

# Theologie und Metapher

## Zur Wiederentdeckung eines sprachlichen Urphänomens

„Zeitgenössische theologische Lexika sind verräterisch — vor allem durch das, was sie auslassen.“<sup>1</sup> Umgekehrt sind theologische Zeitschriften verräterisch durch das, was sie aufgreifen. In den gängigen neueren theologischen Nachschlagewerken sucht man nach einem fundierten Artikel zum Thema „Metapher“ vergeblich<sup>2</sup>. Das ist einigermaßen erstaunlich angesichts der Tatsache, daß es wohl für jeden reflektierenden Zeitgenossen — erst recht aber für den, der über Sprache nachdenkt und Texte analysiert — evident ist, daß die Sprache des Glaubens wie die Sprache der Religion überhaupt durchweg metaphorisch ist. Erklären könnte man das Fehlen von Artikeln für den katholischen Bereich vielleicht damit, daß sachlich das Thema im Zusammenhang der freilich mehr ontologisch als sprachphilosophisch angegangenen Analogieproblematik als Beiwerk mitverhandelt wurde<sup>3</sup>. Im evangelischen Raum standen wohl einer analytischen Beschäftigung mit dem Phänomen der Metapher zwei Faktoren entgegen: die dogmatisierte „claritas“ des Schriftwortes und die Stellung des zur Entscheidung rufenden „Wortes“ an der Spitze der Hierarchie der (fundamentaltheologischen) Wahrheiten.

### Der theologische Ort des Problems

Wenn eine Zeitschrift wie die „Evangelische Theologie“ ein derart vernachlässigtes Thema in einem Sonderheft zur Diskussion stellt, muß das seine spezifischen Gründe in der gegenwärtigen theologischen Diskussion haben. Diese scheint, zumindest was ihre wissenschaftstheoretische Seite betrifft, bestimmt zu sein von einer Rezeption der Ansätze, die die hermeneutische Position Gadamers (auf theologischer Seite wäre Gerhard Ebeling zu nennen) von Sprachanalyse, Psychoanalyse und Gesellschaftsanalyse her kritisieren und weiterführen (vgl. die Beiträge von Ernst Feil, HK 1974, 198 ff. und 416 ff.). Inzwischen hat sich die Theologie so weit auf wissenschaftstheoretisches Gebiet vorgewagt, daß es ihr — zumindest in manchen Vertretern — möglich wird, in die wissenschaftstheoretische Diskussion selbst auf ernst zu nehmende Weise kritische Gesichtspunkte aus theologischer Perspektive einzubringen. Auffallendstes öffentlich wahrnehmbares Symptom dafür dürfte das Erscheinen von Wolfhart Pannenberg's Buch „Wissenschaftstheorie und Theologie“ (Frankfurt 1973) ausgerechnet im Suhrkamp-Verlag sein. Sachlich ist wohl an wissenschafts- und erkenntnistheoretisch relevanten theologischen Einwüfen vor allem an das Insistieren auf der „narrativen“ und der „eschatologischen“ Dimension zu erinnern. Es war zuerst Johannes B. Metz<sup>4</sup>, sekundiert von dem Philologen Harald Weinrich<sup>5</sup>, der

Erinnern und Erzählen als vernünftig reklamierte und davor warnte, daß eine auf den erzählenden Austausch von Erfahrungen verzichtende Vernunft sich auf die für Innovation blinde technologische Reproduktion des Gegebenen reduzieren könnte<sup>6</sup>. Metz spricht von der „erzählenden Tiefenstruktur der kritischen Vernunft“ und ruft der Theologie ins Gedächtnis, daß ihr Stoff „gefährliche Geschichten“ sind, die nicht spekulativ-dialektisch nivelliert werden dürfen, sondern in der „Erzählgemeinschaft“ Kirche weitererzählt werden müssen. Dabei wird keineswegs gegen die Rationalität argumentiert, aber ihre Aufgabe wird nicht als Destruktion, sondern als Schutz und kritische Verantwortung von Erzählvorgängen bzw. als Anleitung zu besserem Erzählen beschrieben<sup>7</sup>.

