

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 63 (2016)

Heft: 1

Artikel: Gottes Stimme sehen : synästhesie der Christuserfahrung als Herausforderung für das interkonfessionelle Gespräch

Autor: Negel, Joachim

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760707>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 27.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

JOACHIM NEGEL

Gottes Stimme sehen. Synästhesie der Christuserfahrung als Herausforderung für das interkonfessionelle Gespräch*

Von Cassandra, der großen Seherin der griechischen Antike, erzählt der Mythos, sie hätte sich einst als Kind im Hain des Apollon versteckt und sei dort, von den Eltern unbemerkt, eingeschlafen. Da seien die heiligen Schlangen herangekrochen, hätten ihr die Ohren ausgeleckt und ihr damit die Sehergabe verliehen. Voraussetzung der Gabe, zu sehen – mehr zu sehen, als andere Leute mit den Augen sehen, und davon zu künden, sind demnach offene Ohren. Oder anders gesagt, in Anlehnung an ein Wort aus dem Neuen Testament: *Wer Ohren hat zu sehen, der rede!*¹

Mit dieser paradoxen Formel ist das Thema der folgenden Überlegungen umrissen: *Kann man Worte sehen?* Oder umgekehrt: *Kann man Bilder hören?* – Solche Fragen lassen sich leicht um weitere Oxymora ergänzen: *Kann man Klänge riechen? Kann man Süße oder Bitternis berühren? Kann man Wahrheit schmecken?* – Biblischem und patristischem Zeugnis zufolge ist das sehr wohl möglich, und wenn ich im Folgenden diese Zeugnisse herbeirufe, so um folgender These willen: Mir will scheinen, daß in den verschiedenen christlichen Frömmigkeitstraditionen einzelne Sinnesfähigkeiten jeweils in besonderer Weise kultiviert werden, um der Erfahrung der Gnade Christi teilhaftig zu werden: In den Kirchen der Reformation das Hören auf Gottes Wort vermittelt des *verbum praedicatum*; in der nachreformatorischen Frömmigkeit des Römischen Katholizismus das Schauen der Gegenwart Christi in der konsekrierten Hostie; in den Kirchen der Orthodoxie das Berühren und Schmecken der göttlichen Transzendenz vermittelt der Verehrung der heiligen Ikonen und des Empfangs der Eucharistie.

Diese These ist natürlich äußerst holzschnittartig; denn nicht nur sind in den drei genannten Traditionen die jeweils anderen Sinne präsent (Was

* Motto und Idee der folgenden Ausführungen verdanken sich einer Predigt von Pfarrerin Käthi LA ROCHE: *Gottes Stimme sehen. Predigt zum 19. Sonntag nach Trinitatis (Festgottesdienst anlässlich der Einweihung der Kirchenfenster von Sigmar Polke im Grossmünster Zürich, 18. Oktober 2009)*. Unveröffentlichtes Typoskript.

¹ EBACH, Jürgen: *Kassandra und Jona – Gegen die Macht des Schicksals*. Frankfurt a.M.: Athenäum 1987, 32–38, 35: „Ein Prophet ist, wer mit den Ohren sehen, mit den Augen hören und mit der Haut lesen kann.“ – Zur Schlangenenpisode, die dem Antikleides von Athen zugeschrieben wird und in den Scholien zur *Ilias* und zu Lykophrons *Alexandra* überliefert ist, vgl. VON RANKE-GRAVES, Robert: *Griechische Mythologie. Quellen und Deutung*, Bd. 2. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1960, 255.

wäre die orthodoxe Liturgie ohne Gesang? Was eine Heilige Messe ohne Schriftlesung? Was das evangelische Gottesdienstleben ohne Taufe und Abendmahl?); sondern es scheint darüber hinaus, daß die jeweiligen Sinne sich untereinander vernetzen müssen, das eine Sinnesvermögen im anderen präsent werden muß, soll der geistige Sinn, auf den sie alle auf ihre Weise abzielen, nicht verfehlt werden. Das heißt zugleich aber auch, daß alle diese Sinnesvermögen im Vorgang ihrer Anwendung transzendiert werden müssen, um Desjenigen anhörig und ansichtig zu werden, der alle Sinneserkenntnis übersteigt: des Ewigen Gottes, wie er geschichtlich offenbar geworden ist in seinem menschgewordenen Wort Jesus Christus.

Meine Ausführungen schreiten so voran, daß ich zunächst einige grundsätzliche Bemerkungen zum Phänomen der Synästhesie mache und dabei der Frage nachgehe, weshalb das synästhetische Moment menschlicher Sinneswahrnehmung das Moment der Metaphorizität der Sprache herbeiruft (I). – In zwei weiteren Schritten sind dann evangelische Wortfrömmigkeit, orthodoxe Bilderfrömmigkeit und katholische Sakramentenfrömmigkeit daraufhin zu befragen, wie die in ihnen arbeitenden Sinnesvermögen sich auf einen geistigen Sinn öffnen: inwiefern also im Hören, Schauen und Schmecken von Wort, Bild und Sakrament die Nichthörbarkeit, Nichtsichtbarkeit, Nichtschmeckbarkeit Gottes hörbar, sichtbar und schmeckbar wird (II/III). Inwiefern sich von diesen Überlegungen dann ganz von selbst die Frage nahelegt, ob die Annäherung an die jeweils anderen Frömmigkeitstraditionen zu einer komplementären Kultivierung des je eigenen theologalen Erkenntnisvermögens beiträgt und welche Bedeutung von hier aus dem interkonfessionellen Gespräch zuwächst, wird Gegenstand meiner Abschlußreflexion (IV) sowie eines kurzen Epilogs (V) sein.

I. DIE SINNLICHKEIT DES SINNS: SYNÄSTHESIE DER SINNE UND METAPHORIZITÄT DER SPRACHE

Damit der Vorrede genug! Gehen wir in medias res und rufen uns zu diesem Zweck noch einmal unsere Eingangsfrage in Erinnerung: Kann man Worte sehen? Kann man Bilder hören? – Es ist offensichtlich, daß solche Formulierungen synästhetische Vorgänge beschreiben. Sinnesqualitäten werden von einem Sinnenfeld auf das andere verschoben. Beispiele aus dem Alltag gibt es dafür zuhauf: Wir sehen „warme“, „kalte“ oder „schreiende“ Farben; wir hören „helle“, „dunkle“ oder „satte“ Töne; wir schmecken „trockenen“ oder „schweren“ Wein. Nicht selten werden solche Redeweisen als „absolute“, d.h. unhintergehbare Metaphern bezeichnet², da wir

² Der Ausdruck stammt von Hans BLUMENBERG (*Paradigmen zu einer Metaphorologie* [= ABG 6]. Bonn: Bouvier 1960) und zielt auf die unhintergehbare „Hintergrundmetaphorik“, die jede Form von Weltperzeption durchstimmt: „Nicht nur die Sprache denkt uns vor und steht uns bei unserer Weltsicht gleichsam ‚im Rücken‘; noch zwingender sind wir durch

solche bildliche Redeweise verwenden müssen, wenn wir Erfahrungen von Synästhesie beschreiben wollen. Aber damit ist das Phänomen, das hier zur Debatte steht, entschärft. Es gibt gute Gründe anzunehmen, daß unser über die fünf Sinne sich differenzierendes Wahrnehmungsvermögen eine grundsätzlich synästhetische Dimension hat. So macht etwa Maurice Merleau-Ponty in seiner „*Phänomenologie der Wahrnehmung*“ anhand einer Fülle von Beispielen einsichtig, daß die Sinne nicht nur „miteinander kommunizieren“, sondern „ineinander verfußt“ sind.³ Aus seinen reichen Untersuchungen hier nur folgendes Zitat:

„Man *sieht* die *Sprödigkeit* und *Zerbrechlichkeit* des Glases, und bricht es mit einem kristallinen *Klang*, so ist der Träger auch dieses Tones das sichtbare Glas. Man *sieht* die *Elastizität* des Stahls, die *Bildsamkeit* des glühenden Eisens, die *Härte* der Klinge eines Hobels, die *Weichheit* der Späne. Die Form der Gegenstände ist nicht ihr geometrischer Umriß: sie hat einen wohlbestimmten Bezug zu ihrem je eigenen Wesen und *spricht in eins mit dem Sehen unsere sämtlichen Sinne an*. Die Form einer Falte in Leinen- oder Baumwolltuch macht uns die *Geschmeidigkeit* oder *Sprödigkeit* der Faser, die *Kühle* oder *Wärme* des Stoffes *sichtbar*. [...] In gleicher Weise *höre* ich im Geräusch eines Wagens die *Härte* und *Holprigkeit* des *Pflasters*, und nicht umsonst spricht man von ‚weichen‘, ‚dumpfen‘ und ‚trockenen‘ Tönen.“⁴

Wahrnehmung (αἴσθησις), so können wir angesichts dieser Beispiele festhalten, „setzt sich [...] nicht [...] aus einer Vielzahl von einzelnen Akten zusammen“; sie ist vielmehr, „um einen Ausdruck von Kant zu verwenden, ‚*ursprünglich einig*‘.“ Deshalb ist es auch nicht hilfreich, die Sinnesvermögen einzeln zu untersuchen. „Nicht die physiologisch analysierbaren Funktionen unserer Sinnesorgane“, sondern erst „die Totalität des Spiels von Wechselwirkungen der Sinnensphäre“ erschließt uns, was mit dem Wort „Wahrnehmung“ recht eigentlich gemeint ist.⁵

Hier meldet sich freilich eine weitere Überlegung an: Wie sollte man je wissen, wie unsere Sinne zusammenwirken, wenn nicht die Sprache selbst uns immer schon den entscheidenden Fingerzeig gäbe? Daß all unser Erkennen in synästhetischen Zusammenhängen gründet, wird an der unhintergehbaren Metaphorizität der Sprache evident. „Die Metapher als eine Grundform unseres Denkens“, so ließe sich in Nachfolge von Vico, Herder und Hamann formulieren, „führt uns an die Quellen der Sprachschöpfung. Alle Wurzeln einer Sprache haben ursprünglich sinnliche Bedeutung, sind

Bildervorrat und Bilderwahl bestimmt, ‚kanalisiert‘ in dem, was überhaupt sich uns zu zeigen vermag und was wir in Erfahrung bringen können.“ (Ebd. 69)

³ MERLEAU-PONTY, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter 1977, 264, 260.

⁴ Ebd. 268f. (Kursivierungen J.N.)

⁵ PICT, Georg: *Kunst und Mythos*. Stuttgart: Klett-Cotta ⁴1993, 418. (Vgl. KrV B 130 [Erste Abteilung: Die transzendente Ästhetik, Erstes Buch, 2. Hauptstück, 2. Abschnitt. Transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe § 15.]

lautliche Zeichen für Sinneseindrücke, und alle Bezeichnungen für geistige Erscheinungen sind nichts anderes als Übertragungen jener sinnlichen Lautzeichen auf das Intellektuelle.“⁶ Jede Sprache, so die berühmte Formulierung von Jean Paul, ist deshalb „in Rücksicht geistiger Beziehungen ein Wörterbuch erblasser Metaphern.“⁷ In der Tat „schimmert noch bei unendlich vielen Wörtern die sinnliche Farbe des ursprünglichen Bildes hindurch [...].“⁸ Wer denkt schon daran, daß das Wort „Buch“ ursprünglich die Schreibtafel aus Buchenholz meint, und das Wort „Wand“ vom „Gewundenen“ sich herleitet, nämlich von den zwischen aufrechten Holzpfosten hin und her geflochtenen Weidenzweigen?

Aber auch das Umgekehrte gilt: Nicht nur stellt alle Sprache „ein Wörterbuch erblasser Metaphern“ in dem Sinne dar, daß das Sinnlich-Bildhafte sich im Laufe fortschreitender Terminologisierung in die Abstraktion des Begriffs entfärbt; sondern die begriffliche Terminologisierung der Welt bedarf umgekehrt immer auch der sinnlichen Konkretion, soll die Welt- und Selbsterfahrung des Menschen nicht absterben. Auch hier ein paar kurze Beispiele: Unsere Alltagssprache strebt ständig dahin, das Unbeseelte entweder zu beseelen (z.B. „Die Traube will Wärme“, „der Nagel will nicht in die Wand“) oder das Seelische zu verleiblichen (z.B. „die Angst lähmt ihn“, „das Gewissen drückt mich“). Vor allem am letzten Beispiel wird deutlich, daß solche metaphorischen Ausdrücke nicht einfach als „Überlebsel“⁹ eines hinter uns liegenden mythischen Welterlebens zu begreifen sind. Vielmehr verschafft sich im Metaphorischen die Erfahrung Ausdruck, daß das seelisch Erlebte oder intellektuell Erkannte nicht nur eine leibliche Dimension hat (das Gewissen *drückt*), sondern überhaupt nur auf dem Umweg über die Dinge erfahrbar wird (*Druck* ist eine Eigenschaft schwerer Lasten). Ist die Rede vom ‚verwitterten‘ Gesicht einer alten Frau lediglich bildhafte Übertragung jenes Eindrucks, den ein verwittertes Gestein auf uns machte? Oder gilt nicht auch das Umgekehrte: Das Gestein erscheint uns nur deshalb als verwittert, weil uns die Bedeutungssphäre dessen, was ‚Verwitterung‘ ist, an ganz unterschiedlichen Dingen aufgeht? Es ist irreführend zu sagen, ein menschliches Aussehen werde hier lediglich anthropomorph auf ein Gestein übertragen; vielmehr eignet sich das verwitterte Gestein zur Beschreibung eines alten Gesichts, weil dieses seinerseits als lithomorph erscheint. Der Mensch

⁶ BIESE, Alfred: *Das Metaphorische in der dichterischen Phantasie. Ein Beitrag zur vergleichenden Poetik*. Berlin: Haack 1889, 14.

⁷ JEAN PAUL: *Vorschule der Ästhetik* [1812], in: *Sämtliche Werke*, Bd. I/V, hrsg. v. Norbert Miller. München: Carl Hanser 1963, 7–514, 184 (= § 50: Doppelzweig des bildlichen Witzes).

⁸ BIESE, Alfred: *Das Metaphorische in der dichterischen Phantasie*, 14.

⁹ Dt. Übersetzung des von Edward B. TYLOR in seinem Werk „*Primitive Culture*“ (*Die Anfänge der Cultur*. Leipzig: Winter 1873) geprägten Terminus „survivals“. „Überlebsel“ als Reminiszenzen primitiverer Zivilisationsstufen sollen belegen, „wie direkt unser modernes Leben sich auf das Altertum und die Wildheit stützt.“ (Bd. I, 158).

kann sich selbst nur im Echo der Dinge hören und verstehen.¹⁰ Menschen, denen die Fähigkeit, die Konkretheit der Dinge synästhetisch wahrzunehmen, ganz abhandengekommen ist, erschrecken oder erstaunen vor nichts mehr; Erfahrungen wie die eines verwitterten Gesichts oder eines lachenden Sommerhimmels sind ihnen verschlossen; was sie wahrnehmen, stellt sich ihnen nur noch dar als ein meteorologisches Phänomen oder als ein biologisch zu analysierender Alterungsprozeß.¹¹

Man sieht an solchen Beispielen unmittelbar, wie sehr die Synästhesie unserer Wahrnehmung sich in der Metaphorizität der Sprache nicht nur widerspiegelt¹², sondern auf diese zurückwirkt – „we not only use words, but words use us“. (Everett Ferguson) Das Eigentümliche metaphorischer Rede zeichnet sich ja durch ihre elementare Fähigkeit aus, „das Sinnliche

