



Title	Die Metapher und ihre Integrationsfunktion : Aus einer kulturvergleichenden Perspektive
Author(s)	Yamada, Teizo
Citation	メディア・コミュニケーション研究, 58, 3-16
Issue Date	2010-05-25
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/43193
Type	bulletin (article)
Note	特集: 隠喩 = Metapher (Metaphor)
File Information	MSC58-002.pdf



[Instructions for use](#)

Die Metapher und ihre Integrationsfunktion

Aus einer kulturvergleichenden Perspektive*

Teizo YAMADA

In seinem bekannten Aufsatz „Kraft und Bedeutung“ (1963) spricht Jacques Derrida von einer „Tragödie des Buches“.¹ Die Geschichte der Buch-Tragödie fängt nach Derrida zu dem Zeitpunkt an, wo man die theologische Überzeugung verloren hat, „nach der sich jede Buchseite von selbst in den unvergleichlichen Text der Wahrheit einband“. Leibniz kenne noch „keine Tragödie des Buches“, denn bei ihm „gibt es nur ein einziges Buch, und es ist dasselbe Buch, das sich in allen Büchern ablegt“. Was soll nun aber jetzt in der Abwesenheit „des Textes der Wahrheit“, des göttlichen Urtextes, so überlegt er, „das Schreiben“ überhaupt heißen? Seine Antwort lautet: „Schreiben heißt wissen, daß das, was noch nicht im Schriftzeichen erzeugt ist, keine andere Bleibe hat und uns nicht als *Vorschrift* in irgendeinem topos ouranios oder in irgendeinem göttlichen Verstehen aufwartet“.² So etwas wie ein Sinn ohne Schriftzeichen, der Sinn schlechthin, der einstmals als göttliche Vor-Schrift das Schreiben eines Schriftstellers bestimmt hat, ist für Derrida nur eine metaphysische Konstruktion, die nunmehr *de*-konstruiert werden soll. Das Schreiben („die Schrift“) nennt er deshalb auch „eine notwendige und gnadenlose Schifffahrt“,³ die über keinerlei Sinn-Orientierung mehr verfügt.

Derridas Befund von der Abwesenheit des göttlichen Buches ist keineswegs neu; wir wissen seit Nietzsche, daß Gott im Abendland schon längst tot und begraben ist, und es bleibt uns deshalb nichts anderes hinterlassen, als „der schreckliche Grundtext homo

* Nachfolgender Text geht auf einen Vortrag zurück, der im Rahmen des Humboldt-Kollegs auf dem Symposium mit dem Titel *Vergleich unter inter- und multikulturellem Aspekt: Theorie und Praxis aus japanischen Perspektiven* vom 8. bis zum 12. September 2006 an der Universität Rikkyo in Tokio gehalten wurde.

1 Jacques Derrida: Kraft und Bedeutung (1963). In: Ders.: Die Schrift und die Differenz. Frankfurt am Main 1994, S. 20f.

2 Derrida: Die Schrift und die Differenz, S. 22.

3 Ebd., S. 23.

natura“. Was man in der gottlosen Zeit als „eine Aufgabe“ zu tun hat, besteht nach Nietzsche darin, „den Menschen nämlich zurück [zu] übersetzen; über die vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne Herr [zu] werden, welche bisher über jenen ewigen Grundtext homo natura gekritzelt und gemalt wurden“.⁴ Diese vielen Deutungen und Nebensinne, die sich Nietzsche nur noch als Gekritzelt darstellen, haben sich im Grunde gerade aus der Lektüre des göttlichen Urtextes, nämlich der Bibel, aus deren philologisch-hermeneutischen Übersetzungen in den Menschen-Text ergeben. Die Bibelexegese war bekanntlich der Ausgangspunkt der Hermeneutik in Europa, die man bis in die Gegenwart hinein unausgesetzt betreibt.

Es läßt sich kaum bezweifeln, daß heute die Autorität des göttlichen Urtextes nicht mehr wie einst in seiner Absolutheit anerkannt wird.

Andererseits ist es aber auch nicht zu bestreiten, daß dieser Urtext, historisch-kulturell vermittelt, das Denken des christlichen Europas weitgehend geprägt und strukturiert hat. Sowohl das *gnadenlose* Schreiben Derridas wie auch Nietzsches Arbeit am anti-christlichen Rückübersetzen in den *Grundtext homo natura* wären ohne den göttlichen Urtext überhaupt nicht möglich gewesen. Der Urtext beschränkt sich bezeichnenderweise nicht nur auf die Bibel, sondern erstreckt sich über den Bereich der Natur, und die Natur wird als ein Buch betrachtet, das Gott selber bei der Schöpfung mit seinem Finger geschrieben haben soll. Im Christentum hat man „die Zwei-Bücher-Lehre“ von der göttlichen Autorschaft.⁵ Man stellt es der Bibel an die Seite als *Buch der Natur*. Die Schöpfung der Welt wird also als ein Schreibprozeß aufgefaßt, und das Buch der Natur unterscheidet sich von der Bibel nur darin, daß die Schriftzeichen dieses Buches die Geschöpfe Gottes sind, die der Mensch dann auch naturwissenschaftlich richtig zu lesen hätte. Eine Metaphorik, die alles in der Welt als lesbar erfassen, erlesen und restlos durchlesen will, die im übrigen, wie mir scheint, eine dem europäisch-christlichen Kulturkreis eigentümliche Verfahrensweise der Welterkenntnis ist. Diese Weltchriftmetapher läßt sich vom Mittelalter bis heute als Topos in verschiedenen Abwandlungen belegen.⁶