Die eschatologische Dimension als unverzichtbar für die Vernunft vertritt in der wissenschaftstheoretischen Debatte vor allem Wolfhart Pannenberg mit seinem universalgeschichtlichen Konzept. Wenn uns Erfahrung von Sinn aus der Geschichte zukommt, sich an der Geschichte bewährt und sich im Gestalten der Geschichte realisiert, über einen Sinn von Geschichte aber erst von ihrem Ergebnis, von ihrem „Ende“ her definitiv entschieden werden kann<sup>8</sup>, heißt das, daß der Reflexion das eschatologische Thema gestellt ist, ob sie sich ihm verschließt oder nicht. Gegenwärtige Sinnerfahrung erweist sich als Antizipation eines zukünftigen Sinnes des Ganzen.

Daß sowohl die erzählende Erinnerung wie der Vorgriff auf noch ausstehende Zukunft nicht einfach in der Sprache dessen geschehen können, was heute „der Fall ist“, liegt auf der Hand. Von daher verwundert es nicht, daß sowohl in den Arbeiten zur narrativen Theologie wie bei Pannenberg von der Notwendigkeit metaphorischer Sprache die Rede ist<sup>9</sup>. Daß das nichts mit unkritischem Fabulieren oder barockisierender Bildersprache zu tun hat, zeigen die Beiträge von Paul Ricœur und Eberhard Jüngel mehr als deutlich.

### Das traditionelle Verständnis von Metapher

Freilich ist ein brauchbares Verständnis von Metapher nur in kritischer Absetzung vom traditionellen Sprachgebrauch zu gewinnen. Seit der griechischen Sophistik, seit Aristoteles, Cicero und Quintilian bis zu den Traktaten des 19. Jahrhunderts über Rhetorik und Stilistik wurde unter Metapher eine Stilfigur verstanden, in der ein Wort in übertragener Redeweise in Abweichung von seinem eigentlichen Sinn als Benennung für einen ihm fremden Sachverhalt verwendet wird (*Lebensabend*, Achill ist ein *Löwe*). Die „Übertragung“ ist ermöglicht durch das „ter-

tium comparationis“, eine Ähnlichkeit, in der sich der „eigentliche“ Ausdruck und seine „uneigentliche“ Variante treffen. Das Ziel der metaphorischen Redeweise ist nicht, etwas Neues über die Wirklichkeit auszusagen, sondern die Sprache zu schmücken und den Hörer bzw. Leser zu beeindrucken. Soll eine Metapher glücken, muß sie nach Aristoteles und der ganzen von ihm geprägten Tradition zwischen Fremdheit und Vertrautheit spielen. Der ungewohnte Ausdruck darf nicht desorientierend wirken (d. h., er muß leicht in normale Sprache übersetzbar sein), muß aber doch den Reiz des Besonderen haben, was dadurch erreicht wird, daß eine geschickte Metapher nur die überall im Seienden waltenden, aber nicht immer bewußten Entsprechungen nachbuchstabiert. Der ästhetische Wert der Metapher besteht in der Erinnerung an die analogische Struktur des Kosmos<sup>10</sup>. Einen erkenntnismäßigen Fortschritt bringt sie nicht. Dialektische und definitonische Rede dürfen sich den Luxus der Metapher nicht leisten. „Wir reden zwar vielfach metaphorisch und hören es gern. Die Sprache liebt, so scheint es, Metaphern. Aber wenn es darauf ankommt, wenn es um Wahrheit geht, kann sie auch anders.“<sup>11</sup> Diese optimistische Sicht des Verhältnisses von Sprache und ausgesagter Wirklichkeit und das ihr entsprechende rein rhetorisch-instrumentale Verständnis von Metapher werden bei Aristoteles bereits prinzipiell aufgebrochen, wenn er Fälle konzidiert, in denen für bestimmte Sachverhalte keine eigentliche Bezeichnung existiert, so daß die Metapher in die Funktion eigentlicher Rede einrücken muß. Ob der feste semantische Gegenstandsbezug der meisten Wörter aber nicht Ergebnis einer Sprachgeschichte ist (die ihrerseits Geschichte des Weltbezugs des Menschen ist), statt einfach auf einer prästabilierten Harmonie von Sprache und Wirklichkeit zu beruhen, dieser Frage konnte sich Aristoteles noch nicht stellen.