¹⁰ Hugo VON HOFMANNSTHAL hat diese Zusammenhänge in „*Das Gespräch über Gedichte*“ eindrucksvoll beschrieben: „Sind nicht die Gefühle, die Halbgefühle, alle die geheimsten und tiefsten Zustände unseres Inneren in der seltsamsten Weise mit einer Landschaft verflochten, mit einer Jahreszeit, mit einer Beschaffenheit der Luft, mit einem Hauch? Eine gewisse Bewegung, mit der du von einem hohen Wagen abspringst; eine schwüle, sternlose Sommernacht; der Geruch feuchter Steine in einer Hausflur; das Gefühl eisigen Wassers, das aus einem Laufbrunnen über deine Hände sprüht: an ein paar solcher tausend Erdendinge ist dein ganzer innerer Besitz geknüpft [...]. Mehr als geknüpft: mit den Wurzeln ihres Lebens festgewachsen daran, daß – schnitten wir sie mit dem Messer von diesem Grunde ab, sie in sich zusammenschrumpften und dir zwischen den Händen zu nichts vergingen. Wollen wir uns finden, so dürfen wir nicht in unser Inneres hinabsteigen: draußen sind wir zu finden, draußen. [...] Wir besitzen unser Selbst nicht, es flieht uns für lange und kehrt uns in einem Hauch zurück. Zwar – unser ‚Selbst‘! Das Wort ist solch eine Metapher.“ (in: *GW in zehn Einzelbänden*. Bd. Erzählungen, Erfundene Gespräche und Briefe, Reisen. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch-Verlag 1979, 495–509, hier 497).

¹¹ Vgl. SNELL, Bruno: *Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie. Der Weg vom mythischen zum logischen Denken*, in: DERS.: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁷1993, 178–185, hier 185; LÖWITH, Karl: *Die Sprache als Vermittler von Welt und Mensch*, in: DERS.: *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*. Stuttgart: Kohlhammer ²1969, 208–227, hier 222f.; LIEBRUCKS, Bruno: *Sprache und Bewußtsein*, Bd. I. Frankfurt a.M.: Akademische Verlagsgesellschaft 1964, 412.

¹² HERDER, Johann Gottfried: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Stuttgart: Philipp Reclam 1993: „Wie hängt Gesicht und Gehör, Farbe und Wort, Duft und Ton zusammen? Nicht unter sich in den Gegenständen; aber was sind denn diese Eigenschaften in den Gegenständen? Sie sind bloß sinnliche Empfindungen *in uns*, und als solche fließen sie nicht alle in eins? Wir sind ein denkendes sensorium commune, nur von verschiedenen Seiten berührt – da liegt die Erklärung.“ (54) Das Zusammenfließen der Empfindungen ist für Herder dann auch die Erklärung für den ursprünglich synästhetischen Charakter der Sprache und die Voraussetzung für das Entstehen von Bedeutungsübertragungen aus einem Sinnesbereich in den anderen: An den „starken, kühnen Metaphern in den Wurzeln der Worte“ (63) der noch nicht ins Abstrakte entfärbten Sprachen – insbesondere der Dialekte – läßt sich erkennen, wie die Bedeutungen „durch flüchtige Nebenideen, durch Mitempfindungen“ (64) – nichts anderes meint ja Synästhesie – miteinander verwandt sind: „Die Seele, die im Gedränge solcher zusammenströmenden Empfindungen und in der Bedürfnis war, ein Wort zu schaffen, griff und bekam vielleicht das Wort eines nachbarlichen Sinnes, dessen Gefühl mit diesem zusammenfloß [...]“ (56)

zu vergeistigen“ und „das Geistige zu versinnlichen“¹³, und zwar in der Weise, daß entweder im Sinnlichen unmittelbar ein Sinn aufspringt¹⁴ oder aber der aufspringende Sinn auf die ihm zugrundeliegenden und ihn ermöglichenden Sinneswahrnehmungen rückbezogen wird.¹⁵ Es war G.W.F. Hegel, der diese Zusammenhänge präzise auf den Punkt gebracht hat. „Sinn“, sagt Hegel in seinen Vorlesungen zur Ästhetik,

„ist dies wunderbare Wort, welches selber in zwei Richtungen gebraucht wird. Einmal bezeichnet es die Organe der unmittelbaren Auffassung, das andere Mal aber heißen wir Sinn: die Bedeutung, den Gedanken, das Allgemeine der Sache. Und so bezieht sich der Sinn einerseits auf das unmittelbar Äußerliche der Existenz, andererseits auf das innere Wesen derselben. Eine sinnvolle Betrachtung nun *scheidet* die beiden Seite nicht etwa, sondern in der einen Richtung enthält sie auch die entgegengesetzte und faßt im sinnlichen, unmittelbaren Anschauen zugleich das Wesen und den Begriff auf.“¹⁶

Die ins Unendliche sich ausdifferenzierende Diskussion der philosophischen Ästhetik, ob und inwieweit zwischen αἴσθητα und νόητα gleitende Übergänglichkeit herrscht¹⁷ oder aber eine inkommensurable Kluft¹⁸, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Unbedingt festzuhalten ist aber, daß die hier angestellten aesthesiologischen Überlegungen konfessions- und frömmigkeitsgeschichtlich von erheblicher Relevanz sind: Die Liturgie in ihrer Spannung zwischen den Polen Wort und Sakrament bzw. den Sinnes-

¹³ BIESE, Alfred: *Philosophie des Metaphorischen. In Grundlinien dargestellt*. Hamburg: Voss 1893, 22: „Die Sprache ist durch und durch metaphorisch: sie verkörpert das Seelische und sie vergeistigt das Körperliche, sie ist ein analoges Abkürzungsbild alles Lebens, das auf einer Wechselwirkung und innigen Verschmelzung von Leib und Seele beruht.“

¹⁴ Mit Cassirer wäre dann von „symbolischer Prägnanz“ zu sprechen: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, 235: „Unter ‚symbolischer Prägnanz‘ soll [...] die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als ‚sinnliches‘ Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen ‚Sinn‘ in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt“ (vgl. insgesamt ebd. 222-237).

¹⁵ Mit Husserl wäre dann von einer irreduziblen „Urimpression“ zu sprechen. Vgl. HELD, K./REDAKTION: Art. „Urimpression“, in: HWP, Bd. XI, 363f.

¹⁶ HEGEL, Georg W.F.: *Vorlesungen über die Ästhetik I*, in: Suhrkamp Werkausgabe, Bd. 13. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, 173.

¹⁷ Das Wort „Sinn“ wäre in diesem Fall metaphorisch zu verstehen – d.h. ein Wort, aber zwei übertragene, „ähnliche“ Bedeutungen. Der Sinn des Sinnes würde dann auf die „ungetrennte Einheit“ (HEGEL: s.o. Anm. 16) bzw. „ungeschiedene Einheit“ (CASSIRER: s.o. Anm. 14) des einen im anderen hin gelesen: „Symbolische Prägnanz“ als ein Wahrnehmungsvorgang, in welchem „ein Wahrnehmungserlebnis, als ‚sinnliches‘ Erlebnis, zugleich einen bestimmten, nicht-anschaulichen ‚Sinn‘ in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt“ (CASSIRER: s.o. Anm. 14).

