

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript that has been published in *Schlusslogische Letztbegründung. Festschrift für Kurt Walter Zeidler zum 65. Geburtstag*, edited by Lois Marie Rendl and Robert König.

The document does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Hans Martin Dober

Die Metapher der Höhle. Ihre Bedeutung für einen Begriff der Kultur

in: Lois Marie Rendl / Robert König (eds.), *Schlusslogische Letztbegründung. Festschrift für Kurt Walter Zeidler zum 65. Geburtstag*, pp. 549–572

Bern u.a.: Peter Lang 2020

<https://doi.org/10.3726/b16763>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Peter Lang: <https://www.peterlang.com/repository-policy/>

Your IxTheo team



Die Metapher der Höhle.
Ihre Bedeutung für einen Begriff der Kultur
von Hans Martin Dober

Denn eben wo Begriffe fehlen, /
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.¹

Die Sprache ist voll von Metaphern, diesen „indirekten Darstellungen“, diesen „Übertragungen der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann“. ² Metaphern gewinnen ihre Bedeutung in rhetorischem und poetischem, und in einem übertragenen Sinne im ästhetischen Gebrauch überhaupt, ohne dass sich darin ihre Bedeutsamkeit erschöpfte. Denn das metaphorische Vermögen wurzelt in früheren, tieferen Schichten menschlich symbolisierenden Verhaltens als in der propositionalen Sprache.

In seiner genealogischen Perspektive hat Nietzsche dem metaphorischen Verhalten des perzipierenden Menschen einen früheren, elementareren Stellenwert eingeräumt als der Begriffsbildung. Der „Trieb zur Metaphernbildung“, so schreibt er in seiner frühen Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (1873), sei ein „Fundamentaltrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde“. ³ Zu sehen sei das „im Mythos und überhaupt in der Kunst“ (ebd.), in dem Bereich, in dem „die originalen Anschauungsmetaphern“ (883) ihren Ort haben. Doch auch der „Sprachbildner“, der mit Worten arbeitet und damit die Bedingungen schafft, Begriffe hervorzubringen, bildet zuerst einmal einen „Nervenreiz in Lauten“ ab (878). Hierbei wendet er schon ein doppeltes metaphorisches Verfahren an: „Ein Nervenreiz, zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einen Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andre und neue.“ ⁴

¹ Goethe, *Faust I*, V. 1995f.

² Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, [Werkausgabe X, hg.v. Weischedel], Frankfurt a.M. 1974, 296f. [B 257].

³ Nietzsche, F., *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, in: *KSA I*, 887.

⁴ Nietzsche, *Über Wahrheit*, 879. Wenn man die Differenz zwischen „Nervenreiz“ und „chemischem Prozess“ einklammert – beides sind somatische Zusammenhänge –, hat Nietzsche hier die metaphorische Leistung präformiert, die sich in Freuds späterem Ausdruck „Seele“ wiederfinden lässt. Denn der Wiener Psychoanalytiker verwendet ihn als vorläufige Bezeichnung für das, „was sich als chemischer Prozess unserer realen Analyse noch zu weit, vielleicht endgültig entzieht“. Das sei ein bei Freud „nur gelegentlich“ angedeuteter „Sachverhalt“, „aber doch deutlich genug“ (Blumenberg, H., *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. 2014, 343).

Nietzsche hat mit trefflicher „Intuition“⁵ die kulturanthropologische Dimension berührt, in der der Stellenwert und die Funktion der Metapher von späteren Autoren beschrieben und bestimmt worden sind. Er hat die Frage aufgeworfen, ob dem spielerischen Assoziieren nicht schon *vor* der Übersetzung in den Begriff eine „welterschließende und eben dadurch befreiende Kraft“⁶ eigener Art zukommt, aber er hat sie noch nicht zufriedenstellend beantwortet. Hierbei mag ihm sein „erkenntnistheoretischer Nihilismus“ (55) im Wege gestanden sein, dem zufolge es „zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären, wie zwischen Subjekt und Objekt, ... keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck [gibt], sondern höchstens ein *ästhetisches* Verhalten, ich meine eine andeutende Uebertragung, eine nachstammelnde Uebersetzung in eine ganz fremde Sprache: wozu es aber jedenfalls einer frei dichtenden und frei erfindenden Mittel-Sphäre und Mittelkraft bedarf.“⁷ In der Tat: Metaphern zu bilden, wenn man sie als spezifische Sprachformen des Vergleichs begreift, gehört in den Bereich des „ästhetischen Verhaltens“, das auf der „produktiven Einbildungskraft“ beruht, mit welcher Kant sich in der *Kritik der Urteilskraft* auseinandergesetzt hat. Auch „die Struktur von Kunstwerken [gleich] der Struktur von Metaphern“.⁸

Doch der große Skeptiker Nietzsche hat – so Kurt Walter Zeidler – „aus einer zutreffenden Diagnose vorschnell falsche Schlüsse“ gezogen, als er empfahl, „dass der Mensch sich als Subjekt ... verg[esse]“.⁹ Das liegt Ernst Cassirer ferne, der die aufgeworfenen Fragen auf das bei Nietzsche schon anklingende „radikale“ Verständnis der Metapher zurückgeführt hat, demzufolge die „Übertragung“ zweier „Inhalte“ sinnlicher Anschauung diese – wie die „Sprachbildung“ überhaupt – bedingt. Die ästhetische Metapher nicht nur in ihrer sprachlichen, sondern auch in ihrer bildlichen Form verweist aber auf eine noch grundlegendere „Intensivierung“ der Sinnesanschauung“ durch „Übertragung“ und Vergleich, wie sie Cassirers Analyse der „Grundschicht des mythischen Denkens und Fühlens“ sich erschloss.¹⁰

⁵ D.i. der Terminus, den er selbst dem „Begriff“ gegenüberstellt (Nietzsche, *Über Wahrheit*, 888), dieser Entfärbung und Abkühlung der Eindrücke (vgl. 881), diesem „knöchernen“ (882) Instrumentarium des erkennenden Geistes.

⁶ Zeidler, K. W., *Grundlegungen. Zur Theorie der Vernunft und Letztbegründung*, Wien 2016, 56.

⁷ Zeidler, *Grundlegungen*, 55 zit. Nietzsche, *Über Wahrheit*, in: *KSA I*, 875.

⁸ Danto, A.C., *Die Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst*, Frankfurt a.M. 2018, 252–315, bes. 266, 264, 287 u.ö. Das wird nicht nur für die Bildenden Künste gelten können, sondern auch für die Musik (vgl. Schnebel, D., *Sagbar – unsagbar. Gedanken zum Wesen der Musik*, in: Dober, H.M. / Brinkmann, F.Th. [Hg.], *Religion.Geist.Musik. Theologisch-kulturwissenschaftliche Grenzübergänge*, Wiesbaden [Springer VS] 2019, 127–135, 135)

⁹ Zeidler, *Grundlegungen*, 55.

¹⁰ Vgl. Cassirer, E., *Sprache und Mythos*, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Hamburg 1998–2009 [=ECW] Bd. 16, 301–303.

Dass auch schon die Kunst am Mythos arbeitet, obwohl sie in ihm wurzelt,¹¹ ist für Cassirer zum Ansatzpunkt seiner Philosophie der Kultur geworden.¹² Diese Arbeit beginnt mit der subjektiven Sicht auf die Wirklichkeit, die sich dann – sei es in der bildenden Kunst, sei es in der Wortkunst – perspektivisch in den Werken zu sehen und zu hören gibt. So eröffnet schon das Bild die „Sicht“ des Künstlers auf seinen Gegenstand,¹³ wie naturgetreu auch immer dieser dann dargestellt wird oder auch nicht, und insofern ist das genuine Bild immer schon mehr gewesen als ein bloßes Abbild. Schon der frühe Höhlenmaler muss ein „geistiges Gesicht“ in sich getragen haben, das *eidōs* von der Gestalt etwa eines Bisons, der ihm an Ort und Stelle nicht Modell stehen konnte. Das Bild als Form, die „gleichsam nur das biologische Strukturbild dar[stellt]“, ist aber die Voraussetzung dafür, „die Idee, zunächst als *Gestalt*“ zu entdecken.¹⁴

Dichten und Denken stehen zwar in einem unauflösbaren Spannungsverhältnis, insofern das Denken sich kritisch gegen den Mythos stellt, den es mit den Mitteln des Logos in seine Schranken zu weisen bemüht ist, zugleich aber der Gleichnisse als ausgeführter Metaphern bedarf, um die Entdeckung der Idee so verständlich wie möglich mitzuteilen.¹⁵ Auch die „psychologische“ Betrachtung dieses Spannungsverhältnisses durch Hermann Cohen lässt sich als Spur zu einer kulturtheoretischen Erörterung der Metapher lesen, welche schon auf anthropologische Zusammenhänge verweist, die später von Hans Blumenberg ausgearbeitet worden sind. Ihm zufolge können Metaphern *Bedeutsamkeit* stiften, um so dem „Absolutismus der Wirklichkeit“¹⁶ zu widersprechen. Bedeutsamkeit wäre die Kategorie, die auf allen Entwicklungsstufen des menschlichen Geistes, der durch das in der Welt Begegnende affiziert wird und es in symbolischen Formen erfasst, dieses Verhalten überhaupt als solches zu unterscheiden erlaube von einem noch-nicht-menschlichen, und also eine anthropologische Kategorie.