4 Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* 230. In: *Kritische Studienausgabe* Bd. 5. Hrsg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München, Berlin/New York 1988, S. 169.

5 Monika Schmitz-Emans: *Schrift und Abwesenheit. Historische Paradigmen zu einer Poetik der Entzifferung und des Schreibens*. München 1995, S. 508.

6 Vgl. Ernst Robert Curtius: *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*. Bern, München 1963; Ders.: *Schrift- und Buchmetaphorik in der Weltliteratur*. In: *DVjS* 20. 1942, S. 359-411; Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main 1983. Blumenberg erörtert in diesem Buch das Problem der Metaphorik im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung. In den Metaphern, die er

Man könnte nun annehmen, daß mit der Erschütterung der Autorität des Urtextes diese Metaphorik der Weltchrift notwendigerweise auch ihre Gültigkeit verloren hätte. Aber gerade heute, in der sogenannten Postmoderne, hat sie wiederum neue Belebung erlebt und spielt in den literaturwissenschaftlichen Diskussionen in Deutschland eine entscheidende Rolle. Statt der Zwei-Bücher-Lehre von der göttlichen Autorschaft betrachtet man jetzt die Kultur als einen Text, der vom Menschen selber geschrieben ist, und spricht von der Lesbarkeit der Kultur. Die *Kultur als Text* stellt das neue Konzept der kulturwissenschaftlich orientierten Literaturwissenschaft dar.⁷ Diese neue Variante der Weltchriftmetapher hat wohl mit dem göttlichen Urtext nichts mehr zu tun, ist aber offensichtlich an die traditionelle Metaphorik des „Buch der Natur“ angeknüpft; Gemeinsam ist beiden der Grundgedanke, daß sowohl die Natur als auch die Kultur überhaupt *lesbar* seien oder wenigstens zum Gegenstand des Lesens gemacht werden könnten. Ist aber die Natur oder die Kultur überhaupt zum Lesen gegeben? Hier soll nur auf die Worte Foucaults verwiesen werden: „Wir müssen uns nicht einbilden, daß uns die Welt ein lesbares Gesicht zuwendet, welches wir nur zu entziffern haben“.⁸

Es geht mir hauptsächlich nicht darum, die Problematik dieser neuen Metaphorik als solche zu erörtern, sondern um die Frage, welche besondere Bewandnis es denn mit der Metaphorik des Urtextes hat, auf die man heute noch zurückgreifen will, obwohl der Boden, auf dem diese Ganzheitsmetapher gründet, längst entzogen zu sein scheint. Im folgenden möchte ich den Grundtext des europäischen Kulturkreises, die Bibel selbst, aufgreifen, um diesem Sachverhalt auf die Spur zu kommen.

Vom Christentum aus gesehen, weist die Bibel keine Pluralität auf, sondern bedeutet eben *das* Buch der Bücher. Die christliche Theologie hat das Alte Testament nach der Lehre der Typologie hauptsächlich allegorisch verstanden; man sieht im Alten Testament nur die Vor-Bildlichkeit für das Neue Testament und die christliche Kirche. Es ist wohl für die Orthodoxie des Christentums eine unerlaubte, sogar ketzerische Auffassung, das Alte

unter dem Aspekt der Lesbarkeit der Welt behandelt, „geht es nicht um letzte Wahrheiten, um Ontologien, oder Seinsgeschichten oder Metaphysik“, sondern um „die Erfahrbarkeit der Welt“ überhaupt (S. 16). Auf diese Metaphorologie, die sich mit der Problematik der Begriffsgeschichte der europäischen Philosophie kritisch auseinandersetzt, gehen wir hier nicht ein.

7 Vgl. Gerhard Neumann und Sigrid Weigel (Hrsg.): *Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaften zwischen Kulturtechnik und Ethnographie*. München 2000; Claudia Benthien und Hans Rudolf Velten (Hrsg.): *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*. Reinbek bei Hamburg 2002.

8 Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt am Main 1991, S. 34.

