckfunktion noch eine zweite: die der *necessitas*. Wo es der Sprache an einem *verbum proprium* mangle, da leiste die Metapher ihr den »allerschwierigsten Dienst«, und Sorge laut Quintilian dafür, »daß nämlich keinem Ding seine Benennung zu mangeln scheine« (Quintilian: ›Institutio

oratoria<sup>4</sup> 8,6,5: *copiam quoque sermonis auget permutando aut mutuando quae non habet, quodque est difficillimum, praestat ne ulli rei nomen deesse videatur*). Diese aufgrund von Notwendigkeit gebildeten Metaphern, die von der Katachrese kaum zu unterscheiden sind,<sup>5</sup> greifen einerseits bei der Bildung und Etablierung neuer Bezeichnungen. So werden viele technische Neuerungen wie die Computermaus aufgrund einer metaphorischen Übertragungsoperation benannt. Derartige Begriffe durchlaufen in der Folge meist einen Prozess rasanter Lexikalisierung, und die ihnen einst zugrunde gelegene Metapher verliert sich aus der Wahrnehmung (vgl. Kohl 2007b, S. 55–64). Neben diesen Dingen, die noch nicht über eine Bezeichnung verfügen, gibt es andererseits zumindest einen Sachverhalt, für den es prinzipiell kein *verbum proprium* geben kann: Transzendentes. Deshalb, darin sind sich die antiken Rhetoriker und die mittelalterlichen Theologen einig, könne man von den Göttern bzw. von Gott nur in metaphorischer Form sprechen. Die Metapher sei in diesem Kontext gleichermaßen notwendig wie auch angemessen (vgl. z. B. Thomas von Aquin ›Summa theologica‹ I, 1, 9; Lausberg 2008, S. 290).<sup>6</sup>

Als uneigentliche Rede verstanden, wie es bis heute als Folge der rhetorischen Unterteilung von *verba propria* und *impropria* oft der Fall ist, wird der Metapher häufig eine geringere Wirklichkeitsreferenz zugesprochen. Sie sei eben ›nur‹ Metapher, kein ›eigentlicher‹ Ausdruck. In den vergangenen Jahrzehnten hat sich allerdings immer deutlicher gezeigt, dass noch nicht einmal Wissenschaftssprachen wie die der Philosophie auf Metaphern verzichten können, und sie gerade mit deren Hilfe, das ›Eigentliche‹, also Grundtheoreme und Leitprämissen aussagen (Blumenberg 1998; Konersmann 2007). In der Folge hat es an Plausibilität verloren, die Metapher rein auf ästhetisch-poetische Funktionen zu verpflichten. Dass ihr auch kognitiv-erkenntnistheoretisches Potential eignet, ist wieder in den Fokus der mit ihr befassten Theorie eingerückt. Dem Urvater der Metaphernforschung, Aristoteles, war es selbstverständlich, dass der Metapher gleichermaßen Wirkungen im Bereich der Ästhetik wie auch der Erkenntnis zukommen,

und sie deshalb eine ebenso wichtige Operation in Rhetorik, Dichtungslehre wie auch Philosophie darstellt.<sup>7</sup> In jüngerer Zeit hat vor allem Katrin Kohl (2007a; 2007b) die Stellung der Metapher zwischen Sprache und Denken, zwischen rhetorischer und kognitiver Ebene hervorgehoben, und auf eine ganzheitliche Betrachtung ihrer Formen und Funktionen gedrängt.

In der Metapherntheorie gibt es nur wenig, was allgemein Konsens ist.<sup>8</sup> Metaphern scheint immer ein Prozess einer Übertragung zugrunde zu liegen: eines Wortes auf ein anderes bzw. einer Vorstellung oder eines Konzeptes auf ein anderes. Weiterhin ist man zwar inzwischen davon abgerückt, die Metapher rein auf der Wortebene zu untersuchen, vielmehr müsse sie als Satz- bzw. Aussageereignis aufgefasst werden; dennoch treten sehr oft einzelne Wörter in den Vordergrund, die den metaphorischen Prozess in besonderem Maße in Gang setzen. Eine Integration von Wort- und Aussageebene scheint ebenso notwendig, wie das Zusammendenken von Sprache und Kognition, will man sich der Metapher in holistischer Weise annähern.

Die Metapher avancierte in den vergangenen Jahrzehnten auch zu einem wichtigen Thema in der christlich-theologischen Forschung. Die Rezeption aktueller sprachanalytischer, hermeneutischer und kognitiver Theorien versprach neue Antworten auf die alten Fragen nach der Sprache der Offenbarung und des Glaubens, deren dominante Bildhaftigkeit kaum abstreitbar ist.<sup>9</sup> Eine Vorreiterrolle übernahm die Gleichnisforschung, die sich ihrem Gegenstand, den sie als der Metapher analoges Sprachphänomen auffasste, unter Rückgriff auf Methoden der analytischen Sprachphilosophie und der Metaphorologie neu zu nähern suchte (Funk 1966; Perrin 1967; Ricœur/Jüngel 1974; Weder 1978). Jedenfalls in bestimmten Strömungen der Theologie ist inzwischen der Konsens etabliert, dass religiöse Sprache fundamental und irreduzibel metaphorisch sei. Maßgeblich hat hierzu der evangelische Theologe Eberhard Jüngel (1974) beigetragen, der den Wahrheitsgehalt und die Angemessenheit der metaphorischen Rede

für die Sprache des Glaubens grundlegend erörtert hat. Gegen eine Reduzierung der Metapher auf ›bloßen‹ Sprachschmuck führt er ihre Fähigkeit an, Wahrheit ›herzustellen‹, in dem Sinne, dass sie die Wirklichkeit in Richtung ihrer Möglichkeiten transzendiere (Jüngel 1974, S. 106). Wie die Metapher sei die Sprache des Glaubens »entdeckende Sprache« und zugleich »durchschlagende Sprache« (Jüngel 1974, S. 97f.). Jürgen Werbick (1992, S. 30f.), der die Position Jüngels weiterdenkt, sieht die Kraft der Metapher und der religiösen Sprache im »Appell an die Einbildungskraft, einer neuen Evidenz sich zu öffnen, die Grenzen der bisherigen Wahrnehmung zu überschreiten und neue Zusammenhänge wahrzunehmen«. Ob man in der Folge versuchte, eine ›theologische Metaphorologie‹ zu entwickeln (van Noppen 1988; Hartl 2008) oder die christliche Grundmetapher zu bestimmen (Jüngel 1974, S. 118; Werbick 1992, S. 32), die linguistische Struktur der Metapher gab dem Denken die Richtung vor.

In der Germanistischen Mediävistik verhandeln Arbeiten im thematischen Umkreis metaphorische Sprachformen hauptsächlich auf ihrer Objektebene;<sup>[10]</sup> es geht z. B. um Metaphern in Einzelwerken (wie dem ›Titurek‹ Wolframs, vgl. Kiening/Köbele 1998), bei bestimmten Dichtern (wie Gottfried, vgl. Lewis 1976; Wessel 1984; Köbele 2004a; Chinca 2009) oder metaphorische Reflexionen über Poetologisches (Schneider 2006) bzw. Mediales (Wenzel 1997). Behandelt werden meist Autoren, Werke, Motive oder Metadiskurse der weltlichen, der höfisch-feudalen Literatur des Mittelalters (vgl. auch den Handbucharartikel von Friedrich 2015).<sup>[11]</sup> Wenn geistliche Literatur in metaphernanalytischer Perspektive behandelt wird, kapriziert sich die Forschung zumeist auf die Mystik (Egerding 1997; Köbele 1993; Prechtel 2019; Wetzel/Gisselbaek 2022) oder auf bestimmte Metaphernkomplexe (Fechter 1963; Ohly 1990 u. 1993; Roth 2018).

Gerd Hübners 2004 formulierte Kritik an der aktuellen mediävistischen Interpretationspraxis, sie übersetze metaphorische Rede meist ganz selbstverständlich in Bilder bzw. bildliche Szenen und male diese dann in assoziativ anreichernder Weise weiter aus, ist auch heute noch aktuell. Solch ein

Vorgehen operiere auf Basis der impliziten Überzeugung, dass Metapher und Bild quasi auf ›natürliche‹ Weise zusammenhängen (Hübner 2004, S. 117). Die Identifizierung des Tropus ›Metapher‹ mit einem (innerlich-geistigen) Bild hat aber erst unter den epistemischen, wissenschaftlichen und kulturellen Bedingungen des 18. Jahrhunderts überhaupt gewisse Plausibilität erlangt und hängt eng mit dem Entstehen der Ästhetik als Disziplin vom sinnlich-anschaulichen Erkenntnisvermögen des Menschen zusammen (Willer 2005, S. 109–115). Vor 1700, darauf weist Asmuth 1991 hin, wurden das sprachliche Verfahren und dessen (kognitive) Effekte sachlich und begrifflich strikt auseinandergelassen: Einigen rhetorischen Mitteln, besonders dem Vergleich<sup>12</sup> und der Hypotyposis, sprach man die Fähigkeit zu, beim Rezipienten Vorstellungen zu erzeugen, die man auch als ›Bilder‹ bezeichnete. Ähnlich wurde der Metapher die Fähigkeit zugesprochen, Bilder zu evozieren, was die antiken Autoren unter den Stichworten ›Anschaulichkeit‹ und ›Vor-Augen-stellen‹ diskutierten, sie selbst galt aber nicht als Bild.<sup>13</sup>

Hält man das sprachliche Verfahren und die von ihm potentiell hervorgerufenen (psychisch-kognitiven) Effekte nicht auseinander, droht die literaturwissenschaftliche Terminologie unklar und unscharf zu werden (Allemann 1968, S. 29f.; Asmuth 1991, S. 299f.; Birus 2007, S. 572). Die Interpretationspraxis wiederum gerät durch eine (bewusst oder unbewusst) angesetzte Bildtheorie der Metapher leicht in den Sog einer sich ins frei Assoziative verabschiedenden kreativ-schöpferischen Imagination (Hübner 2004, S. 122f.) und treibt oftmals schlechte Psychologie hervor (Ricœur 2004, S. 190). Für präzise Analysen des Sprachereignisses ›Metapher‹ ist der Bild-Begriff auch deshalb wenig geeignet, weil er uneindeutig verwendet wird. I. A. Richards (1936, S. 37f.) hat dargelegt, dass ›Bild‹ zuweilen für das Ganze der ›Doppeleinheit‹ Metapher gebraucht wird, dann wieder nur das übertragene gebrauchte Fokuswort, also eines ihrer Elemente, bezeichne.<sup>14</sup>

Aus all diesen Gründen scheint es geboten, klar darauf hinzuweisen, dass es sich bei Metapher und Bild keineswegs um austauschbare Begriffe handelt, und man deshalb die theoretische Sprache möglichst vom Bild-Begriff freihalten sollte.<sup>15</sup> In vorliegender Studie geht es nicht um ›Bilder des Heiligen Geistes‹, denn auf kognitive Prozesse mittelalterlicher Menschen haben wir ohnehin keinen Zugriff mehr. Es geht um sprachlich-rhetorische Verfahren, die man am besten mit dem Begriff ›Metapher‹ bezeichnet und die bestimmte Effekte hervorrufen, deren einer das Evozieren visueller Konzepte sein kann.

Vor dem Hintergrund, dass auch mehrere Jahrtausende Auseinandersetzung mit der Metapher weder Fragen nach einer allgemein verbindlichen Definition noch nach ihrer Funktion konsensuell zufriedenstellend klären konnten, wäre es vermessen, im Rahmen dieses Kapitels eine ›Theorie der Metapher‹ entwerfen zu wollen. Ohnehin ist es fraglich, ob es überhaupt wünschenswert wäre, die inzwischen unüberschaubare Anzahl von Metapherntheorien noch erhöhen zu wollen (eine Zusammenstellung bei Rolf 2005). Im Folgenden soll es lediglich darum gehen, Grundvereinbarungen zum Verständnis von ›Metapher‹ festzuhalten und das interessierende Verfahren der Remetaphorisierung im Kontext aktueller Metapherntheorie einzuordnen.

Leitend ist das in der Einleitung skizzierte und in diesem Kapitel noch näher zu konturierende neuere Metaphernverständnis, das viele Grundvorstellungen der antik begründeten rhetorischen Tradition abgelöst und den Blick auf die Kontextgebundenheit und Ubiquität, mithin den funktionalen Reichtum dieser Sprach- und Denkform, geöffnet hat. Aus der Zeit vor dem ›metaphorical turn‹ in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts ziehe ich nur die Position des Aristoteles für ein geschärftes Verständnis metaphorischer Prozesse heran. Wichtigster Denker, an den ich anknüpfe, ist Paul Ricoeur. Es wird sowohl auf sein Werk ›Die lebendige Metapher‹, geradezu eine ›virtuelle Enzyklopädie zum Thema‹,<sup>16</sup> als auch auf seine Studien zur



Metapher in der biblischen Sprache zurückgegriffen (Ricoeur 1974; 1982). Ricoeurs Überlegungen zu einer Spannungstheorie der Metapher fußen auf den Ergebnissen von I. A. Richards und Max Black. Entsprechend nimmt die von ihnen entwickelte Interaktionstheorie auch in vorliegender Studie eine leitende Funktion ein, zumal sie sich für die konkreten Textanalysen als äußerst ergiebig erweist. Paul Ricoeur interessiert sich zwar sehr für referentielle Funktionen metaphorischer Sprechweisen, sein Fokus liegt aber nicht auf mentalen Vorgängen, die Metaphern ermöglichen, begleiten bzw. von ihnen hervorgerufen werden. An diesem Punkt ist es sinnvoll, für die Untersuchung von Leitvorstellungen des Heiligen Geistes Anregungen der Kognitiven Metapherntheorie und der Metaphorologie Hans Blumenbergs aufzunehmen.

Im weiteren Verlauf dieses Kapitels soll zunächst der metaphorische Prozess in seinen Grundzügen beschrieben werden, wobei es gilt, die vielfältigen Forschungsdiskussionen zu ordnen und sich innerhalb ihrer – soweit dies für das hier verfolgte Interesse von Nöten ist – zu positionieren. Der gewählte Untersuchungsgegenstand, das übertragene Sprechen vom Geist Gottes, drängt auf ein Nachdenken über die Besonderheiten dieses Metapherntyps. Immerhin stehen mit Gottesmetaphern weder rein literarische noch rein wissenschaftliche Metaphern im Fokus der Aufmerksamkeit; es handelt sich um, so könnte man pointieren, Fiktionen mit Wahrheitsanspruch. Zur näheren Konturierung ihrer Charakteristika wird ein heuristisches Modell vorgeschlagen, das einerseits den Textanalysen eine passgenaue Beschreibungssprache eröffnet, andererseits den im zweiten Teil des Kapitels verfolgten Überlegungen zum performativen Potential von Remetaphorisierungen eine Ordnung gibt.<sup>17</sup> Gottesmetaphern an sich wie auch poetische Verfahren des Wiedergebrauchs traditioneller Konzeptmetaphern müssen in holistischer Perspektive untersucht werden. Gemeint ist hiermit, dass sowohl auf sprachliche wie auch kognitive Prozesse geblickt werden muss, und dies unter Einbeziehung der zwischen diesen beiden Bereichen ablaufenden Interferenzen.

Paul Ricœur (1972, S. 366f.) gibt zu bedenken, dass man erst dann aus einem konzeptuellen Rahmen, der die Metapher als Substitutionsvorgang festlegt, aussteigen kann, wenn man konsequent den Rezipienten in den Fokus der theoretischen Überlegungen einrückt. Erst aus der Perspektive des Hörers/Lesers offenbare sich die Metapher als ein vielfältig signifikantes Ereignis, dessen Bedeutung weit über rein sprachliche Ersetzungsvorgänge hinausgehe (Ricœur 2004, S. 165f.). Entsprechend konzentriert sich die theoretische Einleitung in ihrem zweiten Teil (B.4) auf die Wirkdimensionen der Metapher, die ja erst in den Blick kommen, wenn man den Rezeptionsprozess mit ins Kalkül nimmt. Das hier mit ›Remetaphorisierung‹ benannte poetische Verfahren greift in seinen Wirkungen, so wird zu zeigen sein, sowohl auf semantische als auch kognitive Bereiche aus. Im remetaphorisierenden Gebrauch erweisen sich Metaphern insofern als lebendig, als sie auch mit traditionellen Mitteln neue Bedeutungen und innovative Sinneffekte hervorrufen können. Zugleich indizieren sie kognitive Konzepte, die in textuellen Formationen konkretere Gestalt annehmen und hierüber bestimmte Leitvorstellungen offenbar werden lassen, die oft kollektive Gültigkeit beanspruchen können und die in geschichtlicher Perspektive Eindrücke von den metaphysischen Gewissheiten vergangener Kulturen vermitteln. Die referentielle Macht der Metapher muss aber auch in einer beide Ebenen, die der Sprache und die der Kognition, umgreifenden Perspektive thematisiert werden: Auf den jeweilig vom literarischen Text angesprochenen Rezipienten können Metaphern wahrhaft durchschlagende Effekte erzielen, indem sie eine Neubeschreibung seiner Lebenswelt anbieten. Und indem sie das individuelle alltägliche Erleben derart transformieren, eröffnen sie Wahlmöglichkeiten in Bereichen menschlicher Erfahrung, wo prinzipiell eigentlich keinerlei Alternativen gegeben sind.

## 2 Übertragung, Doppelseinheit, Ähnlichkeit. Grundzüge metaphorischer Rede

Definitionen und Theorien der Metapher sind, wie gesagt, Legion. Sucht man einen Punkt, in dem sie konvergieren, dann findet man ihn allenfalls in der Überzeugung, dass für eine Metapher ein Akt der Übertragung konstitutiv ist (Willer 2005, S. 90; Eggs 2001, Sp. 1103; Lieb 1967, S. 352). Ob diese Übertragung nun zwischen Worten, zwischen Aussagen, Vorstellungen oder Konzepten abläuft, ist ebenso umstritten wie die Frage, ob sie auf Basis einer Ähnlichkeits- oder Analogierelation operiert. Um einige Grundzüge metaphorischer Prozesse anzusprechen, gebietet es sich in dieser theoretischen Unsicherheitslage, auf die Anfänge, also auf die Position Aristoteles zurückzugehen, dessen Ausführungen zur Metapher bis heute äußerst informativ sind. Entsprechend seien sie im Folgenden etwas ausführlicher referiert.

Metaphern bestimmt Aristoteles als Elemente der *lexis*, der »Sprache überhaupt«, die sich aus »Buchstabe, Silbe, Konjunktion, Artikel, Nomen, Verb, Kasus, Satz« zusammensetzt (Poet. 1456b 20–21).<sup>18</sup> Die Metapher stellt nun einen Fall der Nomina bzw. Worte dar: »Jedes Wort (ὄνομα) ist entweder ein üblicher Ausdruck, oder eine Glosse, oder eine Metapher, oder ein Schmuckwort, oder eine Neubildung, oder eine Erweiterung, oder eine Verkürzung, oder eine Abwandlung« (1457b 1–3). Mit dieser Einordnung ist laut Ricœur (2004, S. 20f.) »das Schicksal der Metapher für Jahrhunderte besiegelt«: Man verhandelt über sie in der Folge ausschließlich auf der Wortebene, erst im 20. Jahrhundert zieht man die Ebene der Rede(situation) stärker mit ins Kalkül.

Die klassisch gewordene Definition des Aristoteles lautet im griechischen Original: »Μεταφορά δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορά« (Poet. 1457b 6f.). Hier kommt es auf jedes Element an, weshalb es sich gebietet, die Begriffe zunächst einzeln anzusehen. Ὀνόματος gehören wie ausgeführt zu den Elementen des Sprachsystems, bezeichnet sind hiermit die kleinsten

semantischen Einheiten. Sicher fallen Substantive und Adjektive darunter, im Kontext metaphorischer Rede wohl auch die Verben, also insgesamt alle nominalisierbaren Worte.<sup>19</sup>

Die Worte oder Nomen werden nun in Bewegung gesetzt; ἐπιφορά ist der hierfür entscheidende Ausdruck. Angesprochen ist damit eine Übertragung, eine Verschiebung von ... zu, eine Transformation. Die Metapher ist somit die Übertragung/Verschiebung eines anderen Nomens. Das Konzept der Übertragung begleitet bis heute, wie angesprochen, im Kern jede begriffliche und theoretische Auseinandersetzung mit der Metapher. Die Bestimmung Μεταφορά δὲ ἐστὶν ἐπιφορά sagt auf einer Metaebene auch etwas über das Definieren selbst und besonders über das von metaphorischen Prozessen aus. Übersetzt man ›Die Metapher ist eine Übertragung‹, dann tendiert diese Definition zum Tautologischen, denn das griechische Wort μεταφορά trägt schon die Bedeutung ›Übertragung‹ in sich. Damit wird darauf angespielt, dass eine jede gute Definition leicht in den Bannkreis des Tautologischen gerät, die ›eleganteste‹ Definition wäre also eine reine Tautologie, nur wäre ihr Aussagegehalt dann gleich Null. Indem Aristoteles ἐπιφορά verwendet, einen »Hilfsausdruck, den kein einschlägiges Begriffslexikon verzeichnet« (Willer 2005, S. 92), weist er auf dieses Paradox hin und vermeidet zugleich eine semantisch leere Tautologie. Die auf den ersten Blick so klare Definition gewinnt somit Züge des Rätselhaften. Und sie produziert, wie Ricœur (2004, S. 22f.) es formuliert, ›Ratlosigkeit‹: »Zur Erklärung der Metapher schafft Aristoteles eine Metapher, die dem Bereich der Bewegung entnommen ist; die *phora* ist bekanntlich eine Art der Veränderung, die Ortsveränderung«. Hiermit ist einerseits der wichtige Punkt angesprochen, dass die wirkmächtige Metapherdefinition des Aristoteles auf einem topologischen Modell aufruht, welches sich auf die Rhetoriktradition vererben wird. Andererseits ist das Paradox fokussiert, dass jede theoretische Rede über die Metapher ebensolche zu ihrer Bestimmung heranziehen muss. Fundamentale Paradoxien des Definierens und der Rede

über die Metapher werden somit metapoetisch in der Definition selbst mit ausgesagt – ein Geniestreich.