¹¹ H. Cohen hat nicht erst in seiner *Ästhetik* dieses doppelte Verhältnis der Kunst zum Mythos anhand unterschiedlichster Formen analysiert, sondern auch in der *Ethik*. Schon in der antiken Tragödie habe sich der Held in einem spontanen Ereignis aus Freiheit gegen das Schicksal erhoben und so den Willen überhaupt erst zur Entdeckung gebracht. Der Held der Tragödie sei „zwar ein Geschöpf des Schicksals“, bleibe dies aber nicht. Damit ist „das Problem des Willens“ aufgestellt (Cohen, H., *Ethik des reinen Willens* [Werke Bd. 7], Hildesheim/Zürich/New York 2008, 110) und eine Arbeit am Mythos in Gang gesetzt, die im Medium der Kunst ihren Anfang nahm.

¹² „Das künstlerische Schaffen, insbesondere die bildende Kunst, ist für Cassirer das Paradigma für die ‚Erzeugungsweisen des Bewusstseins‘, die er später ‚symbolische Formen‘ nennen wird“ (Zeidler, Ernst Cassirers ästhetischer Idealismus, in: Ders., *Provokationen. Zu Problemen des Neukantianismus*, Wien 2018, 215–240, hier 224f.).

¹³ Zeidler, *Ernst Cassirers ästhetischer Idealismus*, 225. Cassirer geht von einer „*Synthesisfunktion* des Bildes und Symbols [aus], die von vornherein jede schlichte zweistellige Repräsentations- und Abbildtheorie der Erkenntnis ad absurdum führt“ (226). Vgl. auch Danto, *Die Verklärung des Gewöhnlichen*, 255: „Eine Hauptaufgabe der Kunst mag gerade darin bestehen, die Welt weniger darzustellen, als sie vielmehr in einer Weise darzustellen, die uns veranlaßt, sie mit einer bestimmten Einstellung und in einer besonderen Sicht zu sehen.“

¹⁴ Cohen, H., *Ästhetik des reinen Gefühls Bd. 1* [Werke Bd. 8], Hildesheim / Zürich / New York 2005, 22.

¹⁵ Vgl. zum Verhältnis von Dichten und Denken bei Platon: Cohen, H., *Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt* (1866), neu abgedruckt in: Ders., *Werke Bd. 12* [= *Kleinere Schriften I*], bearb. v. H. Wiedebach u. H. Holzhey, Hildesheim / Zürich / New York 2012, 101–191.

¹⁶ Blumenberg, H., *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 42014, 9ff.

Auf dem Hintergrund dieser Skizze eines kulturtheoretisch und anthropologisch erweiterten Metaphernbegriffs wende ich mich im Folgenden Zeidlers Interpretation des platonischen Höhlengleichnisses zu, um sie mit den „Höhlenausgängen“ Blumenbergs in ein Gespräch zu bringen.¹⁷ Dieses Werk ist an „Übertragungen“ reich, die das weite Feld des Menschlichen erschließen, sofern es sich in kulturellen Phänomenen manifestiert. Diese Übertragungen verweisen stets auf die vielfältige metaphorische Fähigkeit des Menschen als eines „animal symbolicum“.¹⁸

Das platonische Höhlengleichnis in der Perspektive der *Grundlegungen*

In seiner Auslegung hat Zeidler exemplarisch gezeigt, wie sich der Begriff durch seine Interpretation der Metapher zu bewähren vermag. Dieser erkenntnistheoretischen Arbeit am Mythos folgend kann man fragen, ob die platonische Höhle überhaupt einen Ausgang hat, wenn sie denn der Ort ist, an dem in aller Kultur- und Bildungsarbeit auch die Philosophen tätig sind, die sich in ihren Diskursen um Metaphysik und Postmetaphysik üben, um Systeme ebenso bemüht wie um deren Kritik. Aus diesen Diskursen, so scheint es, gibt es keinen Ausweg – es sei denn, man interpretiert ihn mit Zeidler als „Überstieg von der metaphysischen Ideenschau zu einer Logik der Ideenverknüpfung“,¹⁹ die Platons „Schüler Aristoteles zur Syllogistik ausgestalten wird“ (90). Mit dieser Antwort hat Zeidler das Höhlengleichnis auf einen Begriff gebracht, der ihm Bedeutung im Zusammenhang schlusslogischer Letztbegründung verleiht. Angesichts aller möglichen Schattenspiele innerhalb muss der logische „Sinn der Welt“ deutlich genug „außerhalb der Höhle liegen“ (87).

Lässt aber nicht die „Logik der Ideenverknüpfung“, wie sehr sie auch auf die *Grundlegungsbedürfnisse* antwortet, Fragen der *Vermittlung* offen – und mit ihnen den Gebrauch von Metaphern, die Arbeit an ihrer Bildlichkeit und an der sich stellenden Herausforderung, mit dem begrifflich nicht einholbaren Rest ihrer Vieldeutigkeit einen vernünftigen Umgang zu pflegen? Verhielte es sich so, wäre die Höhle nicht „nur“ eine Metapher, die in eigentlicher Rede auf ihren Begriff gebracht ihren Mehrwert ihm gegenüber verlöre. Die Höhle wäre ein Gleichnis für die Wirklichkeiten, in denen wir leben, und diese Wirklichkeiten gäbe es für uns ohne die Medien der Vermittlungen nicht – nicht ohne den „symbolischen Anthropomorphismus“, von dem auch Kant wusste.²⁰

¹⁷ Blumenberg, H., *Höhlenausgänge*, Frankfurt a.M. 2016.

¹⁸ Cassirer, E., *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven and London 1944, 26.

¹⁹ Zeidler, *Vermittlungen. Zum antiken und neueren Idealismus*, Wien 2016, 89. Vgl. Ders., *Grundlegungen*, 264.

²⁰ Kant, *Prolegomena zu einer jeden zukünftigen Metaphysik [= Akademie-Ausgabe Bd. 4]*, hg.v. K. Pollock, Hamburg 2001, 357. Vgl. dazu: Dober, B., *Ethik des Trostes. Hans Blumenbergs Kritik des Unbegrifflichen*.

Mit Zeidlers Auslegung ist jedenfalls die Mehrdeutigkeit der Metapher nicht letztlich reduziert, denn die Höhlen-Metapher gestattet andere Deutungen.²¹ Man könnte mit Arthur C. Danto fragen, ob diese „bekannteste der rhetorischen Tropen“²² nicht insofern auf die schlusslogische Ideenverknüpfung zugleich bezogen bliebe und von ihr zu unterscheiden ist, als sie „als rhetorische Figur eines unvollständigen Schlusses“ verstanden werden kann, „dem entweder der Vorsatz oder die Konklusion mangelt“.²³ Die Metapher „wäre dann eine Art elliptischer Syllogismus mit einem fehlenden Glied und somit eine enthymemische Konklusion“,²⁴ d.h. ein „verkürzter Syllogismus“ (259). Zur Interpretation des Höhlengleichnisses im Sinne einer „Logik der Ideenverknüpfung“ bliebe sie „ein Phänomen des *Kontrastes*“²⁵ ähnlich wie das Phänomen eines „Bildes im Bild“.²⁶ Dieser dem platonischen Höhlengleichnis immanente Kontrast gewönne um so mehr an Bedeutung, als die Einsicht ernst zu nehmen ist, dass Kultur durch symbolisches Handeln entsteht und Erkenntnis nur in ihren „provisorischen Heimstätten“ gedeihen kann,²⁷ der Kultur, in der (im Verlauf ihrer Geschichte mehr oder weniger intensiv) die Frage nach dem *Prinzipiellen* mit der nach der *Erfahrung* untrennbar verwoben ist, auch der des Regresses, der Fragwürdigkeit und des Bruchs.²⁸

Der metaphorische Mehrwert an Bedeutung

Die Metapher begegnet uns in den kultivierten Kommunikationsweisen, gewissermaßen oberhalb ihres mit Nietzsche und Cassirer angesprochenen „radikalen“ Verständnisses, als eine sprachliche Form, die Aristoteles im Unterschied zur auf Wahrheit verpflichteten Philosophie dem Bereich der *Rhetorik* (und der *Poetik*) zugeordnet hat. Während der Dichter oder der Redner Gebrauch von „uneigentlichem Ausdruck zur Bezeichnung eines Sachverhalts“ mache²⁹, sei es dem Denker bzw. dem Philosophen um die eigentliche Bedeutung der Bilder, Worte und eben auch der Metaphern zu tun.

Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.B., vorgelegt im Sommersemester 2018, 89–98.

²¹ Zeidler, *Vermittlungen*, 75.

²² Danto, *Die Verklärung des Gewöhnlichen*, 256.

²³ Boehm, G., Die Wiederkehr der Bilder, in: Ders. (Hg.), *Was ist ein Bild?* München 1994, 28 mit Bezug auf Danto, *Die Verklärung des Gewöhnlichen*, 258ff.

²⁴ Danto, *Die Verklärung des Gewöhnlichen*, 260.

²⁵ Vgl. Boehm, G., *Die Wiederkehr der Bilder*, 29.

²⁶ Boehm, Die Bilderfrage, in: Ders., *Was ist ein Bild?* 325–343, bes. 332.

²⁷ Zeidler, *Vermittlungen*, 291.

²⁸ Vgl. dazu Cassirers Antwort auf G. Simmels *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (1911): Ders., Die „Tragödie der Kultur“ (1942), in: *ECW* 24, 467f. (zit. nach Zeidler, *Ernst Cassirers ästhetischer Idealismus*, 239).

²⁹ Jüngel, E., Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München [Kaiser] 1980, 103–157, hier 118.

Doch schon im Ausgang von diesem aristotelischen Deutungsmuster lässt sich ein vertieftes und erweitertes Verständnis der Metapher gewinnen, das ihre Eigenart auch noch über die begrifflichen Bemühungen hinaus anerkennt, mit denen ihr „eigentlicher“ Sinn bestimmt werden soll. Ich folge der Interpretation Eberhard Jüngels. Denn offensichtlich besteht die Möglichkeit nicht, „die Welt der Dinge ohne Metaphern bezeichnen (bedeuten) und aussagen zu können.“³⁰ Zugleich wird gelten können, dass das Wahre in kunstvoll geformten Worten mitgeteilt werden muss, damit es sich durchsetzen kann (120). Damit es gehört und verstanden wird, sollte dies auf *ansprechende* Weise geschehen (150). „Die beste Sprache spricht nach Aristoteles ... derjenige, der die Deutlichkeit der herrschenden, eigentlichen Bezeichnungen mit dem Reiz der Metaphern angemessen zu mischen versteht.“³¹

Der metaphorische Mehrwert an Bedeutung lässt sich am Schulbeispiel des Aristoteles aufzeigen, *Achill sei ein Löwe*. Offensichtlich handelt es sich hier um „uneigentliche“ Rede, denn Achill ist tatsächlich kein Löwe, sondern ein „tapferer Krieger“. Eben die Eigenschaft dieses Tieres in der Wüste, besser als andere kämpfen zu können, wird metaphorisch auf Achill übertragen, „um die Rede interessanter, angenehmer zu machen“.³² Die Metapher stellt ihren Rezipienten vor die Aufgabe, ein „Mittelglied *t*“ aufzufinden (und das wäre in diesem Fall die Tapferkeit eines Kriegers): „wenn *a* metaphorisch *b* ist, [muss es] irgendein *t* geben ... derart, dass *a* gegenüber *t* das ist, was *t* gegenüber *b* ist.“³³

Wie Jüngel gezeigt hat, erschöpft sich die Bedeutung der Metapher aber nicht darin, bloßer Redeschmuck (*ornatus*) zu sein, der zudem seine rhetorische Funktion im Rahmen einer „Psychologie des Überzeugens“ (260) gewinnt, so dass das Auffinden des Mittelglieds „den Geist zum Handeln“ gewegen könnte (261). Ihr spezieller „hermeneutischer Stellenwert“³⁴ geht noch über die rhetorische Funktion hinaus. Er erschließt sich erst der „Gleichnisfunktion“ (135) der Sprache, die – wie man ergänzen könnte – in vorsprachlichen, bildlichen „Übertragungen“ und „Übersetzungen“ (Nietzsche) wurzelt. Die Gleichnisfunktion der Sprache aber reicht auch noch über das Bemühen hinaus, den Aussagen Deutlichkeit, Prägnanz und Schönheit zu verleihen.

³⁰ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 121. Das kommt mit der Bemerkung Dantos überein, es könne „sehr wohl zutreffen, dass Rhetorik selbst bei der objektivsten Art des Schreibens unvermeidlich ist“ (Ders., *Die Verklärung des Gewöhnlichen*, 253f.).

³¹ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 124.

³² Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 106f.

³³ Danto, *Die Verklärung des Gewöhnlichen*, 260.

³⁴ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 112.

Kraft der inhaltlichen Übertragungen im aristotelischen Verständnis verhilft die Metapher zu einem augenblicklichen Sehen, „wo die Seele jählings von Licht erfüllt wird“. ³⁵ Eben darin besteht die Pointe einer Metapher, wenn sie denn erkannt wird. Dieses Aufblitzen im Zeitpunkt der Erkenntnis macht sie mit dem Spaß vergleichbar, der Kant zufolge „immer etwas in sich enthalten muss, welches auf einen Augenblick täuschen kann“. ³⁶ In der Tat funktioniert die inhaltliche Übertragung im Fall eines Witzes nicht so wie im Fall der Metapher, weil dieser sie – anders als im Schulbeispiel des Aristoteles – verfremdet, etwa wenn man Achill mit einem Lamm vergleichen wollte. Kant folgend macht, dass besagter „Schein in nichts verschwindet“, die „Schwankung“ aus, welche sowohl „Ermüdung“ als auch „Aufheiterung (die Wirkungen einer zur Gesundheit reichenden Motion)“ hervorzubringen vermag. ³⁷

Eine Schwankung erfährt allerdings auch der Rezipient einer Metapher, kann in ihr „doch allemal das Gemeinsame im Unterschiedenen, das Ähnliche im Unähnlichen“ aufscheinen. ³⁸ Im Fall von Gleichnissen als ausgeführten Metaphern muss man im Spiel der Mehrdeutigkeit der Vergleiche den Sinn der Pointe manchmal erst suchen. ³⁹ Wenn sie aber gefunden ist, wird dieses Schwanken stillgestellt. Das wird von geglückten Metaphern gelten können (wie der von Achill als einem Löwen). Doch es gibt auch (in einem ästhetischen und rhetorischen Verständnis) schlechte Metaphern, die den „Sinn für das Entsprechende“ (127) verfehlen, d.h. die „das Ähnliche“ verkennen (125). Auf der Seite des Produzenten, des Dichters oder Redners, ist die Suche nach einer gelungenen Übertragung dann nicht erfolgreich gewesen. Oder die „Dimension der Anrede“, um derentwillen nach Sprachbildern und Vergleichen gesucht worden war, führt „zur falschen Aussage“ (143). Metaphern können täuschen und die Sprache missbrauchen.

Doch wenn eine Metapher glückt und als solche in ihrem Mehrwert an Bedeutung verstanden werden kann, müsste sie „etwas aufblitzen lassen von der Entsprechung, die die Welt im Innersten zusammenhält“ (126). Die Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher, angemessener und unangemessener Rede kehrt also auf der Ebene des poetisch bzw. rhetorisch verstandenen Metapherngebrauchs wieder, so dass man auch von einer

³⁵ Plotin, zit. bei Holzhey, H., *Wir sehen jetzt durch einen Spiegel“ Erfahrungen an den Grenzen philosophischen Denkens*, Basel (Schwabe) 2017, 15.

³⁶ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 274 [B 227].

³⁷ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 275 [B 227].

³⁸ Jünger, *Metaphorische Wahrheit*, 130.

³⁹ Das wird für nicht wenige der im Neuen Testament überlieferten Gleichnisse Jesu gelten können. So hat etwa der redaktionell bearbeitete biblische Text zuweilen die frohbotschaftliche Pointe eines Gleichnisses zerstört, wenn am Ende mit Strafen gedroht und das Verderben angekündigt wird – so im Gleichnis von der königlichen Hochzeit Mt 22, 1–14; par. Lk 14, 15–24. Vgl. auch Jünger, E., *Unterbrechungen. Predigten IV*, München 1989, 86 (zu Mt 25, 14–30).