Testament in seiner Singularität und Selbständigkeit anzuerkennen. Wenn man jedoch beide Bücher ohne solche theologischen Implikationen vergleichend liest, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß es sich hier um zwei völlig heterogene Götter und Lehren handelt, die, abgesehen von ihrer Allmächtigkeit, miteinander schwerlich zu vereinbaren sind. Es fragt sich, ob man die Heterogenität oder Inkompatibilität der beiden Bücher bisher im literatur- und kulturgeschichtlichen Verlauf Europas gehörig wahrgenommen hätte. Das Problem ist natürlich ein weites Feld, und ich möchte fürs erste damit beginnen, das Alte und Neue Testament samt ihrer Exegetik unter den Aspekten Schriftlichkeit, Metonymität und Metaphorik zu betrachten, um die beiden Bücher erneut als Grundtexte der zwei unterschiedlichen Kulturtypen, nämlich des christlichen und des jüdischen, herauszuarbeiten. Es wird sich dabei zeigen, was für ein Problem hinter der Metaphorik des Urtextes steckt. Die Begriffe Metapher und Metonymie, von denen dabei die Rede sein wird, sollen nicht nur rhetorisch verstanden werden, sondern vielmehr im Sinne der Terminologie, die Roman Jakobson in seiner Studie „Two Aspects of Language and two Types of Aphasic Disturbance“ benutzt. Darauf werde ich später genauer eingehen.

Eine der fundamentalen Differenzen zwischen den beiden Büchern liegt vor allem in der Vorstellung von der Schriftlichkeit der Sprache. Den Gedanken, daß die Schöpfung durch die Sprache Gottes bewirkt worden ist, haben beide Testamente gemeinsam. Es heißt im ersten Buch Mose: „Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht ... und Gott sprach: Es werde eine Feste zwischen den Wassern, die da scheidet zwischen den Wassern“.⁹ Dieser Sprechakt der Schöpfung wiederholt sich metonymisch mehrere Male bis zum siebenten Tag, wo seine Werke vollendet werden; auch im Johannes-Evangelium ist das Wort Gottes als Urgrund an den Anfang aller Dinge gestellt. Das Wort wird hier aber anders als im Alten Testament „Fleisch“, und *das Fleisch gewordene Wort*, das niemals der Vergänglichkeit des Irdischen unterworfen wird, ist „voller Gnade und Wahrheit“.¹⁰ Wie wirkungsmächtig dieses Wort ist, können wir der Apostelgeschichte entnehmen, die über das Pfingstwunder berichtet. Als die Jünger an einem Ort zusammenkamen, „erschieden ihnen Zungen zerteilt, wie von Feuer; und er setzte sich auf einen jeden von ihnen. Und sie wurden alle erfüllt von dem heiligen Geist und fingen an, zu predigen in andern Sprachen, wie der Geist ihnen gab auszusprechen. (...) Als nun dieses Brausen

9 Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart 1985, Genesis 1, 3-6, S. 3.

10 Ebd., Das Evangelium nach Johannes 1, 14, S. 110.

geschah, kam die Menge zusammen und wurde bestürzt; denn ein jeder hörte sie in seiner eigenen Sprache reden. (...) Wie hören wir denn jeder seine eigene Muttersprache? Parther und Meder und Elamiter und die wir wohnen in Mesopotamien und Judäa, Kappadozien, Pontus und der Provinz Asien, Phrygien und Pamphylien, Ägypten und der Gegend von Kyrene in Libyen und Einwanderer aus Rom, Juden und Judengenossen, Kreter und Araber: wir hören sie in unsern Sprachen von den großen Taten Gottes reden“.¹¹ Hier treten ethnisch unterschiedliche Leute auf, die sicherlich innerhalb des Römischen Reichs ihre eigenen Kulturen mit ihren eigenen Sprachen entwickelt haben müssen. Aber die Worte, welche die Apostel von dem heiligen Geist erfüllt sprechen, durchdringen alle möglichen Sprachbarrieren und werden gleichsam simultan in die Einzelsprachen übersetzt. Diese Sprache des Heiligen Geistes zeichnet sich, wie Aleida Assmann sagt, durch „Immaterialität, Unmittelbarkeit, Direktheit, Vollständigkeit“ aus.¹² Da sie eine metaphysische Allgemeingültigkeit für sich in Anspruch nimmt, wird sich über den Aspekt einer Inter- oder Multikulturalität der hier zusammenkommenden Ethnien einfach hinweggesetzt. Wer sich von Christus taufen läßt, sei es Jude oder Grieche, sei es Sklave oder Freier, alle sind „einer“ in Christus Jesus.¹³