Übertragen wird im metaphorischen Prozess also ein Wort, und zwar ὀνόματος ἄλλοτρίου. Die gängigen Übersetzungen schwanken zwischen einem ›anderen Wort‹ und einem ›fremden Wort‹. Ich würde für erstere Übersetzung plädieren, da es so leichter fällt, die hier zugrunde liegende Logik der Abweichung rein formal aufzufassen. Das ›fremde‹ Wort wird sonst leicht in die changierenden Semantiken des Fremdheitsbegriffs zwischen Nichtzugehörigkeit und Unvertrautheit hineingezogen (Münkler/Ladwig 1997). Erstere Bedeutungsdimension von ›fremd‹ begünstigt den Kurzschluss von ἄλλότριος (*alotrios*) und Uneigentlichkeit.<sup>20</sup> Die Metapher gehört für Aristoteles aber sehr wohl zur (Alltags)Sprache dazu (Rhet. III, 2, 6); als sprachliche Operation der Übertragung ist sie bekannt und gängig, nur der jeweilige Einzelfall ist vor dem Hintergrund der gewöhnlichen Rede unvertraut.<sup>21</sup>

Als Gegenpart zu den *onomatos allotrion* führt Aristoteles die *onomatos kyrion* an, die gewöhnlichen bzw. gebräuchlichen Worte, eben ein solches Wort, »das ein jeder selbst gebraucht« (Poet. 1457b 3). Es geht hier nicht um eine ontologische Bestimmung von Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit zur Sprache, sondern um quantifizierende Pragmatik: Die *onomatos kyrion* sind herrschend – so die Übersetzung von Jüngel (1974, S. 88) –, weil sie öfter gebraucht werden.<sup>22</sup> Die ›anderen Worte‹ kommen schlicht nicht so oft vor und sind deshalb tendenziell rätselhafter (hierzu gehören auch Glosse, Schmuckwort etc., Poet. 1458a 18–23). Wenn man also die aristotelische Definition mit ›Die Metapher ist die Übertragung eines fremden Wortes‹ übersetzen will, dann sollte man präzisieren, dass ›fremd‹ im Sinne von pragmatisch unvertraut gemeint ist und ohne wertende Implikationen eine rein formal-quantifizierende Abweichung vom ›herrschenden Sprachgebrauch‹ anspricht. Das kontradiktorische Begriffspaar ›eigentlich – uneigentlich‹ findet sich bei Aristoteles nicht, es ist erst rückwirkend auf seine Metaphernkonzeption projiziert worden. Den Sprung

vom herrschenden zum passenden Wort wird die lateinische Rhetorik vollziehen, den zum eigentlichen Ausdruck deren Interpreten (Ricœur 2004, S. 25; Eggs 2001, Sp. 1103).

Als formale Operation bezeichnet *allotrios* also eine Abweichung, gewissermaßen eine Übertretung der Sprachregeln, die die Regeln jedoch respektiert und somit im Horizont ihres Zugriffes bleibt. Paul Ricœur hat darauf aufmerksam gemacht, dass die

aristotelische Idee des *allotrios* [...] tendenziell drei verschiedene Ideen zusammen[bringt]: die der *Abweichung* im Verhältnis zum gewöhnlichen Sprachgebrauch; die der *Entlehnung* aus einem Ursprungsbereich; und die der *Substitution* im Verhältnis zu einem abwesenden, doch zur Verfügung stehenden gewöhnlichen Wort. (Ricœur 2004, S. 25, Kursiv im Original)

Näher führt Ricœur dazu aus, dass alle Nomina, die *para to kyrion*, also außerhalb des Gebräuchlichen liegen, Abweichungen sind; neben der Metapher also ebenso die Glosse, die Erweiterung etc. Das Spezifische der Metapher, das sie aus dieser Gruppe heraushebt, ist nun die Entlehnung, die in ihr vorgenommen wird und die der eher negativ konnotierten Abweichung eine positive Eigenschaft zur Seite stellt. Ein Nomen, das metaphorisch übertragen wird, bringt seine Ursprungsbedeutung und seinen gewöhnlichen Kontext mit und zugleich verbleibt die gängige Bezeichnung im neuen Kontext im assoziativen Horizont. Auf diese Weise bereichert die Metapher die Sprache. Der dritte von Ricœur genannte Aspekt, die Substitution, überrascht nicht, ist doch Aristoteles zuweilen als Vertreter der Substitutionstheorie angesehen worden (exemplarisch Nieraad 1977, S. 13; Felsner/Helbig/Manz 2012, S. 194). Während die Ersetzung in seinen definitorischen Ausführungen kaum eine Rolle spielt, kommt dieser Gedanke vielfach in den Diskussionen seiner Beispiele zum Tragen. So heißt es z. B. beim metaphorischen Ausdruck »Wahrhaftig, zehntausend gute Dinge hat Odysseus schon vollbracht«, dass ›zehntausend‹ »an die Stelle« von ›vieltrete (Poet. 1456b 11–12).

Die durch Aristoteles getroffene Verortung des metaphorischen Prozesses auf der Wortebene ist erst nach der Mitte des vergangenen Jahr-

hunderts endgültig abgelöst worden. Entscheidend sind in diesem Zusammenhang die Arbeiten von I. A. Richards (1936) und Max Black (1954/1962, 1977), die die Analyse der Metapher im rhetorischen Blickwinkel auf die Satzebene, im kommunikationstheoretischen auf die Aussagenebene verlegt haben (Ricœur 2004, S. 133–153; Rolf 2005, S. 35–47). In einer syntaktischen Einheit könne jedes Element zum Träger der metaphorischen Übertragung werden; in der Folge ist ein Bemühen zu verzeichnen, die Grammatik der Metapher möglichst vollständig zu klassifizieren (Black 1954/1962, S. 58, Anm. 1; exemplarisch Skirl/Schwarz-Friesel 2007, S. 20–27). Besonders prominent sind Fälle substantivischer Prädikativmetaphern wie ›Der Mensch ist ein Wolf‹ (analog: ›Der Heilige Geist ist Feuer‹) und Verbmataphern wie ›Der Vorsitzende pflügte durch die Diskussion‹ (analog: ›Der Heilige Geist wohnt mitten unter uns‹). Mit Mitteln pragmatischer Sprach- und Funktionsanalyse nähern sich nun Richards (1936, S. 34f.) und Black (1954/1962, S. 56 u. 1977, S. 391) solchen eindeutigen Fällen metaphorischer Rede, in der Absicht, eine verbesserte Metapherntheorie zu entwerfen, die ihr Glücken erklären kann. Forschungshistorisch hat diese Theorie unter dem Titel ›Interaktionstheorie‹ Furore gemacht.

I. A. Richards erweitert und präzisiert das Verständnis der Metapher dahingehend, dass es sich bei ihr um eine Doppeleinheit (*double unit*) handle, jede Metapher also aus zwei Teilen bestehe: Den Begriff ›Metapher‹ reserviert Richards in der Folge für das Ganze der Doppeleinheit, ihre Elemente bezeichnet er als *tenor* und *vehicle*. Die gewiss etwas »esoterische Terminologie« hat auf der einen Seite den Vorteil, dass sie erst gar keine Uneigentlichkeits-Assoziationen aufkommen lässt (Ricœur 2004, S. 139f.). Auf der anderen Seite ist es nun möglich, klar zwischen der Metapher als Aussageganzheit und ihren konstitutiven Einzelementen zu unterscheiden und diese zu identifizieren. Max Black (1954/1962, S. 75f.) nimmt den Gedanken auf, dass zwei deutlich unterschiedene Gegenstände nötig seien, um eine Metapher zu bilden. In der rhetorischen Einheit des Satzes stelle sich dies so dar, dass mindestens ein Wort in gewöhnlicher Bedeutung Ver-

wendung finden müsse und mindestens eines in metaphorischer (ebd., S. 58). Statt von *tenor* und *vehicle* spricht er von *frame* und *focus* und erläutert ihr Zusammenspiel deutlich präziser als I. A. Richards. In einem metaphorischen Satz wie ›Der Mensch ist ein Wolf‹ konzentrierte sich die Aufmerksamkeit schnell auf ein Wort, das hauptsächlich den metaphorischen Prozess in Gange setzte, das Fokuswort, hier ›Wolf‹. Metaphorische Bedeutung erhält es aber erst in seiner spannungsreichen Beziehung zum *frame*, dem übrigen Satz. Hauptgegenstand (*frame*) und untergeordneter Gegenstand (*focus*), später spricht er von Primär- und Sekundärgegenstand (Black 1977, S. 392), geraten nun in ein wechselseitiges Austauschverhältnis, sprich: in Interaktion miteinander.

Die Verlegung der Analyse von der Ebene des Wortes auf die des Satzes stellt auch eine der Hauptargumentationslinien in Paul Ricœurs ›Lebendiger Metapher‹ dar (2004, S. 118–167). Aussagenlogisch gesprochen seien Metaphern ›impertinente Prädikationen‹. Als ein sonderbarer bzw. ungewöhnlicher Fall einer Prädikation projizierten sie scheinbar Unpassendes auf den Hauptgegenstand der Rede und modifizierten diesen hiermit.<sup>23</sup> Dieser Operation eigne durchaus ein gewisser gewaltsamer Zug: »[A]uf den Trümmern des wörtlichen Sinnes [lässt sie] eine neue semantische Pertinenz entstehen« (Ricœur 2004, S. 226). Ricœur stellt in einem antike und sprachanalytische Positionen versöhnenden Gestus klar, dass die Verlegung der Untersuchungsperspektive auf Satzebene keinesfalls mit einer Ablösung der Wort-Theorie einhergehen müsse. Denn diese sei nicht falsch, sondern lediglich unvollständig: Schließlich träten meist einzelne Worte als Hauptträger des metaphorischen Sinneffektes hervor, und auch bei Max Black sei der metaphorische *focus* ja vielfach mit einem Fokuswort gleichgesetzt (Ricœur 2004, S. 56–167, bes. S. 56f. u. 118f.). Statt des Interaktionskonzeptes stellt Paul Ricœur das der Spannung ins Zentrum seiner Metapherntheorie. Wichtig ist ihm dabei – und damit geht er über das sprachanalytische Programm Max Blacks hinaus –, dass die Spannung nicht nur zwischen *focus* und *frame* auftritt, sondern die »Metapher [...]



*aus der spannungsvollen Beziehung zwischen allen Gliedern einer metaphorischen Aussage*« erwachse (Ricoeur 1982, S. 285, kursiv im Original). Dies wird für eine angemessene Beschreibung der Kraft der Metapher in semantischer und performativer Hinsicht noch wichtig werden.

Bleibt man aber zunächst einmal bei der Metapher als Satzereignis, dann stellt man fest, dass auch Paul Ricoeur sie als Doppeleinheit (I. A. Richards) auffasst und dass er für die Beschreibung ihrer beiden konstitutiven Teile oft auf die Terminologie Max Blacks (*focus – frame*) zurückgreift. Dies ist nicht lediglich Indiz der theoretischen Nähe beider Richtungen, sondern weist auf einen tieferliegenden Konsens, der von Theorien der Metapher verschiedenster Provenienz geteilt wird: Um eine Metapher zu bilden, benötige man zwei distinkte Bereiche, zwischen denen dann ein Übertragungsprozess ablaufe. Strittig ist allerdings, ob dieser Übertragungsprozess immer eine bestimmte Richtung aufweist, also vom Bereich A stets zum Bereich B abläuft, oder ob er prinzipiell umkehrbar ist. Eine Gerichtetheit der metaphorischen Übertragung setzen so verschiedene Positionen voraus wie die klassische Rhetorik (*verbum improprium* → *verbum proprium*), Weinrichs Bildfeldtheorie (Bildspender → Bildempfänger) oder auch Lakoffs/Johnsons kognitive Metaphertheorie (*source domain* → *target domain*, vgl. Kohl 2007b, S. 30–39). Eine radikale Neuorientierung leisten dagegen die Theorien der Interaktion (Richards/Black) und die der Spannung (Ricoeur), die kooperative, prinzipiell in beide Richtungen offene semantische Verschiebungen annehmen. Die Interaktionstheorie räumt noch mit einer weiteren Basisprämisse der Metaphertheorie auf: Sie klammert die Ähnlichkeit als integralen Faktor der metaphorischen Operation aus und postuliert, dass metaphorische Aussagen verschiedenste Vorstellungen und semantische Konnotationen in Wechselwirkung miteinander versetzen könnten, ohne dass diese in irgendeiner Weise miteinander verbunden sein müssten. Interaktion könne durchaus von der Disparatheit der Elemente der Metapher ausgehen, wobei Analogieverhältnisse allenfalls konstruiert werden (Richards 1936, S. 50).

Der Antike galt die Metapher noch als Ähnlichkeitstropus *par excellence*, und auch alle Theorien, die eine Gerichtetheit der metaphorischen Übertragung annehmen, egal ob diese zwischen Wörtern, Sprachbildern, Vorstellungen oder kognitiven Konzepten angesetzt wird, gründen letztlich auf dieser Prämisse. Nimmt man in Folge einmal an, dass Ähnlichkeits- bzw. Analogiebeziehungen metaphorische Übertragungsprozesse grundlegend ermöglichen, dann stellt sich die Frage nach der Beziehung zwischen Metapher und Vergleich.

Cicero wie auch Quintilian fassen die Metapher als Kurzform eines Vergleiches auf.<sup>24</sup> Bei Aristoteles war das Verhältnis noch umgekehrt, der Vergleich als »entfaltete Metapher« verstanden (Ricoeur 2004, S. 33). Während die römischen Redelehrer grammatikalisch argumentieren (Quintilian: Inst. or. 8,6,9), denkt Aristoteles gattungslogisch: Metapher und Vergleich seien beides formale Operationen der Übertragung, nur dass der Vergleich um die Partikel (>wie<) oder ein Vergleichsadjektiv (>ähnlich<) erweitert sei (vgl. Rolf 2005, S. 29). In diesem Kontext findet sich die berühmte Löwen-Metapher: Sage man von Achilles »wie ein Löwe griff er an« sei das ein Vergleich, sage man »der Löwe griff an« eine Metapher (*in absentia*), beide Sprachformen basieren auf dem Vergleichspunkt >Mut< (Rhet. III, 4, 1). Der Vergleich sei dabei weniger elegant, weniger scharfsinnig, denn durch die Identifizierung zweier scheinbar unzusammenhängender Bereiche fordere die Metapher stärker zur Enträtselung heraus (Rhet. III, 11, 9).

Ich schließe mich in dieser Untersuchung der aristotelischen Konzeption an und werde Beispiele, die die grammatikalische Form eines Vergleichs (>Der Heilige Geist kommt wie der Donner<) aufweisen, als Unterart der logischen Operation der Metapher ansehen und beide mit denselben Mitteln analysieren. Wie eingangs der theoretischen Einleitung erwähnt, greife ich hierfür auf Angebote der Interaktionstheorie zurück, gehe jedoch mit Paul Ricoeur in einigen Punkten über sie hinaus. Dies betrifft insbesondere die Rolle der Ähnlichkeit. Paul Ricoeur hat nicht nur darauf hingewiesen, dass Interaktion keinesfalls *per se* auf Ähnlichkeit verzichten müsse, son-

dern betont im Rahmen seiner Theorie der Spannung die integrale Bedeutung der Ähnlichkeit – wenn man sie als rein formalen Akt auffasse.<sup>25</sup> So rücke in die Aufmerksamkeit ein, dass sowohl die Metapher als auch der Vergleich assimilierend vorgehen. In diesen Operationen werde jeweils eine Identität im Verschiedenen erfasst, also zwei Bereiche einander angenähert, die bislang noch fern voneinander waren. In diesem Sinne arbeite Ähnlichkeit an der Ent-fernung, der Aufhebung von Ferne zwischen verschiedenen Gebieten (Ricoeur 2004, S. 182f.).

Metaphern, das sei auch hier vorausgesetzt, stellen in einem formal-semantischen bzw. performativen Sinne Ähnlichkeitsaussagen dar. Diese treffende Beschreibung ist jedoch für die vorliegende Studie noch nicht hinreichend und muss erweitert werden: Religiöse Metaphern sind in besonderem Maße auch Seinsaussagen, die auf Wahrheit hin orientiert sind (Jüngel 1974; Ricoeur 1974, S. 54). In der Prädikation ›Der Heilige Geist ist Feuer‹ gewinnt die Kopula ›Ist‹ existentielle Bedeutung; sie ist nicht ›bloß‹ Metapher, sondern beschreibt einen ontologischen Status. Doch auch hiermit ist die logische Komplexität der Aussage noch nicht vollständig gefasst. Paul Ricoeur hat darauf aufmerksam gemacht, dass jede metaphorische Prädikation in einem Atemzug dreierlei aussagt (das Folgende nach Ricoeur 2004, S. 239–241 u. 250f):<sup>26</sup>

Das Beispiel ›Der Heilige Geist ist Feuer‹ heranziehend kann man drei Bedeutungslinien differenzieren, die in jeder metaphorischen Aussage gleichberechtigt und einander ergänzend nebeneinanderstehen: (1) ›Der Heilige Geist ist w i e Feuer.‹ In einer gewissen Hinsicht weisen also beide Elemente der Metapher ähnliche Eigenschaften auf, weshalb man den Heiligen Geist und das Feuer vergleichend aufeinander beziehen kann. (2) ›Der Heilige Geist i s t Feuer.‹ Hier werden die beiden Teile der Metapher nicht mehr verglichen, sondern identifiziert. Es wird eine ontologische Aussage über den Redegegenstand getätigt, die auf Wahrheit hin orientiert ist. (3) ›Der Heilige Geist ist n i c h t Feuer.‹ Im gleichen Atemzug wird die metaphorische Identifikation aber auch *ad absurdum* geführt: Denn als

den Dingen der immanenten Welt völlig entthobene Entität, kann er natürlich kein Feuer sein. Die Aussage gerät so in den Bannkreis der Falschheit.

Die metaphorische Spannung in der Kopula bewegt sich folglich »zwischen Identität und Differenz im Bewegungsfeld der Ähnlichkeit« (Ricœur 2004, S. 239). Dadurch, dass die Metapher die Unmöglichkeit der von ihr vorgenommenen Identifikation bzw. die Inadäquanz der zugrunde gelegten Analogie immer zugleich mitaussagt, gewinnt sie im religiösen Kontext besondere Attraktivität. Denn so bleibt die transzendente Unantastbarkeit sowie fundamentale Andersartigkeit Gottes bewahrt, und dennoch kann eine Aussage über seine Existenz, seine Gestalt bzw. sein Handeln getätigt werden, die höchste Geltung beansprucht. Darüber hinaus hebt die religiöse Metapher selbst ihre prinzipielle Ergänzungsbedürftigkeit ins Licht. Da die ihr implizierte Ähnlichkeitsaussage nur in einer Hinsicht Plausibilität beanspruchen kann, sie nur einen winzigen Teilaspekt des unsagbaren Wesens Gottes anspricht, muss das menschliche Reden fortfahren, müssen weitere Metaphern herangezogen werden.

Paul Ricœur macht seine Beobachtung, dass die metaphorische Spannung, die auf verschiedenen Ebenen der Aussage greife, auch im Innersten der Kopula Wirksamkeit entfalte, erstaunlicherweise nicht weiter für seine Studien zu biblischen Metaphern und Gleichnissen fruchtbar.<sup>27</sup> Obwohl die dreifache Bedeutung des ›Ist‹ in jeder metaphorischen Aussage zur Erscheinung gebracht werden kann, wäre es vielleicht möglich, profane und religiöse Metaphern hinsichtlich ihrer internen Gewichtung der drei Ebenen zu unterscheiden. Beim Standard-Beispiel der Interaktionstheorie ›Der Mensch ist ein Wolf‹ scheint das metaphorische *Ist-wie* stärker in den Vordergrund zu rücken; bei der religiösen Metapher ›Der Heilige Geist ist Feuer‹ dagegen das ontologische *Ist*. Letzteres wird natürlich dann sogleich in seinem unbedingten Geltungsanspruch durch das mitgedachte *Ist-nicht* sowie *Ist-wie* aufgefangen und begrenzt.

### 3 Netz, Wurzel, System. Charakteristika von Gottesmetaphern

Durch die offenkundige und vielfache Verwendung von übertragener Rede in der Heiligen Schrift hat sich auch die mittelalterliche Theologie herausgefordert gesehen, zur Frage nach deren Bedeutung und Funktion Stellung zu beziehen. Der weitverbreiteten Überzeugung von der Einzigartigkeit der Bibel entsprechend wird meist auch in Bezug auf die Metapher eine scharfe Grenzlinie zwischen ihrer literarischen Form und der der Dichtungen gezogen: Letztere griffen auf Metaphern zurück, um das Vergnügen der Rezipienten und den ästhetischen Wert des Textes zu steigern, die Heilige Schrift dagegen aufgrund von Notwendigkeit und Nützlichkeit – so etwa Thomas von Aquin. Dieser erläutert weiterhin, dass der menschliche Geist immer vom körperlich-sinnlich Gegebenen der diesseitigen Anschauung ausgehe (Summa theol. I, 1, 9). Die Sprache der göttlichen Offenbarung komme der kognitiven Verfasstheit des Menschen somit entgegen, wenn sie auf metaphorische Vergleiche aus der Sinnenwelt zurückgreife; auf angenehme Weise öffne sie sich so dem menschlichen Verstehen (Summa theol. I, 1, 9). Metaphern leisten für Thomas also eine wichtige Funktion, da sie sicherstellen, dass die biblischen Narrationen auch ungebildeten Menschen zugänglich sind (Rikhof 1981, S. 180). In der Reflexion über den Wert der Metaphern in der Heiligen Schrift greift er auf das Argument des Ps.-Dionysius Areopagita zurück, dass uns das göttliche Licht nur dann erleuchten könne, wenn es in viele heilige Schleier eingeschlagen sei. Thomas stellt klar, dass die metaphorischen Schleier das göttliche Licht nicht verdecken, sondern dazu anregen würden, die Schleier einen nach dem anderen zurückzuschlagen, und sich somit in zunehmender Entfernung von der Sinnenwelt der Erkenntnis des Göttlichen zu nähern (Summa theol. I, 1, 9; Rikhof 1981, S. 180). Die Position des Aquinaten sei hier exemplarisch für die spekulative Theologie des Mittelalters angeführt, die sich unter Berufung auf das Pauluswort von der nur spiegelbildlichen Erkenntnismöglichkeit im Diesseits (I Cor 13,12) weitgehend einig ist, dass über das Wesen

Gottes oder über die Mysterien des Glaubens, wie der Trinität oder der Inkarnation, nur in analogischer oder übertragener Form Aussagen gemacht werden können (Krewitt 1971, S. 457–489).