## Die metaphorische Struktur der Sprache

Erst Giambattista Vico hat im 18. Jahrhundert „die Metaphernsprache für ebenso ‚eigentlich‘ erklärt wie die gemeinhin für eigentlich gehaltene Sprache“<sup>12</sup>. Jean Paul hat von der Sprache als einem „Wörterbuch erblasser Metaphern“ gesprochen. Schließlich wollte Nietzsche durch die Inthronisation der Metapher den Anspruch auf Wahrheit im Sinn der Übereinstimmung von Intellekt und Sache, Aussage und Wirklichkeit, Subjekt und Objekt für obsolet erklären. In seinem Aufsatz „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ (1873) spricht er vom „Fundamentaltrieb“ des Menschen zur Metapher<sup>13</sup>. Wahrheiten sind für Nietzsche „Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind“<sup>14</sup>. Alle Erkenntnis hat für ihn den Charakter der Metapher, der Übertragung, mithin der „Verstellung“, und zwar schon vor aller sprachlichen Artikulation. „Die erste Metapher,

deren sich der Mensch beim Erkenntnisvorgang bedient, ist die Übertragung der sinnlichen Wahrnehmung in ein Bild.“<sup>15</sup> Dieses Bild wird erst noch in Sprache übertragen, die sich zum Teil bis zur Strenge der Objektivität vortäuschenden Begriffs entwickelt, während die dichterische Bildsprache daran erinnert, daß Wirklichkeit bereits mehrmals verfremdet ist, bevor sie Sprache wird. An diese Bestimmung des Wesens der Sprache als metaphorisch knüpfen Jünger und Ricœur an, freilich ohne die radikale Skepsis von Nietzsche zu übernehmen, die Wahrheit und Lüge letztlich ununterscheidbar macht. Als wesentliches Wahrheitsmoment übernimmt die neue „Metaphorologie“ die Erkenntnis, daß sprachliches Verstehen tatsächlich nur durch mehrmaliges Verfremden und Übertragen von Wirklichkeit möglich ist: vom sinnlichen „Reiz“ in ein Bild, vom Bild in seine sprachliche Artikulation, die bereits dadurch nochmals verfremdet ist, daß sie sich in einem Feld der Kommunikation und gegenseitigen Anrede abspielt, das der Erfahrung schon vorausliegt und in das das Erfahrene nur annähernd und nicht „eigentlich“ eingebracht werden kann. Diese formale Struktur der Genesis von Sprache impliziert jedoch nicht die Konsequenzen, die Nietzsche zieht. Vielmehr ist die Sprachgeschichte im Kontext des Prozesses schöpferischer Freiheit des Menschen zu sehen. Wie dieser Prozeß selbst hat auch die Sprachgeschichte ihr Gelingen und Versagen. Die Tatsache als solche, daß Verfremdung „auf allen Ebenen . . . die Bedingung des Verstehens“ ist<sup>16</sup>, beweist nicht, daß Verstehen identisch mit Irrtum ist, wohl aber daß es ein mehr oder weniger angemessenes sprachliches Artikulieren von Wirklichkeit gibt. Aufgabe der Reflexion ist es, sprachliche Äußerungen einer „Hermeneutik des Verdachts“ (Ricœur) auszusetzen, sie mit den Methoden der „Meister des Verdachts, Nietzsche, Marx und Freud, auf die Bedingungen ihres Entstehens zu untersuchen. In diesem Zusammenhang wird ferner die Unterscheidung von Gottlob Frege zwischen Sinn und Bedeutung einer Aussage relevant. „Der Sinn, das ist das, *was* eine Aussage sagt, die Bedeutung ist das, *worüber* sie es sagt.“<sup>17</sup> Der Sinn ist die immanente Stimmigkeit des sprachlichen Arrangements, die Bedeutung ist der Verweisbezug auf Wirklichkeit, der Anspruch auf Wahrheit. Daraus ergibt sich wiederum, daß eine in sich sinnvolle Formulierung nicht schon unmittelbar als objektive „Spiegelung“ der Wirklichkeit verstanden werden kann, sondern auf ihre „Wahrheit“ hin erst überprüft werden muß. Umgekehrt hat aber auch eine Aussage Anspruch darauf, ernst genommen zu werden, deren Verweisungsbezug nicht einfach auf die alltäglich vorgefundene Wirklichkeit geht und an ihr auch nicht ohne weiteres kontrolliert werden kann. Anders gesagt: ausdrückliche Metaphern in Kunst, Literatur und Religion sind für das Verstehen von Wirklichkeit nicht nur insofern von Bedeutung, als sie die Struktur *alles* Verstehens ins Gedächtnis rufen, sondern auch weil sie durch die Aufhebung des Verweisungsbezugs der Umgangssprache eine neue Dimension der Wirklichkeit freisetzen.