Daraus resultiert, daß im Neuen Testament die Buchstaben, die Materialitäten der Sprache, völlig außer Acht gelassen werden. Der heilige Geist kennt überhaupt keine Zeichenhaftigkeit der Sprache, wo er sich selber mitteilt. Es finden sich denn auch viele Stellen, wo man gegen die Schriftzeichen argumentiert. Ich möchte hier nur ein Beispiel aus dem zweiten Brief Paulus an die Korinther anführen, das für diese Sprachansicht maßgeblich ist. Der Apostel Paulus, der selber von jüdischer Abstammung ist, vergleicht die Korinther mit einem Brief Christi: „Ihr seid unser Brief, in unser Herz geschrieben, erkannt und gelesen von allen Menschen. Ist doch offenbar geworden, daß ihr ein Brief Christi seid, (...) geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf fleischerne Tafeln, nämlich eure Herzen“. Einige Zeilen danach fällt dann ein entscheidendes Wort: „Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig“.¹⁴ In Bezug auf diesen Spruch sagte Augustinus: „Und Nichts kann

11 Ebd., Die Apostelgeschichte des Lukas 2, 3-11, S. 141.

12 Aleida Assmann: Schriftspekulationen und Sprachutopien in Antike und früher Neuzeit. In: Eveline Goodman-Tau, Gert Mattenklott und Christoph Schulte (Hrsg.): Kabbala und Romantik. Tübingen 1994, S. 26.

13 Die Bibel, Der Brief des Paulus an die Galater 3, 28, S. 225.

14 Ebd., Der zweite Brief des Paulus an die Korinther 3, 3, S. 214.

mit größerem Recht Seelentod heißen, als wenn auch der Hauptvorzug des Menschen vor dem Tiere, die Vernunft, sich durch Buchstabendienst dem Fleische unterwirft“.¹⁵ Deshalb solle man „von der Knechtschaft der Zeichen“ befreit werden.¹⁶ Die Lehre des Christentums, die der Sprache zwar eine schöpferische, weltbegründende Funktion zugeschrieben hat, zugleich aber deren Schriftlichkeit als ein Joch der Knechtschaft abschütteln wollte, steht durchaus im Zeichen der Spiritualität, in der die Worte Gottes erst in Ewigkeit über den Menschen verbleiben werden, und das, was im Alten Testament von Christus geschrieben steht, *sich erfüllen* kann.¹⁷

Im Gegensatz dazu ist im Alten Testament gerade die Schriftlichkeit der Sprache von grundlegender Bedeutung. Während der christliche Gott in absoluter Transzendenz verharrt, denn „niemand hat je den Gott gesehen“,¹⁸ erscheint der jüdische Gott persönlich vor seinem Propheten Mose und den Israeliten, und sie können beide die Stimme Gottes anhören, obwohl sie seine Gestalt nicht sehen, sogar seinen Namen nicht aussprechen dürfen.¹⁹ Immerhin kommen zwischen dem Gott und Mose als Mittler Dialoge zustande. Und was der Gott zu Mose redet, muß dieser alles vollständig auf steinerne Tafeln oder in ein Buch schreiben: als Gesetze, Gebote und Rechte. Was es mit der Stimme Gottes auf sich hat und mit dem, was in ihr ausgedrückt ist, „das ist die Frage“, so bei Gershom Scholem, „die das religiöse Denken im Judentum sich immer wieder vorgelegt hat“.²⁰ Jedenfalls verfügen Mose und seine Nachkommen nur über diese gleichsam buchstabierte Stimme Gottes. Die Stimme als solche wird, wie es Augustinus kritisch kommentiert, in der Zeit dahinfließen und vorübergehen, während beim christlichen Gott „alles zugleich und von Ewigkeit her ausgesprochen wird“.²¹ Die Welt setzt sich einer kabbalistischen Tradition zufolge sogar aus 22 Buchstaben zusammen und „alles Wirkliche gründet in diesen Urkombinationen, mit denen Gott die Sprachbewegung hervorrief. Das Alphabet ist der Ursprung der Sprache und der Ursprung des Seins zugleich“.²²

15 Aurelius Augustinus: Über die christliche Lehre. In: Ausgewählte Werke, Bd. 4. Kempten 1877, 3. Buch, 5. Kapitel, S. 134.

16 Ebd., S. 137.

17 Vg. die Bibel, Das Evangelium nach Lukas 24, 44, S. 109.

18 Ebd., Das Evangelium nach Johannes 1, 18, S. 110.

19 Ebd., Exodus 33, 20, S. 97; Deuteronomium 4, 12, S. 190; 5, 11, S. 192. Vgl. auch Gershom Scholem: Judaica 3. Frankfurt am Main 1987, S. 270f.: „Der Name Gottes ist ansprechbar, aber nicht aussprechbar. Denn nur das Fragmentarische an ihr macht die Sprache sprechbar. Die ‚wahre‘ Sprache kann nicht gesprochen werden, sowenig wie das absolut Konkrete vollzogen werden kann“.