¹⁸ Das Wort „Sinn“ wäre als äquivok entlarvt – d.h. ein Wort, aber zwei gänzlich verschiedene, „unähnliche“ Bedeutungen. Der Sinn des Sinnes würde dann einmal „auf das unmittelbar Äußerliche der Existenz“, ein anderes Mal „auf das innere Wesen derselben“, d.h. jeweils auf seine „entgegengesetzten Bedeutungen“ hin gelesen (HEGEL: s.o. Anm. 16).

vermögen Hören auf der einen Seite und Schauen, Schmecken, Riechen und Tasten auf der anderen läßt sich nämlich als der theologische Ort des hier beschriebenen Doppelsinns von „Sinn“ verstehen: „Wort“ erscheint dann als Repräsentant des alle Sinneserkenntnisse transzendierenden göttlichen Sinns, wie umgekehrt „Sakrament“ als Repräsentant des nur vermittels der Sinne zu erreichenden göttlichen Sinns erscheint. Man sieht auf Anhieb, daß die hier in Erinnerung gerufene Debatte philosophischer Ästhetik konfessionsgeschichtlich die Grenze zwischen einer eher „hörenden“ bzw. einer eher „schauenden“ Frömmigkeitshaltung markiert, in welcher man kontroverstheologisch den „eigentliche[n] Differenzpunkt zwischen dem katholischen [bzw. orthodoxen] und [dem] protestantischen Glaubensverständnis“¹⁹ hat sehen wollen – inwieweit zu Recht, diese Frage sei zunächst noch zurückgestellt.

II. SEHEN, HÖREN, SCHMECKEN, RIECHEN, TASTEN ALS GEISTLICHE SINNE: BIBLISCHER HINTERGRUND, PATRISTISCHE KONTEXTE, METAPHOROLOGISCHE FRAGEN

Bevor wir im letzten Teil unserer Ausführungen hierauf näher eingehen, ist nämlich jetzt die Tatsache ins Auge zu fassen, daß auch und gerade die heilschaffende Rezeption des Wortes Gottes auf unhintergehbare Weise in synästhetischen Zusammenhängen gründet. Sowohl die biblische als auch die patristische Tradition sind hierfür außerordentlich sensibel.

So weiß man aus prophetischen Zusammenhängen, daß Gottes Worte nicht nur gehört, sondern bisweilen verschlungen werden (Jer 15,16a). Wo das geschieht, ist das Organon des Rezeptiven augenblicklich erweitert um die Sinnesfelder des Olfaktorischen und Gustatorischen: Gottes Wort wird geschmeckt, und sein Geschmack ist, je nach Umständen, süß wie Honig oder bitter wie Galle (Ez 2,8–3,3; Hebr 6,4f; Offb 10,9; 1 Petr 2,3 [Ps 34,9]; vgl. Ps 119,103). Wiederum kann Paulus davon sprechen, daß die Erkenntnis Christi einen feinen Wohlgeruch (τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως) verbreite, angenehm nicht nur für Menschen, sondern auch für Gott (2Kor 2,14ff.). An anderer Stelle spricht er vom „Glanz der Heilsbotschaft“ (τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου) (2 Kor 4,4; vgl. 4,6) – das Organon des Rezeptiven verschiebt sich hier vom Gebiet des Olfaktorischen auf das des Visuellen; anscheinend kann man die Heilsbotschaft nicht nur hören, riechen und schmecken; man kann sie auch sehen, schauen, betrachten. Aber damit nicht ge-

¹⁹ So GERBER, Uwe: *Katholischer Glaubensbegriff. Die Frage nach dem Glaubensbegriff in der katholischen Theologie vom I. Vatikanum bis zur Gegenwart*. Gütersloh: Mohn 1966, 304; vgl. insgesamt 303–307. Danach auch MARON, Gottfried: *Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969, 193f. Ähnlich auf katholischer Seite auch NEUNER, Peter: *Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der Christen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997, 270. – Ich danke meinem Marburger Kollegen Dr. Markus Lersch für diese Literaturhinweise.

nug: Der Erste Johannesbrief behauptet, man könne „das Wort des Lebens“ mit den Händen geradezu betasten (1 Joh 1,1) – das Moment des Taktiles rückt hier in den Vordergrund (vgl. Apg 17,27), ja in der Vibrationsmächtigkeit der Atmosphäre, die Gottes Wort um sich verbreitet (Hebr 12,26f.; Apg 4,31 [Ps 18,8]), wird es, so behaupten es jedenfalls Jesaja und Lukas, bisweilen geradezu körperlich (v)erspürt (vgl. Jes 6,1-8; Apg 2,4).

Aus diesen Beobachtungen ist die Tradition der „fünf geistlichen Sinne“ erwachsen. Von Origenes begründet²⁰, von Augustinus²¹, Ephräm dem Syrer und Evagrius Ponticus²² systematisch entfaltet und in der franziskanischen Mystik zu neuer Blüte gebracht²³, bezieht diese Tradition ihr Recht aus der Tatsache, daß die Heilige Schrift das religiöse Erkennen mit Begriffen ausdrückt, die die Tätigkeit sinnlicher Fähigkeiten bezeichnen. Daß diese Tradition in der heutigen Theologie kaum noch eine Rolle spielt, dürfte nicht zuletzt daran liegen, daß ihr ein platonisches Weltverständnis zugrunde liegt. Im Zentrum der Lehre von den geistlichen Sinnen steht nämlich der „innere Mensch“, der homo interior. Im Gegensatz zum „äußeren Menschen“ ist allein der innere Mensch für die Wahrheit des göttlichen Wortes aufnahmefähig. Deswegen gilt es, ihn zu erziehen, d.h. unter Ausschaltung aller Ablenkung durch die äußeren Sinne die seelische Empfänglichkeit für Gottes Wort zu schärfen. Mit Recht hat man deshalb gesagt, daß die fünf leiblichen Sinne und die fünf geistlichen Sinne letzten Endes „nur den Namen gemein[sam]“²⁴ haben. Nicht vermittelt der Welt-Dinge, sondern im Vollzug ihrer strengst möglichen Umgehung eröffnet sich den geistlichen Sinnen ein Zugang zu den himmlischen Gütern – so neben Origenes²⁵ vor allem Augustinus²⁶; die platonische Dichotomisierung der Welt liegt hier offen zu Tage.

²⁰ *Contra Celsum* I, 48.

²¹ *Conf.* I 18,28 (et a te, deus meus, ibam foras); III 1,1 (famis mihi erat intus ab interior cibo, te ipso, deus meus); III 4,8 (lumen cordis mei); IV 1,1 (surgens lac tuum); IV 5,10 (aurem cordis mei); IV 11,16 (in aure cordis); IV 12,18 (intimus cordi); IV 15,27 (cordis mei auribus); V 2,2 (in corde eorum); VI 10,17 (dares eis escam); VI 16,26 (oculus carnis!); VII 10,16 (oculo animae meae); IX 3,6 (spiritalis os); IX 9,22 (praesentiam tuam in corde eius); IX 10,23 (ore cordis); IX 10,24 (veritate pabulo); IX 10,25 (non per linguam carnis); X 6,8 (amplexum interioris hominis); X 6,9 (homo interior ... per exterioris ministerium); X 8,12 (manu cordis).

²² RAHNER, Karl: *Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticus. In ihren Grundzügen dargestellt*, in: ZAM 8 (1930), 21–38, hier 30–37.

²³ RAHNER, Karl: *Die Lehre von den ‚geistlichen Sinnen‘ im Mittelalter*, in: DERS: *Schriften zur Theologie*, Bd. XII. Einsiedeln: Benziger 1975, 137–172.

²⁴ RAHNER, Karl: *Die „geistlichen Sinne“ nach Origenes*, in: DERS: *Schriften zur Theologie*, Bd. XII. Einsiedeln: Benziger 1975, 111–136, 115.