Ricœur vergleicht die Metapher mit einem wissenschaftlichen Modell. Wie dieses ist sie ein heuristisches Instrument, der Entwurf einer Fiktion, mit deren Hilfe man zu einem besseren Verständnis dessen kommen kann, was real ist<sup>18</sup>. Ebenso wie es völlig abwegig wäre, die Qualität eines wissenschaftlichen Modells danach zu bemessen, wie weit es der schon bekannten Wirklichkeit entspricht, wäre es auch illegitim, den Wert von Metaphern zu bestreiten, weil sie den Rahmen des immer schon Gewußten sprengen. Sinn der Metapher ist es gerade, unsere Wahrnehmung der Wirklichkeit zu verfremden. „Durch die Fiktion und durch die Dichtung werden in der alltäglichen Wirklichkeit neue Möglichkeiten des In-der-Welt-Seins eröffnet. Fiktion und Poesie zielen auf das Sein, jedoch nicht im Modus des gegebenen Seins, sondern im Modus des Seinkönnens. Eben dadurch wird die alltägliche Wirklichkeit mit Hilfe dessen, was man die . . . imaginativen Veränderungen des Wirklichen nennen könnte, verwandelt.“<sup>19</sup> Das alles rückt die Metapher aber nicht in den Bereich des Beliebigen und nicht mehr Befragbaren. Ihre Wahrheit muß sich darin erweisen, wie sie Neues *verstehbar* macht und wie sie sich im Fortgang von Erfahrung und Erkenntnis bewährt.

## Die theologische Relevanz

Daß religiöse Sprache sich im Feld des Metaphorischen bewegen muß, wenn Religion es mit Geheimnis und Grund aller Wirklichkeit, mit Sinn und Zukunft des Menschen und seiner Geschichte zu tun hat, liegt auf der Hand. Manifestation von latentem Sinn, aber auch von verborgener oder verdrängter Negativität kann nicht einfach in der „Sprache der Tatsachen“ artikuliert werden. Um so höher ist für die religiöse Sprache eine Theorie einzuschätzen, in der metaphorisches Reden als legitimer, ja unvermeidbarer und unverzichtbarer sprachlicher Zugriff auf Wirklichkeit beschrieben wird. Begriffe wie Heil, Gnade, Offenbarung, Reich Gottes usw. werden so vom Odium des Irrationalen und für die Wirklichkeit Belanglosen befreit und einem Prozeß der Bewährung ausgesetzt, in dem sich ihre Bedeutung für ein sinnvolles Verständnis der Wirklichkeit erweisen *kann*. Das verschärft freilich nur die Aufgabe, die Intention dieser Begriffe zu übersetzen und — zumindest prinzipiell — kommunikabel zu machen. Diese „kommentierende“ Arbeit kann allerdings den metaphorischen Bereich nicht zugunsten des begrifflichen liquidieren. Und schließlich beginnt und endet die „unendliche Bewegung der Interpretation . . . im Wagnis einer Antwort, die kein Kommentar hervorbringt noch ausschöpft“<sup>20</sup>.