Metaphern, die auf das Göttliche gehen, begreift und beschreibt man nur dann in angemessener Weise, wenn man sie in ihrem (Gesamt-)Zusammenhang und in ihren internen Vernetzungen aufsucht. Für die Mediävistik hat Friedrich Ohly darauf hingewiesen, dass man, wolle man verstehen, was man im Mittelalter über die Sünde und über ähnliche existentielle Grunderfahrungen des Menschen gedacht habe, den Reichtum an metaphorischen Ausdrücken ausloten müsse, die sich damit auseinandersetzen (Ohly 1968, S. 34; vgl. auch Ohly 1986, 1990). Ähnliches formuliert er in Bezug auf Maria:

Das vielseitig Unbegreifliche wird annähernd aussprechbar im ganzen Spektrum aller dem Buch des Seins entnehmbaren und anwendbaren Bezeichnungen, die jeweils eine der Eigenschaften des göttlichen oder menschlichen Phänomens treffen und das Ganze nur in der Summe durch die Sprache zu fassen versuchen können. (Ohly 1973, S. 278f.)

Auf den Heiligen Geist übertragen meint das: Will man wissen, wie man ihn im Mittelalter konzeptualisiert hat und wie sich diese Vorstellungen ggf. über die Jahrhunderte verändert haben, muss man auf die verwendeten Metaphern in ihrer Gesamtheit und Vernetzung blicken. Auch die neuere theologische Forschung betont diesen Punkt. Da jede Metapher nur jeweils einen Aspekt der Unendlichkeit Gottes beleuchten könne, müsse man die Gottesmetaphern immer in ihrer Fülle zur Kenntnis nehmen, andernfalls drohe ein verkürztes oder gar falsches Gottesbild. Erst in allen Metaphern zusammen, im so entstehenden vielperspektivischen Entwurf zeichne sich das wahre Sein Gottes ab: »Was biblische Metaphern über Gott sagen (und was nicht), das sagen sie gemeinsam. Sie bilden Metaphern-Netze und beleuchten und korrigieren sich so gegenseitig« (Hoffmann 2006, S. 72).<sup>28</sup>

Die Metapher ist sowohl ein sprachliches wie auch kognitives Phänomen. Um letztere Seite genauer fassen zu können, greife ich auf die Conceptual Metaphor Theory zurück, die der Linguist George Lakoff und der Philosoph Mark Johnson 1980 zuerst in ihrer wirkmächtigen Monographie ›Metaphors We Live By‹ (deutsch 2008) entworfen und in der Folge, auch in Zusammenarbeit mit dem Literaturwissenschaftler Mark Turner weiter ausgearbeitet haben (Lakoff 1987; Johnson 1987; Lakoff/Turner 1989; Lakoff/Johnson 1999.; vgl. Kövecses 2002). Ihre zentrale These lautet: »Unser alltägliches Konzeptsystem, nach dem wir sowohl denken als auch handeln, ist im Kern und grundsätzlich metaphorisch« (Lakoff/Johnson 2008, S. 11; dies betreffe auch unsere Wahrnehmungen und Einstellungen). Mit ›Leben in Metaphern‹ meinen Lakoff/Johnson folglich, dass die kognitiven Prozesse, die die menschliche Weltzuwendung jeden Tag völlig selbstverständlich grundieren und anleiten als metaphorische beschrieben werden können bzw. müssen. Da dies normalerweise unbewusst abläuft, richten sie ihre Aufmerksamkeit auf die Alltagssprache, um in einem ersten Schritt offenzulegen, dass man kaum einen Satz formulieren könne, ohne auf eine Metapher zurückzugreifen (Lakoff/Johnson 2008, S. 11). Wenn man die alltagssprachlichen Metaphern analysiert, sammelt und gruppiert, erlange man dann im zweiten Schritt Einsichten in wichtige Konzeptmetaphern, die auf kognitiver Ebene den rhetorischen Ausdruck steuerten und begründeten. Und eben diese konzeptuellen Metaphern sind es, für die sich Lakoff und Johnson interessieren. Rhetorische Metaphern sowie Sprache überhaupt geraten so nur als »›Fenster‹ zum arbeitenden Gehirn« in den Blick (Kohl 2007a, S. 122).<sup>29</sup>

Mit allen übrigen Metaphertheorien teilt auch die kognitive Richtung die Überzeugung, dass ein Übertragungsvorgang konstitutiv ist, der hier zwischen einem kognitiven Konzept und einem anderen bezüglich eines geteilten Merkmals angesetzt wird (Skirl/Schwarz-Friesel 2007, S. 9f. u. 57). Das Leitparadigma einer Konzeptmetapher bei Lakoff/Johnson, ARGUMENTIEREN IST KRIEG,<sup>30</sup> bezieht die Konzepte ›Argumentation‹

und ›Krieg‹ aufeinander und beleuchtet bestimmte Aspekte der *target domain* (Argumentation) durch die *source domain* (Krieg): »Das Wesen der Metapher besteht darin, daß wir durch sie eine Sache oder einen Vorgang in Begriffen einer anderen Sache bzw. eines anderen Vorgangs verstehen und erfahren können« (Lakoff/Johnson 2008, S. 13). Die genannte Konzeptmetapher steuere nun so alltägliche Aussagen wie ›Ihre Behauptungen sind u n h a l t b a r ‹, ›Ich s c h m e t t e r t e sein Argument a b ‹ oder ›Er m a c h t e alle meine Argumente n i e d e r ‹ (vgl. die ausführliche Liste bei Lakoff/Johnson 2008, S. 12).

Lakoff und Johnson wollen das Konzeptsystem, nach dem wir leben und handeln, möglichst vollständig beschreiben, um so das menschliche Denken besser zu verstehen. Innerhalb der konzeptuellen Metaphern unterscheiden sie Orientierungsmetaphern (GLÜCKLICHSEIN IST OBEN), Strukturmetaphern (ARGUMENTIEREN IST KRIEG) und ontologische Metaphern (DER GEIST IST EIN GEFÄSS, Lakoff/Johnson 2008, S. 15–43.). Die hier untersuchten kognitiven Heilig-Geist-Metaphern müsste man in dieser Klassifikation wohl den ontologischen Metaphern zuschlagen. In Anlehnung an den Titel ihres Buches, könnte man die Leitmetaphern der christlichen Rede vom Heiligen Geist als die kognitiven Metaphern beschreiben, ›in denen wir glauben‹. Konzeptmetaphern wie DER HEILIGE GEIST IST FEUER oder DER HEILIGE GEIST TRÖSTET, leiten die menschliche Hinwendung zur dritten Person der Trinität sowohl auf gedanklicher und sprachlicher als auch perzeptiver und affektiver Ebene sowie in praktischen Glaubensvollzügen an. Sie stehen als ›implikatives Modell‹, um einen Begriff Blumenbergs (1998, S. 20) zu gebrauchen, hinter jeder sprachlichen Formulierung den Geist Gottes betreffend.

Ein Sachverhalt (wie die Zeit), so führen Lakoff/Johnson weiter aus, wird meist von verschiedenen Konzeptmetaphern beschrieben, die zusammen ein metaphorisches System ausbilden, innerhalb dessen der Zielbereich in all seinen Einzelaspekten ausgeleuchtet wird (ZEIT IST GELD; ZEIT IST EINE BEGRENZTE RESSOURCE; ZEIT IST EIN KOSTBARES



GUT etc.). Genauso bieten die hier interessierenden Leitmetaphern nur zusammen einen Zugang zum Geist Gottes an, da jede einzelne, in der Terminologie der kognitiven Metapherntheorie, bestimmte Aspekte der *target domain* zwar beleuchtet, aber andere dafür verbirgt. Die Leitmetaphern des Heiligen Geistes sind untereinander vernetzt, rufen sich gegenseitig auf und halten sich derart auch am Leben. Ebenso wie Konzeptmetaphern bleiben sie innerhalb einer Kultur äußerst stabil. Lakoff und Johnson betonen dabei jedoch sehr stark, dass die Konzeptmetaphern eines solchen Systems miteinander kohärent seien, und so gemeinsam ein kohärentes Verstehen des betreffenden Sachverhalts ermöglichen (Lakoff/Johnson 2008, S. 114–124).<sup>[31]</sup> Bei den Leitmetaphern des Heiligen Geistes spielt Kohärenz dagegen nur eine untergeordnete Rolle, meist ist es gerade ihre Unvereinbarkeit, die sie in gegenseitige Spannung versetzt.

Blickt man also nicht auf die mannigfaltigen sprachlichen Realisierungen, sondern auf Konzeptmetaphern, dann fällt auf, dass es eine relativ stabile und überschaubare Anzahl von Leitmetaphern sind, die das Konzeptsystem zum Heiligen Geist bestimmen. Die Leitmetaphern des Heilig-Geist-Konzeptsystems projizieren Vorstellungen aus den Bereichen der Naturalia (FEUER, LICHT, WASSER etc.), der Artefakte (WEIN, BAND etc.), abstrakter Entitäten (LIEBE, VERSPRECHEN etc.) und anthropomorpher Rollen (GAST, TRÖSTER, ANWALT etc.) auf den Transzendenzsachverhalt. Diese kognitiven Metaphern eröffnen sowie umgrenzen einen Vorstellungsraum und erzeugen in diesem Feld bestimmte Redekonsequenzen (vgl. in Bezug auf ›Titelmetaphern‹ der Philosophie Konersmann 2007, S. 15–18). Wollte man diese Leitmetaphern sammeln, die in der abendländisch-christlichen Kultur auf das Vorstellungskonzept ›Heiliger Geist‹ bezogen werden können, wären dies überraschender Weise nicht allzu viele.

In der religionswissenschaftlichen Forschung hat ein Konzept breite Zustimmung und Aufnahme gefunden, dass Stephen C. Pepper bereits 1935 als heuristisches Analyseinstrumentarium für die Analyse metaphysischer Hypothesen eingeführt hatte: die *root metaphor theory*.

What I call the root metaphor theory is the theory that a world hypothesis to cover all facts is framed in the first instance on the basis of a rather small set of facts and then expanded in reference so as to cover all facts. The set of facts which inspired the hypothesis is the original root metaphor. It may be a ghost, or water, or air, or mutability, or qualitative composition, or mechanical push and pull, or the life history of youth, maturity and age, or form and matter, or definition and similarity, or the mystic experience, or sensation, or the organic whole, or temporal process. (Pepper 1935, S. 369) <sup>32</sup>

Der Begriff und das Konzept der Wurzelmetapher ist in der Folge für die Analyse religiöser Sprache produktiv gemacht worden. Es konnte gezeigt werden, dass alle großen Religionen auf bestimmten Grundmetaphern basieren: Sie bilden »einen Komplex oder ein Netzwerk, in dem bestimmte Grundmetaphern untergeordnete Metaphern strukturieren und neue Bilder einordnen. Diese Netzwerke umkreisen die Rätselhaftigkeit des menschlichen Daseins und stellen eventuelle Lösungen in Aussicht« (Tracy 1979, S. 218). In der christlichen Schriftreligion bestimme besonders die Bibel die Verwendung und die Auslegung dieser Wurzelmetaphern und strukturiere damit die Weltzuwendung und -wahrnehmung der Gläubigen vor (ebd., S. 219). Zugleich hätten die Wurzelmetaphern maßgeblichen Einfluss auf die Anwendung und die Interpretation aller anderen biblischen, liturgischen oder religiösen Metaphern; sie regelten ihr Verständnis und legten die Grenzen der Auslegung fest (ebd., S. 218f. u. 224). Wie in der Einleitung gezeigt, gründen auch die Heilig-Geist-Metaphern sämtlich in den Offenbarungsschriften des Christentums und erhalten durch autoritative Exegesen meist patristischer Zeit ihre nähere Kontur und ihre spezifischen Verwendungshorizonte. Und tatsächlich kann man die in der religiösen Sprache verwendeten Heilig-Geist-Metaphern auf eine auffallend begrenzte Anzahl von kognitiven Wurzel- bzw. Leitmetaphern zurückführen. <sup>33</sup>

Die kognitiven Heilig-Geist-Metaphern wie auch andere Gottesmetaphern sind in Netzen bzw. in einem umfassenden metaphorischen System organisiert:

Eine [Gottesmetapher] ergibt die andere, und gemeinsam erhalten sie sich am Leben – dank ihrer Spannung untereinander und der Kraft jeder einzelnen, das ganze Geflecht ins Bewußtsein zu rufen. In der hebräischen Tradition wird Gott beispielsweise König, Vater, Ehegatte [...] genannt. So treten bestimmte Metaphern in Erscheinung, um einzelne, den verschiedensten Erfahrungsfeldern entlehene Teilmetaphern zu *sammeln* und diese mit einer gewissen Gleichgewichtigkeit auszustatten. Diese ›Wurzel‹-Metaphern besitzen die besondere Fähigkeit, eine unbegrenzte Zahl möglicher Interpretationen auf einer mehr begrifflichen Ebene zu eröffnen. So leisten sie gleichermaßen beides: Sie *sammeln* und *zerstreuen*; sie *versammeln* untergeordnete Metaphern und *verbreiten* neue Gedankenstränge. (Ricoeur 1982, S. 303f. Kursiv im Original)

Als eine Person des wesenhaft einen Gottes teilt der Heilige Geist viele seiner Leitmetaphern mit Gottvater und Jesus Christus (z. B. LIEBE, LICHT, SCHÖPFER), doch er verfügt auch über metaphorische Konzepte, die nur bzw. hauptsächlich ihm zugelegt werden können, wie etwa WIND oder BALSAM. Umgekehrt partizipiert der Geist Gottes auch nicht an allen Leitmetaphern der anderen trinitarischen Personen: So wird er nie als TÜR oder HIRTE angesprochen, während Jesus von sich sagen kann ›Ich bin die Tür‹ bzw. ›der gute Hirte‹ (Io 10,9 u. 11).<sup>34</sup>

Die Metaphern für das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes bilden folglich ein relativ stabiles System, das von einer gewissen Anzahl von Leitmetaphern konstituiert wird. Die Leitmetaphern ordnen, wie metaphorisch über den Geist Gottes gesprochen werden kann, sie erzeugen um mit Ralf Konersmann zu sprechen ›Redekonsequenzen‹. Will man eine Gewichtung unter den gebräuchlichen Wurzelmetaphern vornehmen, dann kann man sie einerseits in besonders oft vorkommende (z. B. FEUER, WASSER, LICHT) oder in besonders reichhaltige (GAST) im Unterschied zu den eher seltenen (FINGER GOTTES) und weniger reichhaltigen (LEHRER) einteilen (zu letzterem Becker 2020a). Eine herausragende Stellung nimmt, jedenfalls im Mittelalter, die Leitmetapher GEBER bzw. GABE ein. Es ist geradezu undenkbar, dass sich ein Dichter in dieser Zeit an den Geist Gottes wendet, ohne eine wie auch immer näher spezifizierte Gabe von ihm zu

erflehen oder ihn in der Rolle des Gabenspenders vor Augen zu stellen. In diesem Zusammenhang tritt ein Spezifikum des metaphorischen Sprechens vom Heiligen Geist zu Tage: Der Geist spendet Gaben und zugleich ist er die gespendete Gabe selbst. Er ist Akteur und Agens gleichermaßen, Schenker und Geschenk: Im Pfingsthymnus ›Veni creator spiritus‹ wird er einmal als *donum dei altissimi* (2,2, zitierte Ausgabe Anal. Hymn. Bd. 54, S. 239–241) bezeichnet, dann angesprochen als *Tu septiformis munere* (3,1) – gleichermaßen ist er das göttliche Geschenk wie auch der Schenker der sieben Gaben. Dies formuliert eine Sequenz Adams von St. Viktor in höchst kompakter Form: *Tu, qui dator es et donum* (19,1). Solche Kippphänomene sind absolut üblich und in der ›Doppelnatur‹ des Geist Gottes begründet.<sup>35</sup> Deshalb beschreiben die Metaphern für das Wesen des Heiligen Geistes auch immer sein Wirken und andersherum sind seine Titel durch seine Wirkweisen bestimmt.

Das Mittelalter rückt den Heiligen Geist im Spannungsfeld von Tremendum und Fascinosum deutlicher in Richtung letzterem. Dies schlägt sich auch in der zweiten zentral verwendeten Wurzelmetapher wieder: Er ist der TRÖSTER, der Paraklet, der Hoffnung in Leid und Sünde schenkt.<sup>36</sup> Mit dem Modell der Leitmetaphern, die in ihrem Gesamt das christlichen Konzeptsystem vom Heiligen Geist konstituieren, sind Charakteristika dieses Metapherntypus näher beschrieben. Zugleich ermöglicht dieses heuristische Modell eine passgenaue Beschreibung der metaphorischen Prozesse, die es in den Heilig-Geist-Dichtungen des deutschen Mittelalters zu beobachten gilt. Und eben die Anwendung in den Textanalysen stellt den Zielpunkt dieser Ausführungen dar, nicht eine in sich logisch geschlossene Klassifikation aller Leitmetaphern oder eine auf Vollständigkeit angelegte Beschreibung des Konzeptsystems zum Heiligen Geist. Erinnerung sei, dass die kognitiven Leitmetaphern, die das religiöse Sprechen über den Geist Gottes strukturieren und anleiten, bis auf den heutigen Tag ein festes System konstituieren, das kaum Veränderungen unterliegt. Freilich können die sprachlich-rhetorischen Metaphern, die aus diesen mentalen Wurzeln

erwachen, mannigfaltige Formen annehmen. In den Textanalysen kann man nun zwei dominante Perspektiven einnehmen: Man kann auf die rhetorische Gestaltung der metaphorischen Sprache im konkreten Werk achten, hierfür nutze ich die methodischen Angebote der Interaktionstheorie und der Ricœur'schen Theorie der Spannung (vgl. 4.1); oder man untersucht, welche mentalen Leitmetaphern im Hintergrund die Faktur des Textes steuern, also welche kognitiven Vorstellungen vom Heiligen Geist zentral produktiv gemacht werden. Hierfür greife ich auf die Conceptual Metaphor Theory zurück, die ich jedoch mit der Metaphorologie Blumenbergs verbinde, um so eine gewisse historische Tiefenschärfe zu erlangen (vgl. 4.2). Darüber hinaus soll stets auch die Referenzfunktion der Metapher in den Blick genommen werden, ihre Wirkungen, die sich auf semantischer und performativer Ebene ausprägen können (vgl. 4.3). Bevor auf die Wirkdimensionen von Remetaphorisierungen eingegangen wird, muss jedoch noch eine ›schwierige‹ Heilig-Geist-Metapher besprochen werden: die Taube.

Der Heilige Geist hat sich nach übereinstimmendem Bericht der Evangelisten bei der Taufe Jesu in Gestalt einer Taube offenbart (Mt 3,6; Mc 1,10; Lc 3,22). Diese Erscheinungsform wird im Mittelalter mithilfe des hermeneutischen Verfahrens der Allegorese erklärt, indem die angesetzten sieben Eigenschaften der Taube auf ihren geistigen Sinn hin durchsichtig gemacht werden (vgl. CII. 1.2.2). Sowohl in der mittelalterlichen wie auch der modernen Theologie wird die Taube meist als ›Symbol‹ des Heiligen Geistes aufgefasst (und in der bildenden Kunst ist sie dies freilich).<sup>37</sup> Ob man die Taube nun zunächst als Gestalt oder als Symbol des Heiligen Geistes auffasst, ist insofern unerheblich, als sie für diese Studie erst dann wirklich relevant wird, wenn sie metaphorisiert bzw. remetaphorsiert wird. Wie dies geschieht, wird im Kapitel CII näher erläutert.

#### 4 Wirkdimensionen von Remetaphorisierungen

In dieser Studie wird unter Remetaphorisierung ein produktionsästhetisches Verfahren verstanden, das sich in allen mit dem Heiligen Geist befassten religiösen Sprachformen ausprägt, dessen semantische wie performative Potentiale aber besonders in literarischen Textformationen genutzt werden. Angesprochen ist damit auf neutraler und allgemeiner Ebene ein dynamischer Prozess, innerhalb dessen kognitive Leitmetaphern des Heiligen Geistes in Vollzügen sprachlicher Aktualisierung immer wieder neu zu ihrem Referenzobjekt, zueinander und zu traditionellen Redeformeln in Bezug gesetzt werden. Es ist gerade die Traditionalität dieses sprachlich-kognitiven Metaphernsystems, das Kreativität und semantische Vieldeutigkeit innerhalb eines bestimmten Rahmens ermöglicht. In literarischen Texten steuert das poetische Verfahren der Remetaphorisierung mal mehr mal weniger intentional eingesetzt die Produktion narrativer, appellativer und invokativer Äußerungen, wobei dessen semantische und performative Potentiale vielfach strategisch genutzt, zuweilen seine Lizenzen und Grenzen ausgetestet werden.