²⁵ Wenn Origenes „den bildlichen Sinn dieser Ausdrücke betont, deutet er an, daß diese Worte der Hl. Schrift gerade insofern bildlich gemeint sind, daß man sie nicht von körperlichen, sondern nur von geistlichen Sinnen aussagen kann“ (ebd. 120f.): „Eine Sinnlichkeit, die nichts Sinnliches an sich hat“ [*Contra Celsum* 1. I c. 1 n. 48 <GCS 22> 98, 22]; „einen höheren Sinn, der nicht leiblich ist“ [ebd. 1. VII n. 34 <GCS 3> 185, 13f.]; „eine göttliche Sinn-

Dagegen ist daran zu erinnern, daß die biblische Anthropologie eine solche Dichotomisierung nicht kennt. So ist „das Organ des Denkens [...] im biblischen Hebräisch nicht der Kopf, sondern das *Herz*. Freilich wird mit dem Herzen nicht nur gedacht; es ist, da kognitive und affektive Erkenntnis nicht getrennt werden, auch der Sitz von Trauer, Furcht und Freude. [...] Was die Psychosomatik als [wechselseitigen] Zusammenhang von Denken, Empfinden und Körperlichkeit wiederentdeckt, hält die biblische Sprache wie selbstverständlich fest. [...] Erkennen ist in der Sprache der Bibel gleichsam mit allen Körperteilen möglich. Deshalb kann man, nur scheinbar paradox, mit dem *Herzen hören* und *Gottes Wort sehen*. [/] Die Integration von denkender und fühlender Erkenntnis in ihrer Körperlichkeit schließt sich zusammen in der Bedeutung des hebräischen Wortes für ‚Erkennen‘ selbst. Die Formulierung ‚*Und Adam erkannte sein Weib Eva*‘ (Gen 4,1 [...]), die unzweifelhaft den Beischlaf bezeichnet, ist deshalb keine prude Verhüllung des ‚eigentlich‘ Gemeinten, sondern das Gemeinte selbst: die intensivste Form von Erkenntnis, Sinnlichkeit, Körperlichkeit und In-eins-Gehen von Erkennendem und Erkanntem“ – was im Übrigen auf ganz ähnliche Weise auch für das menschliche Erkennen Gottes gilt (vgl. Ez 36,26; Jer 31,31ff.); „von der Vorstellung, man müsse, um zu Erkenntnis zu gelangen, die Empfindungen des Körpers überwinden, sind solche biblischen Hoffnungen weit entfernt.“²⁷

Deshalb möchte ich (in Absetzung von Origenes und Augustinus und in einer gewissen Weiterführung von Evagrius) folgenden ästhesiologischen Hauptsatz formulieren: Wenn es eine Erfahrung der unsere Sinne übersteigenden Wirklichkeit Gottes jemals geben soll, so niemals unter Umgehung jener Erfahrungsfelder, die uns unsere leiblichen Sinnesvermögen eröffnen, sondern immer nur unter ihrer positiven Einbeziehung! Damit soll natürlich nicht behauptet sein, daß sich unsere leib-seelische Sinneserfahrung zur religiösen Sinnerfahrung umstandslos prolongieren ließe, Gott

lichkeit, die völlig verschieden ist von der, über die man gewöhnlich spricht“ [ebd. 1. VII n. 34 <GCS 3> 184, 26]. Belege nach RAHNER: ebd. 115, Anm. 23ff.

²⁶ Erinnert sei hier nur an *Conf. X 6, 8*, wo Augustinus zu Beginn seiner Erinnerungsanalyse auf die grundsätzliche Unterschiedenheit von leiblicher Sinneswahrnehmung und religiöser Sinnwahrnehmung aufmerksam macht: „Was aber liebe ich [, Herr], da ich Dich liebe? Nicht die Schönheit eines Körpers noch den Rhythmus der bewegten Zeit; nicht den Glanz des Lichtes, der so lieb den Augen; nicht die süßen Melodien in der Welt des Tönens aller Art; nicht der Blumen, Salben, Spezereien Wohlgeruch; nicht Manna und nicht Honig; nicht Leibesglieder, die köstlich sind der fleischlichen Umarmung: nichts von alledem liebe ich, wenn ich liebe meinen Gott. Und dennoch liebe ich ein Licht und einen Klang und einen Duft und eine Speise und eine Umarmung, wenn ich liebe meinen Gott: Licht und Klang und Duft und Speise und Umarmung meinem inneren Menschen. Dort erstrahlt meiner Seele, was kein Raum erfaßt; dort erklingt, was keine Zeit entführt; dort duftet, was kein Wind verweht; dort mundet, was keine Sättheit vergällt; dort schmiegt sich an, was kein Überdruß auseinanderlöst. Das ist es, was ich liebe, wenn ich liebe meinen Gott.“ (Übersetzung Joseph Bernhart)

²⁷ EBACH, Jürgen: *Kassandra und Jona*, 37f.

also als Gegenstand unter Gegenständen erschiene. Vielmehr unsere sinnlichen Erfahrungen, die als solche natürlich immer schon unendlich mehr sind als bloß sinnliche Erfahrungen („Schönheit, Rhythmus, Glanz, Süße, Wohlgeruch“ sind *als αἴσθητα* immer auch νόητα), sind als Ausgangspunkt und Grundlage unserer religiösen Erfahrungen unbedingt ernst zu nehmen. Nur dann entfaltet die Tradition der geistlichen Sinne im Blick auf das uns hier beschäftigende Problem ihre spezifische, unverzichtbare Kraft.

Mir will nun scheinen, daß eben diese Kraft (nämlich das Nichthörbare sichtbar, das Nichtsehbare hörbar zu machen) unter nachplatonischen Bedingungen nirgendwo anders wiederzufinden ist als in einer elaborierten Metapherntheorie, die um die Synästhesie menschlicher Weltwahrnehmung weiß. Karl Rahner hatte einmal vermerkt, daß es sich bei der biblischen Rede von einem „Hören“, „Sehen“ und „Schmecken“ der Güte Gottes „einfach um gut gewählte Metaphern“²⁸ handle. So sehr diesem Urteil zuzustimmen ist, so sehr hängt dessen theologische Valenz davon ab, ob man solchen Metaphern zutraut, die Sichtbarkeit der Nichthörbarkeit, die Hörbarkeit der Nichtsichtbarkeit Gottes an den Tag zu bringen. Wo man nämlich meint, daß es sich hier letztendlich *bloß* um Metaphern handle²⁹, die man jederzeit durch andere Formen der Rede ersetzen könne, da gerät aus dem Blick, daß Metaphern, wenn sie nicht einfach Unsinn reden sollen, niemals willkürlich verwendet werden dürfen³⁰, ja daß gerade in der gelingenden Metapher beim Hörer etwas von dem ankommt, was von der bildgebenden Seite selber her stammt³¹ – Metaphern also, wenn sie ihre spezifisch semantische Spannung entfalten sollen, im starken Sinn des Wortes ernst, d.h. unmetaphorisch zu nehmen sind. Auch die synästhetisch generierte und insofern notwendig als metaphorisch zu bezeich-

²⁸ RAHNER, Karl: *Die geistlichen Sinne nach Origenes*, 113.

²⁹ Auch wenn Rahner in seinem Sprachgebrauch zeitweilig schwankt („diese Begriffe sind also mehr oder weniger in bildlichem Sinn aufzufassen“ [ebd. 120]; „eher nur verschiedene Ausdrücke bildlicher Art“ [ebd.]; „Analogie [...], welche hinter dem Gebrauch dieser Namen körperlicher Organe für die Fähigkeiten des Geistes steht“ [ebd.]), so läuft seine Feststellung letztlich doch auf dieses einlinige Ergebnis hinaus.

³⁰ Darauf machen unter Hinweis auf die einschlägigen Stellen in der aristotelischen Metaphernlehre (insbes. *Poet.* 1458a.18ff.; *Rhet.* III 1404b.10ff.18f.35f.) sowohl Eberhard Jüngel als auch Paul Ricœur aufmerksam. Beiden ist es um die ontologische Referenzfunktion zu tun, auf welche die metaphorische Neubeschreibung von Wirklichkeit hinauswill. – Vgl. JÜN- GEL, Eberhard: *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: DERS./RICŒUR, Paul: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (= Sonderheft EvTh). München: Kaiser 1974, 86–103; RICŒUR, Paul: *Die lebendige Metapher*. München: Fink ²1991, 21–31, 227–238, 249; DERS.: *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik*, in: HAVERKAMP, Anselm (Hg.): *Theorie der Metapher*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ²1996, 356–375.