Exemplifiziert wird der metaphorische Charakter religiöser Sprache in den vorliegenden Arbeiten am Gottesbegriff und an den neutestamentlichen Gleichnissen. Jünger zeigt am Gottesbegriff, weshalb man christlich und religiös nur metaphorisch reden kann (im übrigen setzt er

die „Unterscheidung des Christlichen“ im unterschiedlichen Gebrauch der Metapher an!); Ricœur zeigt an den Gleichnissen, was metaphorische Rede austrägt.

„Gott ist ein sinnvolles Wort nur im Zusammenhang metaphorischer Rede.“<sup>21</sup> Denn für den christlichen Glauben gehört einerseits zum Reden von Gott die Aussage einer fundamentalen Differenz von Gott und Welt; „es gehört zu den unaufgebbaren Aufgaben christlicher Theologie, diese Spannung denkend zu wahren und also auf beides zu insistieren: daß Gott einerseits in einem menschlichen Menschen unüberbietbar weltlich geworden ist und andererseits — gerade deshalb — als der zur Welt *Kommende* geglaubt werden will“<sup>22</sup>. Andererseits muß diese Differenz aber in „weltlicher“ Sprache ausgesagt werden, weil uns nun einmal keine andere zur Verfügung steht. Aus diesem Dilemma führt nur ein verfremdender, metaphorischer Gebrauch der Sprache, wobei selbst dieses metaphorische Reden erst dadurch ermöglicht ist, „daß Gott sich selbst bekannt gemacht, daß er Vertrautheit mit sich hergestellt hat“<sup>23</sup>.

Ricœur definiert Gleichnis als eine Redeweise, „die einen metaphorischen Prozeß auf eine Erzählform anwendet“<sup>24</sup>. Er geht dabei von der strukturalen Analyse der Gleichnisse durch *D. O. Via*<sup>25</sup> aus, der die Gleichnisse als dramatische Struktur beschreibt, in der die Bedeutung an das geknüpft ist, was geschieht, nicht an einzelne Elemente der Erzählung (die dann unter Umständen allegorisch gedeutet werden könnten). Metaphorisch sind deshalb nicht nur einzelne Begriffe der Gleichnisse zu verstehen, sondern diese selbst und als solche. Was die Gleichnisse von anderen metaphorischen Erzählungen unterscheidet, ist, daß sie scheinbar sehr unkomplizierte Gebilde sind. Auf der Ebene des „Sinnes“ sind sie kaum aufregend, die „Spannung“ liegt in der „Bedeutung“, „auf der Ebene der Wirklichkeit zwischen dem Einblick, den die Fiktion gewährt, und unserer allgemeinen Art und Weise, die Dinge zu betrachten“<sup>26</sup>. Dieser ganz ausdrückliche Verfremdungscharakter der Gleichnisse tritt deutlich hervor in ihrer Intention auf das „Himmelreich“, in der die „Extravaganz“ der schlichten Erzählungen, ihr paradoxer oder hyperbolischer Charakter begründet ist. Die Funktion dieses Ausdrucks ist es, das Leben „neu zu orientieren“, indem es „desorientiert“ wird. „Das Gleichnis schlägt eine Bresche in den Lauf des gewöhnlichen Lebens dank der Fiktion und des Paradoxes.“<sup>27</sup> Der Unmöglichkeit, es in gewöhnliche Sprache zu übersetzen, korrespondiert die Aufgabe, es auf die Praxis des Lebens anzuwenden. Charakteristisch für die Position Ricœurs ist, daß diese Anwendung nicht nur moralisch-existential verstanden wird. Insofern das Gleichnis als Metapher nicht allein und zuerst Appell zur Entscheidung, sondern Verbindung von Fiktion und Neubeschreibung ist (vgl. wissenschaftliche Modelle, s. o.), intendiert es eine „Umkehr der Einbildungskraft“. In dieser Weise muß nach Ricœur „alle Ethik, die sich an den Willen richtet . . . einer Poetik untergeordnet sein, welche unserer Einbildungskraft neue Dimensionen öffnet“<sup>28</sup>.