Indem die Perspektive weg von der Metapher und hin zum dynamischen Verfahren der Remetaphorisierung verschoben wird, rücken ihre Wirkdimensionen stärker in den Fokus. Metaphern sind Elemente performativen Sprachgebrauchs; sie sind primär auf Wirkung hin orientiert. Entsprechend interessiert sich von jeher die Rhetorik für ihre Potentiale, um sie in der Überzeugungsrede möglichst sinnvoll zu nutzen.

Auch in dieser Untersuchung sollen die Effekte, die die Verwendung, also die Remetaphorisierung von Heilig-Geist-Metaphern in einer konkreten textuellen Formation erzeugen im Vordergrund stehen. Diese gilt es gleichermaßen auf kommunikativer wie auch auf kognitiver Ebene zu beschreiben. Das verfolgte Interesse richtet sich somit in der Hauptsache auf die Frage, was remetaphorisierend verwendete Heilig-Geist-Metaphern ›mit dem Hörer/Leser machen‹, also welche performativen Effekte sie erzeugen.

gen. Da der historische Rezipient natürlich nicht mehr greifbar ist, kann es nur darum gehen, die Wirkintention, die sich in der rhetorischen Strategie der untersuchten Dichtungen offenbart, herauszuarbeiten, um auf diesem Weg plausibel zu machen, welche Wirkungen in einer idealen Rezeptionssituation erzielt werden sollten. Bevor Derartiges aber anhand der untersuchten Textzeugnisse aufgezeigt werden kann, sollen die verschiedenen Facetten und Dimensionen der Wirkung metaphorischer Rede in theoretisch-allgemeiner Perspektive aufgearbeitet und mit dem Verfahren der Remetaphorisierung in Bezug gesetzt werden.

### 4.1 Semantik. Lebendige Bedeutungsproduktion

Im Rahmen der antiken Redekunst und ihrer Lehren zählt die Metapher zur sprachlichen Operation der Andersrede, zum *alieniloquium* (Michel 1987). Was man um der Wirkung oder Schönheit willen abweichend formuliert, gilt prinzipiell als rückübersetzbar: Der Sinn der metaphorischen Rede erschließe sich durch einen simplen Austausch des *verbum improprium* durch das *verbum proprium*. In semantischer Perspektive bleibt die Metapher so aufgefasst ein wenig spektakuläres Phänomen. Und daran ändert auch ihre Nähe zur Katachrese nichts, ihr Einspringen beim Fehlen eines *verbum proprium*. Denn auf diese Weise füllt sie zwar Lücken im Sprachsystem, und erweitert dieses von innen heraus, bleibt aber selbst in ihrem Bedeutungsraum weitgehend begrenzt.

Etwas mehr semantische Reichhaltigkeit scheint Aristoteles der Metapher zugestanden zu haben. In seiner Konzeption weicht das metaphorische Wort zwar auch von seinem ursprünglichen Ort in der Sprache ab und tritt an die Stelle eines anderen; er betont aber die hierbei greifenden Verfahren der Entlehnung und des Vergleichs (s. o.) – und eben hierdurch rückt ein potentieller semantischer Mehrwert der Metapher in den gedanklichen Horizont ein.<sup>38</sup> Aristoteles verfolgt diese Linie nicht weiter, da es ihm nicht vorrangig um eine Bedeutungstheorie der Metapher geht. Eben aus

dieser Interessenlage heraus beschäftigt sich die sprachanalytische Philosophie um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts mit der Metapher. I. A. Richards und Max Black ist daran gelegen, die Semantik der Metapher in ihrer kontextuellen Konstitution und ihrem unerschöpflichen Reichtum theoretisch zu begründen. Sie greifen nun vermehrt auf gewöhnliche Metaphern der Alltagssprache zurück (›Der Vorsitzende pflügte durch die Diskussion‹). Wo sich klassische Poetik, Stilistik und Rhetorik wie auch modernere Zugriffe der Literaturwissenschaft auf innovative Dichtermetaphern kaprizieren, erweitert der sprachanalytische Zugriff den zu untersuchenden Gegenstandsbereich erheblich, und bricht so mit theoretischen Voreinstellungen und impliziten Wertungen.

Nichtsdestotrotz bleiben auch im Rahmen der Interaktionstheorie traditionelle Metaphern, die wie die hier untersuchten religiösen Metaphern in Vollzüge des Wiedergebrauchs eingespannt sind und die in linguistischer Perspektive weder als ›lebend‹ noch als ›tot‹ klassifiziert werden können, eher ausgespart.<sup>39</sup> Will man, wie in dieser Studie unternommen, geistliche Metaphern näher beschreiben und in ihren Wirkdimensionen fassbar machen, dann findet man in der theoretisch ausgerichteten Forschung zur Metapher erstaunlich wenig Anknüpfungspunkte, zumal die literaturwissenschaftlichen Positionen implizit vielfach auf dem Innovationsparadigma aufruhren und mit figurativer Sprache befasste theologische Arbeiten meist ausschließlich um die Wahrheitsfrage kreisen. Einer der wenigen Denker, der sich auch mit biblischen Metaphern befasst und ihre Erforschung für seine Theorie fruchtbar gemacht hat, ist Paul Ricœur. Wie bereits angesprochen, folge ich in meiner theoretischen Annäherung an die Heilig-Geist-Metaphern und an das Verfahren der Remetaphorisierung weitgehend seiner Theorie der Spannung. In diesem Kapitel möchte ich nachweisen, dass sich religiöse Metaphern durchaus als ›lebendige Metaphern‹ im Ricœur'schen Sinne darstellen. Auf ihre Remetaphorisierungen gewendet: Im rhetorischen Wiedergebrauch kognitiver Leitmetaphern des Heiligen Geistes entsteht semantischer Überschuss, der bislang von bedeu-



tungstheoretischen Ansätzen der Metapher nicht angemessen gewürdigt worden ist. Damit soll eine Hauptthese dieser Untersuchung ihre theoretische Absicherung erfahren: Remetaphorisierungen mentaler Wurzelmetaphern des Heiligen Geistes können auf semantischer Ebene Bedeutungsräume öffnen, die von Reichhaltigkeit und Facettenreichtum geprägt sind. Anders gewendet: Die ihnen rhetorisch scheinbar fehlende Innovativität ruft keine semantische Armut, sondern einen experimentellen Umgang mit bekannten Sinnangeboten hervor.

Die Interaktionstheorie eignet sich hervorragend für sprachlich-rhetorische Analyse metaphorischer Äußerungen, besonders für solche religiöser Metaphern des Mittelalters. Als Bedeutungstheorie, die sich für Genese, Konstitution und Vielfalt semantischer Effekte der Metapher interessiert, bietet sie wichtige Anregungen für die vorliegende Untersuchung von Prozessen der Remetaphorisierung.<sup>40</sup> Die Ebene der sprachlichen Äußerung und den Bereich der Semantik überschreitend entwickelt Paul Ricoeur auf Basis der sprachanalytischen Richtung seine Theorie der Spannung, die den Blick auf den Rezipienten und die Wirklichkeitsreferenz der Metapher hin öffnet.

I. A. Richards entschiedene Neubewertung der Metapher bricht mit der tiefverwurzelten Prämisse ihrer Abweichungsqualität, also ihrer Uneigentlichkeit. Er verweist darauf, dass es sich hierbei um »das allgegenwärtige Prinzip der Sprache« handle (Richards 1936, S. 33). Eine Metapher, verstanden als Doppeleinheit (*double unit*, ebd., S. 37), gewinne Bedeutung im lebendigen Austausch zwischen ihren Teilen, zwischen *vehicle* und *tenor*:

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. (Richards 1936, S. 34)

Nicht das *vehicle* bzw. der *focus* trage die metaphorische Bedeutung, dann wäre die Metapher ja wieder ein Wortereignis, sondern ihre Bedeutung ent-

stehe erst in der beschriebenen Interaktionsbewegung. Es ist eine neue, vom vorliegenden einmaligen Kontext produzierte Bedeutung, die ohne die Wechselwirkung zwischen *focus* und *frame* nicht zu erreichen gewesen wäre. Solcherart sind Interaktionsmetaphern auch nicht übersetzbar, allenfalls paraphrasierbar, wobei die Paraphrase notwendig immer hinter dem semantischen Reichtum der aktuellen Metapher zurückbleiben müsse (Black 1954/62, S. 78f.).<sup>[41]</sup>

Wie muss man sich die Bedeutungsproduktion im dynamischen Verhältnis zwischen den Elementen einer metaphorischen Aussage nun genauer vorstellen? Max Black erklärt, dass beim Beispielsatz ›Der Mensch ist ein Wolf‹ das Fokuswort ›Wolf‹ ein »*System miteinander assoziierter Gemeinplätze*« aufrufe (Black 1954/62, S. 70f., kursiv im Original), einen Implikationszusammenhang, so seine spätere Terminologie (Black 1977, S. 392f.), der sich zwanglos in einer Kultur einstelle, wenn man dieses Wort höre. Es ist ein Wissen, das nicht mit dem Wörterbucheintrag identisch sei, sondern eines, das man z. B. durch eine Umfrage unter Laien heben könnte:

Ich glaube, daß in jeder Kultur die Antworten der jeweils befragten Personen ziemlich stark übereinstimmen würden und daß selbst der gelegentlich auftauchende Experte, der möglicherweise eine ungewöhnliche Kenntnis des Gegenstandes hätte, immer noch wüßte, ›was der Mann auf der Straße von der Sache hält‹. Vom Expertenstandpunkt aus gesehen, mag das System der Gemeinplätze Halbwahrheiten oder regelrechte Fehler einschließen [...]; entscheidend für die Wirksamkeit der Metapher ist jedoch nicht, daß die Gemeinplätze wahr sind, sondern daß sie sich zwanglos und ohne Umstände einstellen. (Black 1954/62, S. 71)

Diese vom Fokuswort hervorgerufenen assoziierten Implikationen werden nun in der Interpretation einer metaphorischen Aussage darauf geprüft, inwiefern sie sich auf den Primärgegenstand (*frame*) und dessen ›System miteinander assoziierter Gemeinplätze‹ übertragen bzw. projizieren lassen (Black 1977, S. 392–396). Die beiden Implikationssysteme beleuchten sich gegenseitig, wodurch der Metapher ihre Bedeutungsdimensionen zuwachsen. Eine Veränderung erfährt in der Folge nicht nur das ›Mensch-System‹,

sondern auch das ›Wolf-System‹, indem diese Tierart vermenschlicht wird. Die Vorstellung einer gleichberechtigten Kooperation hat, wie angesprochen, Verfechter der Gerichtetheit der metaphorischen Übertragung auf den Plan gerufen, die zwischen einen Herkunfts- und einen Zielbereich unterscheiden, wobei nur letzterer eine ad-hoc generierte Neudeutung erfahren würde.<sup>42</sup>

Paul Ricoeur (1972, S. 364f.; 2004, S. 150–153) klagt gegen die Black'sche Konzeption die Innovationskraft des Metaphernproduzenten auch auf Ebene des Assoziationssystems ein, eine Erweiterung, der Black (1977, S. 393) durchaus offen gegenübersteht. Da es den Verwendern von Heilig-Geist-Metaphern keinesfalls um Etablierung neuer Implikationszusammenhänge geht, kann diese Diskussion hier unberücksichtigt bleiben. Vielmehr drängt sich freilich das Problem auf, dass modernen Lesern mittelalterlicher Texte die damals ›miteinander assoziierten Gemeinplätze‹, die den Metaphern ihre Lebendigkeit verleihen, kaum noch bekannt sind. In einem die Textanalyse vorbereitenden Schritt (CII.1) werden deshalb, die im Mittelalter mit den wichtigsten Leitmetaphern des Heiligen Geistes verknüpften Implikationen eruiert und präsentiert. Für die historische Interpretationspraxis religiöser Metaphern erweist sich dabei als hilfreich, dass derartige Implikationen große Beharrungskräfte aufweisen und relativ stabil bleiben. Weiterhin kann man, was das theologische, fromme und alltägliche Wissen über den Heiligen Geist betrifft, auf schriftliche Quellen des Mittelalters wie etwa Predigtliteratur zurückgreifen. Verdeutlichend sei gesagt: Bei diesem Arbeitsschritt geht es nicht um das Ausweisen von Einflusslinien, sondern um die Eruierung der historischen Implikationszusammenhänge, die von metaphorischen Aussagen der untersuchten Texte ganz selbstverständlich aufgerufen wurden, heute aber wieder ins Gedächtnis zurückgeholt werden müssen.

Weiterführend für den hier untersuchten Metapherntyp und für die praktische Arbeit am Text sind Max Blacks Ausführungen zu *filtering* und *screening* als zentrale Funktionen von Metaphern: »Wer eine metaphorische Aussage macht, selegiert, betont, unterdrückt und organisiert Merk-

male des Primärgegenstandes« (Black 1977, S. 393). Bei den Heilig-Geist-Metaphern geht es nicht vorrangig darum, Neues zu sagen, sondern Aspekte des vertrauten Redegegenstandes durch (Re)Kombination einzelner Metaphern immer wieder neu zu perspektivieren. Die Zusammenfügung bestimmter Metaphern hebt einige Elemente ihrer assoziierten Gemeinplätze gleichermaßen in den Vordergrund, wie sie andere ausblendet. Besonders deutlich werden derartige Verfahren, die Lakoff/Johnson (2008, S. 18–21) als ›beleuchten‹ (*highlighting*) und ›verbergen‹ (*hiding*) beschreiben, bei den remetaphorisierenden Wiedererzählungen biblischer Stoffe (CI.2). Es wird sich zeigen, wie die Metaphernverwendung in den Szenen (Tauf- und Pfingstbericht) angelegte Aspekte sammelt und in einen Bedeutungszusammenhang versetzt, andere ausblendet oder in die Latenz abdrängt.

Die sprachanalytische Theorie der Interaktion und die Ricœur'sche Theorie der Spannung treffen sich in ihrer Stoßrichtung gegen ein rein ornamentales Verständnis der Metapher als Stilfigur und in der Überzeugung, dass die in der metaphorischen Übertragung evozierte Bedeutung kontextgebunden ist. Paul Ricœurs großangelegte Studie ›Die lebendige Metapher‹ wie auch seine weiteren Schriften zum Thema entwickeln in weiten Teilen eine Bedeutungstheorie der Metapher. Dass seine Ausführungen zur Semantik aber nur einen Zwischenschritt auf dem Weg zu einer hermeneutischen Perspektive markiert, die die referentielle Macht der Metapher ins Licht hebt, wird von Ricœur stets betont: Lebendig seien die von ihm fokussierten Metaphern nicht nur aufgrund ihrer semantischen Neuartigkeit, sondern vor allem aufgrund ihrer Fähigkeit, eine heuristische Neubeschreibung der Lebenswelt anzubieten.<sup>43</sup>

Lebendige Metaphern fallen nach Ricœurs Verständnis zunächst einmal als ›impertinente Prädikationen‹ auf, deren sonderbare Sprachverwendung keine bekannte Bedeutung aktualisieren, sondern ausgehend von einer Selbstaufhebung des Sinns wahrhaft Neues aussagen.<sup>44</sup> Wie die Interaktionsmetaphern bringen sie in der spannungsreichen Wechselwirkung der

verschiedenen aufgerufenen Implikationszusammenhänge momenthaft semantische Innovationen hervor.

*Lebendig* bleibt die Metapher so lange, wie wir durch die neue semantische Pertinenz hindurch – sozusagen in ihrer Tiefendimension – den Widerstand der Worte nach ihrem gewöhnlichen Gebrauch, also auch ihre Unvereinbarkeit auf der Ebene einer wörtlichen Interpretation des Satzes verspüren. (Ricoeur 1988, S. 7, kursiv im Original)

Ein Zeichen ihrer Lebendigkeit bestehe darin, dass solche Metaphern stets Bedeutung und Ereignis vereinten. Als Ereignis im Sinne einer nur kontextuellen Wortbedeutung ist die lebendige Metapher nicht vollständig fassbar, entzieht sich aber auch nicht völlig dem erklärenden Zugriff, da sie ja auf ihre Bedeutsamkeit hinweise (Ricoeur 1972, S. 361f. u. 366f.). Solche Metaphern, und da trifft sich Ricoeur wieder mit Black, seien unübersetzbar, lediglich paraphrasierbar. Eine analytische Erklärung lebendiger Metaphern könne allenfalls »die passenden Sinnmöglichkeiten aufzählen, denen zufolge das *vehicle* ›als‹ der *tenor* gesehen wird« und erweise sich darin als prinzipiell unabschließbar (Ricoeur 2004, S. 204). In der Paraphrase sei die Aufmerksamkeit auf das semantische Ereignis zu lenken und das »Interaktionsnetz[]« sichtbar zu machen, welches die Einmaligkeit der lebendigen Metapher konstituiere (Ricoeur 1972, S. 367). Eben dies soll in den semantischen Analysen des textanalytischen Teils der Studie vorgenommen werden, wobei natürlich keine Vollständigkeit angestrebt sein kann, sondern allenfalls Reichhaltigkeit und Kongruenz (Ricoeur 1972, S. 368). Der Begriff des Interaktionsnetzes weist auf den Punkt, an dem Ricoeurs Theorie der Spannung über die Interaktionstheorie hinausgeht: Er setzt die metaphorische Spannung nicht nur zwischen *focus* und *frame* an, sondern sieht sie auch auf andere Ebenen ausgreifen.

Ricoeur (1972, S. 366f.) macht plausibel, dass man eigentlich dann erst aus dem Denkhorizont der Substitution aussteigen kann, wenn man die Seite des Hörers bzw. Lesers ins Zentrum der Metaphertheorie stellt. Entsprechend sei eine lebendige Metapher auch erst dann wirklich lebendig, wenn sie rezipiert werde:

Erst [...] in einem Akt unerhörter Präzisierung entsteht die lebendige Metapher wie ein Funke, der beim Zusammenstoß zweier bisher voneinander entfernter semantischer Felder aufblitzt. In diesem Sinne existiert die Metapher nur in dem Augenblick, in dem *d a s L e s e n* dem Zusammenstoß der semantischen Felder neues Leben verleiht und die impertinente Prädikation erzeugt. (Ricoeur 2004, S. VI, Hervorhebung A. B.)

Die lebendige Metapher, dies rückt Ricoeur in den Fokus der Aufmerksamkeit, existiert nur im Zusammenhang eines Interpretationsprozesses. Und zwar eines solchen, der zunächst fehlschlägt, da er vom Wortlaut, dessen Sinn die impertinente Prädikation der Metapher ›zertrümmere‹, ausgeht. In einem zweiten Schritt gewinne der Interpretationsprozess dann freier assoziative Züge und suche über die formal aufzufassende Operation des Vergleiches Ähnlichkeiten auf zwischen den verschiedenen, von *focus* und *frame* aufgerufenen Implikationen.<sup>45</sup> Dieser Vergleichsvorgang sei immer überraschend und verfare oft gewaltsam, da in ihm Ähnlichkeiten nicht vorgefunden, sondern hergestellt würden. Die innovative Bedeutungsproduktion der lebendigen Metapher hängt derart eng mit einem Interpretationsakt zusammen, der mindestens zwei differente Einzelauslegungen umfasst, zwischen denen ebenfalls eine Spannung herrsche. Die metaphorische Spannung siedelt Ricoeur damit nicht wie die Interaktionstheorie allein zwischen *focus* und *frame* an, sondern auch zwischen der am Wortlaut orientierten und der neu hergestellten Interpretation (Ricoeur 1982, S. 285f.; 2004, S. 239). Wobei man wohl präziser sagen müsste, dass zumindest zwei Interpretationen in Spannung zueinander treten müssen, der Bedeutungsreichtum der Metapher aber weitere Interpretationen anregen kann.

Wahre Metaphern, so ein Diktum Ricoeurs (1982, S. 288), stehen nicht im Wörterbuch, denn sonst wäre ihre Bedeutung ja festgelegt<sup>46</sup> – aber so könnte man wohl ganz in seinem Sinne fortfahren: Sie können durchaus in der Bibel stehen. In seinen beiden Abhandlungen zur Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache wendet Ricoeur seine Theorie der Spannung ganz selbstverständlich an. Entsprechend soll in dieser Untersuchung die ›Lebendigkeit‹, die semantische Innovativität, geist-

licher Metaphern, insbesondere solcher des Heiligen Geistes, theoretisch begründet und später dann textanalytisch ausgewiesen werden.

Ricœur befasst sich hauptsächlich mit den biblischen Gleichnissen. In diesem Zusammenhang weist er auf notwendige Modifikationen der Theorie der Spannung hin:

Metaphern haben als Metaphern der Spannung Augenblicksexistenz. Sie leben nur so lange, wie der semantische Zusammenprall zwischen den Wörtern wahrgenommen wird. Sobald sie im allgemeinen Sprachsystem etabliert sind, verliert sich ihre semantische Innovationskraft. Sowie sie alltäglich und selbstverständlich sind, werden sie auch trivial und sterben als Metaphern ab. Sie müssen daher *Ereignisse*, und zwar vergängliche Ereignisse der Rede bleiben. Von einer solchen Theorie der Spannung her scheinen *überlieferte* bildhafte Geschichten nur als *tote* Metaphern beurteilt werden zu können. Und dies trifft auch sicher für manche Fälle zu. Gleichwohl hat es den Anschein, als würden sie nicht in derselben Weise oder zumindest nicht genauso schnell absterben, wie es nach dieser Theorie zu erwarten wäre. Und so könnte sich die Vermutung nahelegen, daß sie einer ganz anderen Art von ›Spannung‹ als derjenigen von tenor/vehicle [...] unterliegen; es könnte sein, daß diese Art von Spannung auch andere Mittel der Wiedergeburt als eine bloß verbale Verjüngung zu bieten hätte. (Ricœur 1982, S. 302–305, hier 302f., kursiv im Original)

Wie sieht dies genau bei Heilig-Geist-Metaphern aus? Die Theorie der Spannung geht von der Ebene des Satzes aus, muss hier aber auf die Ebene des Textes, Ricœur spricht von der der ›Komposition‹, erweitert werden. Schließlich sollen in dieser Studie textuelle Einheiten untersucht werden, die den Heiligen Geist als Redegegenstand aufweisen. Und in ihnen stellt sich die metaphorisch erzeugte Spannung deutlich komplexer dar.

