Metapher und Lebenswelt

Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebensweltthermeneutik
und ihr religionsphänomenologischer Horizont

von
Philipp Stoellger

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Vorwort

Von Metaphern zu handeln, gar mit ihnen zu argumentieren, wird bei manch einem auf Skepsis stoßen, zumindest bei denen, die den Begriff, den Aussagesatz und die Proposition für den Inbegriff des Sag- und Denkbaren halten. Die religiöse Rede bedürfte dann der Läuterung durch die Transformation in den theologischen Begriff. So gern zugestanden wird, daß der Glaube metaphorisch reden mag, wie Christus uns in pointierten Gleichnissen anredet, so gilt nicht selten als selbstverständlich, daß diese Sprachgestalten in einer Wissenschaft nichts zu suchen hätten. Wissenschaftlich von der Metapher zu handeln, hieße dann, strikt unmetaphorisch von ihr zu reden: etwa sie eingangs sorgfältig exegetisch zu untersuchen und sie schließlich homiletisch reflektiert wieder zuzulassen im Ausgang von der Theologie in die religiöse Rede.

Nur – so sinnvoll und eindrucksvoll die Übersetzungsarbeit der Wissenschaft ist, bleibt sie doch Arbeit an der Metapher, in der die Metapher an der Arbeit ist. Die Theologie von der Metapher freizuhalten, wäre ein Gebot der Präzision, der Beschneidung, das weder nötig noch wünschenswert ist und dem zufolge die Theologie mehr verlöre, als ihr recht sein kann. Sie käme in eine ›Krisis‹, würde sie vergessen, woran sie arbeitet, nicht nur an Begriffen, sondern ursprünglich an Phänomenen und deren nicht selten unbegrifflicher Darstellung, wie die Grundmetaphern des Glaubens zeigen. Glücklicherweise aber ist, wie Lichtenberg meinte, die Metapher stets klüger als ihr Verfasser – und zumal als ihre Kritiker.

Wenn die religiöse Rede des Glaubens metaphorische Rede ist, an der die Theologie arbeitet und die an der Theologie arbeitet, bedarf es einer nachdenklichen und kultivierten Umgangsform zur Thematisierung ›der Metapher‹. Wie kann man mit der Metapher umgehen, ohne sie um ihre Pointe und Valenz zu bringen? Und wie soll man damit umgehen, daß sie nolens volens im theoretischen Text präsent ist? Sucht man hier Rat bei der Metaphorologie, bedarf es einer gründlichen Auseinandersetzung mit Hans Blumenberg, eines Versuchs der Orientierung in seinem labyrinthischen Werk und der Verortung desselben im theologischen und phänomenologischen Zusammenhang. Und damit begibt man sich auf einen weiten Umweg. Zwar meinte Paul Valéry, »je mehr man schreibt, um so weniger denkt man«, aber wenig hat er dennoch nicht geschrieben. Die Nachdenklichkeit auf dem Umweg zur Metapher braucht Geduld und Gelassenheit gegenüber der bedrängenden Enge von Lebens- und Lesezeit.

Die vorliegende Arbeit wurde von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich im Wintersemester 1998/99 auf Antrag von Prof. Dr. Ingolf U. Dalferth als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie um ein Kapitel gekürzt, in dem zeitgenössische Metaphorologien unter phänomenologischem, symboltheoretischem und semiotischem Aspekt untersucht und weitergeführt werden. Auf Anraten von Prof. Dr. Ingolf U. Dalferth und Prof. Dr. Pierre Bühler, der dankenswerterweise das Zweitgutachten erstellt hat, soll dieser Teil gesondert erscheinen.

Den Herausgebern der Hermeneutischen Untersuchungen zur Theologie und dem Verleger Georg Siebeck danke ich für die Aufnahme in die Reihe, der Deutschen Forschungsgemeinschaft für einen Druckkostenzuschuß.

Mein Dank gilt vor allem meinem Freund und Lehrer Ingolf U. Dalferth, der nicht nur die Entstehung des Textes mit Geduld und Weitblick gefördert hat. Danken möchte ich auch der Frankfurter systematisch-theologischen Sozietät, in der diese Arbeit ihren Anfang nahm, besonders meinen Freunden Michael Moxter, Jörg Dierken, Thomas Erne und Jürgen Werner. Nicht weniger danke ich meinen Freunden Dietrich Korsch und Hans-Christoph Askani.

Franziska Mihram vergegenwärtigte mir zu meinem Glück immer wieder, wie nicht nur Metaphern, sondern auch Metaphorologen von ihrem Kontext leben. Die Metapher versteht etwas durch etwas bleibend anderes – und lebt darin vom Anderen.

Gewidmet ist diese Arbeit mit tiefem Dank meinem Vater: Patri Pio.

Zürich, im Januar 2000 Philipp Stoellger

Inhaltsübersicht

I. Einleitung 1

II. Hans Blumenbergs Metaphorologie 17

A. Theologische Anfänge
Der Ursprung ›ursprünglichen Seinsverstehens‹ im Christentum
und die Anfänge der Metaphorologie 17

B. Das erste Paradigma der Metaphorologie
Licht als Metapher der Wahrheit 70

C. Paradigmen zu einer Metaphorologie 81

D. Die Unmöglichkeit einer Metaphorologie
Derridas Kritik jeder Metaphorologie als Metaphysik 207

E. Ausweitung der Metaphorologie
zur Lebensweltphänomenologie 253

III. Remetaphorisierung der Theologie
und Retheologisierung der Metaphorologie 325

A. Fabelhafter Stil: Kulturgenese, Menschwerdung und
Entstehung der Religion aus imaginativer Nachdenklichkeit 325

B. Rettung der Unbestimmtheit als Interpretationsspielraum 363

C. Die cusanische Kunst der Vermutung
als imaginativer Umgang mit Unbestimmtheit 384

D. Blumenbergs Arbeit an der ›Wiederkehr Gottes‹
Die Vorgeschichte der Matthäuspassion 419

E. Jüngels Arbeit an der Sagbarkeit Gottes in der Neuzeit 434

F. Die ›Wiederkehr Gottes‹ in der Matthäuspassion
Phänomenologische Variation der Passion
im Horizont der Neuzeit 479

Inhalt

I. Einleitung 1

II. Hans Blumenbergs Metaphorologie 17

A. Theologische Anfänge 17
Der Ursprung ›ursprünglichen Seinsverstehens‹ im Christentum und die Anfänge der Metaphorologie 17

1. Blumenberg als augustinischer Theologe und seine Rettung der Scholastik gegen Heideggers Destruktion 17
Creatio ex nihilo als ursprüngliche Unbegrifflichkeit und Gottes Einsatz seiner selbst in der Schöpfung 22
2. Der Anfang der Metaphorologie: Präprädikatives Seinsverständnis und die Lichtmetaphorik als dessen Darstellung 25
Memoria als Zugang zum präprädikativen Seinsverständnis 30
3. Illuminatives Seinsverständnis und skeptische Anthropologie 32
4. Der lebensweltliche Ursprung der Philosophie 37
5. Kritik der Methodisierung 39
6. Geschichtlichkeit der Phänomenologie als Grundfrage der Phänomenologie der Geschichte 42
   a) Die Gegenwart der Krisis in der Krisis der Gegenwart 42
   b) Mythos und Logos 45
   c) Biblisches Denken und Augustin gegen die Ästhetisierung der Religion 46
   d) Der Gottesverlust im Mittelalter 50
   e) Descartes und sein Gott 54
   f) Luthers legitime theologische Selbstbehauptung 56
7. Gegenständigkeit und Inständigkeit als Grundmetaphern der frühen Geschichtsphänomenologie 58
Gegenständigkeit und Inständigkeit 58
Theologie als Phänomenologie des Ausdrucks der Inständigkeit 62
8. Blumenbergs Phänomenologie der Endlichkeit 63
   a) Der Sinn von Phänomenologie nach ihrer Krisis 63
   b) Die Sprache der Phänomenologie und der Rekurs auf Unbegrifflichkeit 68