## Neue Aufgaben?

Immanente Konsequenzen und Probleme einer metaphorischen Sprachtheorie sowie ihr Verhältnis zu sprachanalytischen Ansätzen werden noch weiter zu diskutieren sein. Von der Chance, die im Versuch einer Wiedergewinnung der Dignität der Metapher für Glaube und Theologie liegt, war schon die Rede. Auf einige unmittelbar anstehende Aufgaben sei hier noch kurz hingewiesen. Es wäre nach Kriterien zu fragen, nach denen man bleibende religiöse Grundmetaphern, die — einmal historisch entwickelt — irreversibel geworden sind, von verdrängbaren Metaphern unterscheiden kann<sup>29</sup>. In diesem Zusammenhang wäre etwa auch zu untersuchen, inwiefern eine Dogmatisierung solcher Grundmetaphern die Erinnerung an sie garantiert und ihre Nivellierung zur Beliebigkeit des Sprachspiels ohne kritisch-befreienden Bezug zur Wirklichkeit verhindert; und insofern andererseits eine — unter Umständen in juristischer Sprache verfaßte und mit juristischen Sanktionen versehene — dogmatische Definition den metaphorischen Charakter des Definierten verdunkelt. Eine weitere Frage wäre, ob möglicherweise auf der gemeinsamen Basis der metaphorischen Struktur das Verhältnis von „Sprache des Seins“ und „Sprache des Glaubens“, *analogia entis* und *analogia fidei*, neu bestimmt werden könnte. Schließlich wird die selbstkritische Frage nicht zu umgehen sein, ob Theologie und Kirche heute überhaupt imstande sind, durch eine schöpferische Wiederholung ihrer Grundmetaphern der Einbildungskraft neue Dimensionen zu eröffnen oder ob sie nicht nur noch in der Lage sind, minutiös die Dimensionen vergangener Jahrhunderte zu erforschen und zu reproduzieren. Die vielleicht tröstliche, aber keinesfalls beruhigende Zusatzfrage drängt sich auf: Stehen sie allein vor diesem Dilemma?