³¹ Vgl. WEINRICH, Harald: *Semantik der kühnen Metapher*, in: HAVERKAMP, Anselm (Hg.): *Theorie der Metapher*, 316–339, hier 321f.

nende Rede von einem „Schmecken“ der Güte Gottes und einem „Sehen“ seines Wortes, das als göttliches jenseits aller akustischen Hörbarkeit angesiedelt ist, würde sonst ja augenblicklich ihre *semantische Spannung* verlieren – und im selben Augenblick die ihr innewohnende *theologische Kraft*.

Das Problem, mit dem wir es hier zu tun bekommen, ist, daß der *homo interior* immer nur über den *homo exterior* zu erreichen ist, und insofern tangiert das uns hier beschäftigende Problem letztlich jede Form von Gotteserfahrung: Sind unsere leib-seelischen Sinnesvermögen je in der Lage, von der Wirklichkeit Gottes so affiziert zu werden, daß sie im Sinnlichen das Geistige zu sehen vermögen? – Wodurch zeichnet sich eine solche geistige Sinnlichkeit aus? Sie zeichnet sich, wie Evagrius Ponticus sagt, durch die Fähigkeit allegorischer Weltwahrnehmung aus, nämlich im Sehen, Hören oder Schmecken des sinnlich Seh-, Hör- und Schmeckbaren einen darin verborgenen nicht-sichtbaren, nicht-hörbaren, nicht-schmeckbaren Sinn „sehen“, „hören“ und „schmecken“ zu können³² – etwa nach Art des Apostels Paulus, der behauptet, er könne auf dem zerschundenen Antlitz des gekreuzigten Jesus den Glanz der Liebe Gottes „sehen“ (vgl. 2 Kor 4,6). Ist dann aber die Fähigkeit zum ἀλλ-αγορεύειν, nämlich das eine im anderen sehen zu können, nicht Fähigkeit zur Metapher? Muß man also, um verstehen zu können, was die klassische Lehre von den geistlichen Sinnen meint, die von ihr verwendete Metaphorik nicht unmetaphorisch, d.h. wörtlich nehmen, und zwar, indem man sie rückbezieht auf die Synästhesie unserer Sinneswahrnehmung? – Wie antworten hierauf die verschiedenen christlichen Konfessionen?

III. HÖREN (AUDITUS), SCHAUEN (VISUS), SCHMECKEN (GUSTUS) UND TASTEN (TACTUS) ALS SPEZIFISCH KONFESSIONELLE SINNESORGANE?

Rufen wir zunächst die reformatorische Tradition in den Zeugenstand; sie wird nicht müde, mit dem Apostel Paulus uns einzuschärfen: *fides ex auditu* – „Der Glaube kommt aus dem Hören; wie aber soll man hören ohne Predigt?“ (Röm 10,14) Sehr schnell jedoch wird deutlich, daß unser Predigen des Gotteswortes ein stumpfes, um nicht zu sagen stummes Schwert bliebe (vgl. Hebr 4,12), und unser Hören des Gotteswortes ein im Wortsinn absurder, tauber Vorgang (vgl. Apg 28,26f.), wenn Reden und Hören des Gotteswortes nicht wieder in Sinneszusammenhängen wurzelten, die den leibhaften Menschen in seiner Gänze erfassen: „Das Wort sollt ihr nicht nur hören, ihr sollt es schmecken, riechen, fühlen, tasten, auf daß ihr ganz von ihm gesättigt werdet“, sagt Martin Luther.³³

³² Textbelege bei RAHNER, Karl: *Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticus*, 32.

³³ Vgl. die entsprechenden Belege bei BAYER, Oswald: *Gott als Autor. Zu einer poetologischen Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck 1999, 294 Anm. 55. Des Weiteren LUTHER, Mar-

Ganz gegenläufig dazu (und deswegen auf merkwürdige Weise vergleichbar) die Tradition katholischer Sakramentsfrömmigkeit: „Visus, tactus, gustus in te fallitur“³⁴, dichtet Thomas von Aquin. Anscheinend reicht das Fest katholischer Sinnenfreude nicht aus, um hinzufinden zum Glauben an das menschengewordene Wort; anscheinend müssen, so sehr alle unsere Erfahrungen in unserer Sinnenwelt ihren Ursprung haben, alle unsere Sinne „im Glauben“ überschritten werden³⁵ („praestet fides supplementum, sensuum defectui“, „sola fides sufficit“³⁶), um zum göttlichen Sinn zu gelangen.

Und die Tradition der Orthodoxie? Auch hier stoßen wir auf eine vergleichbare Dialektik. So sehr gilt, daß die Verehrung der heiligen Ikonen ihre Legitimation aus dem Glauben an die Fleischwerdung des göttlichen Wortes bezieht (Christus als der menschengewordene Logos ist „die Ikone des unsichtbaren Gottes“ [Kol 1,15])³⁷, so sehr gilt auch, daß die menschengefertigten Bilder im wörtlichen Sinn „durchschaut“ werden müssen auf das gänzlich jenseits der Ikone liegende göttliche Urbild. Noch die frömmste Ikonodulie gründet in einer noch einmal frömmeren Ikonoklasie, in einer Überschreitung der Ikone, um in der Ikone und durch sie hindurch jenes Bildes ansichtig zu werden, das kein Mensch gemalt hat, sondern Gott: das Bild des menschengewordenen Wortes.³⁸ Und doch bedarf es, um dessen ansichtig zu werden, was Gott gemalt hat, der konkreten Ikone.

Was haben wir hieraus zu lernen? – Nun zu lernen ist, daß unsere Sinnesvermögen, so sehr sie auf das Sinnliche ausgerichtet sind, ihm doch keinesfalls verhaftet sind. Vielmehr *in* einem *sensibile* ein *intelligibile* wahrnehmen zu können, im Sinnlichen ein Sinnhaftes, ist auf elementare Weise das, was den Menschen vom Tier unterscheidet. Schon Aristoteles hat darauf aufmerksam gemacht, daß jeder Sehvorgang, in welchem ich etwas *als* etwas sehe, ein kategoriales Urteilsmoment enthält.³⁹ Ich sehe

tin: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, hrsg v. K. Bornkamm/G. Ebeling. Frankfurt a.M.: Insel 1988, 277: „Denn noch heute sauge ich am Vaterunser wie ein Kind, trinke und esse von ihm wie ein alter Mann, und kann seiner nicht satt werden.“ Gleichwohl steht für Luther fest: „Ideo solae aures sunt organa Christiani hominis“ (WA 57 H, 222,7).

³⁴ Hymnus „Adoro te devote“, Strophe 2.

³⁵ Ebd.: „Sed auditu solo tuto creditur.“

³⁶ Vesperhymnus an Fronleichnam: „Pange lingua“, Strophe 4.

³⁷ SCHÖNBORN, Christoph: *Die Christusikone. Eine theologische Hinführung*. Wien: Dom-Verlag 1998.

³⁸ Vgl. MARION, Jean-Luc: *L'Idole et la distance. Cinq études*. Paris: Grasset 1989; FLORENSKIJ, Pavel: *Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland*. Stuttgart: Urachhaus 1996; DERS.: *Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst*. München: Mattes & Seitz 1989.