B. Das erste Paradigma der Metaphorologie Licht als Metapher der Wahrheit ... 70

1. Unbegreifen und Vorbegreifen im Vorfeld des Begriffs ... 70
2. Die Funktion der Metaphern mit Geschichte ... 72
3. Hermeneutik fundamentaler Geschichte ... 73
4. Metapher versus Metaphysik ... 74
5. Christliche Lichtmetaphorik und erste Remetaphorisierung ... 76

C. Paradigmen zu einer Metaphorologie ... 81

1. Die Legitimität der Metapher als Grundbestand ... 81
2. Kants Unbegriffe und deren metaphorische Darstellung ... 84
3. Absolute Metapher als Antinomienvermeidung ... 87
4. Begriffsgeschichte als Horizont der Metaphorologie ... 94
   a) Genetischer Zusammenhang von Begriffsgeschichte und Metaphorologie ... 94
   b) Blumenbergs Rückführung der Begriffsgeschichte auf Metapherngeschichten ... 99
5. Vico als Protagonist der Metaphorologie ... 103
   a) Vicos Logik der Phantasie als Metaphorologie ... 103
   b) Phantasie als metaphorische Mängelkompensation und Weise der Welterzeugung ... 108
   c) Phantasie im Zusammenhang von memoria und ingenium ... 112
   d) Topik und Hermeneutik der Geschichte ... 115
   e) Verum factum und die theologischen Hintergründe ... 119
   f) Metaphorologische Konsequenzen ... 125
6. Themen, Struktur und Verfahren der Metaphorologie ... 128
   a) Metaphern der Wahrheit und Wahrheit der Metaphern ... 128
      aa) Hermeneutik der Grundfragen ... 128
      bb) Die Macht der Wahrheit ... 132
      cc) Funktion und Signifikanz der Grundmetaphern ... 134
      dd) Die pragmatische Wahrheit der Metapher ... 137
      ee) Pragmatik der Interpretation ... 141
      ff) Diachrone und synchrone Metaphorologie: Horizonterweiterung ... 145
      gg) Das Wie der Wahrheit: Nacktheit versus Kleidung ... 148
      hh) Metaphern der Welt und Welten der Metapher ... 152
   b) Hintergrundmetaphorik und die Metaphorizität der Metaphorologie ... 154

Abduktionen der Metaphorologie in terminologischen Zusammenhängen ... 157

c) Formvarianz: Übergangsformen der absoluten Metapher 159
aa) Vom Mythos zur Metapher 159
bb) Von der Metapher zum Begriff 161
cc) Vom Begriff zur Metapher 163
dd) ›Beim Wort Nehmen‹ und Remetaphorisierung 165
Wissenschaftsmetapher ›Quelle‹ und ihre Remetaphorisierung 166
Remetaphorisierung des ›Paradigmas‹ und Blumenbergs Paradigma ›Metapher‹ ... 167
Der Theoretiker als Täter und seine Remetaphorisierung 168
Remetaphorisierung der Theologie 169
Communicatio idiomatum als christologische Metaphorologie 170
Remetaphorisierung als Umbesetzung der Metaphysik 175
John Hicks Remetaphorisierung 177
ee) Metapher und Symbol 179
ff) Sprengmetaphorik paradoxaler Theologie 181
gg) Metapher und Modell 187
d) Vier Formen und Funktionen der Metapher:
Quadrupel der Metaphorizität 193
Zur Funktion des Quadrupels 193
Horizonterweiterung – Horizontbesetzung 194
Rehabilitation topischer Grundmetaphern 196
Metaphorizität und zentripetale versus zentrifugale Semiose 200
Labilisierung – Stabilisierung 202
Abdrift, gutartig – bösartig 204

D. Die Unmöglichkeit einer Metaphorologie
Derridas Kritik jeder Metaphorologie als Metaphysik 207
1. Fortschreibung Heideggers oder Gegenbesetzung? 207
2. Derridas dekonstruktive Semiotik und Phänomenologiekritik 210
3. Metapher als Figur der Kritik?
Zur Unterscheidung Derridas von Rorty 215
4. Derridas Metaphorologiekritik –
und ›negative‹ Metaphorologie als Erweis ihrer Unmöglichkeit 218
a) Abnutzung 218
b) Unmöglichkeit der Metaphorologie 220
c) Aristoteles' Folgen: Herrschaft des onoma und Metaphernrealismus . 225
Spuren zentrifugaler Semiose 227
Herrschaft über Hintergrundmetaphern? 229
Herrschaft oder Anarchie? Derridas Rhetorik 230
5. Derridas Gegenbesetzung zu Ricœur 232
a) Ricœurs Kritik der Weißen Mythologie 232
b) Derridas Selbstbehauptung 234
›Entzug‹ der Metapher als Sprengmetapher 236
›Weder-Noch‹ als intendierte Vakanz 239

6. Ricœurs Kritik der Neubeschreibungsthese und die Umbesetzung durch Präfiguration, Konfiguration und Refiguration der Lebenswelt . 243

E. Ausweitung der Metaphorologie zur Lebensweltphänomenologie 253

1. Verselbständigung der Metaphorologie 1971 253
   a) Subversives Verhältnis zur Begriffsgeschichte 253
   b) Verselbständigung der Perspektive auf die Lebenswelt 254
      Typologie der Metaphern als ›Andeutung‹ einer Theorie 255
      Lebenswelt als Horizont der Metapher 256
      Kognitive Funktion der Metaphern 262
2. Lebensweltphänomenologie als Theorie der Unbegrifflichkeit 1979 .. 264
   a) Unbegrifflichkeit und die Antinomie ihrer Thematisierung 264
   b) Theorie der Unbegrifflichkeit als Hinblicknahme auf die Lebenswelt 266
   c) Geschichte der Daseinsmetaphorik als ›Destruktion‹ der Zuschauerposition 269
   d) Wiederkehr des Zuschauerproblems 274
3. Unsichtbarkeit der Theorie und Sichtbarkeit des Theoretikers Zum Streit um die Lebensweltnähe der Theorie 282
   a) Eine ›Urgeschichte der Theorie‹ als Leitfaden zur Hinblicknahme auf das Verhältnis von Theorie und Lebenswelt 282
      Zum genetischen Kontext der Urgeschichte der Theorie 283
   b) Unsichtbarkeit der Theorie 284
   c) Die Indirektheit der phänomenologischen Thematisierung..... 288
   d) Die Darstellungstendenz seiner Geschichte der Urgeschichte 290
      Wie ein Anfang wird 290
      Geschichtlichkeit der theoretischen Einstellung 292
      Hermeneutischer Rückgang auf die Lebenswelt im Anschluß an Husserl gegen Nietzsche und Heidegger 293
   e) Streit um die Lebensweltnähe: gegen die Distanz der Rezeptionsästhetik Weinrichs 297
4. Hermeneutik geschichtlicher Lebenswelten als Phänomenologie der ›Lesbarkeit der Welt‹ 302
   a) Der kritische Sinn der Pluralität von ›Lebenswelten‹ 303
   b) Lesen als Metapher für Erfahrung und die Lektüre der Lebenswelten 307
   c) Lebenswelten lesbar machen: interpretative Lesewelterzeugung 310
5. Phänomenologie gegen die Indifferenz von Raum und Zeit und die Folgen für das Philosophieverständnis 317