20 Scholem: Judaica 3, S. 7.

21 Augustinus: Die Bekenntnisse. Leipzig 1888, 11. Buch, 7. Kapitel, S. 287.

22 Scholem: Judaica 3, S. 24.

Es geht in der jüdischen Tradition des Talmudes zuallererst darum, die von Mose aufgeschriebene Stimme Gottes auszulegen, wobei jedoch der Prozeß der Auslegungsarbeit niemals zum Schluß, zu einem letzten, endgültigen Sinn gelangen wird, wie man ihn im Fleisch gewordenen Wort als „erfüllt“ sieht. Nach einer komparativen Methode verfahren, hat Susan Handelman in ihrer Abhandlung „The Slayers of Moses“ zwei strukturelle Grundmodelle der Interpretation, nämlich „Rabbinisch und Patristisch“ herausgearbeitet²³ und kommt zu der Feststellung: „die Unendlichkeit der Bedeutung und Pluralität der Interpretation sind (...) die kardinalen Tugenden, oder sogar die göttlichen Imperative für Rabbinisches Denken (...). Die Bewegung der Rabbinischen Interpretation ist nicht von einer oppositionellen Sphäre zur anderen, von der sinnlichen zur nichtsinlichen, vielmehr aber von einem Sinn zum anderen, eine Bewegung in den Text hinein, nicht aus ihm heraus“.²⁴ Charakteristisch für das rabbinische Modell ist also die Unabschließbarkeit der Textdeutungen, und sie wird durch das hervorgerufen, was Handelman „metonymical reading“ nennt.²⁵

Die Metonymie wird dabei prinzipiell im Jakobson'schen Sinne verstanden: Jakobson hat die zwei Aspekte der Sprache, *selection* und *combination* bzw. *similarity* und *contiguity*, welche die Konstruktion eines jeden Textes jeweils bestimmen, auch „the metaphoric way“ und „the metonymic way“ genannt, weil sie in Metapher und Metonymie ihren typischen Ausdruck finden. Relevant für unseren Zusammenhang ist, daß Jakobson beide Begriffe nicht nur im Rahmen der Linguistik, sondern im breiten Kontext der Kultur erörtert hat: „In normal verbal behavior both processes are continually operative, but careful observation will reveal that under the influence of a cultural pattern, personality, and verbal style, preference is given to one of the two processes over the other“.²⁶ Hier werden die Metonymie und die Metapher als kulturspezifische Darstellungsformen der Sprache betrachtet. Handelman gebraucht aber den Jakobson'schen Begriff *similarity* noch differenzierender: Sie unterscheidet zwischen einer *Similarität* als substitutiver Identität innerhalb einer Logik von Klassen und Prädikaten und einer *Similarität* durch die Nebeneinanderstellung ohne jede prädikative Identität,²⁷ und die letzt genannte *Similarität*

23 Susan A. Handelman: *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. State University of New York Press, Albany 1982, S. XV.

24 Ebd., S. 21.

25 Ebd., S. 88.

26 Roman Jakobson: *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances*. In: *Selected Writings II Word and Language*. The Hague, Paris 1971, S. 254.

27 Handelman: *The Slayers of Moses*, S. 77.

wird auch zu einer metonymischen Eigenschaft gerechnet. Metonymie bei Handelman bedeutet demnach vor allem: die Bewahrung der Differenzen in der Identität, die Priorität der Kontiguität gegenüber der Substitution, die Bevorzugung von Vieldeutigkeit gegenüber Eindeutigkeit, lieber das Spiel des „als ob“ als die Behauptung des „ist“, lieber Nebeneinanderstellungen als Äquivalenzen.²⁸ Das rabbinische Modell Handelman ist weitgehend von der Metonymität geprägt. Es ist hier keine dritte Möglichkeit denkbar, die das letzte Wort beanspruchen könnte. Die Kette der Metonymien verläuft gleichsam nach dem Grundsatz *tertium non datur* ins Unendliche und erreicht asymptotisch niemals einen konvergierenden Sinn. Man kann sich hier vielleicht an die Worte Kafkas erinnern; an jenen „stehenden Sturm“ der Antithesen,²⁹ in dem Beda Alleman „eine Art Grundmodell für die Denk- und Darstellungsweise Kafkas“ sieht.³⁰ Das rabbinische Modell ließe sich ohne weiteres auch auf die bekannte aphoristische Bemerkung Kafkas anwenden: „Es gibt ein Ziel, aber keinen Weg“.

Beim Neuen Testament kommt dagegen die Interpretationsbewegung des Textes völlig zum Stillstand, weil hier das Fleisch gewordene Wort stets im Zentrum steht, das, wie schon vorhin erwähnt, „alles zugleich und von Ewigkeit her ausgesprochen“ ist und unvermittelt in seiner Geistigkeit verstanden werden soll. Im Brief des Paulus an die Römer heißt es, daß „wir dienen im neuen Wesen des Geistes und nicht im alten Wesen des Buchstabens“.³¹ Handelman beschreibt diesen Umstand, indem sie auf Paulus verweist, wie folgt: „Vor allem ist sein Jesus ein Vermittler von unvereinbaren Oppositionen: zwischen Juden und Nichtjuden, Gerechtigkeit und Sünde, Gott und Welt, Seele und Fleisch, Glaube und Tat, Geist und Buchstabe, Leben und Tod. An die Stelle textueller Vermittlung ist persönliche Vermittlung durch die Figur des neuen Erlösers getreten, dessen Präsenz die lange Metonymie der jüdischen Geschichte beendet, was Paulus den >Fluch< des Gesetzes nennt“.³² Auf die Terminologie der Metaphorik bezogen, können wir Jesus Christus als *tertium comparationis* bezeichnen, der zwischen diesen Differenzen vermittelt. Bekanntlich wird eine Metapher nach der klassischen Definition der Rhetorik durch das Gemein-