In den Heilig-Geist-Dichtungen kann man die Metaphern meist durchaus örtlich lokalisieren, oft nimmt der metaphorische Prozess seinen Ausgang von einem Fokuswort. Auf Satzebene treten dann oft verschiedene Fokuswörter miteinander in Spannung und die Interpretationen verschieben sich, je nachdem von wo aus man auf die Aussage blickt. Zudem erweitert sich die Spannungskonstellation auf alle im Text auftretenden rhetorisch zu identifizierenden Metaphern. Miteinander interagierend treiben

sie im Rezeptionsprozess verschiedene Interpretationen hervor, die ebenfalls einander spannungsreich beleuchten. Was Ricœur auf Satzebene noch als die Wechselwirkung zweier Interpretationen fassen konnte, gerät so zu einem Kaleidoskop einander ergänzender und miteinander konfligierender Interpretationen.

Bisher wurde allein die sprachlich-rhetorische Ebene ins Kalkül gezogen. Freilich können auch die kognitiven Metaphern genauso wie sprachliche Metaphern miteinander in Spannung stehen, indem sie entweder kooperativ einander bereichern (WIND – WASSER) oder konfrontativ einander beleuchten (FEUER – WASSER). Lebendig erweist sich derart nicht nur die von der Rhetorik des Textes hervorgerufene Semantik, sondern auch die kognitiv evozierten Bedeutungsdimensionen. Und natürlich muss man diese Überlegung noch einen Schritt weitertreiben: Auch zwischen Oberflächenmetaphern der sprachlichen Textgestalt und den ›Tiefenmetaphern‹ der kognitiven Ebene laufen Prozesse der Wechselwirkung ab, werden die evozierten assoziativen Gemeinplätze mit mentalen Vorstellungen flankiert oder eben auch konfrontiert. Was hier theoretisch angedeutet ist, hat sich natürlich in den Textanalysen zu erweisen: Die These, dass auch konventionelle geistliche Metaphern in remetaphorisierenden Vollzügen kontextuell erzeugte semantische Innovationen hervorrufen können.

### **4.2 Kognition. Historische Konzeptionen und kollektive Gewissheiten**

Die abschließenden Reflexionen des vorausgegangenen Kapitels haben bereits die Ebene der rein innersprachlichen Semantik überschritten. Jede in einer aktuellen Kommunikationssituation geäußerte sprachliche Metapher, die etwas über die dritte Person der Trinität auszusagen sucht, kann auf die sie grundierende kognitive Leit- bzw. Wurzelmetapher durchsichtig gemacht werden. So sollen in den hier interessierenden Heilig-Geist-Dichtungen nicht nur semantische Effekte, sondern auch die jeweils aktua-



lisierten Leitmetaphern aufgesucht werden, um die im Text als leitend hervortretenden Vorstellungen vom Geist auszuweisen. Da die Leitmetaphern innerhalb eines kognitiven Systems miteinander verbunden sind, ist es einerseits aussagekräftig, auf welche kognitiven Konzepte der untersuchte Einzeltext überhaupt zurückgreift. Neben der getroffenen Auswahl ist auch die spezifische Kombination von Leitmetaphern oftmals signifikant, da nur sehr selten eine Beschränkung auf ein einziges mentales Konzept festzustellen ist. Es muss also gefragt werden: Wie verhalten sich die aufgerufenen Vorstellungen zueinander? Dominiert eine Leitmetapher die anderen? Oder heben sie sich partiell gegenseitig auf? Ergänzen sie einander?

Dieser ›archäologische‹ Arbeitsschritt kann jedoch nur ein erster, vorläufiger sein.<sup>47</sup> Das Verfahren der Remetaphorisierung, das hier auf kognitiver Ebene greift, bewirkt nun in jeder konkreten textuellen Formation einen Übergang vom Konzept zur Konzeption. Mit Konzept sei der zentrale Bedeutungsgehalt gemeint, mit Konzeption »spezifische Interpretationen der darin enthaltenen Bestandteile« (dies nach Rainer Forst 2003, S. 30f.).<sup>48</sup> Auf diese Weise erhält man ein Begriffsinstrumentarium, das einem erlaubt, die basalen metaphorischen Konzepte von in konkreten Kommunikationssituationen modellierten Konzeptionen zu differenzieren. Erstere sind äußerst allgemein und unkonkret, letztere haben eine spezifischere Ausgestaltung bzw. ›Interpretation‹ gewonnen, indem sie bestimmte Aspekte des Konzepts, also in ihm ›enthaltene Bestandteile‹ metaphorisch produktiv gemacht haben. Konzeptionen den Heiligen Geist betreffend entstehen nicht allein in der Interaktion zwischen Konzeptmetaphern, sondern auch in Wechselwirkung mit der rhetorischen Ebene des Textes. Sie konkretisieren sich somit im Übergangsbereich von Sprache und Denken. Überhaupt würde eine rigorose Trennung beider Bereiche den phänomenalen Reichtum der Wirkweisen metaphorischer Prozesse unzuverlässig vereinfachen. Hier werden semantische und kognitive Abläufe auch nur aufgrund heuristischer Erwägungen getrennt behandelt, um so die Leistungen

remetaphorisierender Verfahren allererst in ihren verschiedenen Dimensionen konturieren zu können.

Doch auch wenn die Konzeptionen in konkreten Kommunikationssituationen hervorgerufen werden, greifen sie doch hauptsächlich auf mentaler Ebene durch: Sie entwerfen zu den allgemeinen Konzepten des Geist Gottes konkrete Vorstellungen; sind also gestalterisch bzw. interpretativ tätig. Deshalb richtet sich in den Textanalysen das Erkenntnisinteresse in besonderem Maße auf die hervorgerufenen Konzeptionen des Heiligen Geistes. Ohne aber in einem ersten Schritt festzustellen, welche Leitmetaphern, also welche Konzepte des Geistes in der textuellen Formation überhaupt aktualisiert werden, bekommt man sie nicht zu fassen.<sup>49</sup>

In Vollzügen von Remetaphorisierungen, so wird zu zeigen sein, werden durch sprachliche und kognitive Verfahren konkrete Konzeptionen modelliert – und diese aktualisieren, erweitern und verfeinern dann das gedankliche Reservoir einer Kultur den jeweiligen Sachverhalt betreffend. Während kognitive Konzepte über die Zeiten hinweg äußerst stabil bleiben (so kennt etwa die religiöse Sprache auch heute noch die Vorstellung vom Geist als WIND), beleuchten Konzeptionen diese in immer neuen Facetten. Man könnte sagen, sie erzeugen im Ricœur'schen Sinne ›lebendige Vorstellungen‹, die zuweilen richtiggehende ›kognitive Innovationen‹ sein können. Als solche sind sie nicht nur von einmaliger, variabler Gestalt, sondern auch historisch signifikant.

Lakoff/Johnson haben die kulturelle Beweglichkeit konzeptueller Systeme durchaus reflektiert, so sei z. B. eine Kultur denkbar, die Argumentieren nicht als KRIEG, sondern als TANZ konzeptualisiert. Hierdurch würden sich nicht nur die denkbaren sprachlichen Ausdrücke, sondern auch die Handlungsoptionen und affektiven Einstellungen in Bezug auf das Argumentieren verschieben (Lakoff/Johnson 2008, S. 12f. u. 82f.). Allerdings interessieren Lakoff/Johnson sich nicht weiter für kulturelle Divergenzen und schon gar nicht für historische Veränderungen, und deren Effekte auf mentaler Ebene. Die kognitive Metaphertheorie verfährt in ihrer Aus-

richtung auf das Denken und Verstehen als solches gänzlich ahistorisch. Während die Heilig-Geist-Konzepte einer Kultur, hier des christlichen Abendlandes, äußerst stabil bleiben, stellen sich die in historischen Texten auffindbaren Konzeptionen als durchaus variabel und über ihren Zeitkontext geprägt dar. Der Blick auf mentale Konzeptionen eröffnet der Studie damit eine metaphorologische Perspektive, die auf kollektive Gewissheiten in der Zeit zwischen 800 und 1500 n. Chr. abstellt.

Metaphorologie, das Schreiben von Metapherngeschichten, hat Hans Blumenberg nicht nur als methodisches Verfahren entwickelt, sondern vor allem in seinen großen Studien in beeindruckender Weise vorgeführt (Blumenberg 1957, 1971, 1979, 1981, 1989, 1998). Er hält idealistisch-rationalistischen Sprachauffassungen entgegen, dass Metaphern nicht nur ›Restbestände‹, sondern auch ›Grundbestände‹ der Sprache, sogar der Sprache der Philosophie seien; in diesem Fall müsse jeder Versuch, sie in die Logizität und in die Begrifflichkeit zurückzuholen, scheitern (Blumenberg 1998, S. 10f.). Derartige absolute Metaphern »geben einer Welt Struktur, repräsentieren das nie erfahrbare, nie übersehbare Ganze der Realität« (ebd., S. 25), sie setzen Totalhorizonte wie das menschliche Dasein und Erkennen oder auch die Welt und ihre Geschichte metaphorisch ins Bild und »beantworten‹ jene vermeintlich naiven, prinzipiell unbeantwortbaren Fragen, deren Relevanz ganz einfach darin liegt, daß sie nicht eliminierbar sind, weil wir sie nicht *stellen*, sondern als im Daseinsgrund *gestellte* vorfinden« (ebd., S. 23, kursiv im Original).<sup>50</sup>

Da Blumenberg sich hauptsächlich für die Rolle der Metapher im Zusammenhang mit der Bewältigung der Wirklichkeit interessiert, bleibt sein definitorischer Zugriff auf die Metapher weitgehend verschwommen.<sup>51</sup> Seiner Metapherntheorie liegt als gedanklicher Kern eine dezidierte anthropologische Position zu Grunde: Gegenüber einer Wirklichkeit, die wie ein absolutistischer Souverän übermächtig, unberechenbar und jenseits des Gesetzes stehend auftritt, müsse sich der durch sie in seiner Existenz bedrohte Mensch behaupten. Hierfür ständen ihm als physisches ›Mängelwesen‹

nur kulturell-sprachliche Mittel zur Verfügung. Metapher und Mythos gelten Blumenberg als wichtigste Verfahren, »die unaushaltbare Übermacht der rücksichtslosen Wirklichkeit auf Distanz bringen« (Wetz 2011, S. 95). Im indirekten Weltbezug gewinne der Mensch Handlungsmöglichkeiten zurück, und im schöpferischen Akt könne er sich sowohl in der Welt orientieren als auch in Entwürfen dem Struktur geben, was sich stets seiner Vorstellung entzieht.

Blumenbergs Daseinstheorie erklärt, warum er sich für Gottesmetaphern, die sicherlich unter die absoluten Formen der Metapher gezählt werden müssen, nicht weiter interessiert. Metaphern für den Heiligen Geist versuchen, Unbegriffliches<sup>52</sup> sprachlich zugänglich zu machen; dabei greifen sie nicht nur auf Totalhorizonte aus, sondern sogar auf ein Jenseits von Totalität – auf die Unendlichkeit Gottes. Ist deshalb Blumenbergs Ansatz für literaturwissenschaftliche Reflexionen über Funktionen und Wirkungen von Metaphern gänzlich unbrauchbar, wie Kohl (2007a, S. 119) es postuliert?<sup>53</sup>

Heilig-Geist-Metaphern sind ohne Frage absolute Metaphern; sie sind ›Leitfossilien‹ (Blumenberg 1979, S. 77) in der Geschichte der christlichen Sprache: »Dem historisch verstehenden Blick indizieren sie also die fundamentalen, tragenden Gewißheiten, Vermutungen, Wertungen, aus denen sich die Haltungen, Erwartungen, Tätigkeiten und Unttigkeiten, Sehnsüchte und Enttäuschungen, Interessen und Gleichgltigkeiten einer Epoche regulierten« (Blumenberg 1998, S. 25). Solche absoluten Metaphern können klar auf der Hand liegen, oder als »implikatives Modell« bzw. »Hintergrundmetaphorik« im Verborgenen einen sprachlichen oder terminologischen Zusammenhang steuern.<sup>54</sup> Im letzteren Fall müssen sie zuerst in die Aufmerksamkeit gehoben werden, wie dies in den Analysen der Heilig-Geist-Dichtungen meist in Bezug auf die kognitiven Wurzelmetaphern vorzunehmen sein wird. Als sprachliche ›Leitfossilien‹ ffnen sie – bertragen gesprochen – nicht nur Fenster, die einen Blick auf das arbeitende Gehirn zu werfen erlauben, sondern auch solche, die Substrukturen des

Denkens ansichtig machen (Blumenberg 1998, S. 13). Und wenn diese Studie nach Effekten von Remetaphorisierungen fragt, dann auch nach den kollektiven kulturellen Gewissheiten, die sich in den Heilig-Geist-Metaphern ausprägen und deren geschichtliche Signatur, die ggf. Prozesse des Wandels indiziert (zur Anwendung der Metaphorologie auch Becker 2015a).

Hans Blumenberg erläutert das konkrete methodische Vorgehen der Metaphorologie, mit dem er die genannten Substrukturen des Denkens offenzulegen hofft, als Einnahme einer Synchronie und Diachronie verbindenden Perspektive. Wie in einem Koordinatensystem kämen die historischen Längsschnitte dadurch zustande, dass einzelne Punkte zu einer Kurve verbunden würden. Die Punkte meinten dabei querschnittshafte Studien zur untersuchten Metapher in ihrem kulturell-historischen Kontext, die verbindende Linie entstehe dann durch historische Längsschnitte, die die Einzeluntersuchungen verbinden (Blumenberg 1998, S. 49f.). In der vorliegenden Studie bildet sich das so ab, dass in den Analysen einzelner Heilig-Geist-Dichtungen die aufscheinenden Leitmetaphern und Konzeptionen des Geistes im Kontext herausgearbeitet werden, so dies sich als möglich erweist. In den Resümees zu den drei Großkapiteln werden diese Beobachtungen dann gebündelt, und im Fazit der Studie sollen andeutungsweise historische Linien aufgemacht werden, die durch eine Verbindung von besonders auffälligen Punkten, also signifikanter Verwendungen der Leitmetaphorik, entstehen. Anders als in Blumenbergs großen metaphorologischen Studien wird dabei nicht eine bestimmte absolute Metapher alleinige Aufmerksamkeit beanspruchen können, da die Heilig-Geist-Metaphern immer vernetzt auftreten. Hierüber öffnet sich aber ein Blick auf verschiedenste Konzeptionen des Geistes, die das christliche Denken im Mittelalter auf einer untergründigen Ebene bedingen und vielleicht tentative Auskünfte über kollektive historische Gewissheiten der Zeit zu geben vermögen.

Die hier experimentell vorgenommene Verbindung der kognitiven Metaphertheorie von Lakoff/Johnson mit der Metaphorologie Blumenbergs,

erzeugt, dies sei nur kurz erwähnt, noch einen weiteren Synergieeffekt: Während die Kognitionswissenschaft die orientierende und strukturierende Funktion von Konzeptmetaphern betont, verweist Blumenberg auf das Irritationspotential der Metapher, darauf, dass sie vielfach auch desorientierend wirke. Dies ist in Hinblick auf geistliche Metaphern insofern weiterführend, als so ihre performative Macht näher charakterisiert werden kann. Und eben um solche Effekte, die über die rein sprachliche bzw. rein kognitive Ebene auf die Lebenswirklichkeit des Rezipienten ausgreifen, soll es im Folgenden gehen. Indem auf die sich in den literarisch entworfenen Konzeptionen des Heiligen Geistes und deren Relevanz für eine Offenlegung von kollektiven kulturellen Gewissheiten bzw. metaphysischen Grundeinstellungen hingewiesen wurde, ist bereits die rein innerliterarische Behandlung der Wirkdimensionen von Remetaphorisierungen überschritten worden.

### 4.3 Referenz. Holistische Neubeschreibung von Lebenswelt

Der antiken Rhetorik war die performative Macht der Metapher selbstverständlich. In der Überzeugungsrede traute man besonders diesem Stilmittel zu, die Einstellungen des Publikums, ihr Denken, Fühlen und Handeln, in die vom Rhetor intendierte Richtung zu lenken. Metaphern, so könnte man diesen Grundgedanken umformulieren, besitzen referentielle Funktion; sie greifen über die Sprache auf eine außersprachliche Wirklichkeit aus.<sup>55</sup> Der Einsatz von Metaphern im geistlichen Kontext zielt nicht wie in der Redekunst vorrangig auf Überzeugung eines Gegenübers, sondern, mit Jüngel 1974 gesprochen, auf eine durchschlagende, *in actu* sich vollziehende Entbergung des menschlichen Seins. Wie lässt sich eine solch tiefgreifende referentielle Funktion metaphorischer Sprache nun theoretisch einholen? Zunächst einmal wurde die performative Macht der Metapher seit jeher mit ihrer Fähigkeit verknüpft, Anschaulichkeit zu erzeugen.

Die visualisierende Funktion der Metapher wird neben der des Redeschmucks von den lateinischen Rhetorikern hervorgehoben, da sie auf diese

Weise das Leitziel des *movere* entscheidend befördere (vgl. ›Rhetorica ad Herennium‹ 4,45; Cicero: ›De oratore‹ 3,157–161; Quintilian: Inst. or. 8,6,19). Bezeichnend ist die kanonisch gewordene Klassifikation der vier Übertragungsarten von Quintilian, innerhalb derer die Metapher, die etwas Belebtes auf etwas Unbelebtes bezieht, als wirksamste herausgestellt wird, da sie dem Publikum die Dinge klar vor Augen stelle.<sup>56</sup>

Während bei den lateinischen Rhetorikern mit Anschaulichkeit hauptsächlich nur noch gemeint ist, dass die Metapher den Gesichtssinn anspricht, also ›Bilder‹ in der Vorstellung des Hörers erzeugen könne, die ihn emotional bewegen, hatte Aristoteles ihre Funktionen deutlich weiter gefasst. Mit Augenscheinlichkeit meint zwar auch Aristoteles oftmals einfach die Technik, »Unbelebtes durch Metaphern zu beleben« (Rhet. III, 11, 2; zur Anschaulichkeit Rhet. III, 10, 6–11, 10.), allerdings rückt in seiner Rhetorik-Theorie, die als durch die Philosophie gebändigt zu beschreiben ist (Ricœur 2004, S. 16–19), neben das Leitziel des Überzeugens unversehens das der Gewinnung neuer Erkenntnisse.

In seiner ›Rhetorik‹ weist Aristoteles als wichtigstes Kriterium für eine gelungene Metapher in der öffentlichen Rede ihre Trefflichkeit aus (Rhet. III, 2, 12). Der implizite Vergleichspunkt, Aristoteles konzentriert sich auf Metaphern gemäß der Analogie, dürfe deshalb nicht zu weit hergeholt sein. Gewissermaßen ist die gute rhetorische Metapher ein Rätsel, das sich leicht lösen lässt (allerdings dabei nicht trivial ist, Rhet. III, 2, 12). Hierdurch werde der natürliche Drang des Menschen nach neuem Wissen befriedigt, und zwar ohne Mühe, was besondere Freude bereite. Gute Metaphern vermittelten Erkenntnisse geradezu in spielerischer Form, indem sie Dinge leichthändig vor Augen führten (Rhet. III, 10).

Die Metapher, die dem Rätsel nahestehende, lehre nun, Ähnliches auch in weit auseinanderliegenden Dingen erkennbar zu machen: »Metaphern sollen, wie oben gesagt, aus verwandten, nicht offenkundigen Dingen gebildet werden, wie es ja auch in der Philosophie Scharfsinn verrät, Ähnliches auch in weit auseinanderliegenden Dingen zu erkennen« (Rhet. III, 11, 5). So

etwa beim Vergleich eines Richters mit einem Altar, da man bei beiden Zuflucht nehme, wenn einem Unrecht widerfahre. Die Metapher widerspreche den bisherigen Meinungen und Vorstellungen und erzeuge dadurch einen Raum, in dem sich neue Erkenntnisse formieren könnten (Rhet. III, 11, 6), bzw. eine »plötzliche Evidenzerfahrung« eintrete, bei der unmittelbar, d. h. beinahe ganz ohne zwischengeschaltete Reflexionsphase, die der Analogie zugrunde liegende Identität einsichtig werde (Bremer 1980, S. 354–362, hier S. 356f.). Die Fähigkeit, das Ähnliche im Verschiedenen sehen zu können, schätzt Aristoteles als erkenntnisgenerierende Operation außerordentlich hoch, er bespricht sie sowohl in seiner ›Topik‹ wie auch ›Metaphysik‹ und in seinen naturphilosophischen Schriften. Es ist ein Element seiner Argumentationslehre,<sup>57</sup> eine Möglichkeit der Begriffsbestimmung und ein legitimes Erkenntnismittel (Eggs 2001, Sp. 1107). Eine glückende Metapher leistet nach Aristoteles damit mehr als nur die Rede zu schmücken, sie bringt »das Seiende wirklich zur Sprache« und lässt damit »etwas aufblitzen [...] von der Entsprechung, die die Welt im Innersten zusammenhält« (Jüngel 1974, S. 92–94, Zitate S. 94 u. 93.).