III. Remetaphorisierung der Theologie und Retheologisierung der Metaphorologie 325

A. Fabelhafter Stil. Kulturgenese, Menschwerdung und Entstehung der Religion aus imaginativer Nachdenklichkeit 325

1. Zur theologischen Absicht und der nötigen Absichtslosigkeit 325
2. Wirksame Worte 327
3. Gezielte Ergebnislosigkeit 329
4. Welche ›Nachdenklichkeit‹? 332
5. Geschichten zum ›Begriff‹ Genese der Nachdenklichkeit aus dem Zögern 334
   a) Wie bewirkt die äsopische Fabel Nachdenklichkeit? 334
   b) Wie bewirkt Blumenberg Nachdenklichkeit? Die Fabel der Menschwerdung 336
6. Zögern als Anfang der Kultur, auch der der Theologie 340
7. Die Geburt der Kultur(religion) in der Imaginationshöhle 344
8. Von der Imagination zur Religion: Der Tempel als Kulturhöhle 346
9. Imaginative Nachdenklichkeit versus Selbstbehauptung 348
10. Teuflische Zeitnot Ein Mythos der Selbstbehauptung in der Enge der Zeit 349
11. Paradiesausgang. Die Fabel vom Bleiben der Sünde 352
12. Deeskalation der theologischen Horizontintentionen 359

B. Rettung der Unbestimmtheit als Interpretationsspielraum 363

1. Theologie als Bestimmtheitsgenerierung und Unbestimmtheitsrückgewinnung durch die Phänomenologie 363
2. Pragmatische Unbestimmtheit und deren Präsenz in der Theologie ... 365
3. Semiotische und phänomenologische Gründe der Unbestimmtheit ... 370
4. Unbestimmtheit an den Rändern und im Zentrum 372
   Unbestimmtheit in interpretationistischer Perspektive 374
5. Abgrenzung der Unbestimmtheit gegen ihre Eskalation 376
6. Bestimmtheitsgewinn durch Unbestimmtheitstoleranz 380
7. Unbestimmtheitswahrung und Unbestimmtheitsrückgewinnung 381

C. Die cusanische Kunst der Vermutung als imaginativer Umgang mit Unbestimmtheit
Die cusanische coniectura als theologisches Paradigma konjekturaler Phänomenologie und als phänomenologisches Paradigma konjekturaler Theologie 384

1. Die Entdeckung der Unbestimmtheit bei Cusanus und sein Prinzip der Ungenauigkeit 384

Die coniectura als Erkenntnisform der docta ignorantia und die Sprengmetaphorik 388
2. Cusanus' Theologie
als Blumenbergs Paradigma für eine Theologie in der Neuzeit 390
3. Exzentrizität und kompensatorische Selbstentfaltung des Menschen .. 394
4. Der wechselseitige Blick von Gott und Mensch 402
5. Die Notwendigkeit des Menschen und der Menschwerdung Gottes .. 404
6. Der Entzug Gottes und die neuzeitliche Selbstbehauptung 410
a) Theologische Provokation der theoretischen Einstellung 410
b) ›Säkularisierung‹? 411
c) Legitimierung der Neuzeit als Überwindung des Gnosisvorwurfs .. 413
d) Atheismus der Selbstbehauptung 416

D. Blumenbergs Arbeit an der ›Wiederkehr Gottes‹
Die Vorgeschichte der Matthäuspassion 419

1. Blumenbergs Leiden am Tod Gottes 419
2. Die Spaltung des Gottesbegriffs als die Krise der Neuzeit 420
3. Kant als Lösung der Aporie des gnädigen Gottes in der Neuzeit 422
4. Blumenbergs religionsphänomenologischer Einspruch:
»Die Liebe bedarf zutiefst des Gesichtes« 426
5. Ausblick auf den Vollzug der Unbegrifflichkeit 429

E. Jüngels Arbeit an der Sagbarkeit Gottes in der Neuzeit 434

1. ›Wiederkehr Gottes‹ –
Zur Divergenz und Konvergenz von Jüngel und Blumenberg 434
2. Gegen eine gottlose Welt und einen vergöttlichten Menschen
nur ein menschlicher Gott als Geheimnis der Welt 439
a) Jüngels theologische Gegenbesetzung zur ›Säkularisierung‹ 439
b) Nichtnotwendigkeit Gottes als Offenbarung
seiner ›Mehr als Notwendigkeit‹: paradoxe Steigerungsrhetorik 446
c) Theismus- und Atheismusaporie:
Rhetorik der Neuzeitüberwindung 452
d) Gegen den metaphorischen Tod Gottes nur der ontologische:
Rhetorik letzter Worte 457
3. Offenbarungsmetaphorik als Flucht in die Metametapher 462
a) Gegen eine gottlose Sprache nur die Sprache Gottes 462
b) Gottes zur Sprache Kommen zur Sprache bringen 464
c) Gottes Metapher und unsere Metaphern 472

F. Die ›Wiederkehr Gottes‹ in der Matthäuspassion
Phänomenologische Variation der Passion im Horizont der Neuzeit ... 479

1. Die Arbeit der Phänomenologie an der ›Wiederkehr Gottes‹ 479

2. Gegen die Eskalation des Gottesbegriffs: Passionsphänomenologie als Entlastung Gottes wie des Menschen vom Absoluten 484
3. Leidensrealismus und Trost der Hörer 490
4. Rückblick auf die Remetaphorisierung der Passion 495

Literaturverzeichnis 499
A. Siglen 499
1. Hans Blumenberg 499
2. Andere 499
B. Hans Blumenberg 500
1. Bibliographien 500
2. Werke Hans Blumenbergs (chronologisch) 500
3. Sekundärliteratur zu Hans Blumenberg 507
C. Andere Literatur 522

Seitenkonkordanz der 1. und 2. Auflage der ›Paradigmen‹ 539

Namensregister 543

Metaphern- und Begriffsregister 548

I. Einleitung

»Die Ausarbeitung einer theologischen Metaphorologie ist … ein dringendes Desiderat«, denn Gott komme wesentlich metaphorisch zur Sprache, formulierte Eberhard Jüngel 1974 programmatisch am Schluß seines Aufsatzes ›Metaphorische Wahrheit‹ (MW 157). Die vorliegende Studie wird dieses Desiderat nicht ausräumen, aber sie soll wenigstens ein Beitrag sein zur theologischen ›Arbeit an der Metapher‹ wie zur ›Arbeit *der* Metapher‹ an der Theologie. Dabei sind Umwege unvermeidlich. Wer an einer theologischen Metaphorologie arbeitet, ist darauf angewiesen zu klären, ›was eine Metapher ist‹. Jüngel ging dazu bezeichnenderweise auf die Ursprünge der Analogie bei den Vorsokratikern und auf die Anfänge der Metaphorntheorie bei Aristoteles zurück. Im folgenden hingegen wird auf eine emphatisch neuzeitliche Metaphorologie rekurriert, die die Metapher als absolut versteht, als nicht auf den Begriff rückführbar und als eigenständiges Basisphänomen. Diese Tradition, die spätestens bei Vico beginnt, verdichtet sich 1960 in Hans Blumenbergs ›Paradigmen zu einer Metaphorologie‹.