H. G. Koch

<sup>1</sup> J. B. Metz, Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium 8 (1972) 334—341, hier 334. <sup>2</sup> So bringt das LThK nur einen kurzen, Selbstverständlichkeiten der Tradition resumierenden Artikel von H. Hohl (LThK VII, <sup>2</sup>1962 359 f.), in der RGG fehlt das Stichwort. <sup>3</sup> Eine Ausnahme ist das Bändchen von Gottlieb Söhnngen, Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache, Freiburg - München 1962. <sup>4</sup> Vgl. J. B. Metz, Kleine Apologie des Erzählens, a. a. O.; ders., Art. Erinnerung, in: H. Krings u. a. (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München 1973, Bd. I, 386 bis 396. <sup>5</sup> H. Weinrich, Narrative Theologie, in: Concilium 8 (1972) 329—334. <sup>6</sup> Vgl. J. B. Metz, Kleine Apologie, a. a. O. 335. <sup>7</sup> Von einer Alternative zwischen narrativer und argumentierender Theologie bei Metz, wie sie E. Jüngel konstatiert, kann wohl nicht die Rede sein. Metz verwehrt sich vielmehr ausdrücklich gegen sie; vgl. E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: P. Ricœur / E. Jüngel, Metapher (Sonderheft Evangelische Theologie), München 1974, 71—122, hier 117. <sup>8</sup> Vgl. ganz parallele Aussagen von Golo Mann in seinem Vortrag „Die alte und die neue Historie“, in: Süddeutsche Zeitung 30. 11. / 1. 12. 1974. <sup>9</sup> Vgl. H. Weinrich, a. a. O. 329; W. Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis, Hamburg 1972, 112. <sup>10</sup> Die Abneigung der modernen Literatur gegen die Metapher hat im Schwenden dieses Wirklichkeitsverständnisses ihren Grund. „In der modernen Dichtung ist die wesentliche Voraussetzung dieser Kombinationskunst dahingefallen, nämlich die Idee eines vernünftig geordneten Universums, das durch ein Netz von rationalen Analogien adäquat wiederzugeben ist.“ B. Allemann, Die Metapher und das metaphorische Wesen der Sprache, in: Welt-erfahrung in der Sprache (Weltgespräch 4), Freiburg 1968, 29—43, hier 40. <sup>11</sup> E. Jüngel, a. a. O. 100. <sup>12</sup> H. Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, Archiv für Begriffsgeschichte Bd. 6 (1960), 10. <sup>13</sup> Vgl. B. Allemann, a. a. O. 30. <sup>14</sup> Zit. nach E. Jüngel, a. a. O. 106. <sup>15</sup> B. Allemann, a. a. O. 30. <sup>16</sup> P. Ricœur, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: Metapher (Sonderheft Evangelische Theologie), München 1974, 24—45, hier 34. <sup>17</sup> P. Ricœur, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Metapher (Sonderheft Evangelische Theologie), München 1974, 45—70, hier 49. <sup>18</sup> Vgl. P. Ricœur, Metapher, a. a. O. 51 f. <sup>19</sup> P. Ricœur, Hermeneutik, a. a. O. 32. <sup>20</sup> P. Ricœur, Metapher, a. a. O. 43. <sup>21</sup> E. Jüngel, a. a. O. 110. <sup>22</sup> E. Jüngel, a. a. O. 111. <sup>23</sup> E. Jüngel, a. a. O. 114. <sup>24</sup> P. Ricœur, Metapher, a. a. O. 55. <sup>25</sup> D. O. Via, Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension. Aus dem Amerikanischen übersetzt und mit einem Nachwort herausgegeben von E. Güttgemanns (Beiträge zur evangelischen Theologie 57), München 1970. <sup>26</sup> P. Ricœur, Metapher, a. a. O. 65. <sup>27</sup> P. Ricœur, Metapher, a. a. O. 70. <sup>28</sup> Ebd. <sup>29</sup> E. Jüngel, a. a. O. 117, Anm. 114.

## Kirchliche Zeitfragen

### Reform des Priesterberufs?

#### Zu den Auswertungsversuchen der Priesterumfragen im deutschen Sprachraum

Die Priesteruntersuchungen der letzten Jahre wurden im Hinblick auf situationsgerechte Entscheidungen unternommen. Dabei ergeben sich diese Entscheidungen nicht unmittelbar aus den vorliegenden Ergebnissen. Dies kann schon deshalb nicht sein, weil in nahezu allen wichtigen

Fragen (wie Amtsverständnis, Pastoral, Ausbildung, Verhältnis der Priester zu den Laien, spirituelle und soziale Hilfen, etc.) die Ansichten der befragten Priester erheblich auseinandergehen, die empirische Forschung von sich aus aber kein Kriterium bietet, welches eine Wahl zugunsten