Bei der metaphorischen Evidenzgenerierung wirken drei Momente der Metapher zusammen: die Veranschaulichung, Verlebendigung und Vergewärtigung (Bremer 1980, S. 359). Diese drei Leistungen sind gerade dann von entscheidender Bedeutung, wenn das Göttliche im Zentrum der Rede steht. Es ist nicht zufällig, dass Aristoteles in diesem Zusammenhang ein Beispiel der religiösen Redepraxis bemüht: »Gott entzündete den Verstand als Licht in der Seele« (Rhet. III, 10, 7). In der metaphorischen Sprache vom Heiligen Geist wird es auch immer um das Veranschaulichen, Verlebendigen und Vergewärtigen gehen; nur das visuelle Element hervorzuheben, würde eine unzuverlässige Vereinfachung darstellen.

Ebenfalls in Aristoteles' ›Poetik‹ avanciert die genannte erkenntnistheoretische Operation zum Gütekriterium diese Sprachfigur betreffend: »Denn gute Metaphern zu bilden bedeutet, daß man Ähnlichkeiten zu erkennen vermag« (Poet. 1459a 9).<sup>58</sup> Hing der gute Gebrauch von Metaphern in der



›Rhetorik‹ noch von Talent und Übung ab (Rhet. III, 10, 1), so wird die Fähigkeit, poetische Metaphern zu bilden, zum Distinktionsmerkmal des Dichters: »es ist aber bei weitem das Wichtigste, daß man Metaphern zu finden weiß. Denn dies ist das Einzige, das man nicht von einem anderen erlernen kann, und ein Zeichen von Begabung« (Poet. 1459a 5–8). In der Betonung des natürlichen Talents und der Inspiration spricht sich erstmals aus, dass beim Auffinden derartiger Ähnlichkeitsbeziehungen auch ein kreatives Moment greift. Denn es sind hier Metaphern, die man selbst ›finden muss‹, also neuartige Ähnlichkeiten, die vorher so noch nicht gesehen wurden (dies hat zur Privilegierung der ungewöhnlichen und innovativen Metapher im Bereich der Dichtung geführt, Kohl 2007b, S. 109).

An Aristoteles anschließend und zugleich über ihn hinausgehend betont Ricoeur (2004, S. 182f.), dass man die Epiphora, also das Übertragen im metaphorischen Prozess, als ein Näher-Bringen, ein Ent-Fernen auffassen müsse. Allerdings nicht im Sinne eines in einem ontologischen Gesamtzusammenhang eingehegten Auffindens von (vorliegenden) Ähnlichkeiten, sondern als Vollzug eines Aktes, bei dem Ähnlichkeit da gestiftet wird, wo gewöhnlich keine vorgefunden wird. Ricoeur beschreibt diese Operation als Sehen-als:

Das ›Sehen als‹ ist ein Faktor, der durch den Akt des Lesens [...] zutagetritt [...]. Das ›Sehen als‹ ist das produktive Band zwischen *vehicle* und *tenor*: bei der dichterischen Metapher ist das metaphorische *vehicle wie* der *tenor*; und zwar von einem bestimmten Standpunkt aus gesehen, nicht aber von allen Standpunkten; eine Metapher erklären heißt die passenden Sinnmöglichkeiten aufzählen, denen zufolge das *vehicle* ›als‹ der *tenor* ›gesehen‹ wird. (Ricoeur 2004, S. 204, kursiv im Original)

Dieser sich in der Metapher auswirkende dynamische Prozess verbinde semantische und kognitive Effekte. Ricoeur spricht davon, dass das Sehen-als halb Gedanke, halb Erfahrung sei; es siedle sich zwischen Sprachlichem und Nicht-Sprachlichen, Schema und Ikon an (ebd., S. 205). Eben diese Zwischenstellung zwischen rein Logischem und rein Sinnlichem mache die Konkretheit der Metapher aus (ebd., S. 198).

In einer derart performativ erzeugten Annäherung ehemals entfernter Sachverhalte greife die metaphorische Spannung auf die Wirklichkeit aus. Indem die Metapher eine gewohnte Sichtweise im sprachlichen Vollzug ›zertrümmere‹ und eine Nähe zwischen bisher entfernten Dingen stifte, erzeuge sie einen neuen Blick auf die Wirklichkeit (Ricoeur 1982, S. 293). Dass man der referentiellen Funktion der Metapher in dieser Hinsicht eine ungeweinte Macht zutrauen muss, ist ein Hauptthema Ricoeurs. Er verdeutlicht dies im Rückgriff auf die Funktion des Modells in den Wissenschaften näher.

Max Black (1962) und Mary B. Hesse (1966) haben vorgeschlagen, die Leistung der Metapher in dichterischer Rede analog zu der zu beschreiben, die das Modell in der wissenschaftlichen Sprache übernimmt. Theoriemodelle, die zur Erfassung einer komplexen Wirklichkeit ein fiktives Konstrukt entwerfen, veränderten zunächst die wissenschaftliche Sprache über diese Dinge und erzeugten darüber, eine neuartige Sicht auf sie. Mit sprachlichen Mitteln würde so eine heuristische Fiktion entworfen, die eine Neubeschreibung der Wirklichkeit hervorrufe.

Dichterische Sprache und in ihr die lebendige Metapher leiste nach Ricoeur (1982, S. 283) Analoges, weshalb auch ihr die Fähigkeit einwohne, eine »heuristische Neubeschreibung der Wirklichkeit« anzubieten. Nur beziehe sich diese nicht wie in der Wissenschaftssprache auf die »objektive[] Welt des Handhabbaren«, sondern auf »die Lebenswelt, das unverfügbare In-der-Welt-Sein«, das durch die poetische Sprache »zum Schein« gebracht werde (Ricoeur 1982, S. 296). Wie in der ›Lebendigen Metapher‹ wird auch in dieser Studie auf den Husserl'schen Begriff der Lebenswelt zurückgegriffen, um näher zu bestimmen, worauf sich die referentielle Macht von Remetaphorisierungen richtet. Es ist der selbstverständliche, ungefragt hingenommene Grund, vor dem sich das menschliche Denken und Handeln jeden Tag vollzieht; und beschreibt somit seine immer schon gegebene, prinzipiell nicht manipulierbare situative Eingebundenheit in bedeutungsvolle Weltzusammenhänge (Husserl 1954, S. 55, 1963, §§ 58ff.,

dazu Schütz 2003, S. 327–347). Dass auch religiöse Metaphern, oder vielmehr besonders sie, über diese Kapazität verfügen, erläutert Ricœur in seinen Schriften zur biblischen Sprache. Hier müsse man die metaphorisch hervorgerufene Neubeschreibung von Lebenswelt als radikalen Durchgriff auf die menschliche Existenz als Ganze verstehen (das Folgende nach Ricœur 1982, S. 323–339).

(Metaphorische) Sprache werde im religiösen Gebrauch ›extravagant‹ bzw. ›sonderbar‹, lenke die Aufmerksamkeit auf das Außergewöhnliche im Gewöhnlichen, wodurch sie vielfach zunächst desorientierend wirke. Eben hieraus entwickle sie dann aber, so Ricœur, ihre Kraft, eine Neuorientierung dort anzubieten, wo sie eigentlich unmöglich erscheint: in der Lebenswelt. Im Zusammenspiel von Des- und Neuorientierung setze sie derart dasjenige in ein völlig neues Licht, was bislang ungefragt für selbstverständlich erachtet wurde. Im metaphorischen Vollzug lasse die Sprache des Glaubens den Leser/Hörer plötzlich da eine Alternative erkennen, wo eine solche prinzipiell als ausgeschlossen galt. Hiermit ist die Bedingung der Möglichkeit gegeben, eine Wahl die eigene Existenz betreffend zu ergreifen. Die Heilig-Geist-Metaphern werden sich oft nicht nur in dem Sinne als performativ erweisen, dass sie eine Neubeschreibung von Lebenswelt anbieten, sondern auch darin, dass sie den Rezipienten zu einer aktiven Entscheidung zu bewegen suchen (anders gesprochen: zu einer *conversio*). Auf diese Weise agieren religiöse Metaphern auf einer Grenze, überspielen die Grenzen des Menschen und weisen sie zugleich aus:

Gerade weil sie selbst ans Äußerste geht, ist religiöse Sprache angemessen. Und eben diese Angemessenheit von Grenzausdrücken für Grenzerfahrungen ist gemeint, wenn wir behaupten, daß religiöse Sprache wie dichterische Sprache überhaupt die menschliche Erfahrung neu beschreibt. (Ricœur 1982, S. 338)

Ricœur erarbeitet die These von der referentiellen Macht der Metapher zur Neubeschreibung von Lebenswelt weitgehend rein theoretisch; in der ›Lebendigen Metapher‹ verzichtet er fast gänzlich auf Beispiele, in der ›Bib-

lischen Hermeneutik« besitzen die jesuanischen Gleichnisse hauptsächlich illustrativen Status. Dass mittelalterliche Heilig-Geist-Dichtungen oft eben eine solche Neubeschreibung von Lebenswelt vorzunehmen suchen und dafür hauptsächlich auf Remetaphorisierungen setzen, soll in der vorliegenden Studie primär gerade anhand der interpretierten Texte aufgewiesen werden. Dass dieser performative Zug nicht in jedem Werk gleichermaßen ausgeprägt ist, liegt dabei auf der Hand.

Die Neuorientierung, auf die religiöse Sprache mit dem Mittel der Metapher und des Gleichnisses zielt, betrifft laut Ricœur (1982, S. 338) immer die *g a n z e* menschliche Existenz, dessen Wirklichkeit in ihrer Totalität. Leisten könnten dies natürlich nur alle Metaphern bzw. Gleichnisse zusammen, in einem »Netzwerk gegenseitiger Erhellung« (ebd., S. 310). Entsprechend kann die performative Macht der Metapher in dieser Hinsicht nur dann in den Blick geraten, wenn man den jeweiligen Heilig-Geist-Text in seiner Ganzheit und die in ihm wirksamen metaphorischen Prozesse in ihren vielfältigen, auch zwischen Sprache und Kognition ablaufenden Wechselwirkungen betrachtet.

Die in diesem Kapitel hervorgehobene Ganzheitlichkeit meint aber noch mehr. Auch wenn die Metaphern die menschliche Existenz als Ganze ansprechen, müssen sie doch notwendigerweise an einem bestimmten Aspekt menschlicher Erfahrung ansetzen. Zur referentiellen Macht der Metapher ist präzisierend zu sagen, dass sie sich in doppelter Richtung auswirkt: Sie betrifft gleichermaßen die Realität, also die ganze Lebenswelt, wie auch das Selbst, also das individuelle Dasein (hierauf verweist Ricœur 2004, S. 220, in Anlehnung an Jakobson). Und im Durchgriff auf den jeweiligen Leser/Hörer, so wird zu zeigen sein, setzen geistliche Metaphern an allen denkbaren Erfahrungs- und Verhaltensmöglichkeiten des Menschen an: Sie sind nicht lediglich auf sein Wissen und Erkennen oder auf seine Emotionen bzw. sein Schönheitsempfinden ausgerichtet. Vielmehr können sie prinzipiell *a l l e* Aspekte menschlicher Erfahrung ansprechen, gleichermaßen kognitive Prozesse wie das Denken, Erkennen und die Vorstellungskraft

wie auch psychische Kapazitäten wie die Emotionen und Affekte, zugleich das ästhetische Empfinden, die moralisch-sittlichen Einstellungen, das Handeln in der Welt, und – in der Metapherntheorie beinahe völlig unbeachtet – den Körper mit seinen empirischen Sinnen.

Der Körper, so könnte man formulieren, ist ein Stiefkind der Metapherntheorie. Im Kontext der kognitiven Metaphernforschung hat er etwas mehr Aufmerksamkeit erfahren, allerdings wird er dort lediglich als Grenzmarkierung bzw. Übergangsmedium betrachtet (Johnson 1987; Lakoff/Johnson 1999). Für eine Wiedererinnerung an die ›somatische Funktion‹ der Metapher kann es hilfreich sein, noch einmal auf die Theoretiker der Antike zurückzukommen. Wenn sie die metaphorische Aktivierung des Gesichtssinns hervorheben, so – dies sei hier einmal angenommen – könnte es ihnen nicht nur um ein ›geistiges Sehen‹, nicht nur um nonverbal-kognitive Prozesse gehen. Vielmehr interessieren sie sich für den Gesichtssinn selbst, der als ein empirisch-körperliches Vermögen des Menschen qua metaphorischer Rede angesprochen werden soll. Der Gesichtssinn als Leitvermögen der empirischen Weltzuwendung, so stünde zu bedenken, könnte dabei metonymisch eintreten für die Ganzheit menschlicher Sinne: also für das Sehen, Hören, Schmecken, Riechen und Fühlen.

Die einschlägigen Belegstellen zur Rolle des Gesichtssinns legen dies durchaus nahe; so heißt es bei Cicero: *vel quod omnis translatio, quae quidem sumpta ratione est, ad sensus ipsos admovetur, maxime oculorum, qui est sensus acerrimus* (›oder es liegt daran, daß jede Übertragung, die man mit Verstand vornimmt, unmittelbar die Sinne anspricht, vor allem den Gesichtssinn, der besonders lebhaft reagiert‹, ›De oratore‹ 3,160). Auch wenn das visuelle Vermögen als am leichtesten zu aktivieren vorgestellt wird, sind doch auch alle anderen Sinne mit in die Überlegung über performative Effekte der Metapher einbezogen. Dies führt auf einen Aspekt, der in den Textanalysen hervortreten wird: Die referentielle Macht von Remetaphorisierungen spricht nicht nur das Denken und Fühlen, sondern oftmals auch die visuelle, auditive, olfaktorische, taktile, geschmack-

liche, und darüber hinaus die kinästhetische Wahrnehmung des Menschen an, und zwar nicht primär auf einer kognitiv-imaginativen, sondern einer empirisch-somatischen Ebene.

Der metaphorische Durchgriff auf den Körper könnte spezifisch für (mittelalterliche) Dichtungen geistlicher Provenienz sein. Stellt man die neuzeitliche Fixierung auf Visuelles und Visualität einmal zurück, sprechen einige Indizien für eine besondere Rolle des Körpers: Die *süeze* Gottes ist nicht primär sichtbar, sondern schmeck- und riechbar, und eben hierüber macht sie Unsichtbares wie Heiligkeit sinnlich wahrnehmbar (Ohly 1989, bes. S. 444f.). Weiterhin wäre in christlicher Perspektive eine reine Ausrichtung auf Visualisierung zumindest ambivalent. Gregor der Große beklagt die geistige Erblindung des Menschen für die unsichtbare Welt Gottes und zugleich das Verfallen-Sein an die visuell-materielle Welt. Um die Erblindung wieder rückgängig machen zu können, müssten Bilder weniger evoziert, sondern vielmehr ›zerbrochen‹ werden (Hom. in Ev., S. 9 u. 29f.). In geistlicher Perspektive scheint eine Doppelbewegung charakteristisch: Der Gesichtssinn wird angesprochen, geistliche Vorstellungen hervorgehoben, aber nur um sie im nächsten Schritt als Anschauungsgegenstände zu destruieren. Erneut scheint die Doppelbewegung von Desorientierung und Neuorientierung grundlegend zu sein.

In der Einleitung wurde die These vertreten, dass sich die Heilig-Geist-Metaphern in orthodoxen geistlichen Dichtungen des Mittelalters als ›Transformationsmetaphern‹ erweisen. Bislang wurde ›Transformation‹ aber lediglich negativ durch die Absetzung von den Sprengmetaphern in der Mystik beschrieben. Nun, zum Ende des Theoriekapitels, kann das mit ›Transformation‹ genauer Gemeinte voll entfaltet werden. Zunächst meint Transformation die potentiell metaphorisch hervorgerufene Neubeschreibung von Lebenswelt, die eine aktive existentielle Neuorientierung ermöglicht. Weiterhin besitzen die Heilig-Geist-Metaphern im remetaphorisierenden Gebrauch, wie zu zeigen sein wird, die Fähigkeit, a l l e Dimensionen menschlicher Erfahrung anzusprechen, und eben auch zu transformie-

ren. Besonders eindrücklich geschieht dies in Hinblick auf die empirischen Sinne des Menschen: Sie werden affiziert, um sie dann neu auszurichten und auf eine höhere Ebene zu transponieren.

### 5 Methodisches Vorgehen

Eine Arbeit, die Effekte von Remetaphorisierungen in holistischer Perspektive aufsucht, kann nicht bei Einzelmetaphern stehen bleiben. Entsprechend soll im nun folgenden textanalytischen Hauptteil der Studie das jeweils untersuchte literarische Werk möglichst in seiner Gesamtheit in den Blick genommen werden. Wo dies jedoch nicht sinnvoll bzw. notwendig erscheint, etwa in umfangreichen Biblepen oder vielstrophigen Meisterliedern, konzentriert sich die Besprechung auf die Passage(n), die für das hier verfolgte Thema interessant ist/sind. Kriterium der Auswahl ist die inhaltliche Hinordnung auf den Heiligen Geist, die entweder dominant in narrativer, appellativer oder invokativer Sprechhaltung erfolgen kann. Die Untersuchung einer einzelnen Heilig-Geist-Dichtung erfolgt in drei methodischen Schritten, welche hauptsächlich aus heuristischen Erwägungen hier klar differenziert vorgestellt werden. In der jeweiligen Durchführung kann es nicht um das Abarbeiten eines schematisch vorgegebenen Programms gehen, sondern es sind vielmehr die verschiedenen Wirkdimensionen von Remetaphorisierungen und die vielfältigen semantischen und konzeptionellen Entwürfe des Heiligen Geistes ins Licht zu setzen.

Im ersten Analyseschritt wird die rhetorische Faktur des Textes bzw. der Textpassage durchsucht mit dem Ziel, die metaphorischen Fokuswörter zu identifizieren. Bedeutung erlangen sie, wie erläutert, in Interaktion mit dem zugehörigen *frame*, der zunächst einmal lexikalisch-syntaktisch sowie ggf. metrisch-musikalisch aufgearbeitet werden muss. Zwischen *focus* und *frame*, aber auch zwischen den verschiedenen Fokuswörtern werden sich spannungsreiche Wechselwirkungen abzeichnen. Um semantische Effekte im Text, die durch konfligierende und zusammenwirkende Konnotationen

hervorgerufen werden, beschreiben zu können, braucht man über das Inner-sprachliche hinausgreifendes Kontextwissen. Als Äußerungen verstanden stehen Metaphern immer in einer konkreten, historisch-kulturell bedingten Kommunikationssituation. Dies unbeachtet zu lassen, kann nicht nur zu verkürzten, sondern auch zu unpassenden Auslegungen einer metaphori-schen Wendung führen. Mittelalterliche Heilig-Geist-Dichtungen und ihre Metaphern setzen vielfach ein Kontextwissen voraus, das uns heute nicht mehr geläufig ist, entweder weil der Text seine pragmatische Einbindung verloren hat oder weil die implizierten Kenntnisse verloren gegangen oder die basalen, in der Kultur geteilten Überzeugungen uns heute fremd ge-worden sind. Das aus ihrer alteritären Verfasstheit resultierende Verstehens- und Interpretationsproblem ist nicht neu, schon Aristoteles konnte die Meta-pher des Empedokles, das Meer sei der ›Schweiß der Erde‹, nicht mehr in den Horizont setzen, aus dem sie entstammt und in dem sie ihre Berech-tigung hat.<sup>59</sup>

Der genannten Problematik soll durch eine möglichst konsequente und vielschichtige Aufarbeitung der kulturell-theologischen Wissensbestände und religiös-frommen Praxen begegnet werden. Die drei Großkapitel setzen jeweils tentative Rekonstruktionen derartiger im Mittelalter geläufiger, heute oftmals fremd gewordener Kenntnishorizonte an ihren Anfang. Im ersten Kapitel konzentriert sich die Darstellung auf Wissenskontexte, die die über den Heiligen Geist handelnden biblischen Passagen betreffen (CI.1), das zweite Kapitel versucht, exegetisch-theologische ›Gemeinplätze‹ aufzu-arbeiten (CII.1), und das dritte Kapitel konzentriert sich dann auf Praxis-wissen, das im Mittelalter den frommen Lebensvollzügen Struktur und Be-deutung verlieh (CIII.1).

Die semantischen Analysen der behandelten Heilig-Geist-Dichtungen werden die Lebendigkeit der in ihnen rhetorisch wirksamen Metaphern auf-weisen. Im Rückgriff auf die Interaktions- und die Spannungstheorie gilt es, Wechselwirkungen zu beschreiben zwischen *vehicle* und *tenor* in ein-zelnen metaphorischen Sätzen, zwischen verschiedenen metaphorischen



Fokuswörtern im Gesamttext und zwischen aufgrund sprachlicher und kontextueller Assoziationen aufgerufener Interpretationen. Damit ein solches *close reading* auf übergreifende semantische Linien und damit auf eine Identifizierung des strategisch anvisierten Redeziels der untersuchten Dichtung führen kann, ist zweierlei hilfreich: Einerseits darauf zu achten, welche Metaphern aus dem durch die Tradition bereitgestellten kognitiven System ausgewählt, und welche Aspekte der verwendeten Metaphern durch die Techniken des *filtering* und *screening* hervorgehoben werden. Andererseits arbeiten geistliche Metaphern vielfach, mit Aristoteles gesprochen, an einer Veranschaulichung, Verlebendigung und Vergegenwärtigung des Heiligen Geistes. Auch dies kann als heuristischer Analysefokus genutzt werden, um die Einzelbeobachtungen auf rhetorisch-semantischer Ebene zusammenzuführen.