Nicht erst auf dem Umweg über die Vorsokratiker, sondern schon im Horizont der neueren Metaphorologie wird man in ein ›unendliches Gespräch‹ verwickelt, wenn man ›die‹ Metapher zu verstehen sucht. Dabei befindet sich die Theologie in vielfältiger Gesellschaft. Es wird wohl keine Kulturwissenschaft geben, die nicht mit den Fragen nach der Metapher und ihren Verwandten wie Mythos und Modell befaßt ist, und selbst die Naturwissenschaften können sich denen nicht verschließen. Schon im Blick auf den Horizont der Metapherndiskussion der letzten Jahrzehnte entziehen sich daher dessen Grenzen bei näherem Hinsehen. Die einschlägigen Bibliographien zur Metaphorologie zählen bereits in Tausenden, und wenn man sich auf die datenbank- und internetgestützte Suche begibt, verschärft sich diese prekäre Lage noch. Die Metapher des ›animal symbolicum‹ oder des ›animal metaphoricum‹ wird mittlerweile beunruhigend wörtlich. Wayne Booth meinte in diesem Sinne bereits 1978: »I have in fact extrapolated with my pocket calculator to the year 2039; at that point there will be more students of metaphor than people«[1]. ›Alles voll von Metaphorologen‹ könnte man Thales variieren – und zwar nicht nur hier auf Erden, wenn selbst Gott metaphorisch zur Sprache kommt. Und wie sollten die Engel ohne Metaphern über ihre gefallenen Angehörigen reden?

---

[1] W.C. BOOTH, Metaphor as Rhetoric, 49.

»Die Metapher ist eines in dem vielen, was mich am Schreiben verzweifeln läßt« schrieb Kafka am 6.12.1921 in sein Tagebuch. Wenn man eine Weile den Grund dieser Verzweiflung bedenkt und dann auch noch versucht, über ihn zu schreiben, wird es einem früher oder später genauso ergehen. Und das hat nicht nur äußere Gründe, sondern ursprünglich innere, die auch die Gründe der Eskalation metaphorologischer Literatur sind: Die Metaphernreflexion verwickelt einen in Selbstbezüglichkeiten, Ungenauigkeiten und Antinomien – und birgt daher die Gefahr, in den abgründigen Grund der Verzweiflung zu stürzen. Dennoch über die Metapher zu schreiben, heißt daher unvermeidlich, dem Leser Gelegenheit zu geben, Vergessenes, Unbestimmtheiten und sonstigen Anlaß zur Kritik zu finden. Was der vorliegenden Studie widerfahren wird, liegt ihr allerdings auch im Rücken. Daher kann man Kafka ergänzen, die Metapher sei auch ›eines in dem vielen, was mich hoffen läßt‹. Was den Raum zu produktiven Ergänzungen wie zu ablehnenden Einwänden geben mag, ist auch Spielraum der eigenen Interpretation.

Warum Blumenberg, zumal in einer theologischen Studie zur Metaphorologie, kann man fragen. Faktizitäten als Gründe zu nennen, ist für systematisch-theologisches Denken zwar problematisch, aber letztlich unvermeidlich. Letzte Gründe sind stets Faktizitäten, denen die Kontingenz nie ganz ausgetrieben werden kann. Angesichts dessen gibt es nicht mehr, aber auch nicht weniger, als eine sekundäre Rationalisierung, eine Verständigung über die Genese, Funktion und Bestimmtheit der grundlegenden Faktizitäten. Blumenbergs Werke bilden die vermutlich bisher am weitesten ausgearbeitete Metaphorologie im deutschen Sprachraum, ausgehend vom Basisphänomen der Metapher und ihren Verwandten. Schon deswegen sollte die Theologie in ihrer ›Arbeit an der Metapher‹ diesen Entwurf nicht übergehen. Zudem leben Blumenbergs Studien von der Präsenz ›großer Grundfragen‹, auf die ›die‹ Theologie Antworten zu haben meint oder mindestens zu finden sucht. Sofern solche (keineswegs zeitlosen) ›Grundfragen‹ valent sind, blieben und bleiben sie nicht ohne ›Antwort‹.

Dem leicht vorzubringenden Einwand, wenn man, wie mit Blumenberg, außerhalb der Theologie anfange, könne man nie bei einer *theologischen* Metaphorologie ankommen, kann man ebenso leicht entgegnen, daß (der ehemalige Priesteramtskandidat) Blumenberg immerhin mit einer de facto theologischen Dissertation begonnen hat und daß die theologischen wie die metaphysischen Themen als Grundfragen sein gesamtes Werk durchziehen und sich in seiner späten Religionsschrift über die Matthäuspassion noch einmal verdichten. Zwar gibt es seinerseits eine auffällige Enthaltsamkeit gegenüber direkten theologischen Äußerungen, was aber nichts daran ändert, daß seine Phänomenologie mit Themen und Problemen befaßt ist, die auch von der Theologie bearbeitet werden. Blumenbergs Anthropologie des Mängelwesens etwa ist scheinbar ostentativ antitheologisch, sofern sie die Instinktreduktion im Vergleich zum Tier als Grundbestimmung gebraucht. Die Auszeichnung dieser Vergleichsrelation ist eine Gegenbesetzung zur Anthropologie des traditionell theologisch und dementsprechend sprachphilosophisch bestimmten Reichtums des Menschen (vgl. AAR). Solch eine indirekte Theologizität des Themas

kommt auch direkt zur Sprache, sofern der Mensch das Wesen sei, dem Wesentliches im Vergleich zu Gott mangele, eben der Reichtum der imago, der für Vico oder für Leibniz die Bestimmung des Menschen ausmacht. Blumenberg problematisiert mit seiner Variation der Mängelanthropologie die Selbstverständlichkeit und Eskalation der Selbsterhaltung als Selbststeigerung – und bearbeitet damit eine Problemlage, die auch der Theologie im Rücken liegt, sofern sie sich derer nicht a limine enthoben glaubt.

In seinen ›Paradigmen zu einer Metaphorologie‹ formulierte Blumenberg den bezeichnenden Horizontvorgriff: »der Schwund der Metaphysik ruft die Metaphorik wieder an ihren Platz« (PM 142) – ein gelegentlich auch fröhlicher Wechsel, den man ›Remetaphorisierung‹ nennen kann, ein Geschehen teils aktiver, teils passiver Synthesis, intentional oder nichtintentional, sei es volens oder nolens. In vergleichbarer Weise meinte Wayne Booth: »We shall soon no doubt have more metaphoricians than metaphysicians – or should that be metamorticians, the embalmers of dead metaphor?«[2]. Mit der Remetaphorisierung als einer metaphorologischen Lesart metaphysischer Themenbestände ist bei Blumenberg indes nicht eine ›Verwindung‹, ›Entsorgung‹ oder ›Überwindung‹ der Metaphysik vermeint. Wie Kant die Themen der traditionellen Metaphysik kritisch in unabweisbare Grundfragen transformierte und in dieser ›Arbeit an der Metaphysik‹ die Grundlegung einer anderen, kritischen Metaphysik intendierte, so wird auch Blumenberg diese Themen nicht los (oder sofern er es doch versuchen sollte, mißlingt es ihm, gelegentlich zum Glück). Nicht die Fragen und Themen gilt es ihm zu ›entsorgen‹, sondern bestimmte Besetzungen und durch sie provozierte Folgelasten. Odo Marquard formulierte dazu in eigener Prägnanz: Hans Blumenberg ließ »sich nicht durch die heutige gängigen Metaphysikverbote schrekken. Er hielt an den großen Fragen der Philosophie fest: Gott, Welt und Mensch, Tod, Übel; z.B. an der Frage: kommt der Tod durch die Sünde oder nicht vielmehr umgekehrt die Sünde durch den Tod in die Welt?, etwa auch dadurch, daß der Mensch, das Wesen, das ›zögert‹ und dadurch ›nachdenklich‹ sein kann, zu wenig Lebenszeit hat, um genug zögern zu können? … In der Tat: ich kenne keine gegenwärtige Philosophie, die – bei genauester Kenntnis der Geschichte der Metaphysikkritik – so unbefangen und fruchtbar Metaphysik treibt wie die Philosophie von Hans Blumenberg«[3]. Die von ihm in den ›Paradigmen‹ angedeutete und in den folgenden Werken vielfältig variierte endliche Wiederkehr der Metaphysik als Metaphorik ist daher bei aller theologischen Zurückhaltung und Theologiekritik mitnichten ein Programm der Vermeidung theologischer Themen, im Gegenteil. Vielmehr ist die Metaphorologie eine Gestalt der Hermeneutik derjenigen lebensweltlichen Grundfragen und deren ›Antworten‹, an denen auch die Theologie ar-

---

[2] W.C. BOOTH, ebd. Mit dem wichtigen Unterschied, daß Blumenberg nicht den abwertenden Ton gegenüber den sogenannten ›toten Metaphern‹ teilt, sondern deren lebendige Variationsgeschichten untersucht.