³⁹ Dazu vor allem ARISTOTELES: *De anima* III, 425b 22–426a 15; 426b 8–22. Ähnlich spricht auch Thomas von Aquin von einer Bindung der Ratio durch Wahrnehmung oder Affekt: *STh* I-II q. 10 art. 3. – Vgl. dazu näherhin BERNARD, Wolfgang: *Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles. Versuch einer Bestimmung der spontanen Erkenntnisleistung*

ein Bild von van Gogh und sage: „Ah, eine Berglandschaft!“, obgleich, was ich da sehe, genau genommen nur stilisierte Wellenlinien sind. Und doch sehe ich eine Berglandschaft – m.a.W.: Sehen ist nicht nur Erkennen und Urteilen; Sehen ist zuletzt immer auch ein Glauben! Verhält es sich mit der metaphorischen Rede von den geistlichen Sinnen nicht ganz ähnlich? Eine gelingende Metapher zeichnet sich durch eine spezifische „als“-Prädikation aus – etwas wird *als* oder *wie* etwas gesehen: „Achill ist ein Löwe“, sagt Homer, d.h. Achill ist tatsächlich ein Löwe, denn er kämpft *wie* ein Löwe. „Gottes Wahrheit schmeckt süßer als Honig“, sagt Augustinus, d.h. sie schmeckt wirklich süßer, denn sie übersteigt alles Entzücken, das uns die Süße des Honigs bereitet. Durch metaphorische Sprache, sagt die amerikanische Exegetin Sandra Schneiders, „können [wir] mehr sagen als wir wissen und es dadurch kennen lernen. Wir können beschreiben, was wir nicht gesehen haben und es uns dadurch vorstellen. Wir können tatsächlich behaupten, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat [...] (1Kor 2,9), und haben damit eine Ahnung von dem, was uns erwartet.“⁴⁰ M.a.W.: Durch die metaphorische Sprache der Bibel wird uns anschaulich, wer und wie Gott ist. Ihre Bilder, in das Idiom der Liturgie übersetzt, machen hörbar, ihre Worte, in den *verba visibilia* der Sakramente berührbar geworden, malen uns vor Augen, was Gott uns sagen will. Die biblischen Metaphern sollen wir nachgerade wiederkauen („*ruminatio*“, sagt dazu die monastische Tradition⁴¹) und dadurch ihren Sinn erschmecken („*sapere*“), damit uns die Augen auf- und übergehen. Was bedeutet dies alles nun aber für das interkonfessionelle Gespräch?

IV. HÖREN, SEHEN, SCHMECKEN ALS KONFESSIONELLE DIFFERENZ? – PLÄDOYER FÜR EINE ÖKUMENE DER AISTHESIOLOGISCHEN KOMPLEMENTARITÄT

In einem vielbeachteten Aufsatz hat Gerhard Ebeling in den 1960er Jahren den Unterschied zwischen evangelischer und katholischer Glaubenshaltung dahingehend beschrieben, daß die Existenz des (gläubigen) Protestanten eine „*worthafte*“ sei und die des (praktizierenden) Katholiken eine

der Wahrnehmung bei Aristoteles in Abgrenzung gegen die rezeptive Auslegung der Sinnlichkeit bei Descartes und Kant. Baden-Baden: Kierber 1988, 181–200.

⁴⁰ SCHNEIDERS, Sandra M.: *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture.* San Francisco: Harper 1991, 140. – Deutsche Übersetzung zit. nach GRUBER, Margareta: *Wandern und Wohnen in den Welten des Textes. Das Neue Testament als Heilige Schrift interpretieren* (= SNTU 29). Linz: [s.n.] 2004, 41–65, hier 54. Vgl. zum Ganzen auch ebd. 52–54.

⁴¹ Vgl. LECLERQ, Jean: *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters.* Düsseldorf: Patmos 1963, 85.

„sakramentale“.⁴² Andernorts hat man gemeint, den Unterschied zwischen evangelischer und katholischer Frömmigkeit in der Differenz von „Hören“ und „Schauen“⁴³ festmachen zu können (zu ergänzen wäre das Spezifische orthodoxer Frömmigkeit, die phänotypisch in einem vielfältigen Sich-Bekreuzigen, im Küssen und Berühren der Ikonen, im Schmecken der Kommunion unter beiderlei Gestalt sowie im Genuß des Antidoron besteht). Natürlich wird mit solchen Kategorisierungen etwas Richtiges getroffen, und doch wäre es fatal, würde man sich mit solchen Richtigkeiten zufrieden geben. Denn längst dürfte deutlich geworden sein, daß das Ziel aller christlichen Frömmigkeitstraditionen nur dieses Eine sein kann: der Güte und Liebe dessen ansichtig und anhörig zu werden, den „niemand je gesehen hat“ (Joh 1,18): des göttlichen Vaters, dessen ewiges Wort in dem Menschen Jesus von Nazareth sichtbar erschienen ist. Wenn es hierzu aber einer Kultivierung aller unserer Sinnesvermögen bedarf, dann käme es einer sträflichen Unterlassungssünde gleich, wollte man meinen, man könne sich der Erfahrungen der jeweils anderen Traditionen entschlagen. Man liefe Gefahr, theologaler Anästhesie anheimzufallen: Analphabetismus der geistlichen Sinne.⁴⁴ Ein Ohr, das die Schönheit Gottes nicht auch zu

⁴² EBELING, Gerhard: *Worthafte und sakramentale Existenz. Ein Beitrag zum Unterschied zwischen den Konfessionen*, in: DERS.: *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964, 197–216.

⁴³ Vgl. oben Anm. 19. – Romano Guardini hat hierzu folgendes eindruckliche Beispiel gegeben: „Liturgischer Akt realisiert sich schon im Schauen. Das bedeutet nicht nur, daß der Gesichtssinn wahrnimmt, was am Altar geschieht. Und der Wahrnehmende den Text im Buch nachliest, sondern ist in sich selbst lebendiger Mitvollzug. Das habe ich einmal miterlebt, als ich Palermo die den Dom füllende Aufmerksamkeit empfand, mit der das Volk die Weihen am Karsamstag stundenlang, ohne Buch noch irgendein ‚erklärendes‘ Wort, verfolgte. Gewiß war darin vieles nur ein äußerliches ‚Zuschauen‘; im Kern aber war es mehr. Das Blicken des Volkes war selbst ein Tun; in ihm vollzog es die heiligen Vorgänge mit. Nur von hier aus wird der liturgisch-symbolische Vorgang, z.B. die Händewaschung des Zelebranten, aber schon die einfache liturgische Geste, etwa das Ausstrecken der Hände über den Kelch, wesensgerecht aufgefaßt. Also nicht dadurch, daß dazugesagt wird: das bedeutet das und das, sondern die symbolische Handlung wird vom Ausübenden als liturgischer Akt ‚getan‘ und vom Wahrnehmenden in einem analogen Akt ‚gelesen‘, der innere Sinn im Äußeren angeschaut. Sonst ist alles nur Vergeudung von Zeit und Kraft, und man täte besser, das Gemeinte einfach zu ‚sagen‘. Aber Symbol ist in sich selbst etwas Leib-Geistiges, Ausdruck von Innerem im Äußeren und muß, damit es seine volle Aussagekraft erhalte, mit Ernst und Sammlung vollzogen und im Schauen mitvollzogen werden.“ (*Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief* [1964], in: DERS.: *Liturgie und liturgische Bildung*, hrsg. v. Franz Henrich. Mainz: Matthias-Grünwald 1992, 9–17, hier 12f.).

⁴⁴ Theologische Anästhesie ist eine Gefahr, die den Konfessionen auf je spezifische Weise droht. Wo die Feier des Predigtgottesdienstes mit den Worten endet: „Was uns der Herr durch sein Wort gegeben hat, das will er uns jetzt in seinem Leib und Blut sichtbar schenken“, da erhebt sich die Frage, warum ich, was ich im Wort schon habe, jetzt noch einmal im Abendmahl empfangen soll – Einladung zum Abendmahl als Signal für den durchschnittlichen Protestanten, den Gottesdienst zu verlassen. – Ganz ähnlich auf katholischer Seite: Wo (wie bis zur vatikanischen Liturgiereform vielerorts üblich) der Zelebrant zur Predigt das

schaufen verstünde, würde alsbald ertauben; ein Auge, das die Unsagbarkeit Gottes nicht zu hören wüßte, würde alsbald erblinden – von den geistlichen Sinnen des Schmeckens, Riechens, Tastens samt ihren vielfältigen synästhetischen Verästelungen bis hinein in die Hauptsinne des Auditiven und Visuellen gleich ganz zu schweigen.