28 Ebd., S. 88.

29 Franz Kafka: Schriften, Tagebücher. Kritische Ausgabe. Hrsg. von Jürgen Born, Gerhard Neumann u. a. Tagebücher. Hrsg. von Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley. Frankfurt am Main 2002, S. 259.

30 Beda Alleman: Kafka: Von den Gleichnissen. In: Zeitschrift für Deutsche Philologie 83 (1964), Sonderheft, S. 147.

31 Die Bibel: Der Brief des Paulus an die Römer 7, 6, S. 185.

32 Handelman: The Slayers of Moses, S. 84.

same konstruiert, in dem die zwei zu vergleichenden Gegenstände oder Sachverhalte übereinstimmen. Anders gesagt, die Metapher ist in diesem Sinne erst dann möglich, wenn die Identität in den Differenzen der zwei Dinge statuiert worden ist, wobei aber die Differenzen in der Identität aufgehen oder wenigstens in den Hintergrund rücken müssen. Und Jesus Christus als *tertium comparationis* ist nirgendwo in der Textebene zu finden, sondern jenseits der Buchstaben zu suchen, weil das Wort Gottes und seines Kindes alles Zeichenhaftige der Sprache transzendiert.

Wir wissen nun, daß im Neuen Testament vorwiegend in Gleichnissen geredet wird. Genauer genommen, es muß in Gleichnissen geredet werden, denn sonst kann das Volk nicht verstehen, was Jesus zu ihm sagt, wenn man es *wörtlich* nimmt. Wir dürfen wohl behaupten, daß das Neute Testament und somit auch seine ganze Exegetik gerade in den Gleichnissen, in der Metaphorizität der Sprache, begründet sind. Im Matthäus-Evangelium findet sich bezeichnenderweise eine Stelle, wo man sogar den Wortlaut des Alten Testaments umgeschrieben und metaphorisiert hat. Es heißt dort: „Das alles redete Jesus in Gleichnissen zu dem Volk, und ohne Gleichnisse redete er nichts zu ihnen, damit erfüllt würde, was gesagt ist, durch den Propheten, der da spricht: »Ich will meinen Mund auftun in Gleichnissen und will aussprechen, was verborgen war vom Anfang der Welt an«“. ³³ Was aber der Prophet, von dem hier die Rede ist, an der entsprechenden Stelle spricht, lautet wie folgt: „Ich will meinen Mund auftun zu einem Spruch und Geschichten verkünden aus alter Zeit“. ³⁴ Er spricht also keineswegs in „Gleichnissen“, sondern in „einem Spruch“ oder in Form von „Geschichten“. Es gibt wenigstens in der Thora keine einzige Stelle, in der Gott oder Mose, der gerade nicht „beredt“ ist und „eine schwere Sprache und Zunge“ hat, ³⁵ Gleichnisreden wagen, wie sie im Neuen Testament vorkommen. Dazu soll hier noch einmal Augustinus als ein entschiedener Befürworter der Metaphorik herangezogen werden, der emphatisch auf die Gefahr „der übertragenen Worte“ hinweist: „Zunächst hat man sich zu hüten, eine biblische Redeweise buchstäblich zu nehmen. (...) Wer dem Buchstaben dient, hält übertragene Worte für eigentliche und bezieht auch, was mit eigentlichen Worten bezeichnet wird, nicht auf einen andern Sinn. (...) Das erst ist jämmerliche Geistesknechtschaft, die Zeichen für die Sachen zu nehmen und das Geistesauge nicht über das körperliche Geschöpf hinweg zur Aufnahme des ewigen Lichtes erheben zu

33 Die Bibel: Das Evangelium nach Matthäus 13, 34-35, S. 19.

34 Ebd., Der Psalter 78, 2, S. 589.

35 Ebd., Exodus 4, 10, S. 62.

können“.³⁶

Dieses ewige Licht ist seinerseits auch metaphorisch gemeint, d.h. die Metapher als Wahrheit Gottes, die sich durch nichts relativieren läßt. Man kann also bei dieser Metapher nicht mehr von einem *tertium comparationis* sprechen; höchstens von einem *absoluten Dritten*, einem *tertium ohne comparatio* sozusagen. Die Lichtmetapher ist durch ihre absolute Unbedingtheit ausgezeichnet und stellt somit den Wahrheitsgrund alles Seienden dar.