[3] O. MARQUARD, Entlastung vom Absoluten, XXII.

beitet. Und Blumenbergs Rückgang von der Metaphysik zur Metapher – dem vom Logos zum Mythos oder gar zum ›Mythos vom Logos‹ verwandt, ohne eine evolutionäre These zu unterstellen – eröffnet der Theologie die Perspektive einer Remetaphorisierung ihrer ›Antworten‹ und einer Rückgewinnung ursprünglicher Nachdenklichkeit und Fraglichkeit. Dem wird eigens nachgedacht werden.

Wenn schon bei Jüngel die Metaphorologie eine Programmformel blieb, mit der er auf anregende Weise etwas zu wünschen übrig ließ, und seit 1974 diese Aufgabe nicht ›gelöst‹ wurde, scheint sie nicht einfach ›*lösbar*‹ zu sein – ohne unbearbeitet bleiben zu können. In theologischer Perspektive steht man zunächst vor der scheinbaren Alternative, ob die Metaphorologie als Implikat der Theologie entfaltet wird, oder die Theologie mitarbeitet an der Entwicklung einer nicht disziplinenspezifischen Metaphorologie. Jüngels Programm optiert letztlich unmißverständlich für die erste Möglichkeit; seine Studie über die ›Metaphorische Wahrheit‹ verfährt streckenweise allerdings anders und intendiert vielleicht, sich dieser schlechten Alternative zu entziehen. Den bei ihm dennoch auftretenden Problemen einer gegenbesetzend verfahrenden emphatisch theologischen Metaphorologie wird exemplarisch eigens nachzugehen sein. – Ganz gleich, wie man die Verhältnisbestimmung von Theologie und Metaphorologie letztlich beurteilen mag, bedarf die Theologie zunächst gründlicher Hinsichtnahme auf das vielfältige Phänomen und die Weisen seiner Thematisierung. Wenn es denn um eine theologische *Metaphorologie* gehen soll, hat die Theologie zunächst mit der Wahrnehmung und Reflexion von Metaphern und Metaphorologien zu tun, und dieser Hintergrund liegt ihr mehr oder minder längst im Rücken. So haben bisher Aristoteles, Heidegger, Gadamer und vor allem Ricœur die theologische Thematisierung der Metapher bestimmt. In dieser Hinsicht gibt es allerdings noch manches andere zu entdecken, zum Beispiel Vicos anticartesianische Metaphorologie, Ricœurs spätere Kritik und Transformation seiner Metaphorologie, Derridas grundsätzliche Kritik der Möglichkeit von Metaphorologie, Cassirers ›radikale Metapher‹[4], die semiotische wie die kognitive Metaphorologie und auch diejenige Blumenbergs und deren Horizonterweiterungen. Ganz gleich ob man die Metaphorologie als Implikat der Theologie entfalten will oder nicht, gibt es mancherlei *vorletzte Fragen* in der Thematisierung des mehrdimensionalen Phänomens ›der Metapher‹, denen nachzugehen sich eine Metaphorologie in theologischer Perspektive nicht entziehen kann. Mit dem Rekurs auf die Phänomene ist eine Einklammerung der unglücklichen Alternative intendiert, die dumpf als die einer theologischen Metaphorologie ›von außen‹ oder ›von innen‹ oder auch ›von oben‹ oder ›von unten‹ formuliert werden mag. Das mannigfaltige Auf und Ab in der Christologie dieses Jahrhunderts hat unter anderem deutlich ge-

[4] Cassirer wird im folgenden nicht eigens nachgegangen werden. Vgl. dazu aber PH. STOELLGER, Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz.

macht, daß solche Alternativen angesichts der Phänomene und Probleme nicht viel weiterhelfen, sondern vor allem Schulfronten fingieren. Am Phänomen jedenfalls nützt die Vorentschiedenheit von ›außen‹ oder ›innen‹ wie von ›oben‹ oder ›unten‹ wenig. In der Thematisierung ergeben sich Perspektivendifferenzen, die vielfältiger als nur alternativ sind.

›Angesichts der Phänomene‹ ist es auch (nolens oder volens) eine Engführung, von nur *einer* bestimmten Metapher aus die Metaphorologie zu konzipieren. Volens kann der Anfang mit einer emphatisch theologischen Metapher gemacht werden, etwa mit der Inkarnation, dem Kreuz, der Auferstehung, der Trinität, Jesus dem Christus, dem Opfer oder der Stellvertretung, dem Handeln Gottes, seiner Versöhnung, seiner Liebe oder der Rechtfertigung. *Volens* wird damit in jedem Fall die Mehrdimensionalität der Metapher, ihre Formpluralität und geschichtliche Formvarianz mit theologischer Entschiedenheit homogenisiert, und das bedeutet *nolens* (normativ wie deskriptiv) Verluste, sei es an Wahrnehmungs- und Verständnismöglichkeiten, sei es an metaphorologischen wie theologischen Fragen.[5] So folgte man in den genannten Beispielen in jedem Fall einer Metapher, deren Metaphorizität indes vergessen (gemacht) zu werden droht. Im einfachsten Fall heißt das, die theologische Metapher ›beim Wort zu nehmen‹; und so nötig das ist, um ihre Metaphorizität überhaupt wahrzunehmen, so problematisch ist es, wenn dieselbe dabei vergessen wird. Die kulturell-geschichtlichen Eigenarten der Metapher, ihre formale und funktionale Mehrdimensionalität, ihre Perspektivität und ihr Horizont wie die Faktizität ihrer Wesentlichkeit und ihre Auslegbarkeit sind dann vom Vergessen gefährdet.

Eine dezidierte Engführung der Metaphorologie findet sich selbst bei Ricœur durch seine so erhellende wie verstellende Orientierung an der klar normativ besetzten ›lebendigen Metapher‹. Und dergleichen ›ereignet sich‹ ebenfalls in der normativen ›Kehre‹ von Jüngels Metaphorologie, in der emphatischen Auszeichnung der Selbstmetapher Gottes, Kreuz und Inkarnation, als Norm theologischer wie letztlich aller Metaphern. Wenn implizit gilt: ›Was ein Gleichnis eigentlich ist, bestimmt Gott allein‹, gilt gleiches auch für die Metapher. Die ›Identifikation des Gekreuzigten mit dem Auferstandenen‹ wird auf diesem Weg zur normierenden Begründung *aller* metaphorischen Rede. Und eine verwandte Engführung scheint auch in der exegetischen Metaphern- resp. Gleichnistheorie vorzuliegen, sofern ein bestimmtes Gleichnismodell in all seiner erhellenden Pointierung als Norm fungiert und spätere Fortschreibungen im Grunde nur noch als Verfall ›verstanden‹ werden können. Ein verwandtes Problem *kann* sich allerdings auch ergeben, wenn man alle Metaphern nach Maßgabe des Modells der ›absoluten Metapher‹ so beurteilt, daß nur eine absolute Metapher eine ›gute‹ Metapher sei.

---

[5] Die mehrdeutbare Kehrseite des Wahrnehmungsverlustes *kann* allerdings gerade auch ein Prägnanzgewinn sein. Die Bestimmtheitssteigerung geht mit Verlusten einher, die man je nach Aspekt als Gewinn beurteilen kann.