In semantischer, aber auch genereller Perspektive beanspruchen die ausgearbeiteten Metaphern- bzw. Werk-Interpretationen keine Gültigkeit in einem strengen Sinne. »Wahre Metaphern sind unübersetzbar« (Ricoeur 1982, S. 288); Heilig-Geist-Metaphern sind prinzipiell nur paraphrasierbar. Solcherart kann in der Auseinandersetzung mit ihnen nur Plausibilität und Reichhaltigkeit anvisiert werden, nicht aber Abgeschlossenheit. Es wäre vermessen, anzunehmen, man habe den semantischen und funktionalen Reichtum der Metaphern in seiner ganzen Fülle expliziert.

Die auf rhetorischer Ebene ansetzende Erörterung der jeweiligen Heilig-Geist-Dichtung wird auch Metaphern in die Aufmerksamkeit heben, die im gedanklichen Hintergrund die konkrete Formulierungspraxis steuern. Der zweite Analyseschritt richtet sich vornehmlich auf diese hier als ›Leitmetaphern‹ benannten kognitiven Konzepte des Geist Gottes aus. Das Vorgehen ähnelt dem soeben beschriebenen weitgehend: Nachdem die durch den Text aufgerufenen mentalen Wurzelmetaphern identifiziert sind, geht es darum, die in diesem Kontext dominant aufscheinende Konzeption des Heiligen Geistes herauszuarbeiten. Hierfür ist zunächst hilfreich, sich zu vergegenwärtigen, welche mentalen Konzepte aus dem durch das kognitive

System vorgebenden Reservoir an Leitmetaphern herausgegriffen und kombiniert wurden; weiterhin ist zu betrachten, wie sie untereinander interagieren und welche ihrer Aspekte hierdurch in den Vordergrund gehoben werden. Oft wird sich zeigen, dass sich eine bestimmte Leitmetapher in den Vordergrund schiebt, die dann eine konkretere Ausgestaltung erfährt. In der Zusammenschau mit den semantischen Effekten zeichnet sich derart vielfach eine bestimmte Heilig-Geist-Konzeption ab, die die rhetorische Oberflächenmetaphorik des Textes als Leitgedanke (mit)steuert. Auf kognitiver Ebene werden sich so vielfältig modellierte Konzeptionen des Geistes ausweisen lassen. Obwohl die Heilig-Geist-Dichtungen stets auf ein festes Repertoire mentaler Leitmetaphern zurückgreifen, rufen sie remetaphorisierend verschiedenste semantische und mentale Effekte hervor.

Der erste Analysezugriff fokussiert folglich die rhetorisch vorliegenden Metaphern, der zweite Schritt nimmt die eher im Hintergrund bleibenden Leitmetaphern, die auf kognitiver Ebene die vordergründige Metaphorik steuern, in den Blick. Im dritten Analyseschritt werden beide Perspektiven vereinigt und es wird nach den sowohl rhetorisch wie auch kognitiv erzeugten Effekten gefragt, die im Durchgriff auf Rezipierende deren lebensweltliche Orientierung zu beeinflussen suchen. Die Konzentration auf die Seite der Rezeption sollte nicht derart verstanden werden, als wolle die vorliegende Untersuchung über Prozesse des Verstehens und Vorstellens ›im Kopf‹ eines historischen Lesenden/Hörenden spekulieren. Vielmehr geht es um rhetorisch-konzeptueller Strategien, die der Text nutzt, um bestimmte Wirkungen auf Rezipierende auszuüben. Derartige Strategien, die in literarischen Texten unzweifelhaft vorliegen, jedoch zumeist unterhalb der Wahrnehmungsschwelle, gilt es, in den Textanalysen sichtbar zu machen.

Der konkret zu beschreibende Einsatz von metaphorischer Rede, so wird sich immer wieder zeigen, zielt zum einen oft bewusst auf eine Desorientierung des Lesenden/Hörenden innerhalb seiner gewohnten Lebenswelt. Durch den Aufweis des Außergewöhnlichen im Gewöhnlichen verunsichert die metaphorische Faktur vielfach fundamentale Gewissheiten. Diese Des-

orientierung geht gewöhnlich mit einer angebotenen Neubeschreibung der Wirklichkeit einher, die den Ermöglichungsgrund dafür legt, dass man sich in der eigenen Existenz aktiv neu ausrichten kann.

Geistliche Metaphern, dies soll nicht ausgeblendet werden, wollen zuweilen natürlich auch nur Orientierung anbieten, etwa schlichte moralisch-lebenspraktische Botschaften vermitteln. Aber auch hierfür nutzen sie die Macht der metaphorischen Rede des Sehens-als. Auf diese Weise erhalten derartige Botschaften nicht nur eingängige Form, sondern oftmals wird festzustellen sein, dass sie gezielt die Affektstruktur des Rezipienten ansprechen. Im performativen Durchgriff wollen sie in ihm ein Begehren, eine Sehnsucht wecken. Um das entfachte Begehren stillen zu können, verweisen die Heilig-Geist-Dichtungen den Rezipierenden dann entweder auf die göttliche Gnade oder auf die Notwendigkeit einer existentialen Neuorientierung.

Ob die literarische Strategie nun bei der Desorientierung oder der positiven Affektierung des Rezipienten ansetzt, sie wird weder von einzelnen Metaphern noch allein von sprachlichen oder kognitiven Verfahren des Textes getragen – derartige Effekte sind nur in einem ›ganzheitlichen‹ Zusammenwirken erzielbar; alle metaphorischen Prozesse bilden ein ›Netzwerk gegenseitiger Erhellung‹ (Ricoeur). Jedenfalls in den behandelten Heilig-Geist-Dichtungen des deutschen Mittelalters suchen die Metaphern vielfach gemeinsam auf den Rezipierenden durchzugreifen, und ihm zu einer neuen Sicht auf seine Existenz verhelfen. Auch wenn die Existenz als Ganze in Frage steht, kann der metaphorische ›Durchgriff‹ bei den verschiedensten Aspekten der menschlichen Erfahrung ansetzen. Natürlich weist nicht jeder der untersuchten Heilig-Geist-Texte des Mittelalters eine derartige Strategie auf. Lässt man aber diese Perspektive außer Acht, verpasst man Entscheidendes.

Das Ausgreifen der Studie auf einen Zeitraum von ca. 600 Jahren und die diachrone Anordnung der Textanalysen macht sie zu einem Beitrag zur ›Metapherngeschichtsforschung‹. Jedes Großkapitel schließt mit einem Resümee, das die interpretativ gewonnenen Ergebnisse historisch perspekt-

tiert. Hier sollen die in den Einzelanalysen ausgearbeiteten Konzeptionen des Heiligen Geistes zueinander in Bezug gesetzt werden. Welche kognitiven Leitmetaphern wurden dominant aktualisiert und in welche Richtung gingen die jeweiligen Konkretionen? Im Gesamtfazit der Studie können diese Beobachtungen dann zusammengeführt und auf eventuell sich in ihnen abzeichnende historische Signifikanzen hin befragt werden. Treten in bestimmten Gattungen, in Texten mit einer bestimmten Sprechhaltung andere Leitvorstellungen des Heiligen Geistes in den Vordergrund als in anderen? Wurden in den mentalen Konzeptionen des Heiligen Geistes über die Jahrhunderte hinweg Veränderungen manifest? Auf welchen fundamentalen tragenden Selbstverständlichkeiten, Einstellungen und Wertungen ruht die metaphorische Praxis auf? Vielleicht gewinnt man durch einen derart adjustierten Blick Indizien, die Aufschluss über dasjenige geben, was für moderne Rezipierende das eigentlich Fremde vormoderner Texte darstellt: die sie grundierenden kulturellen und religiösen Gewissheiten. Die Untersuchung von Prozessen und Potentialen von Remetaphorisierungen zeitigt somit Ergebnisse, die weit über rein innerliterarisch-semantiche Effekte hinausweisen.

### Anmerkungen

- 1 Die antike Tropen- und Figurenlehre, und damit auch das in ihrem Rahmen geprägte Metaphernverständnis, tradiert sich, ohne größeren Umgestaltungen unterworfen zu sein, ins Mittelalter. Hierzu grundlegend Krewitt 1971. Auf dessen ausführliche Darstellung zu den mittelalterlichen Auffassungen der Metapher sei weiterführend verwiesen. Krewitts Studie ist als Beitrag zum Verständnis der Geisteskultur des Mittelalters angelegt, weshalb sie ganz auf die lateinische Tradition und ihre antiken und spätantiken Wurzeln ausgerichtet bleibt, ohne sich auch für literarische Metaphern in volkssprachlichen Texten zu interessieren. Zur Rhetorik im mittelalterlichen Schulunterricht Ueding/Steinbrink 1994, S. 56–63.
- 2 Der Auctor ad Herennium kennt zwar den Begriff ›Tropus‹ nicht, die Sache aber schon und zählt zehn Arten auf, Worte ›auszuschmücken‹ (4,42–46).

- 3 So Quintilians Definition: *transfertur ergo nomen aut verbum ex eo loco, in quo proprium est, in eum, in quo aut proprium deest aut traslatium proprio melius est.* (›Übertragen wird also ein Nomen oder Verbum von der Stelle, wo seine eigentliche Bedeutung liegt, auf die, wo eine eigentliche Bedeutung fehlt oder die übertragene besser ist als die eigentliche‹, ›Institutio oratoria‹ 8,6,5). Vgl. auch ›Rhetorica ad Herennium‹ 4,45 und Cicero: ›De oratore‹ 3,156. Zusammenfassend zur Metapher Lausberg 2008, §§ 558–564, S. 285–291. Die ab dem 12. Jahrhundert entstehenden lateinischen Dichtungslehren bezeichnen die Metapher als *transumptio* und ordnen sie dem ›schweren Schmuck‹ zu, dessen allzu häufige Verwendung man vermeiden sollte. Verstanden wird die Metapher aber weiterhin nach dem Muster der antiken Rhetorik als ›Platzwechsel‹ eines Wortes im System der Sprache, welcher nun mit vermehrter Aufmerksamkeit für seine grammatischen Ausprägungen diskutiert wird. D. h. die *transumptio* wird meist geordnet nach Wortarten besprochen und z. T. in der Folge auch begrifflich untergliedert; so nennt Galfrid von Vinsauf in seiner ›Poetria nova‹ die Adjektiv- und Verbmataphern *translatio* (Krewitt: 1971, S. 313–364, bes. S. 349ff.; Eggs 2001, Sp. 1117–1121).
- 4 Ricoeur spricht auch von der »bahnbrechende Rolle« (2004, S. 133) dieses Werkes. Im Weiteren zitiere ich die deutsche Ausgabe von ›La métaphore vive‹, die zehn Jahre nach dem Original erschienen ist und für die Übersetzung vom Verfasser bearbeitet wurde.
- 5 Dass Metaphern auch aufgrund lexikalischer Notwendigkeiten gebildet werden, findet sich bereits bei Cicero (›De oratore‹ 3,155). Eine klare Differenzierung von Metapher und Katachrese kann keine rhetorische Theorie bewältigen. Quintilian scheint dieses Problem auf dem ersten Blick gelöst zu haben, indem er die Katachrese, die in Latein den Namen *abusio* trägt, als Tropus definiert, *quae non habentibus nomen suum accommodat, quod in proximo est [...]. Discernendumque est ab hoc totum translationis istud genus, quod abusio est, ubi nomen defuit, translatio, ubi aliud fuit* (›der Tropus, der die Bezeichnung für Dinge, die keine eigene Benennung haben, dem anpaßt, was dem Gemeinten am nächsten liegt [...]. Hiervon ist alles, was zur Art der metaphorischen Übertragung gehört, fernzuhalten; denn um Katachrese handelt es sich da, wo eine Benennung fehlt, um Metapher, wo sie eine andere war‹, ›Institutio oratoria‹ 8,6,34f.). Doch diese klare Distinktion kollabiert, wenn man seinen Abschnitt zur Metapher hinzuzieht. Denn dort schreibt Quintilian, dass die metaphorische Übertragung in den Fällen vorgenommen wird, in denen eine ›eigentliche‹ Bedeutung fehlt, oder der Sachverhalt so deutlicher bzw. schöner bezeichnet werden kann: *id facimus, aut*

*quia necesse est aut quia significantius est aut, ut dixi, quia decentius* (›Wir tun dies entweder, weil wir es müssen, oder weil so der Ausdruck bezeichnender oder weil er so, wie schon gesagt, schöner wird‹, ›Institutio oratoria‹ 8,6,5f., hier 8,6,6). Eben hiervor steht die zitierte Passage, wo er davon spricht, dass die Metapher der Sprache den ›allerschwierigsten Dienst‹ erweise, sodass nichts ohne Bezeichnung bleibe. Damit ist aber das entscheidende Differenzmerkmal, das Quintilian in der Definition der Katachrese einzieht, hinfällig. Einen Überblick über dieses Problem in der Geschichte der Rhetorik bietet Parker 1990.

6 Sogar Hübner 2004, der für die Analyse von Metaphern in mittelalterlichen weltlichen Textzeugnissen nur die (historisch angeblich allein angemessene) Substitutionstheorie zulassen will (anschließend an Strub 1991), und die Verwendung der Interaktionstheorie hier vehement ablehnt, hält sie bei der Erforschung übertragender Rede in religiösen Dichtungen für angemessen, und dies sogar in ›ihrer extremsten Form, der Unähnlichkeitstheorie‹ (Hübner 2004, S. 138; allgemein kritisch zu Hübners Ansatz Kragl 2008).

7 Die Metapher behandelt Aristoteles im Kontext zweier Studien zu distinkten Wissenschaftsbereichen, der Dichtungstheorie und der Lehre von der Beredsamkeit. Dies führt zu einer ›Funktionsdualität‹ (Ricoeur 2004, S. 19); die Metapher übernimmt somit bei Aristoteles gleichermaßen ästhetische, die (dichterische) Rede schmückende, wie auch kognitive, Erkenntnisse hervorrufende Funktionen. Letzteres vor allem, aber nicht nur in der rhetorischen Disziplin, die im Horizont seiner Theorie des Wissens angesiedelt ist. Aristoteles' weit gefasstes Rhetorikverständnis umfasst neben Lehren vom Stil und Redeaufbau auch eine Argumentationstheorie. Obwohl sie keine notwendigen Aussagen formuliert wie die Logik, gründet die Rhetorik doch wie die Dialektik, als deren Gegenstück sie bezeichnet wird (›Rhetorik‹ I, 1, 1), ihre Argumentationen auf Wahrscheinlichkeit, und ist somit in der Lage, gültige Aussagen zu formulieren und erkenntnisererschließende Kraft zu entfalten. Überzeugen meint bei Aristoteles nicht allein ein Überreden, das leicht ins Manipulative umschlägt, sondern ein Glaubhaftmachen, das auf das philosophische Leitziel der Wahrheit orientiert bleibt (Höffe 1999, S. 62–70). Ricoeur nennt die aristotelische Rhetorik deshalb eine »domestizierte« Disziplin, »die von der Philosophie überwacht wird« (2004, S. 14 u. 18, zum Zusammenhang von Rhetorik und Dialektik vgl. auch ebd., S. 37–40).

8 Bibliographien zur Metapher in einschlägigen Sammelbänden (Pausch 1976; Ortony 1993; Haverkamp 2007) sowie als eigenständige Publikationen (Shibles 1971; van Noppen/Hols 1985 u. 1990; [Bibliography of Metaphor and Metonymy](#)). Neuere Beiträge verzeichnen kommentierend Till 2008 und Neswald 1998.

- 9 Gefragt wurde z. B. nach den Gottesmetaphern einzelner biblischer Bücher (Seifert 1996), nach zentral verwendeten Bildfeldern neutestamentlicher Schriftsteller (Schwankl 1990), oder nach den biblischen und frühchristlichen Sprachbildern für einen thematischen Bereich, z. B. dem Geschlecht (Zimmermann 2001). Die feministische Theologie nahm sich dem Thema an und erhob die Forderung, die alten patriarchalischen Metaphern der Bibel durch zeitgemäße zu ersetzen (McFague 1988). Mit der Metapher befasste sich gleichermaßen die Liturgiewissenschaft (Krause 2007) wie auch die Religionsphänomenologie (Stoellger 2000). Reflektiert wurde unter theologischer Perspektive das Verhältnis von Metapher und Mythos (Kertelge 1990), sowie die inhärente Metaphorik der theologischen Wissenschaftssprache (Buntfuß 1997). Zudem sind Versuche zu verzeichnen, Theorieangebote der Kognitiven Linguistik anzuwenden (Hartl 2008).
- 10 Eine die Sprachform der Metapher auf Metaebene in den Blick nehmende Untersuchung legte 1987 Paul Michel vor. In seiner sprechakttheoretischen Studie zu einer Grammatik der Bildrede subsumiert Michel Metapher, Vergleich und Allegorie unter den Obergriff ›oblique Ausdrucksweisen‹ und fragt nach den sie konstituierenden und untereinander abgrenzenden Grundbausteinen. Die Metapher, aufgefasst als »ein in einem Satz schief verwendetes Wort« (S. 157), versteht Michel einerseits mit Max Black als Modell, andererseits mit Gilbert Ryle als ›category mistake‹, deren Regelverletzung entweder den Kontext oder das Denotat beträfe. Da seine formal-logisch ausgerichteten Klassifikationen gänzlich von Aspekten der Historizität und Poetizität absehen, und den herangezogenen literarischen Exempeln allenfalls illustrative Funktion zuweisen, bietet seine Studie kaum Anknüpfungspunkte für literaturwissenschaftlich ausgerichtete und kulturhistorisch interessierte Untersuchungen zur Metapher.
- 11 Exemplarisch die Sammelbände von Pausch 1976; Harms/Speckenbach 1992. Wenig weiterführend, und deshalb nicht näher behandelt, sind die berühmten Studien von Ernst Robert Curtius (1948) und Erich Auerbach (1938). Im siebten Kapitel seiner großen europäischen Literaturgeschichte bietet Curtius eine ahistorisch angelegte Sammlung topischer Schifffahrtsmetaphern, Personalmetaphern, Speisemetaphern, Körperteil-Metaphern sowie Schauspielmetaphern (vgl. auch Curtius 1942). Auerbachs Reflexionen streifen die Metapher kaum, da sie noch rein im rhetorischen Paradigma verwurzelt sind.
- 12 Aristoteles nannte den Vergleich, den er der Metapher unterordnet, auch ein ›Bild‹ (*eikon*), Rhet. III, 10, 3. Eine ähnliche Zuordnung von Vergleich und *imago* nimmt auch die ›Rhetorica ad Herennium‹ vor (4,62).

- 13 Asmuth (1991, S. 304) weist ausführlich semantische Verschiebungen vor und nach 1700 den Bildbegriff betreffend nach, hält aber für folgenreicher »eine damit einhergehende formallogische Verschiebung. *Bild* bezeichnet nun nicht mehr nur die durch sprachliche Verfahren hervorgerufenen Vorstellungen, sondern – mittels Metonymie – zunehmend auch diese Verfahren selbst: zunächst die Hypotyposis, dann im späten 18. Jh. die Metapher oder allgemein die Tropen und schließlich im 19. Jh. das Symbol«. Metapher und Bild werden aktuell z. B. wieder eng angenähert bei Wenzel/Selmayr 2017.
- 14 Die von Harald Weinrich (1958) eingeführte Unterscheidung von ›Bildspender‹ und ›Bildempfänger‹ trägt zur methodischen Schärfung bei, reproduziert jedoch ebenso wie seine ›Bildfeldtheorie‹ Problematiken des Bildbegriffs auf anderer Ebene. Unschärf bleibt auch sein Metaphernbegriff, denn ›Metapher‹ verwende er »dem Sprachgebrauch der modernen Metaphernforschung folgend, in seiner weitesten Bedeutung für alle Formen des sprachlichen Bildes« (ebd., S. 509). Eine Aufnahme und Weiterentwicklung erfuhr die Bildfeldtheorie in der germanistischen Mediävistik durch Peil 1990.
- 15 Eine synonyme Verwendung von ›Bild‹ und ›Metapher‹, wie man sie in der Literaturwissenschaft häufig vorfindet, soll deshalb hier vermieden werden. Wenn von ›Bild‹ oder ›Bildlichkeit‹ gesprochen wird, dann ist ein kognitiver Vorgang angesprochen, der entweder einer sprachlichen Artikulation vorausgeht oder von einer solchen evoziert wird. Mithin wird der allgemeinen Beschreibung des rhetorischen Effektes von Metaphern als ›Bildlichkeit‹ die aristotelische Trias von Veranschaulichung, Verlebendigung und Vergegenwärtigung vorgezogen. Zuweilen mag es aufgrund von stilistischen Erwägungen einmal geboten sein, von ›bildlicher Rede‹ zu sprechen, um damit dann auch metaphorische Redeformen im Allgemeinen zu meinen. In der Hauptsache sei hiermit allerdings die (Vorstellungs)Bilder evozierende Rede bezeichnet.
- 16 So Charles Reagan über die ›Lebendige Metapher‹ (dies nach Mattern 1996, S. 137). Nicht näher gehe ich auf die Debatte zwischen Ricœur und Derrida 1999 ein. In der deutschen Ausgabe seiner ›Lebendigen Metapher‹ hat Ricœur die Passagen ausgelassen, die sich mit Derridas Position auseinandersetzen. Die poststrukturalistische Metapherndiskussion berücksichtige ich insgesamt nicht weiter (vgl. dazu Wellbery 1997).
- 17 Der Begriff ›performativ‹ wird hier im Sinne von ›Sprachhandeln‹ verwendet. Es geht um referentielle Effekte metaphorischer Rede auf Rezipienten, also um appellative, oder mit Eberhard Jüngel (1974, S. 97f.) gesprochen um ›durchschlagende‹ Wirkungen der Metapher.