„metaphorischen Wahrheit“ sprechen kann.⁴⁰ So verstanden sind Metaphern mehr als „uneigentliche“ Rede. Sie bringen einen Vergleich auf seine Pointe, sie kondensieren Mehrdeutigkeit in einem Bild, sie bewahren ihre Bindung an die sinnliche Welt, und verlieren sich dennoch nicht in empirischer Sinnlichkeit. Es gibt Erfahrungen, von denen ohne Metapher kaum zu sprechen ist – wie die Liebe. Dieses Phänomen ruft geradezu nach Vergleichen, die eine Ähnlichkeit benennen, diese dann aber ins Unähnliche steigern, um so dem Phänomen Bedeutung zu verleihen: „Deine Liebe ist lieblicher als Wein“, heißt es im Hohen Lied (1, 2b), oder „Dein Name ist eine ausgeschüttete Salbe“ (1, 3). Man könnte all die Metaphern dieses biblischen Buches daraufhin befragen, wie die Mehrdeutigkeit in der jeweils angesprochenen Ähnlichkeit auf eine bestimmtere Bedeutung zuläuft.

In den Bereich der Phänomene, von denen zu sprechen „eine gemäß dem Entsprechenden zu bildende Metapher notwendig“ wird,⁴¹ gehört auch die Hoffnung auf eine Zukunft, in der Tugend und Glückseligkeit übereinstimmen. Kant hat dafür folgendes Beispiel parat: „Die Sonne quoll hervor, wie Ruh aus Tugend quillt.“ Das Bewusstsein der Tugend, wenn man sich auch nur in Gedanken in die Stelle eines Tugendhaften versetzt, verbreitet im Gemüte eine Menge erhabener und beruhigender Gefühle, und eine grenzenlose Aussicht in eine frohe Zukunft, *die kein Ausdruck, welcher einem bestimmten Begriffe angemessen ist, völlig erreicht.*⁴²

Schließlich gibt es Gegenstände wie das Wort „Gott“, von denen sich „überhaupt *nur* in Vergleichen, sprich in Metaphern sprechen [lässt], obwohl sie notwendig ‚uneigentlich‘ ... sind.“⁴³ Die aristotelische Unterscheidung von „eigentlicher“ und „uneigentlicher“ Rede stößt hier an eine Grenze. Schon Kant zufolge ist „alle unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch“ in dem Sinn, dass wir einen Begriff von ihm „nicht vermittels einer direkten Anschauung, sondern nur nach einer Analogie mit derselben“ gewinnen können.⁴⁴

Über die Leistungen des Begriffs hinaus (der seine kontrollierende Aufgabe behält) stiften Metaphern auch als unbegriffliche Formen Sinn. Ihre Bedeutsamkeit ermöglicht es, den unentrinnbaren Zwangszusammenhang zu überschreiten, als der die Wirklichkeit erscheinen kann. Sie öffnen Türen, durch die das Licht der Freiheit zu scheinen vermag. Im Spiel zwischen Mehrdeutigkeit und Eindeutigkeit müssen die Dinge nicht so bleiben, wie sie sind – das gilt für die Mehrdeutigkeit von Metaphern überhaupt. Und es wird auch von der Metapher der Höhle

⁴⁰ Vgl. dazu auch: Ricoeur, P., *Die lebendige Metapher*, München 1986, 238–251.

⁴¹ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 124.

⁴² Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 252 [B 197]; Hervorhebung H.M.D.

⁴³ Wiedebach, H., *Stufen zu einer religiösen Metaphorik. Der ‚andere Cohen‘ in Skizzen eines Editors*, in: DZPhil 59 [2011] 2, 295–309, 307.

⁴⁴ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 296f. [B 257].

gelten können, die in Platons Gleichnis nicht nur die Arbeit des Philosophen auf den Punkt bringt, der zwar um das Licht am Ausgang weiß, aber zu den anderen Höhlenbewohnern in die Tiefe zurückkehren muss. Die Höhle verweist vor dieser Festlegung der Bedeutung schon auf elementare Aspekte der Kulturentwicklung des Menschen, sie verweist auf die lebensweltlichen Anfänge aller Theorie. Auch in diesem Sinne ist die Metapher ein Spiegel, „in ... [dem] der, der sie gebraucht, seine eigene Kontur erkennt“. ⁴⁵

Das wird auch für den Philosophen gelten können. Denn die Philosophie bleibt mit den kulturtheoretisch erschlossenen Bedeutungen der Höhle verwoben, weil der Mensch sich „als Erkennender in eine Welt gestoßen [findet], die neu ist und neu bleibt ... [I]nmitten der Dinge und um sie herum [baut er] unermüdlich Welten der Kultur als *provisorische Heimstätten* ... Vielfältig sind ... die kulturellen Welten und ihre Ordnungsstrukturen.“ ⁴⁶

Die Höhle als empirische Gegebenheit, anthropologische und erkenntnistheoretische Metapher: Eine Herausforderung für die *Vermittlungen*

Blickt man in der Perspektive des Empirikers auf die Anfänge der menschlichen Kultur, führt kein Weg an der Höhle als dem frühen „Schonraum“ ⁴⁷ für die nicht an der Jagd teilnehmenden Mütter und der „sonst vom Jagdbetrieb Ausgeschlossenen“ vorbei, die dort zu „Träumern, Erzählern, Narren, Bildermachern, Possenreißern“ werden konnten (33), zu den ersten Kulturschaffenden, wie es sich anhand der frühen Höhlenmalereien belegen lässt, etwa aus der Altsteinzeit in Altamira (32). „Der Zusammenhang von Höhle und Bildlichkeit ist ... [hier] von einer schönen Fasslichkeit“ (26). Platon hat sich mit der „Sachhälfte“ seines Gleichnisses auf diese kulturgeschichtlichen Realien bezogen – gewissermaßen als *Dichter*, der er auch war. ⁴⁸ Als *Denker* hat er dann der „Bildhälfte“ seiner Erzählung die Bedeutung gegeben, ⁴⁹ die sein Verständnis des Philosophen auf den Punkt bringt. Es geht ihm nun um die Frage, wie Licht in das Dunkel der Höhle kommen kann, das Licht der Ideen, und letztlich der mit der Sonne verglichenen Idee des Guten. Es geht um Aufklärung inmitten des kulturellen Spiels, das in der Höhle stattfindet.

Die Gleichnisfunktion der Sprache, derer Platon sich auf der Bildebene bedient, wirkt sich schon auf der Sachebene der Höhle aus. Denn auch die Menschen fortgeschrittener Kulturen, die nicht mehr in Höhlen wohnen, sondern sich Häuser gebaut und diese zu Siedlungen

⁴⁵ Formuliert in Anlehnung an: Wiedebach, *Stufen zu einer religiösen Metaphorik*, 308. Vgl. dazu auch: Danto, *Die Verklärung des Gewöhnlichen*, 263.

⁴⁶ Zeidler, *Vermittlungen*, 290f. [Hervorhebung H.M.D.]

⁴⁷ Blumenberg, *Höhlenausgänge*, 32.

⁴⁸ Cohen, *Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt*, 143. 180f.

⁴⁹ Mit der Unterscheidung von Sach- und Bildhälfte eines Gleichnisses beziehe ich mich auf A. Jülicher.

verbunden haben – bis hin zur Polis – , sind den früheren Höhlenbewohnern in gewisser Weise noch ähnlich. Sie ziehen sich auf unterschiedliche Weisen in ihre metaphorischen Höhlen zurück und verlassen sie wieder, seien es die des Schlafes⁵⁰ und des Traums,⁵¹ die der Erinnerung (19) und der Phantasie (29ff.) oder die „Seelentiefenhöhlen“ (684ff.). Der „Zusammenhang von Höhle und Bildlichkeit“ (26) verweist schließlich auch auf die „Kinohöhlenausgänge“ (685), die sich in der „Stadt als Höhle“ (76ff.) finden, um es hier bei diesen Beispielen zu belassen.⁵²

Das Gleichnis in Platons *Politeia* setzt diese kulturanthropologischen Bedeutungen voraus, ohne sie freilich schon in Blumenbergs Sinn zu interpretieren. Darüber hinaus ist die Höhle nun zur Metapher geworden für das Gros der Menschen, das in ihrer Tiefe sitzt, gebunden an ihren Platz und angewiesen auf künstliches Licht in der Dunkelheit. So bekommen sie nur Schattenbilder an der Wand zu Gesicht. „Die Gefangenen versuchen, diese Bilder und Laute [der Menschen, die hinter ihrem Rücken ... Gerätschaften hin- und hertragen] zu deuten, sie sehen aber in Wahrheit nur die Projektionen [dieser] künstlich hergestellten Gegenstände und hören nur die Stimmen derer, die diese ... herumtragen.“⁵³ Sie sehen nicht die Wirklichkeit als solche, sondern nur ihren Schein – als Schatten. Mit diesen Bestimmungen hat Platon die schon in anthropologischer Hinsicht stimmige Metapher der Höhle prägnant präzisiert, um auf diese Weise seinem Gleichnis die philosophische Bedeutung zu verleihen, auf die es ihm ankommt.