Die Lichtmetapher durchzieht, wie Hans Blumenberg nachgewiesen hat, die ganze Geschichte der metaphysischen Philosophie im christlichen Kulturkreis Europas.³⁷ Es soll hier nur die Frage gestellt werden, ob und inwieweit das Neue Testament als Grundtext des Christentums mit dieser Lichtmetaphorik, mit diesem absoluten Wahrheitsanspruch, im Verlauf seiner Rezeptionsgeschichte zu der Inter- und Multikulturalität überhaupt beigetragen haben kann, deren Problematik heute in den kulturwissenschaftlichen Diskussionen zu einem akuten Thema geworden ist; insbesondere in seiner Beziehung zum Alten Testament, vor allem zur Thora. Die Geschichte dieses „Lichtes“ zeigt, daß es nicht immer alle Menschen erleuchtet, sondern von Zeit zu Zeit gleichsam aus sich selbst heraus auch die Finsternis in die Welt mitgebracht hat, die, um es mit den Worten Emanuel Lévinas' zu sagen, durch „den Wahnsinn eines direkten Kontaktes mit dem Heiligen“ hervorgerufen worden ist.³⁸ Während im Christentum Gottes Wort im Leib Christi verkörpert wird und damit der Buchstabe als solcher sich erübrigt, ist es für Lévinas gerade „ein nichtinkarniertes Wort“, das „von einem lebendigen Gott unter uns zeugt“.³⁹ Deshalb sagt er, „die Thora mehr als Gott zu lieben“ sei „ein Schutz vor dem Wahnsinn eines direkten Kontaktes mit dem Heiligen ohne vermittelnde Gründe“.⁴⁰ In diesem einprägsamen Diktum scheint mir die fundamentalste Differenz zwischen den christlichen und jüdischen Einstellungen zu ihren Grundtexten klar ausgesprochen zu sein. Wer in der „Knechtschaft der Zeichen“ gefangen geblieben ist und nicht „zur Aufnahme des ewigen Lichtes“ bereit war, der mußte, wie die Geschichte der Judenverfolgung zeigt, aus diesem Lichtkreis ausgegrenzt und verbannt werden.

36 Augustinus: Über die christliche Lehre. 3. Buch, 5. Kapitel, S. 134f.

37 Vgl. Hans Blumenberg: Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung. Studium Generale 1957, Heft 7, 10. Jahrgang.

38 Emmanuel Lévinas: Die Thora mehr lieben als Gott. In: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Frankfurt am Main 1996, S. 112.

39 Ebd.

40 Ebd.

Die Metapher könnte in diesem Sinne eine integrierende Funktion ausüben, die eventuell zu Gewaltsamkeiten führt. Anders als die Metonymie, die, wie wir gesehen haben, dem Prinzip von Differenz und Kontiguität folgt, liegt der Metapher schon ein Ordnungssystem zugrunde, innerhalb dessen sie unter den diversen Dingen ein *tertium comparationis* herausfindet und damit einen bedeutsamen Zusammenhang herstellt. „Jedes Mal, wenn eine Metapher vorkommt, kommt gewiß irgendwo eine Sonne vor; aber jedes Mal, wenn die Sonne vorkommt, hat die Metapher ihren Anfang genommen“.⁴¹ Erst eine Sonne als Lichtquelle bringt also alle möglichen Metaphern zustande, die sich sozusagen in das Sonnensystem einordnen lassen. Was aber in das Sonnensystem nicht integrierbar ist, bleibt letzten Endes von diesem System ausgeschlossen als *das Fremde*, das „in Form eines Außer-Ordentlichen“ sich bemerkbar macht.⁴²

Wie verhält es sich nun in dieser Hinsicht mit der neuen Weltschriftmetaphorik, die, wie eingangs erwähnt, gerade in der gegenwärtigen Germanistik, die sich als Kulturwissenschaft(en) verstehen will, wieder virulent ist. Nach einem theoretischen Ansatz soll die Kultur nicht nur Geisteswissenschaft, sondern auch „Naturwissenschaft, Industrie und Technik“⁴³ erfassen, allesamt als Kultur-Text. Und „die Kulturwissenschaften (...) richten im Prozeß ihrer Erkundungen (...) die stärkste Aufmerksamkeit auf die unverhofften wie unvermittelten Augenblicke der Begegnung mit dem Fremden, dem Unbekannten und als ›authentisch‹ erst zu Entdeckenden“.⁴⁴ Es ist nichts dagegen einzuwenden, daß die Kulturwissenschaften in Deutschland den Schwerpunkt ihrer Erkundungen mehr als bisher auf die Begegnung mit dem Fremden zu legen suchen. Dies ist ja begrüßenswert. Problematisch an dieser Umorientierung scheint mir aber, daß das Fremde, von dem hier die Rede ist, nach wie vor als das vorausgesetzt ist, was man irgendwo anders erst *entdecken* zu können glaubt, etwa als eine Terra incognita. Wir müssen hier die oben gestellte Frage noch einmal wiederholen: Ist das Fremde einfach zum Gegenstand des Entdeckens und des Lesens vorgegeben? Um ein eklatantes Beispiel zu nennen, Kolumbus hat, wie man sagt, Amerika entdeckt. Wie Kolumbus und seine Nachfolger den fremden Text Amerika gelesen haben, das wissen wir heute ausführlich aus der neuzeitlichen Geschichte Europas: die Entdeckung Amerikas hat eine gewaltsame Eroberung der Neuen

41 Derrida: Die Weiße Mythologie. Die Metapher im Philosophischen Text. In: Randgänge der Philosophie. Hrsg. von Peter Engelmann. Wien 1988, S. 242.