So unvermeidbar Modelle und orientierende Beispiele sind, so vermeidbar ist indes die normative Dominanz eines Modells oder Beispiels.

Eine homogenisierende Dominanz und zumal einen metaphorologischen ›foundationalism‹ zu vermeiden, der die Metapher nicht-metaphorisch (›extern‹) zu begründen sucht, ist die Absicht der in Weiterführung Blumenbergs entfalteten These von der vierfältigen *Mehrdimensionalität* der Metapher, d.h. daß sie nicht auf *eine* Form oder Funktion zu reduzieren ist.[6] Einerseits ist die ›Rettung der Phänomene‹ die erinnernde Rückgewinnung der Deskriptivität wie Auslegbarkeit als Arbeit gegen die Verluste durch Normativität und als Horizonterweiterung eine Möglichkeits- und Wirklichkeitssteigerung sowie ein Wahrnehmungsgewinn. Andererseits ermöglicht der Rückgewinn an Mehrdimensionalität der Metapher die Einsicht in den mehrdimensionalen Sinn von Sein, oder weniger idiosynkratisch, in die Mehrdimensionalität ›der‹ Wirklichkeit und ihrer Wahrnehmungen resp. Interpretationen. Es gilt wohl weitgehend als längst entschieden, daß der Glaube weder den Sinn einer emphatischen Entscheidung vor dem Kerygma vom ›nackten Daß‹ hat, noch den einer Einstellung absoluten Gehorsams. Der Zerfall solcher Schematisierungen eröffnet wie erfordert andere Grundfiguren für den mehrdimensionalen ›Sinn des Seins‹ des Glaubens. Die metaphorischen Besetzungen des Horizontes, der den Sinn des faktizitären Daseins bestimmt, sind kulturell-geschichtlich lebensweltlich variant und darum nur als *variierbare* und *fortbestimmbare* ›lebendig‹. Die Einsicht in diese dynamische Mehrdimensionalität von Wirklichkeit führt ›diagnostisch‹ wie ›therapeutisch‹ dazu, daß der Horizont der Theologie nicht durch *ein* Modell vorentschieden enggeführt und damit problemreduktiv wird. Die Horizontbesetzungen, warum also gerade so und nicht anders interpretiert wird, sind Ausdruck des implikativen Wirklichkeitsverständnisses der jeweiligen Perspektive. Eine vornehmlich *deskriptive* Thematisierung der Horizontbesetzungen wie die Blumenbergs ermöglicht besonders aufmerksam deren differenzwahrende Differenzwahrnehmung.

Das Problem der Homogenisierung der Mehrdimensionalität ist nicht nur in normativen, sondern auch in deskriptiven Metaphorologien ein Problem.[7] Das liegt zum einen an der Struktur von Beschreibung, die nicht ohne vorgängige Interpretationsfiguren möglich ist, die schon die Wahrnehmung präprädikativ strukturieren und die Appräsenzen wie die Gerichtetheit der Aufmerksamkeit bedingen; und das liegt zum anderen an der dynamischen Relation von Normativität und Deskriptivität: keine Beschreibung ohne implizite Erwartung, keine Normierung ohne implizite beschreibbare Gegebenheit. Das Problem einer reduktiven Homogenisierung der Phänomene ist also nicht auf die Unterscheidung normativ-deskriptiv abzubilden, zeigt sich aber an normativen Metaphorologien beson-

---

[6] Vgl. eigens dazu PH. STOELLGER, Vom vierfachen Sinn der Metapher.

[7] Die Alternative von normativen und deskriptiven Metaphorologien ist ein strukturidentisches Problem zur Alternative von normativen und deskriptiven Kulturtheorien, wie M. MOXTER sie in Fortführung Schleiermachers und Cassirers ausgeführt hat (Kultur als Lebenswelt, 1ff, 211ff, 271ff).

ders deutlich. Die Frage der Normativität ist allerdings ursprünglich keine Frage der Wahl, sondern erscheint erst ex post so. Sie ist vielmehr eine Sache eines vorgängigen Entschiedenseins von so wesentlicher wie kontingenter Faktizität. Der perspektivisch wesentlichen Faktizität gegenüber kommt deren Thematisierung stets uneinholbar zu spät. *Diese Faktizität* als notwendig oder gar als ›mehr als notwendig‹ zu behaupten, wäre daher nicht nur eine Überrationalisierung des Phänomens, sondern auch ein (möglicherweise kalkulierter) Kategorienfehler, eine Metabasis des Geltungsanspruchs. Bei noch so plausibler (Mehr als) Notwendigkeit findet dieser Anspruch stets eine immer noch wirksamere und gewissere Faktizität vor, die im *vor*theoretischen Horizont verortet ist. Sofern auch theologische Geltungsansprüche nur von deren Gnaden sind, würden sie pragmatisch inkonsistent, wollten sie diese Faktizität als (mehr als) notwendig erweisen. Sie ist *weniger* als notwendig und gerade in dieser Beschränkung ›für uns‹ eminent wesentlich, ›für andere‹ aber bestenfalls möglich. Nur die *perspektivische* Wesentlichkeit der Faktizität kann paradox ›mehr als notwendig‹ sein. – Eine derart wesentliche Faktizität des eigenen unvordenklichen Anfangens liegt auch jeder deskriptiven Thematisierung der Metapher im Rücken und motiviert deren implizite Erwartungshaltung, gegebenenfalls auch ihre implikative Normativität. Für eine theologische Hermeneutik (und nicht nur für diese) ist es daher hilfreich, wenn nicht unerläßlich, sich mit den *Fragen* nach Ausdruck, Darstellung, Funktion und Thematisierung dieser wesentlichen Faktizität zu befassen. Und eben diese hermeneutischen Fragen bearbeitet Blumenbergs Metaphorologie mit einer deskriptiven Vorsichtigkeit, die den Horizont offen zu halten vermag für Überraschungen und Abweichungen von vorgängigen Erwartungen.

Die Aufgabe dieser Arbeit besteht demnach vor allem darin, Hans Blumenbergs mehrdimensionale Metaphorologie, ihren religionsphänomenologischen Horizont und ihre möglichen Horizonterweiterungen für eine Metaphorologie in theologischer Perspektive zu entfalten. Dem einen wird diese Aufgabe bereits als schlechthin maßlos erscheinen, dem anderen als nicht viel und für eine systematisch-theologische Studie schlicht als zu wenig. Daß sich beide irren, kann hier nur vorgreifend behauptet werden in der Hoffnung, daß nach der Lektüre der noch verbleibenden Seiten beide zu Konzessionen bereit sind. Daß beide aber in gewisser Hinsicht auch Recht haben, gibt Anlaß, Präzisierungen vorzunehmen.

Maßlos wäre dieses Vorhaben, wenn es etwa zu versuchen schiene, was Blumenberg Zeit seines Lebens nicht vollbracht hat, seinen ›Paradigmen zu einer Metaphorologie‹ eine ausgeführte Metaphorologie folgen zu lassen; darum soll es auch im folgenden nicht gehen. Hier wird keine strenge ›Systematisierung‹ seiner metaphorologischen Studien intendiert oder gar der hybride Entwurf einer vermeintlich definitiven Metaphorologie, sondern ein Verstehen der ›Paradigmen‹, was ihnen vorausgeht und was ihnen folgt, etwa warum ihnen keine ›definitive‹ Metaphorologie folgen kann und was ›an Stelle dessen‹ tritt. Dazu gehört, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphorologie ›überhaupt‹ zu diskutieren, wie es im Gegenüber von Blumenberg und Derrida versucht werden wird. Blumenbergs Metaphorologie und deren Ausweitungen zu einer Phänomenologie der Geschichte in der Gestalt kulturell-geschichtlicher Lebenswelten entwickelt sich nicht ohne Grund einigermaßen unsystematisch. Vielmehr entwirft er immer wieder ei-

ne Konstellation von Topoi, die eher die Struktur einer komplexen Geschichte oder eines Geflechts hat. Diese eigenartigen Strukturen sollten nicht einfach systematisch reduziert werden. Sowenig man die Metapher auf den Begriff bringen kann, sowenig kann man ohne erhebliche Verluste eine topische Konstellation in ein System bringen. Die Interpretation wählt daher bestimmte ›Örter‹ der Phänomenologie Blumenbergs aus und ist nicht linear, sondern selber topisch strukturiert. Implizit ist sie der Versuch der fortbestimmenden Variation einer Lesewelt, ein Entwurf zur variierenden Lesbarkeit von Blumenbergs Œuvre.