Deshalb wird man zwar aus der Perspektive reformatorischer Worttheologie sagen: *Man sieht nur mit den Ohren gut*. Aus der Perspektive katholischer Eucharistiefrömmigkeit wird man zugleich aber ergänzen: *Mit den Augen hört man manchmal besser*. Aus der Perspektive orthodoxer Liturgie wäre schließlich hinzufügen: *Aber nur mit sehenden Ohren und hörenden Augen läßt sich Gottes Gegenwart – schmecken und berühren*. Man lernt aus solchen Oxymora unmittelbar dies: Die Konfessionen haben, was die sinnliche Erfahrbarkeit der leibhaften Gegenwart Gottes in Christus anlangt, manches voneinander zu lernen.

V. EPILOG

Ich habe meine Überlegungen mit einem griechischen Mythos eröffnet; ich möchte sie schließen unter Hinweis auf einen katholischen Ritus.⁴⁵ Es stellt sich nämlich die Frage, ob es einen Ort gibt, an welchem die synästhetische Feier der geistlichen Sinne auf ihren Höhepunkt kommt. Und da ist zu antworten: Es gibt ihn, und zwar in der Liturgie vom Gründonnerstag. Im Anschluß an die rituelle Fußwaschung (im Johannesevangelium steht sie bekanntlich an Stelle der Einsetzung des Herrenmahls [13,1-20]), wird zum Offertorium der Gründonnerstagsmesse seit mehr als tausend Jahren der im Umfeld der Synode von Aquileia entstandene Gesang „Ubi caritas“ gesungen. Der Text (nicht zuletzt durch die Vertonung von Jacques Berthier) ist vielen geläufig. Im Original, wie es das Graduale Romanum bietet, lautet der Antiphonaltext folgendermaßen: „Ubi caritas est vera, Deus ibi est“. Und die Versikel setzt hinzu: „Congregavit nos in unum Christi amor.“⁴⁶ Die Rückübersetzung der entscheidenden Substantive ins Griechische muß verblüffen: *caritas* und *amor* – das sind ἀγάπη und ἔρωσ. Während ἀγάπη im Neuen Testament hundertfach belegt ist, taucht ἔρωσ nicht ein einziges Mal auf. Ob man hierin womöglich einen Fingerzeig auf das intrikate, weil durch und durch meta-phorische Korres-

Meßgewand ablegte, um, allein mit Albe und Stola bekleidet, die außerhalb des Altarraums gelegene Kanzel zu besteigen, war dies für den durchschnittlichen (männlichen, unter der Orgel nahe des Ausgangs stehenden) Katholiken das Signal, jetzt die Kirche für eine Zigarettenpause zu verlassen. Zur gültigen Persolvanz der Sonntagspflicht bedurfte es des andächtigen Hörens der Messe, die Messe aber war definitiv nicht Predigt.

⁴⁵ Das Folgende nach einem Gedanken, den Prof. Günter Bader im Sommersemester 1996 in einem systematischen Hauptseminar an der Ev.-Theol. Fakultät der Universität Bonn, das dem Thema „Die Sinne und der Sinn“ gewidmet war, geäußert hat.

⁴⁶ *Graduale Romanum*, Missa vespertina in Cena Domini.

pondenzverhältnis zwischen der Sinnlichkeit des Sinns und der Sinnhaftigkeit der Sinne entdecken darf? Wir sahen, daß eine dezidiert protestantische bzw. reformierte Tradition immer den Weg fort von den Sinnen zum Sinn verfolgt (*fides ex auditu*) – und damit auf merkwürdige Weise riskiert, den frühchristlichen Platonismus zu reprimieren⁴⁷, während die katholischen und orthodoxen Traditionen den geistigen Sinn in den vielfältigen Sinneserfahrungen suchen (*fides ex oculis et sensibus fruitio dei*) – und damit womöglich Gefahr laufen, die Alterität des Wortes Gottes mittels Sakrament und Liturgie idolatrisch kurzzuschalten. Aber in Wahrheit sind alle drei Wege komplementär⁴⁸, und nur, wenn man sie gleicherweise beschreitet, entgeht man den Fatalitäten eines leiblosen Glaubens bzw. einer glaubenslosen Leiblichkeit. Der Fleischwerdung des göttlichen Wortes in seiner geschichtlichen Konkretetheit ansichtig zu werden bedeutet, daß die drei Wege sich nicht nur kreuzen, sondern ineinander verflechten. Daß nämlich ohne die Vergeistigung hin zur Agape der Eros stumpf bleibt, ohne den sinnlichen Eros die Agape aber zum schlappen Wangenkuss verkommt, bringt mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit an den Tag, daß im Einsatz für die Brüder und Schwestern, wie der Ritus der Fußwaschung es sinnfällig zum Ausdruck bringt, Sinn und Sinnlichkeit ineinander fallen, das Wort Fleisch wird und das Fleisch Wort.⁴⁹ Worin anders als in dieser Erfahrung läge nun aber das Ziel einer christlichen Existenz – und damit auch der Sinn aller ökumenischen Arbeit!? Insofern wird gerade vom liturgisch vollzogenen, in die Praxis des Alltags übertragenen Gebet noch einmal mehr deutlich, wie sehr die Konfessionen, was die sinnliche Erfahrbarkeit der leibhaften Gegenwart Gottes in Christus anlangt, viel voneinander zu lernen hätten.

⁴⁷ Nicht zufällig hat Luther Zwingli einen „Platoniker“, „Gnostiker“ und „Arianer“ gescholten. Auch Melanchthon weist in der CA zurück, daß die Kirche eine „Civitas Platonica“ sei. – Dazu DIEZ, Karlheinz: „*Ecclesia – non est civitas platonica.*“ *Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts auf Martin Luthers Anfrage an die „Sichtbarkeit“ der Kirche* (= FuSt 8). Frankfurt a.M.: Knecht 1997.

⁴⁸ Zum Themenkomplex „Ökumenische Komplementarität“ vgl. LINDFELD, Tim: *Einheit in der Wahrheit. Konfessionelle Denkformen und die Suche nach ökumenischer Hermeneutik*. Paderborn: Bonifatius 2008, 33–37.

⁴⁹ Die hier nur angedeuteten Zusammenhänge habe ich andernorts ausführlicher entfaltet. Vgl. NEGEL, Joachim: *Und das Fleisch ist Wort geworden... Liturgie und Leiblichkeit in phänomenologischer Perspektive*, in: DALFERTH, Ingolf U./PENG-KELLER, Simon (Hgg.): *Beten als verleiblichtes Verstehen. Neue Zugänge zu einer Hermeneutik des Gebets* (= QD 275). Freiburg i.Br.: Herder 2016, 138–170.

Zusammenfassung

Im Rückgriff auf die biblische und patristische Tradition der „fünf geistlichen Sinne“ entfaltet der vorliegende Aufsatz die Frage, wie die Gegenwart Christi leibhaft erfahren werden könne. Dabei wird einerseits die Synästhesie menschlicher Sinneswahrnehmung in den Blick genommen, andererseits die unhintergehbare Metaphorizität menschlicher Sprache bedacht. Die systematische Reflexion von Synästhesie und Metapher leitet dazu an, die Spannung von Sinnlichkeit und Sinn bzw. Leiblichkeit und Wort, die in den Traditionen von protestantischer, katholischer und orthodoxer Theologie auf höchst unterschiedliche Weise prägend ist, nicht auseinander zu dividieren, sondern statt dessen ihre fundamentale Bedeutung für das ökumenische Gespräch zu verdeutlichen.

Abstract

With reference to the biblical and patristic tradition of the „five spiritual senses“, the present article discusses the question of how to experience in one's body the presence of Christ. This requires both a reflection on the synesthesia of human sense perceptions and on the irreducible metaphorical foundation of language. A systematic analysis of the relation between synaesthesia and metaphor invites us to reconsider the tension of sensuousness and meaning, or of corporeality and word. While the theological and spiritual traditions of Protestantism, Catholicism and Orthodoxy accentuate this tension in distinctive ways, the traditions should not be separated but rather clarified in their fundamental significance for ecumenical dialogue.