Einzig dem aus dem Jäger und Sammler hervorgegangenen Philosophen löst man nun die Fesseln. Widerstrebend wird er den „holprigen und steilen Ausstieg hinauf ... an das Licht der Sonne“ geführt.⁵⁴ So gewinnt er *Distanz* zum bisher unhinterfragt Selbstverständlichen und erkennt die Höhle als solche – mit allem, was sie anthropologisch bedeutet und an kulturellem Spiel bietet. An sich selbst erfährt er den Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit⁵⁵ in der Differenz zwischen der Realität dem „bloßen Augenschein“ nach und dem „wahrhaft Realen“.⁵⁶ „Ein holpriger und steiler Weg [ist das] ... , der eine Bühne kreuzt, auf der die Menschen die Artefakte herumtragen, deren Schattenbilder von den Gefangenen für real gehalten werden.“ (ebd.)

⁵⁰ Blumenberg, *Höhlenausgänge*, 27.

⁵¹ „Mit seinen Träumen wehrt sich jeder dagegen, zu einer Welt unerfüllbarer Wünsche ‚geboren‘ zu werden: zu erwachen“ (Blumenberg, *Höhlenausgänge*, 68). Vgl. das Kapitel „Aus der Traumhöhle ins Labyrinth“ (465ff.) und „Erfüllte Höhlenträume“ (193ff.).

⁵² Als ein Beispiel für *Kinohöhlenausgänge* im Licht einer theologisch perspektivierten Kultur- und Religionshermeneutik seien meine Filmpredigten angeführt. Vgl. Dober, H.M., *Filmpredigten*, Göttingen 2010 / 2011. *Filmpredigten II*, Göttingen 2012. *Erlebnisse zu Erfahrungen bilden. Predigten mit Filmen im Gespräch*, Berlin 2016.

⁵³ Zeidler, *Vermittlungen*, 75 mit Bezug auf Platon, *Politeia VII*, 514a–517a.

⁵⁴ Zeidler, *Vermittlungen*, 76 zit. Platon, *Politeia VII*, 515e.

⁵⁵ Vgl. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, 90.

⁵⁶ Zeidler, *Vermittlungen*, 77.

Aus der Höhle als Metapher für eine Vielzahl von anthropologischen Befindlichkeiten und kulturellen Phänomenen ist ein philosophisches Gleichnis mit einer beeindruckenden Wirkungsgeschichte geworden. Ihm zufolge ist dem einen, Auserwählten, der von den Fesseln der Höhlenexistenz befreit den Weg zum Ausgang gefunden hat, das Bleiben im Sonnenlicht verwehrt, in dem er das wahre Wesen der Dinge, ihre Ideen zu schauen vermochte. Die Rückkehr ist unausweichlich – hiermit, so wird sich sagen lassen, bindet Platon den (an die praktische Frage der Regierung der Polis gebundenen) Bedeutungs-Mehrwert seines philosophischen Gleichnisses an die anthropologische Bedeutsamkeit der Metapher zurück. Die Aufklärungsarbeit den Verbliebenen gegenüber, die der Philosoph nun zu leisten hat, ist aber nicht nur aufwändig und anstrengend, sondern auch gefährlich – wie Sokrates droht auch ihm der Tod, weil die an Schattenbilder Gewöhnten sich gar nicht an ein Licht führen lassen wollen, das ihnen schmerzhaft Einsichten abverlangte, eine Veränderung des bisherigen Lebenswandels, sowie ein gutes Stück Selbstkritik. Wer in der Höhle sitzt, bleibt anfällig für Illusionen, mit denen auf den Bühnen der Kultur gespielt wird.

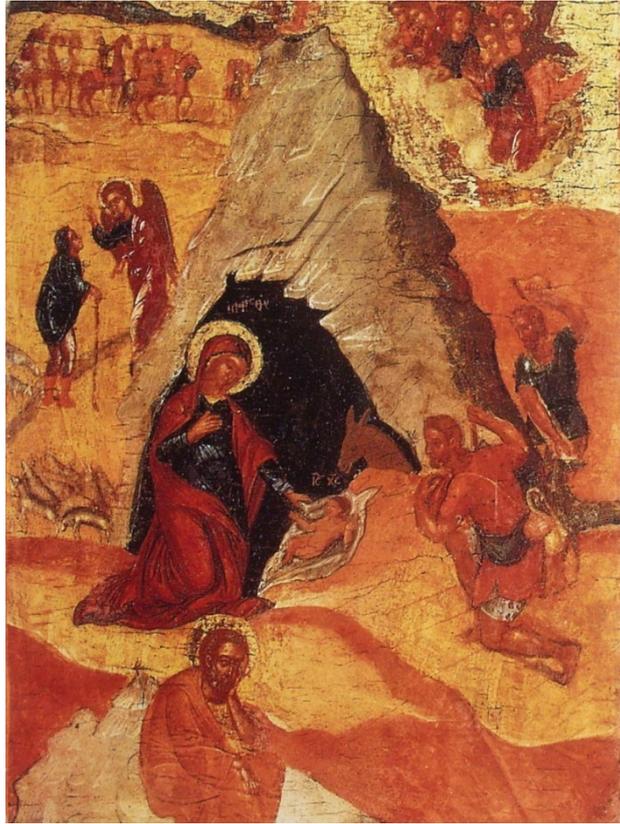
Die Metapher der Höhle in mythischer und religiöser Tradition

Das müsste dann auch für die religiösen Ausdeutungen der Metapher und ihrer bildlichen Darstellungen gelten – wenn man in der Höhle etwa das Grab erblicken will, ⁵⁷ aus dem heraus Tote auferstehen, oder die Unterwelt, in die die Neugier treiben kann, ohne dass es einen sicheren Weg hinaus gäbe. Schon Orpheus hatte für diese Passage einen hohen Preis zu zahlen. ⁵⁸ Mythisch und religiös konnotierte Bilder und Bedeutungen sind das. Mit Anklängen an solche Bilder ist dann auch das im griechisch-orthodoxen Christentum zu findende Motiv der Maria mit dem Jesuskind zu verstehen, die am Höhlenausgang sitzt. Die Geburt des christlichen Erlösers besetzt das ältere Motiv der „Göttergeburten in Höhlen“ neu, ⁵⁹ das sich etwa am Dionysos-Mythos belegen lässt (42). Der Stall von Bethlehem wäre dann nur eine „verfeinerte“ Höhle (43).

⁵⁷ „Das Grab ... ist Symbol der endgültigen Rückkehr an den Anfang, in die Höhle“ (Blumenberg, *Höhlenausgänge*, 74). Eine moderne Variante wäre die „Matratzengruft“ bei Heinrich Heine.

⁵⁸ Vgl. den nach wie vor sehenswerten Film *Orphée* von J. Cocteau (F 1950). Vgl. dazu: Dober, H.M., *Erlebnisse zu Erfahrungen bilden*, 65–72.

⁵⁹ Blumenberg, *Höhlenausgänge*, 39ff.