Den Anfang macht ein Blick auf den *Hintergrund* der ›Paradigmen zu einer Metaphorologie‹, vor allem anhand von Blumenbergs unveröffentlichten akademischen Arbeiten. Die anschließende Interpretation und Auseinandersetzung um die *Metaphorologie* orientiert sich an den ›Paradigmen‹, an deren Vorstudien und der späteren Erweiterung im ›Wechsel der Blickrichtung‹ auf die ›Lebenswelt‹ bis hin zur ›Lesbarkeit der Welt‹. Im Laufe der Zeit vollzieht sich hier ein *Horizontwandel* als Verselbständigung der Metaphorologie zur hermeneutischen Phänomenologie kulturell-geschichtlicher Lebenswelten, die anhand der Metaphern und ihrer verwandten Formen der Unbegrifflichkeit memorial erschlossen und imaginativ variiert werden. Diese kultivierte *Umgangsform* mit den Figuren der Unbegrifflichkeit – Blumenbergs pragmatisch valenten und gezielt selbstbezüglichen ›Methodos‹ – aufnehmend werden schließlich die *Remetaphorisierung der Theologie* und invers die *Retheologisierung der Metaphorologie* erörtert, d.h. ihre theologischen Implikationen wie ihr religionsphänomenologischer Horizont.

Wenn man den retrospektiven und prospektiven Horizont von Blumenbergs Metaphorologie ›abschreiten‹ will, gerät man auf einen Umweg, der im Unendlichen ›enden‹ könnte (vgl. Mtp 7ff). Jeder Blumenbergleser wird daher zu Recht zögern, wenn ein derart unendlicher Anspruch geäußert wird; und deswegen sollen auch einige Einschränkungen schon hier vorgenommen werden, um nicht zu weit gehende Erwartungen zu wecken und entsprechende Enttäuschungen und Kritik zu provozieren. Es geht mir ›nur‹ um den *metaphorologischen* Aspekt von Blumenbergs Textwelten und das auch ›nur‹ im Blick auf seinen *lebenswelthermeneutischen Methodos*. In dieser Studie bleibt daher leider einiges ›auf der Strecke‹: Es fehlt eine Rekonstruktion und Auseinandersetzung mit Blumenbergs neuzeitgenetischen Studien wie eine Klärung seiner funktional-relationalen Logik der Umbesetzung[8], was man am ehesten damit rechtfertigen könnte, daß dies bereits von anderen diskutiert wurde.[9] Auch die ›Verwandtschaft‹ der Metaphern kommt zu kurz, etwa die Mythen der ›Arbeit am Mythos‹ und der ›Höhlenausgänge‹. Zu den Mängeln der vorliegenden Studie zählen auch eine Bearbeitung der Frage nach Blumenberg *und* Heidegger, *und* Husserl, *und* Landgrebe, nach einer

[8] Vgl. dazu PH. STOELLGER, Von Cassirer zu Blumenberg.
[9] Vgl. im Literaturverzeichnis zur Blumenberg-Sekundärliteratur.

eingehenden Erörterung seiner anthropologischen Hintergründe, seines Verständnisses der Rhetorik wie auch die Diskussion der kaum noch absehbaren benachbarten Lebensweltheorien. Es bleibt offen, was Marquard fragte: »wieviel kann man von Blumenbergs Werk weglassen, ohne daß das Residuum dieser Textvernichtung aufhört, wirklich Blumenberg zu sein?«[10].

Sich im Nachdenken und Interpretieren Blumenbergs zu orientieren, bedeutet, sich in einem Labyrinth zurechtfinden zu wollen. Er lebte, memorierte und imaginierte, in einer ungewöhnlich vielschichtigen Höhlenwelt, nahm nie die kürzesten Wege, sondern liebte Umwege und Abschweifungen. Es gibt in seinen Textwelten Geflechte von Themen und Traditionen, die sich an manchen Orten in Gestalt von Topoi, von ›Gemeinplätzen mit Geschichte‹, verdichten, zwischen denen eine Vielzahl von Wegen und Umwegen besteht. Blumenbergs Labyrinth ist ein Labyrinth von Labyrinthen, von denen die Metaphorologie nur eines ist. Daher ist es eine perspektivische Verkürzung, in diese Höhlenwelt von Blumenbergs mehr verborgenen als veröffentlichten akademischen Arbeiten her einzutreten und damit die Metaphorologie auf ihrem theologischen und phänomenologischen Hintergrund zu verstehen. Und es ist eine weitere Reduktion, Blumenbergs hermeneutische Phänomenologie am Leitfaden der Metaphorologie zu erschließen.

Zu den vielen Schichten und Perspektiven in seinem komplexen Werk gehören neben anderem katholische Theologie, Existenzialontologie, Begriffsgeschichte, Toposforschung, Mythostheorie, Gnosis-, Mittelalter- und Renaissanceforschung, Wissenschaftsgeschichte, Neuzeittheorie, Ideengeschichte, Geschichtsphilosophie, Anthropologie, Rhetorik, Hermeneutik, Phänomenologie, Kulturtheorie und eben auch Metaphorologie. Dementsprechend werden beispielsweise Feuilletonisten oder Philosophen, Religionswissenschaftler oder Soziologen, Germanisten oder Wissenschaftshistoriker sowie Theologen von verschiedenen Perspektiven aus je andere Lesarten Blumenbergs versuchen. Die ›Frage nach Blumenberg‹, was es denn gewesen sein könnte, was er wissen wollte, oder was er hoffen durfte und was in seinen Texten geschieht, ähnelt daher den großen Grundfragen, auf die wir mit Metaphern ›antworten‹. Er verstand es, sich mit expliziten Erklärungen so zurückzuhalten, daß dieses ›feine Schweigen‹ mancherlei Konjekturen provoziert, Vermutungen darüber, was es denn sein könnte, was er sich dabei gedacht haben mag. Man kann den Eindruck gewinnen, seine Texte seien geradezu darauf angelegt, vielfältig auslegbar zu sein. Daher ist es in der Interpretation Blumenbergs unvermeidbar, sich selber zu äußern und dabei zu riskieren, die ›Grenzen der Interpretation‹ zu überschreiten.[11] In den eigenen Vermutungen äußern sich nolens volens die Einstellungen und Ansichten des

---

[10] O. MARQUARD, Entlastung vom Absoluten, XIX.

[11] Ob U. ECOS kritische Unterscheidung von Interpretation und Gebrauch stets sinnvoll ist und ob sie durchgehalten werden kann, wird daher fraglich werden (Die Grenzen der Interpretation, 40-55, 283ff, 425ff).

Interpreten. Wollte man hier das Risiko, ›die Grenzen der Interpretation‹ zu überschreiten, grundsätzlich vermeiden, würde man nicht wenige Pointen dieses hermeneutischen Gesprächs a limine verpassen.