42 Vgl. Bernhard Waldenfels: Topographie des Fremden. Frankfurt am Main 1997, S. 10.

43 Gerhard Neumann, Sigrid Weigel (Hrsg): Lesbarkeit der Kultur. München 2000, Einleitung, S. 12.

44 Ebd., S. 41.

Welt mit sich gebracht, und zwar im Namen des Christentums.⁴⁵

Überhaupt können wir nicht genug bedenken, daß man bei der Beobachtung einer fremden Kultur immer dazu geneigt ist, nur sich selbst in sie hineinzuprojizieren und das Fremde in seine Ordnungen zu integrieren, indem man es für sich selbst lesbar und verständlich machen will. Gerade hier kommt die Metapher richtig zum Tragen. Solange man der Metapher der Lesbarkeit von Kultur als Text anhängt, die im Prinzip auf der traditionellen Weltchriftmetaphorik basiert, ließe sich die Gefahr nicht bannen, die Vielfalt der einzelnen fremden Kulturen und ihre Differenzen auf ein tertium comparationis zu reduzieren, wie dies bei der Metaphorik im Neuen Testament der Fall war.

(2009年11月27日受理、2010年1月25日最終原稿受理)

45 Vgl., Tzvetan Todorov: Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, übersetzt von W. Böhringer. Frankfurt am Main 1985.

《要約》

メタファーとその統合機能 —— 比較文化論的な視点から ——

山 田 貞 三

現代ドイツにおけるゲルマニスティックの文化科学的な研究は、あらゆる文化現象を「テキストとして読む」、という構想に基づいている。いうまでもなく、このメタファーは、自然を書物として読解するという、ヨーロッパ・キリスト教文化圏に特徴的な認識パラダイムの系譜に連なっている。ニーチェやデリダの徹底的な形而上学批判以来、こうした世界の読解性というメタファーはすでにその有効性を失っている筈であるが、ポストモダンといわれる現代において、この種のメタフォーリック（隠喩法）がなおも文学・文化研究の粹組みとして中心的な役割を果たしている状況はどのように理解したらよいのであろうか。本稿は、こうした問題意識を起点とし、神の原テキストとも言える聖書に立ち返って、メタファーのもつ意味とその機能について考察する。

ユダヤ教の原典であるトーラのタルムード的な解釈が、S. ハンデルマンが明らかにしたように、言葉の記号性を重視し、差異と隣接関係に基づくメトニミーを基本原理（*tertium non datur*）として行われるのに対し、新約聖書の教説と解釈においては、メタファーが決定的な役割を果たしている。聖書言葉を「文字どおり」に読む者は、「記号の奴隷」（アウグスティヌス）となるのであり、そのメタフォーリカルな意味 — 神の恩寵と真理 — を読み取ることはできない。「文字は殺し、霊は生かす」からである。言葉は、イエス・キリストにおいて「受肉」し、彼の信徒はみな、この生ける神の霊によって心の中に書き記された「一通の手紙」とみなされる。そこに言葉の記号性が介在する余地はない。そして受肉した言葉においては、あらゆる民族が「一者」となる。イエス・キリストは、いわばメタファーの「比較の第三項」（*tertium comparationis*）として統合的な機能を行行使し、究極的には「絶対的な第三者」として新約の世界に君臨する。こうしたメタファーの統合機能は、一つの秩序体系を前提としており、時としてその秩序に統合しえないものを、「他者」（*das Fremde*）、あるいは「異常なもの」（*das Außer-Ordentliche*）として暴力的に排除する。レヴィナスの言葉 — 神よりもトーラを愛することは、聖なるものとの一体化から生じる狂気への防御である — は、そうした危険性に対する警鐘と言えるだろう。

「テキストとしての文化」というメタファーを基本的なコンセプトにしている文化科学は、「他

者]、「未知なるもの」、「真に発見されるべきもの」に視線を向け、それを読み解かなければならないと言う。しかし、他者とは、見知らぬ土地のように、どこかに発見されうるものであろうか？ 伝統的な世界の読解性というメタファーに拘泥する限り、その読み方は、むしろ他者の文化の多様性や差異を「比較の第三項」に縮減させてしまう結果を招来するであろう。