Griechische Ikone der Geburt Christi, 17. Jahrhundert ⁶⁰

Doch die Metapher der Höhle findet sich auch schon an wichtigen Stellen in der Hebräischen Bibel. Ihnen zufolge geschieht am Höhlenausgang die Gottesschau in einer eigentümlichen Differenz: so bei Mose, der wusste, dass niemand am Leben bleiben könne, der Gott von Angesicht gesehen hätte. Aus seinem Versteck in einer Felsspalte heraus vermag er den Ewigen nur zu sehen, nachdem er schon vorübergegangen ist (Ex 33,18–23). So auch bei Elia, der aus der Höhle tritt, um Gott in den Naturgewalten zu suchen, im Sturm, Gewitter und Erdbeben. Er findet ihn aber erst in der Ähnlichkeit, die das sanfte Säuseln des Windes mit der menschlichen Stimme hat (1 Kön 19, 11–13). Narrative Formen ausgeführter Metaphorik sind das, die (um es mit einer Formel Jüngels zu sagen) in noch so großer Unähnlichkeit eine immer noch größere Ähnlichkeit auf den Punkt bringen, in der Ähnlichkeit aber zugleich die Unähnlichkeit bewahren, und mit ihr ein religiöses Spezifikum. Denn *mit wem wollt ihr denn Gott vergleichen?* (Jes 40,18). In biblischer Sprache bewährt sich die – jedenfalls mit Blick auf die Religion – unverzichtbare Bedeutung der Metapher, die weit über ihre Charakterisierung als „uneigentliche“ Rede hinausgeht. Das wird – diesseits spezifisch religiöser Ausdeutungen – auch schon für die Erfahrung der Sehnsucht gelten können, die sich auf eine Ferne ausrichtet, die sie nicht erreichen, in ihren Metaphern aber diese Ferne dennoch dem Sprechenden und Hörenden nahe

⁶⁰ Onasch, K. / Schnieper, A., *Ikonen. Faszination und Wirklichkeit*, München 1995, 104.

bringen kann.⁶¹ In diesen Metaphern – man denke nur an das *Hohe Lied* – ist ein Umgang mit der Sehnsucht nach dem Unendlichen dokumentiert, bevor er dann die Form der metaphysischen Frage annahm, auf den auch ein nach-metaphysisches Zeitalter zurückkommen kann, ohne auf eine unredliche Weise unzeitgemäß werden zu müssen.⁶²

Diese anthropologische Bedeutsamkeit eignet der Metapher als einer „unbegrifflichen“ Form wie Narrationen und Legenden auch. Kraft ihrer Bedeutsamkeit entsprechen diese schon dem Bedürfnis nach Orientierung ebenso wie dem nach Trost.⁶³ Dieser erschließt sich aber nicht nur dem Mehrwert an Bedeutung, die einem glücklich aufgefundenen „Ausdruck“ eignet, sondern durch diesen Ausdruck wird auch eine „subjektive Gemütsstimmung ... mitgeteilt“: „das Unnennbare in dem Gemütszustande bei einer gewissen Vorstellung auszudrücken und allgemein mitteilbar zu machen, der Ausdruck mag nun in Sprache, oder Malerei oder Plastik bestehen“.⁶⁴

Wollte man ein treffliches Beispiel für den Trost suchen, den Metaphern spenden können, so wäre an das „große deutsche Tröstelied“ Paul Gerhards zu erinnern, in dessen 6. Strophe dieser Dichter der Metapher der Höhle eben jenen Gefühlston verliehen hat, der zu ihrer Trostfunktion hinzugehört: „Hoff, o du arme Seele, / hoff und sei unverzagt! / Gott wird dich aus der Höhle, / da dich der Kummer plagt, / mit großen Gnaden rücken; / erwarte nur die Zeit, / so wirst du schon erblicken / die Sonn der schönsten Freud.“⁶⁵ Ohne Schwierigkeit lassen sich Momente des platonischen Gleichnisses in der Gestalt dieser Neuinterpretation der Metapher in protestantischer Frömmigkeit wiedererkennen.

Die Metapher der Höhle in narrativen Kontexten:

Die Höhle als „provisorische Heimstätte“

⁶¹ Vgl. Cohen, H., *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Nachdruck Wiesbaden 1978, 434f. vgl. auch 188f.

⁶² Die zitierten biblischen Narrationen sind auch insofern außerordentliche Dichtungen, als sie in schwachen Spiegelungen ihrer Metaphorik bis heute zu denken geben. So hat sich etwa Heidegger – ob bewusst oder unbewusst – in seinen *Beiträgen zur Philosophie* auf den „Vorbeigang“ bezogen, dem das Seiende sollte standhalten können (Möbuß, S., *Sternschatten. Martin Heideggers Adaption der Philosophie Franz Rosenzweigs*, Freiburg/München [Alber] 2018, 309 zit. Heidegger). Auch der bloße Augenblick kann „vorbeigehen“.

⁶³ Für eine systematische Darstellung der Trostfunktion der Metapher vgl. Dober, B., *Ethik des Trostes*, 73–135.

⁶⁴ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 253f. [B 199 / 200]. In der Religionsschrift hat Kant den Symbolen explizit eine Trostkraft zugesprochen (Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [AA Bd. 6, 171; vgl. 76]).

⁶⁵ Dass Mittenwalde mit seiner St. Moritz-Kirche, der Sitz des Propstes Paul Gerhardt von 1651 bis 1657, zu einem Ziel der *Wanderungen durch die Mark Brandenburg* werden konnte – und nicht nur „Gohlis, um das Haus zu sehen, darin Schiller das Lied „an die Freude“ dichtete (Blumenberg, H., *Vor allem Fontane*, Frankfurt a.M. u. Leipzig 2002, 99) – ist Blumenberg eine ganze Glosse wert. „Paul Gerhard hat mit seinem ‚großen deutschen Tröstelied‘ auch das ‚größere Lied an die Freude‘ gesungen – ohne Schillers Pomposität, weil er der ‚Teufel‘ und ‚Höhle‘ gedachte, bevor er ‚die Sonn der schönsten Freud‘ erblicken ließ“ (102).

Die Höhlen-Metapher im talmudischen Schrifttum erweitert das Spiel von *Bedeutsamkeit* und Bedeutung noch einmal. Die Höhle ist hier kein Gefängnis, sondern vielmehr Rückzugsort. In ihrem Dunkel muss das „wahrhaft Reale“ nicht hinter Schattenspielen verborgen sein, aber es kann doch noch ausstehender Bestimmungen ermangeln. Zu den in der Zurückgezogenheit der Höhle diskutierten Fragen mögen zwar ebenso die metaphysischen „Einsichten über das Wesen der Welt und der Menschen und der Götter“ gehören wie deren postmetaphysische Kritik,⁶⁶ die am Höhlenausgang sich stellende Herausforderung ist aber keine theoretische mehr, sondern eine praktische. Der Umgang mit dieser Differenz fordert nicht nur das Denken, sondern auch das Dichten – hier in Gestalt von Narrationen – heraus.

Mein erstes Beispiel ist die Legende aus dem Traktat Schabbat, mit der Blumenberg sein monumentales Werk zur Sache beschließt.⁶⁷ Ihr zufolge geriet Rabbi Simon ben Jochai nach einem Verrat seiner staatskritischen Äußerungen in Lebensgefahr.

[Zitat] „Da ging er hin und verbarg sich mit seinem Sohne [⁶⁸] im Lehrhause; dahin brachte ihnen seine Frau täglich Brot und einen Krug Wasser, und sie speisten. Als aber [die Verfolgung] verschärft wurde, sprach er zu seinem Sohne: Frauen sind leichtsinnig; wenn man sie quält, könnte sie uns verraten. Hierauf gingen sie und versteckten sich in einer Höhle ... nachdem sie zwölf Jahre in dieser Höhle gesessen hatten, kam Elijahu, stellte sich an den Eingang der Höhle und sprach: Wer verkündet dem Sohne Jochais, dass der Kaiser gestorben und sein Befehl [Rabbi Simon ben Jochai hinzurichten] aufgehoben ist? Darauf kamen sie heraus und sahen Leute pflügen und säen. Da sprach er [wohl Rabbi Simon]: Sie lassen das ewige Leben und befassen sich mit dem zeitlichen Leben. Jeder Ort, auf den sie ihre Augen richteten, ging sofort in Flammen auf. Da ertönte eine Hallstimme und sprach zu ihnen: Seid ihr herausgekommen, um meine Welt zu zerstören? Kehret in eure Höhle zurück. Darauf kehrten sie zurück und saßen da ein Jahr von zwölf Monaten. Sodann sprachen sie: Das Strafgericht der Frevler in der Hölle dauert ja nur zwölf Monate. Da ertönte die Hallstimme und sprach: Verlasset eure Höhle! Da kamen sie heraus. Überall, wo R. Eleasar schlug, heilte R. Simon. Er sprach zu ihm: mein Sohn, die Welt hat an mir und dir genug.“⁶⁹

⁶⁶ Zeidler, *Vermittlungen*, 78.

⁶⁷ Blumenberg, *Höhlenausgänge*, 819f. zit. Seder Moed, Traktat Schabbat II 6 (Dt. L. Goldschmidt, ³Königstein 1980, I 532f.). Die Schabbat-Stelle ist die Festtagslegende des Lag ba-Omerfestes. Vgl. dazu: Lau, Israel Meir, *Wie Juden leben*, Gütersloh 2001, 274f. Ehrmann, Elieser L., *Von Trauer zur Freude. Leitfäden und Texte zu den jüdischen Festen*, hg. von Peter von der Osten-Sacken, Berlin 2011, 238f. Diese Legende spielt in der Kabbala eine zentrale Rolle. (Diese Hinweise verdanke ich M. Morgenstern.)