- 18 So die Übersetzung vom Herausgeber der zitierten Ausgabe Manfred Fuhrmann. Ricoeur (2004, S. 20) bezeichnet *lexis* als die »gesamte Ebene des Ausdrucks«.
- 19 In diesem Punkt sind die Ausführungen in der ›Poetik‹ nicht widerspruchsfrei. Im Kapitel 20 definiert Aristoteles die ὀνόμα im Unterschied zu den Verben: »Ein Nomen ist ein zusammengesetzter, bedeutungshafter Laut, ohne Zeitbestimmung, von dem kein Teil an sich bedeutungshaft ist« (Poet. 1457a 10–12). Dieselbe Definition trifft auch für die Verben zu, abweichend ist nur, dass sie über eine Zeitbestimmung verfügen (Poet. 1457a 14–16). In dieser Systematisierung werden also die Nennworte von den Zeitworten abgetrennt (die Begriffe nach Jüngel 1974, S. 86). Allerdings offenbaren die zur Illustration seiner Metapherdefinition gebrauchten Beispiele, dass in diesem Kontext auch Verben unter die ὀνόμα fallen können (vgl. die Anmerkung hierzu in der Ausgabe von Fuhrmann 2001, S. 129).
- 20 So etwa in der Übersetzung von Fuhrmann 2001, in der ἀλλοτριῶν in einem Klammerzusatz folgendermaßen interpretiert wird: »Eine Metapher ist die Übertragung eines Wortes (das somit in uneigentlicher Bedeutung verwendet wird)«. Die in der Alltagssprache als ›uneigentliche Rede‹ wiederkehrende Verbindung der Metapher mit dem Konzept des Uneigentlichen behindert bis heute die Auseinandersetzung mit ihrem referenziell-performativen Potential.
- 21 Einmal ist die Metapher als formale sprachliche Operation, dann als konkreter Einzelfall angesprochen. Diese Ebenen auseinanderzuhalten fällt auch deshalb nicht immer leicht, weil Aristoteles den Metaphernbegriff ohne Unterschied als Gattungs- und Artbezeichnung verwendet (Eggs 2001, Sp. 1106).
- 22 In Hintergrund steht die aristotelische Sprachphilosophie, die bei weitem nicht so naiv ist, wie sie oft in der Sekundärliteratur dargestellt wird, sondern in Vielem ein äußerst modernes Verständnis von Sprache aufweist (so beschrieb Aristoteles z. B. bereits das Kommunikationsdreieck, Rhet. I, 3). Radikal anders ist jedoch das enge Verhältnis zwischen Kosmos und Logos, das er voraussetzt. So wie das Seiende auf Wissbarkeit hin orientiert ist, besitzt der Logos, und damit die Sprache, seinserschließende Kraft. Sprache und Wirklichkeit werden als wechselseitig aufeinander bezogen konzeptualisiert, weshalb man über die Analyse sprachlicher Ausdrücke Erkenntnisse über das Wirkliche gewinnen könne (vgl. Höffe 1999, S. 186–191).
- 23 »Die These ist nun die, daß die Sinnerweiterung, die im Wort vorsichgeht, auf einem sonderbaren, ungewöhnlichen Gebrauch der Prädikation beruht. Die Metapher ist eine ›impertinente‹ Prädikation, also eine solche, die die gewöhnlichen Kriterien der Angemessenheit oder der Pertinenz in der Anwendung der

Prädikate verletzt. [...] In dieser Hinsicht ist die kanonische Form der Metapher ›A ist B‹, wenn B nach den Pertinenzkriterien der gewöhnlichen Sprache nicht zu A paßt.« (Ricoeur 2004, S. VI; der Begriff der ›impertinenten Prädikation‹ durchzieht sein gesamtes metaphortheoretisches Werk).

- 24 *Similitudines est ad verbum unum contracta brevitatis* (›Es handelt sich dabei um die Kurzform eines Gleichnisses, das sich in einem einzigen Wort konzentriert‹, Cicero: De oratore 3,157) und *in totum autem metaphora brevior est similitudo* (›Im ganzen aber ist die Metapher ein kürzeres Gleichnis‹, Quintilian: Inst. or. 8,6,8). Eggs (2001, Sp. 1109f.) macht darauf aufmerksam, dass es bei Quintilian nicht ›verkürztes Gleichnis‹ heißt, wie allenthalben in der Sekundärliteratur zu lesen ist. Eine Studie zum praktischen Gebrauch dieser Stilmittel beim römischen Redelehrer bietet Assfahl 1932.
- 25 Vgl. hierzu die vierte Studie in der ›Lebendigen Metapher‹ (2004, S. 168–208: ›Das Wirken der Ähnlichkeit‹). Ähnlichkeit und Analogie, darauf weist nicht erst Ricoeur hin, sind mehrdeutige Begriffe; so bereits bei Aristoteles: Einmal bezeichnet der Philosoph damit ein Propositionsverhältnis, mal eine Gattungseinklassierung oder dann eine ikonische Beziehung (ebd., S. 179–181). I. A. Richards (1936, S. 40f.) macht darauf aufmerksam, dass auch eine gemeinsame Einstellung, die man den Teilen der metaphorischen Aussage entgegenbringt, Grundlage der Ähnlichkeitsbeziehung sein kann.
- 26 Die Ausweisung dieser Spannung in der Referenzfunktion der Kopula stellt einen wichtigen Argumentationsschritt hin zur Wirklichkeitsfunktion der Metapher dar, um die es Ricoeur in besonderer Weise geht. Auch hier wird sie eine zentrale Rolle spielen und ausführlich in B.4.3 besprochen.
- 27 Diese Aussage ist nur in der Hinsicht korrekt, dass er wenig über die Besonderheit biblischer Metaphern, nach deren Muster er Gleichnisse erklärt, nachdenkt. Über die drei Dimensionen der Kopula argumentiert er – wie angedeutet – für eine Referenzfunktion der Metapher, für ihre Macht zur Neubeschreibung der Wirklichkeit. Dieses Thema rückt dann gerade auch in seinen Schriften zur Gleichnisforschung ins Zentrum (Ricoeur 1974, 1982).
- 28 Wie bei einem Gedicht, könne man die biblischen Metaphern, so Hoffmann 2006, allenfalls um den Preis der semantischen Verarmung in klare Aussagesätze zurückübersetzen. Vielmehr müsse die interpretative Auslegung sich von ihnen stets aufs Neue herausfordern lassen. Die Metaphern markierten zugleich die Grenzen unserer Sprache, die eben nur eine menschliche sei, und das radikal Andere Gottes nicht aussagen könne. Da sich Gott aber in der Bibel und durch seinen menschengewordenen Sohn mit den Mitteln der menschlichen Sprache

offenbart habe, käme der metaphorischen Sprache der biblischen Schriften höchste Geltung zu, da sich in ihr Gott selbst ›metaphorisiert‹ habe: »Gott selbst ist also der Poet, der in Metaphern von sich spricht« (Hoffmann 2006, S. 76).

- 29 Sprache bezeichnen Lakoff/Johnson (2008, S. 136 u. 12) selbst als »Medium« bzw. »Erkenntnisquelle« im Durchgang auf allgemeine Prinzipien des Verstehens. Generell ist ihre Privilegierung des Mentalen kritisch zu sehen, da sie mit einer Abwertung, zumindest aber Vereinfachung rhetorischer Verfahren einhergeht. Zu prüfen wäre auch, ob ihre Prämisse, dass es keine grundsätzlichen Differenzen zwischen sprachlichen und mentalen Prozessen gibt, tragfähig ist, und ob man die Grenze zwischen beiden Bereichen derart strikt einziehen muss (vgl. Kohl 2007a, S. 124–126 u. 138–143).
- 30 Lakoff und Johnson setzen Metaphern, die auf kognitiver Ebene wirksam sind, in Großbuchstaben, wodurch sie ihre Vor- bzw. Nichtsprachlichkeit suggerieren (Kohl 2007a, S. 143f.).
- 31 Wenigstens erwähnt sei, dass die kognitive Metaphernforschung von einem starken Konstruktivismus ausgeht; Wahrheit existiert ihr nur in Zusammenhängen kultureller Verhandlung.
- 32 »[T]he basic analogy or root metaphor normally (and probably at least in part necessarily) arises out of common sense [...]. Some root metaphors prove more fertile than others, have greater power of explanation and adjustment.“ (Pepper 1970, S. 91f.) Wurzelmetaphern sind nicht sprachenabhängig, sondern wirken über Sprach- und Kulturräume hinweg.
- 33 Wie Pepper stellt auch Konersmann (2007, S. 17) heraus, dass die Anzahl philosophischer Titelmetaphern auffallend gering sei. Spielerisch legt er sich auf die Zahl 40 fest. Konersmanns Beobachtung kann ich nur unterstreichen, auch wenn ich mich nicht auf eine genaue Anzahl festlegen möchte.
- 34 Aber im Vergleich mit den beiden anderen Personen der Trinität weist der Heilige Geist doch den größten Reichtum an metaphorischen Namen und das größte Potential, Titel von Gottvater und dem Menschensohn zu übernehmen, auf. Als abstrakteste Person der Trinität kann man ihm am leichtesten die verschiedenartigsten Gestalten und Rollen zusprechen.
- 35 Zur Verdeutlichung: Der Heilige Geist ist das göttliche Feuer und entfacht im Menschen eben dieses Feuer (meist gleichgesetzt mit der Liebe). Ebenso entzündet auch der Teufel im Menschen Feuer, allerdings das Feuer der Begierde. Dieses Feuer ist er aber nicht selbst, er katalysiert nur ein fremdes, im Menschen als Disposition vorliegendes Feuer. Vgl. hierzu die Gegenüberstellung des Heilig-

Geist-Feuers und des Feuers des Teufels im Prolog des ›St. Trudperter Hohe-  
liedes‹ (1,6–19).

- 36 Exemplarisch sei auf die ›Enzyklopädie‹ Isidors von Sevilla verwiesen, der verschiedenste Heilig-Geist-Titel anführt und eben Tröster und Geschenk als die beiden wichtigsten benennt (Buch VII, III, 22).
- 37 Eher ungewöhnlich ist die Beschreibung der Heilig-Geist-Taube als Metonymie wie sie sich bei Lakoff/Johnson (2008, S. 51f.) findet; dies ergibt sich daraus, dass Lakoff/Johnson kulturelle bzw. religiöse Symbole insgesamt zu Formen der Metonymie erklären.
- 38 Die Idee, dass die Metapher eine semantische Anleihe vornehme, deutet sich auch bei Cicero an: *Ergo haec translationes quasi mutuaciones sunt, cum quod non habeas aliunde sumas*. Harald Merklin übersetzt: »So sind die Übertragungen gleichsam Anleihen, da man etwas, das man nicht hat, anderswoher nimmt« (›De oratore‹ 3,156). Insofern ist die rhetorische Position keinesfalls so blind für eine im metaphorischen Prozess erzeugte Bedeutungsvermehrung, wie hier einleitend dargestellt. Nur interessiert sie sich ebenso wenig wie Aristoteles für eine Vertiefung bedeutungstheoretischer Fragen.
- 39 Anders die kognitive Metapherntheorie: Sie greift vornehmlich auf Alltagsmetaphern zurück, die oft derart gängig bzw. lexikalisiert sind, dass man ihren metaphorischen Gehalt kaum noch wahrnimmt. Ihre Interessenlage ist jedoch ebenfalls keine bedeutungstheoretische. Sie nutzt die sprachlichen Beispiele vornehmlich, um von ihnen ausgehend auf kognitive Metaphern und damit auf Denkprozesse im Allgemeinen zu schließen.
- 40 »Einen Satz als metaphorischen Sachverhalt bezeichnen, heißt also, etwas über seine Bedeutung sagen, nicht über seine Orthographie, sein phonetisches pattern oder seine grammatische Form« – es sei ein Untersuchungsgegenstand der Semantik, nicht der Syntax (Black 1954/62, S. 58). Terminologische Klärungen zu ›Bedeutung‹ dann in Black 1977, S. 386–388.
- 41 Black zieht natürlich auch ins Kalkül, dass es ›Substitutionsmetaphern‹ gibt, die durch Austauschoperationen auf Wortebene übersetzbar sind. Im Hintergrund steht besonders bei I. A. Richards, aber auch bei Black das Theorem von der Kontextabhängigkeit der Bedeutung.
- 42 Fehl geht die Kritik von Beardsley (1962, S. 123) an I. A. Richards, der die in der metaphorischen Interaktion entstehende Semantik als ›Phantasieprodukt‹ bezeichnet. Auf seinen Ansatz gehe ich ebenso wenig ein, wie z. B. auf die Irritationsthese von Ralf Konersmann oder die Absurditätsthese von Christian Strub, um nur zwei aktuelle Theorien zu nennen, die von der Metapher als ›wider-

sprüchlicher Prädikation« (Harald Weinrich) oder als ›kalkulierten Kategorienfehler« (Nelson Goodman) ausgehen. Zur Begründung sei Max Black (1977, S. 383) zitiert: »Wer in voller Absicht eine metaphorische Aussage macht – beispielsweise ›Der Herr ist mein Hirte« – kann mit Recht behaupten, er meine, was er sage, denn er hat die zum Ausdruck seiner Gedanken, seiner Haltung und seiner Gefühle am besten geeigneten Worte gewählt; keinesfalls kann man ihm nachsagen, er habe krassen Unsinn geäußert.«

- 43 In diesem Abschnitt soll zunächst die schöpferische Kraft der lebendigen Metapher in semantischer Perspektive thematisiert werden. Auf das performative Potential der Metapher, also auf ihre Referenzfunktion gehe ich in B.4.3 näher ein. Ricœur (2004, S. 56 et passim) beschreibt die Argumentationslinie seiner Untersuchung derart, dass sie über die Rhetorik zur Semantik auf den Zielpunkt der Hermeneutik zulaufe. Ich vollziehe in gewisser Weise den doppelten Argumentationsschritt Ricœurs nach, seinen Durchgang durch die Semantik, der dann überstiegen wird und in die Hermeneutik der Lebenswelt hinausführt. In der ›Lebendigen Metapher« entspricht dies den Studien drei bis fünf (S. 118–251). Ähnlich auch in seiner Abhandlung zur biblischen Sprache (1974, S. 45f.). Ricœur unterscheidet mit Gottlieb Frege ›Sinn« ausdrücklich von ›Bedeutung«. Ersterer Begriff bezeichne sprachimmanente Phänomene, wohingegen letzterer über die Sprache in Richtung Welt hinausweise (2004, S. II; vgl. Frege 1892). Diese Differenzierung nehme ich nicht auf, und spreche immer dann von ›Sinn« bzw. ›Bedeutung«, wenn rhetorisch erzeugte semantische Effekte gemeint sind.
- 44 Wie bereits dargelegt: Eine metaphorische Äußerung nimmt als ›impertinente Prädikation« ihren Ausgangspunkt bei einem sonderbaren Gebrauch von Wörtern in einer Aussageinheit, auf diese Weise versöhnt Ricœur die Wort- und Satztheorie der Metapher. Metaphern bleiben damit »örtlich fixierte Redeereignisse« (Ricœur 1982, S. 302, kursiv im Original; eine prägnante Zusammenfassung seiner hier referierten Position zur Semantik der Metapher, ebd., S. 283–289).
- 45 Ricœur (2004, S. 190f.) stellt klar, dass er diese Operation einer Distanzveränderung im logischen Raum als Werk der produktiven Einbildungskraft ansieht. Diese dürfe man aber nicht lediglich als ›Bilderproduzenten« verstehen, sondern im Sinne Kants als Kompetenz des Schematisierens.
- 46 Man sollte die lebendigen Metaphern, um die es Ricœur geht, nicht als diejenigen missverstehen, die den ›toten« Metaphern in einem linguistisch-klassifizierenden System entgegenstehen: Es gebe »kein lexikalisches Kriterium für die Frage [...], ob eine Metapher lebendig ist oder tot« (Ricœur 2004, S. VI).

- 47 Denn welchen hermeneutischen Mehrwert hätte man davon, schlicht die in einem literarischen Text implikativ wirksamen Leitmetaphern vollständig aufzuzählen? Literaturwissenschaftlichen Arbeiten, die von der kognitiven Metaphernforschung ausgehen, eignet oft eine gewisse ›Blutleere‹, die sich eben aus dem sammelnd-klassifizierenden Gestus dieser Richtung und ihrem Desinteresse an performativen Effekten ergibt (Till 2008).
- 48 Forst folgt darin John Rawls (1999, S. 5), der eine Unterscheidung zwischen *concept* und *conception* vorgeschlagen hat. Beide Philosophen führen diese Unterscheidung zur näheren Konturierung eines Begriffes ein (der Toleranz bzw. Gerechtigkeit.)
- 49 Und es wird sich in den Textanalysen immer wieder zeigen, dass bestimmte Leitmetaphern dominant hervortreten und in Verbindung mit anderen, bzw. durch die sprachliche Gestaltung der Dichtung eine bestimmte Modellierung erfahren, wodurch eine Konzeption des Heiligen Geistes in die Aufmerksamkeit gehoben wird, die konkreter ist als die kognitive Metaphernwurzel, aber keinen reinen semantischen Effekt darstellt.
- 50 Als absolute Metaphern sind daneben auch solche Phänomene einzuordnen, die zu groß (das Leben), zu nah (das eigene Ich) oder zu unkonkret (die Wahrheit) für eine begriffliche Besprechung sind, da ihnen niemals eine klare Anschauung entsprechen kann (Zill 2002; Wetz 2011).
- 51 Man könne nach Schumann (1995, S. 408) sein Metaphernverständnis aber durchaus rekonstruieren: »Blumenbergs Metapher ist die Bezeichnung eines substitutiv gebrauchten und – im Unterschied zum arbiträren, bloßer Identifizierung dienenden Symbol – ›gehaltvollen‹, vornehmlich visuellem Erfahrungsmaterial entstammenden Vorstellungsbildes oder vorgestellten Bildkomplexes«.
- 52 In seinen späteren Schriften hat Blumenberg (2007) seine Metaphorologie in Richtung einer Theorie der Unbegrifflichkeit erweitert. In ihrem Rahmen tritt die Metapher nur noch als ein Fall unter anderen auf (Zill 2002, S. 223f.).
- 53 Dies liege nach Kohl (2007a, S. 119) darin begründet, dass sein Interesse an der Metapher »durch idealistische Fragestellungen motiviert und auf diese beschränkt« sei. Für die Mediävistik hat Mirko Gründer (2008) Blumenbergs Metaphorologie fruchtbar gemacht. Er zeigt, dass Nacktheit im Mittelalter den Status einer absoluten Metapher innehatte, die die untergründigen Gewissheiten über die Situation des Menschen dieser Epoche ins Bild setzt: die menschliche Situation zwischen Gotteskindschaft und Weltverfallenheit.
- 54 »Das bedeutet, daß Metaphern in ihrer hier besprochenen Funktion gar nicht in der sprachlichen Ausdrucksphäre in Erscheinung zu treten brauchen; aber ein

Zusammenhang von Aussagen schließt sich plötzlich zu einer Sinneinheit zusammen, wenn man hypothetisch die metaphorische Leitvorstellung erschließen kann, an der diese Aussagen ›abgelesen‹ sein können« (Blumenberg 1998, S. 20, zur ›Hintergrundmetaphorik‹, S. 114; vgl. Zill 2002, S. 228f.). An diesem Punkt könnte man eine Linie von der Position Blumenbergs zu der von Lakoff/Johnson ziehen.

- 55 In der Mitte des 20. Jahrhunderts war diesem Gedanken die Selbstverständlichkeit abhandengekommen, weshalb Ricœur (2004, S. 209–251) erheblichen argumentativen Aufwand betreiben muss, um den Durchschlag der lebendigen Metapher auf die Wirklichkeit, ihre referenzielle Funktion, plausibel zu machen. Referenz definiert er als die »Anwendbarkeit der Rede auf eine außersprachliche Wirklichkeit [...], über die sie das sagt, was sie sagt« (Ricœur 1972, S. 360, kursiv im Original).
- 56 Während die aristotelische Klassifikation, welche die quintilianische ablöst, eine formal-logische ist (Poet. 1457b 6–33), geht es dem römischen Redelehrer um Wirkungsgrade des sprachlichen Ausdrucks (Quintilian: Inst. or. 8,6,9f.; die Wirkung könne sich zuweilen bis hin zur Erhabenheit steigern, ebd. 8,6,11f.).
- 57 Aristoteles: Topik, I, 17: »›Wie Sehkraft im Auge ist, so ist Einsicht in der Seele‹ und ›Wie Ruhe im Meer ist, so ist Windstille in der Luft‹. Man sollte dieses [das Auffinden von Ähnlichkeiten, A. B.] aber in erster Linie anhand der sehr weit voneinander entfernten Dinge üben, denn dann werden wir auch bei den übrigen Dingen eher in der Lage sein, die Ähnlichkeiten zu sehen«.
- 58 In der ›Poetik‹ gibt Aristoteles nur einige knappe Bemerkungen zur Funktion der Metapher und zu ihrem angemessenen Gebrauch. Ricœur (2004, S. 51) macht darauf aufmerksam, dass in diesem Werk mit ›guter Metapher‹ genau Gegenteiliges wie in der ›Rhetorik‹ gemeint sei. Auch hier beginnt Aristoteles mit einer allgemeinen Reflexion über die sprachliche Form, die »klar und zugleich nicht banal« sein solle. Bestehe sie nur aus gebräuchlichen Wörtern, sei sie zwar maximal klar, aber auch banal. Deshalb sei es angebracht, maßvoll auch fremdartige Ausdrücke wie die Metapher unter die üblichen Worte zu mischen. Denn verwende man nur Metaphern, schaffe man ein Rätsel (Poet. 1458a 24–31).
- 59 In ihrem Hintergrund steht die archaische Vorstellung von der Allbeseelung der Natur und das physikalische Praxiswissen, dass bei hohem Druck Flüssigkeiten aus einer Masse hervortreten können – bei der belebten Erde eben ihr ›Schweiß‹ (Bremer 1980, S. 363–366). Zum Alteritätskonzept und seiner Relevanz für die historische Interpretationsarbeit Becker/Mohr 2012.