⁶⁸ G. Scholem zufolge ist Eleasar der Sohn von Rabbi Simon (Ders., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a.M. 1980, 186).

⁶⁹ Nachweis Anm. 67.

Die Höhle fungiert hier als Fluchttort, nachdem sich das Lehrhaus in einer Zeit der Verfolgung als nicht mehr sicher genug erwiesen hatte. Doch dieses Versteck wird auch zum Ort des Studiums, ohne das nicht zwischen Zeitlichem und Ewigem unterschieden werden könnte. Bemerkenswerterweise ist es Elia, nach dem biblischen Narrativ erfahren in Höhlenaufenthalten und der Tradition zufolge Vorläufer des Messias (vgl. Mal 3,23), der zwischen der Außenwelt und der Innenwelt der Höhle vermittelt. Auf sein Wort hin verlassen die Studierenden ihr Refugium. Draußen vor der Höhle sehen sie nun: Das Zeitliche – die Welt der Schöpfung („meine Welt“) – erfordert menschliches Kulturschaffen („pflügen und säen“). Nachdem sie sich lange Jahre um den Preis manchen Verzichts der Erkenntnis gewidmet hatten, stehen sie nun in der Gefahr, dies Zeitliche, Irdische dem Ewigen gegenüber abzuwerten, als könnte man es „in Flammen auf[gehen]“ lassen. Sie vollziehen den Lernschritt, dass das Ewige sich nicht auf Fluchtwegen in der Welt durchsetzen kann, es sei denn durch Position *und* Negation, Zerstörung *und* Aufbau („schlagen“ *und* „heilen“).⁷⁰

Nur ein Teil der Arbeit an der Kultur also findet in der Höhle statt – die Erkenntnis, das Studium. So sind auch „Theorien ... Gehäuse, auf dem Rücken des geschichtlichen Schneckenanges mitgetragen; und dass sie es sind, bekundet sich an dem Energieaufwand zu ihrer Verteidigung mehr als an dem zu ihrer Erzeugung.“⁷¹ Auf die praktische Arbeit in den anderen Sphären der Kultur sind die Theorien ebenso wie die Erkenntnis am Höhlenausgang zu beziehen – auch die Theorien der Praxis, die nun erst ihre Tragfähigkeit zu erweisen haben – und d.i. seinerseits eine Herausforderung für die noch in der Höhle eingeübten Erkenntnispotentiale. Die Prüfung der Theorien im Angesicht der Praxis vollzieht sich in Konstruktion und Dekonstruktion, und tragfähige Theorien der Praxis werden sich sowohl aus Kritik und systematisierender Zusammenschau speisen.

... und als eine Passage der Kultur

Der Weg in das Leben außerhalb der Höhle erfordert aber nicht den Sprung, so wie man vom Wissen in den Glauben hat springen wollen, oder wie die Entscheidung in einem Ausnahmezustand den Sprung zu erfordern scheint, meist ohne Alternative, ohne eine Wahl. Aus einer Höhle springt man nicht. Man zieht sich in sie zurück und tritt aus ihr wieder hervor. Der Ausgang ist die Schwelle, die zu nehmen ist. Die Passage, nicht der Abgrund, nicht der garstige Graben. Sich am Höhlenausgang zu bewegen, heißt sich in den Passagen der Kultur zu bewegen – zwischen Mythos und Begriff, kulturellem Gedächtnis und aktuellem Deutungsanspruch, Theorie

⁷⁰ Alle Zitate aus: Blumenberg, *Höhlenausgänge*, 819f.

⁷¹ Blumenberg, *Höhlenausgänge*, 61.

und Praxis. Dieser Weg setzt die „Höhlen des Lebens“⁷² voraus. Der Weg über die Schwelle der Höhle als eine Passage der Kultur lässt das „Gehäuse der Reflexion“⁷³ für ein Kulturschaffen im Zeichen der Aktualität aber nicht vollkommen hinter sich, er vermag auch dahin zurückzuführen.

Wie die Höhlenexistenz ihre Selbstgenügsamkeit verlieren kann – das zu sehen weist eine weitere Legende den Weg. Auch sie findet sich im Talmud. Rosenzweig hat sie in einem Brief an Gertrud Oppenheim vom 5.2.1917 zitiert.

[Zitat] „Ein Rabbi trifft am Eingang einer Höhle den Profeten Elias ... und fragt ihn: Wo ist Messias? Drinnen in der Höhle. Da geht er hinein und findet Messias da sitzen. Da fragt er: Wann kommst du, Herr? Messias antwortet: Heute. Da geht er fröhlich heraus und wartet bis zum Abend. Als aber Messias immer noch nicht kommt, sagt der Rabbi zu Elias: Messias hat gelogen; er sagte, er käme heute. Antwortet Elias: Er meinte: ‚heute, wenn ihr auf meine Stimme hört‘“⁷⁴

Rosenzweig hat diese Legende aus einem Kontext des talmudischen Traktats Sanhedrin herausgebrochen, der vielfach schon unter dem Gesichtspunkt der „künftigen Welt, der Auferstehung der Toten und der Hoffnung auf den Messias“ interpretiert worden ist.⁷⁵ Es geht hier nicht um „Jenseitsfragen“, denen gegenüber im Judentum „eine keusche Diskretion geübt wird“,⁷⁶ sondern um die „Ankunft der messianischen Zeit“, die – jedenfalls auch – vom Menschen abhängt.⁷⁷ Aus der Höhle, in der der Messias sitzt, eröffnet sich für Rosenzweig die Möglichkeit, das „heute“ zu erfahren, welches er im zitierten Brief mit Blick auf die gesellschaftliche und politische Signatur der Gegenwart interpretiert.⁷⁸ Das Problem der *Vermittlung* mit dem *Grundsätzlichen*, wie es die Metapher der Passage impliziert, stellt sich auch hier. „Es steht keinem Tage an der Stirn geschrieben, ob er dieses oder jenes Heute ist“: dasjenige, „das

⁷² Blumenberg, *Höhlenausgänge*, 9ff.

⁷³ Blumenberg, *Höhlenausgänge*, 415ff.

⁷⁴ Rosenzweig, F., *Gesammelte Schriften I/1* [Briefe und Tagebücher 1], Haag 1979, 345 zit. Traktat Sanhedrin 98a mit Bezug auf Psalm 95,7.

⁷⁵ Vgl. Morgenstern, M., „Die künftige Welt, die Auferstehung der Toten und die Hoffnung auf den Messias. Eine Skizze zur Diskussion über die eschatologischen Vorstellungen im rabbinischen Judentum nach dem Talmud, in: Predrag Bukovec/Barbara Kolkman-Klamt (Hg.), *Jenseitsvorstellungen im Orient*, Hamburg 2013, 351–377.

⁷⁶ Cohen, H., *Religion und Sittlichkeit*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Berlin 1924, 98–168, hier 145.

⁷⁷ Lévinas, E., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt a.M. 1992, 70–81, 74.

⁷⁸ Sein Beispiel ist der Zionismus als ein Phänomen der „Überschwänglichkeit“, in dem das Wagnis sich zeige, das Ewige im Jetzt zu denken, das „Unendliche“, das „Unbedingte“ – als unbedingte Tat – im Bedingten. Er unterscheidet diese Bedeutung des „heute“ von dem, was er „normal“ nennt: „ein jüdisches Glück, eine jüdische Kultur, eine jüdische Nation, einen jüdischen Staat“ – ein solcher Zionismus habe keine Ewigkeits-Bedeutung. Seine Wichtigkeit sei etwa der der „Börsianer [gleich], die uns einen jüdischen Reichtum schaffen“. Das „friste“ zwar das Leben – ähnlich wie „der Verein zur Abwehr des Antisemitismus oder der deutschen Staatsbürger Jüdischen Glaubens“, in denen durchaus „Funken‘ des messianischen ‚Heute‘ verstreut sein“ mögen.

nur die Brücke zum Morgen sein will, und dem andern Heute, das das Sprungbrett zur Ewigkeit ist.“⁷⁹

Richtet man nun den Blick auf den *Stern der Erlösung*, so wird es – über die Briefstelle hinaus – deutlich genug, dass es Rosenzweig auf den Menschen ankommt, der das Wagnis eingehen muss, sein Leben zu führen. Aber die Lebensführung in allen manchmal noch so verworrenen Alltagsgeschäften ist immer auf das „heute“ in seinem messianisch qualifizierten Sinn zu beziehen, von dem die Legende erzählt. Ihr zufolge wird – so könnte man im Sinne philosophischer Formalisierungs- und Konzeptualisierungsbemühungen sagen⁸⁰ – die *Gegenwärtigkeit der Gegenwart* als die humane Lücke im Kontinuum der Zeit entdeckt, die durch den Anderen („seine Stimme“) in ihrer diachronen und dialogischen Struktur erschlossen wird.

Doch welche Bedeutung kommt der Metapher der Höhle in der von Rosenzweig zitierten Legende zu? Man könnte meinen, der Messias verbirgt sich in einer Welt, in der nur sein Vorbote, der Elias zur Verfügung steht – einer, der auf ihn hindeutet, der das Sich-Verbergen des Messias dolmetscht und am Ende für die Pointe verantwortlich ist. Was wir unter Zukunft verstehen, hat immer mit Hermeneutik zu tun, und die neue Deutung, die uns eine Tür des Verstehens öffnet, kann selbst schon als ein Zukunft-eröffnendes Moment erfahren werden. Dank der Deutung des Elia erwacht der Rabbi dieser Legende gewissermaßen aus dem Traum seiner bisherigen Vorstellung, was auch immer er mit dem „Kommen“ des Messias erwartet haben mag.

Es ist dann so wie in dem Witz, der einen Juden und einen Christen im Gespräch über ihre Paradiesvorstellungen findet. „Dann werden die himmlischen Chöre singen, und es wird sein wie bei einer großen Kantate, an der alle teilnehmen, in ewiger Freude“, sagt der Christ. Und er fragt: „ist das bei Euch nicht so?“ Da nimmt der Jude ihn bei der Hand und sagt: „Komm, ich zeig es Dir.“ Sie gehen gemeinsam eine Weile durch die Stadt, bis sie an einen kleinen Park kommen. „Das ist unser Paradies“, sagt der Jude. „Aber das ist doch nur ein gewöhnlicher Stadtpark“, antwortet sein christlicher Gesprächspartner, „und dazu noch ein nicht besonders schöner.“ „Komm, ich zeig Dir noch etwas“, fährt der Jude fort. Im Garten sitzt nämlich ein alter Mann und liest in einem Buch. „Dieser Mann hat in seinem Leben alle Bücher der Welt gelesen, die er kriegen konnte“, fährt er fort. – „Ja, aber warum liest er dann immer noch?“ – „Nun, jetzt versteht er auch, was er liest.“⁸¹

⁷⁹ Alle Zitate aus: Rosenzweig, *Gesammelte Schriften*, Haag 1979, hier Bd. I/1, 344f. Mit dem Gebrauch der Metapher des Sprungs bewegt sich Rosenzweig ganz im Geist der Zeit. Doch diese Metapher hat – wie die der Höhle – bei Rosenzweig eine eigene Bedeutung. Ihm kommt es darauf an, den Tag zu ergreifen, und das schließt all die Aktivität ein, sein Leben „fristen“ zu müssen. (Rosenzweig, GS I/1, 346)

⁸⁰ Vgl. dazu Möbuß, *Sternschatten* (s.o. Anm. 62).

⁸¹ Diesen Witz verdanke ich A. Poma.

Entsprechend einer Interpretation, die auf diese paradiesischen Zustände noch warten muss, könnte die talmudische Legende allerdings auch noch etwas anderes bedeuten. Dadurch, dass er in der Höhle sitzt, teilt der Messias ja ein anthropologisch bedeutsames Charakteristikum mit dem Rabbi. Und d.h. er teilt die ambivalenten Konsequenzen, die schon im „Mythos vom Herauskommen der Menschen aus der Erdtiefe ans Licht“⁸² liegen: nicht nur ist der Mensch ein Wesen, das mehr sehen will, das ruft: „mehr Licht“, sondern das sich zuweilen auch verstecken möchte und daher bittet: „nicht zu viel Licht“. Vor anderen ganz durchsichtig geworden zu sein, macht angreifbar und ist gefährlich. Deshalb bleiben die Menschen in ihrer Sehnsucht nach den Höhlenausgängen auch an diesen Rückzugsort gebunden, als eine „Zuflucht aus der Sichtbarkeit“.⁸³ Die Bedeutung der Höhle wäre dann ähnlich der, von der Walter Benjamin implizit gehandelt hat, als er in seinem Essay über Proust schrieb: „Das Wichtigste, was einer zu sagen hat, problematisiert er nicht immer laut.“⁸⁴ Entsprechend würde sich der Messias vor einer ihm feindlichen Welt verbergen, in der einzig die Interpretationen von der Zukunft bekannt würden, für die er steht.

Das Spiel von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Verborgtheit und Offenbarsein wäre im Kontext des „neuen Denkens“ von Rosenzweig schließlich in einem noch einmal anderen Sinn zu verstehen. Auch das Selbst der Metaethik bleibt sich in gewisser Weise verborgen, verschlossen in sich wie in einer Höhle, bevor es denn aus sich herausgerufen und zu einer sprechenden Seele werden kann.⁸⁵ Doch auch nach dieser Erfahrung der *Offenbarung* bleibt die Seele im Selbst verwurzelt. Sie spricht keineswegs unentwegt, sondern bedarf der Rückzugsorte der Einsamkeit und Stummheit. Ja, um am *Werk der Erlösung* teilnehmen zu können, muss die sprechende, im Angesicht des andern verantwortlich gewordene Seele sich der „Vorwelt“ erinnern, aus der sie kommt.⁸⁶ Auch das stumme Selbst trägt schon seine Vergangenheit mit sich herum; es hat in seiner Erinnerung mit den Schatten zu tun, die vor seinen Augen über die Höhlenwand laufen (um es mit dem platonischen Gleichnis zu sagen).

Wenn nun – auf den Spuren Rosenzweigs interpretiert – am Höhlenausgang die *Gegenwärtigkeit der Gegenwart* als solche im „heute“ zu entdecken ist, dann hat das mit einem Gewinn von Bewusstheit darüber zu tun, dass die in der Höhle wurzelnde Kulturarbeit im Erinnern des Vergangenen wie in der Hoffnung auf das „Kommen“ der Zukunft besteht: in der Spannung von „Wartenmüssen“ und Vorwegnahme.⁸⁷ Doch dieses Bewusstsein ist nicht mehr eine Sache

⁸² Blumenberg, *Höhlenausgänge*, 40.

⁸³ Blumenberg, *Höhlenausgänge*, 55ff.

⁸⁴ Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, Bände I–VII, Frankfurt a.M. 1978–1989, hier: Bd. II/1, 314.

⁸⁵ Vgl. hierzu die trefflichen Bemerkungen Zeidlers über das Verhältnis von Vernunft und Wort (Ders., Rosenzweigs Beitrag zum Universalienproblem, in: Ders., *Provokationen*, 259–290, hier 274–276).

⁸⁶ Rosenzweig, *GS II*, 3ff. [Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt].

⁸⁷ Rosenzweig, F., *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 373–398, bes. 386f.

der einsamen, nur mit sich selbst beschäftigten Vernunft. Es entsteht in kommunikativen Verhältnissen, und wenn dieser Ausdruck zu technisch klingt, lässt sich sagen: in einer Begegnung mit dem Anderen, wie die *nachträglichen Bemerkungen zum Stern der Erlösung* sie beschreiben (ebd.). In solchen Begegnungen wird die Seele allzeit erneuert geboren. Am Höhlenausgang erwacht sie gewissermaßen aus dem Traumschlaf, in den ungestört fallen zu können sie sich in die Höhle zurückgezogen hatte.

So verstanden kann es für das metaethische Selbst nach der Erfahrung der Offenbarung keine selbstgenügsame Höhlenexistenz in Einsamkeit und Stummheit mehr geben. Ihr Ausgang führt ins Leben in jedem Augenblick des Erwachens aus dem Traum, der aus der Tiefe der Seele hervorgeht. Das „Heute“ ist dieser Ausgang, an dem sich die Aufgabe stellt, von der Christian Morgenstern einmal sehr schön gesagt hat: „Es ist viel schwerer, einen Tag von Anfang bis Ende in voller Aufmerksamkeit durchzuhalten als ein Jahr in großen Absichten und hochfliegenden Plänen.“⁸⁸

⁸⁸ *Evangelisches Gesangbuch*. Ausgabe für die Evangelische Landeskirche in Württemberg, Stuttgart 1996, 1177. Ich danke Benjamin Dober für die kritische Durchsicht des Textes, manche erhellende Diskussion und vor allem für den Hinweis auf das vertiefte Verständnis der Metapher durch Cassirer.