Dementsprechend ist es allerdings auch ein Problem der meisten bisher vorliegenden Blumenberginterpretationen, daß vieles in vielerlei Hinsicht *mit* ihm, aber selten seine Texte interpretiert werden.[12] Es sei im folgenden demgegenüber zweierlei versucht: einerseits *hermeneutisch-exegetisch* Blumenbergs Texte als Regulativ der Interpretation fungieren zu lassen, um zu versuchen, sich Klarheit darüber zu verschaffen, was sie sagen und meinen könnten. Dabei sind die eigenen Vermutungen transparent zu halten im Blick auf die Texte, an denen sie gewonnen sind, was notwendig mit der Präsentation einiger Belege verbunden ist. Andererseits wird *interpretativ-fortbestimmend* und in eigener Verantwortung variierend vorgegangen, da von den Texten wie in der Interpretation mehr vermeint und eröffnet wird, als eine Exegese der Texte. Dabei geht es um metaphorologische, phänomenologische und theologische Themen und Probleme, denen gegenüber Blumenbergs Texte und seine hermeneutische Phänomenologie auch ›nur‹ Interpretationen darstellen, die der Fortbestimmung und der perspektivischen Variation ausgesetzt sind. Zunächst aber wird eine behutsam Kontinuitäten auslotende und Diskontinuitäten wahrende Konstruktion der Zusammenhänge und Wandlungen in seinem Werk versucht, wofür Aspekte der Theoriezusammenhänge, der Themen und der phänomenologischen Entwicklung für die Ordnung der Interpretation relevant sind. Dabei ist einiges an selber zu verantwortendem Zugriff nötig, aber auch nicht zuviel. Es ist verhältnismäßig einfach, zu systematisieren; viel schwerer ist es, dies maßvoll zu tun, um nicht Diskontinuitäten, Differenzen und Vakanzen zu verdecken. Hier nicht einfach die eigene Vorentschiedenheit auszuführen, ist eine Übung in Selbstbeschränkung, – denn wozu sollte man überhaupt lesen, Andere zu Wort kommen lassen, wenn nicht, um sich und seine Vorentscheidungen zur Disposition zu stellen und sich irritieren zu lassen?

Diese ›Arbeit am Text‹ ist nicht die Konsequenz einer hermeneutischen Variante des externen Realismus, sondern Funktion eines kritischen internen Realismus, der (bei aller Unbestimmtheit dieser Formel) eine Selbstbeschränkung impliziert, die die eigenen Ansichten über Hans nicht mit Hans selber identifiziert. Nun ist Hans selber thematisch und als Thema nolens oder volens eine Funktion der Thematisierung; um aber seine Independenz (als dynamisches Objekt) gegenüber der Interpretation zu wahren, bedarf es einer Selbstzurücknahme des Interpreten. Nur, dabei kommt man über den Horizont der Hinsichtnahme nie hinaus, und es ist so opak wie bestenfalls überflüssig von einem An-sich der Dinge, Texte oder Personen auszugehen. Aber die kritische Unterscheidung von meiner Ansicht und dem, worauf sie sich bezieht, hält den Horizont der eigenen Ansicht für

[12] Die Blumenbergauslegung hat noch keine so zu nennende Forschungsgeschichte, in der sich Auslegungsweisen, -alternativen und -methoden etabliert hätten. Man steht mit einem solchen Vorhaben zwar mitnichten allein, aber kann wenig voraussetzen und an wenig anschließen.

das offen, was in ihr noch nicht repräsentiert ist, wie für das, was nie vollständig in ihr aufgeht. Es geht also um die Vermeidung einer Selbstgenügsamkeit der eigenen Ansichten, die in Fragen der Geltung leicht zur argumentativen Selbstbehauptung gerinnen kann, die Hans besser verstanden haben will, als er sich selbst. Bestenfalls hat man ihn *anders* verstanden, und um die Alterität des Anderen nicht einfach auf die eigene Ansicht zu reduzieren, bedarf es möglichst gründlicher Hinsichtnahme, einer Erörterung entsprechender phänomenologischer Umgangsformen und der prinzipiellen Selbstbeschränkung der semiotischen Expansionstendenz der eigenen Ansichten.[13]

Interpretation kommt dabei nicht ohne eine gewisse *Distanz* aus, und die ist ohnehin stets schon im Spiel des Verstehens präsent. Die Art und Weise der Verhältnisbestimmtheit und -bestimmung ist der Spielraum der hermeneutischen Differenz und daher eine Möglichkeitsbedingung jeder Interpretation. Zweierlei soll hier vermieden werden, zu große und zu geringe Distanz. Das ›richtige‹ Maß zu suchen, ist bereits ein Vollzug der Verhältnisbestimmung und dadurch der Bestimmung dessen, was dem Text eingeräumt wird und was nicht. Blumenberg selber wird beispielsweise von verschiedener Seite vorgehalten, gegenüber seinen Themen in eine Zuschauerdistanz zu geraten und sich damit der Auseinandersetzung zu entziehen. Daß dem mitnichten so ist und er vielmehr die emphatisch aufklärerische oder die angeblich ›postmoderne‹ Version der Distanz kalkuliert ad absurdum führt, läßt sich in seiner Fortschreibung der Metaphorologie zeigen und gegen seine Kritiker zur Geltung bringen. Daß eine Distanz im Verstehen problematisch werden kann, impliziert indes keineswegs den (vergeblichen) Versuch, von jeder Distanznahme zu lassen. Wie kein Verstehen ohne Distanz, so auch kein zu Wort kommen lassen des Anderen ohne Differenz. In dieser Hinsicht sind – wenigstens heuristisch – Unterscheidungen nötig.

Schreibt man eine Interpretation, die von Lesern beim Wort oder besser noch beim Sinn zu nehmen sein können soll, die also diskutabel sein möchte, ist es unerläßlich, die eigenen (Geltungs)Ansprüche von denen Blumenbergs zu unterscheiden, d.h. die eigenen Ansichten nicht als die seinen darzustellen, sondern ein Differenzbewußtsein in der Darstellung mitzusetzen. Nur unter regulativer Wahrung dieser Differenz kann versucht werden, immer wieder zu unterscheiden, was es denn sein mag, was Blumenbergs Text

---

[13] Zur Eigenart der Blumenberg ›exegesierenden‹ Partien der vorliegenden Arbeit gehört daher entschiedenermaßen, die Auslegung kontrollierbar halten zu wollen und dazu rückgebunden zu sein an die Quellen. Wenn *Blumenberg* verstanden und verständlich gemacht werden soll, muß man einigermaßen sorgfältig darauf achten und zeigen, daß es auch Blumenberg ist, der dargestellt, diskutiert und gegebenenfalls kritisiert und weitergeführt wird. Das ist mitnichten trivial, denn gerade ausgesprochen vielschichtige Texte wie die seinen entziehen sich so dem direkten Zugriff, wie sie sich der indirekten mehr oder minder freien Aneignung anbieten. Die eigenen Ansichten und deren Gründe kommen ohnehin zum Ausdruck, die des Anderen hingegen nicht mit der gleichen Selbstverständlichkeit. Dieses Aussein auf eingehendes Verstehen des Anderen ist alterologisch und hermeneutisch motiviert, und die Ausgestaltung dieser Hintergrundentscheidung ist der Versuch, sich zunächst zurückzuhalten und den Anderen zu Wort kommen zu lassen.

sagt, und was die Interpretation ihrerseits intendiert. Das Verständnis der ›intentio operis‹ hängt indes wesentlich vom eigenen hermeneutischen Horizont ab. Selbst ein hermeneutischer Minimalismus, der den Texten Blumenbergs ›nur‹ die Absicht abliest, sich von (vermeintlich) obsoleten Fragen wie von totalen Antworten zu befreien und darin eine (negative) aufklärerische Freiheit zu intendieren (F.J. Wetz), stößt auf Fragen, warum sie zu befreien suchen, warum welche Metaphernkomplexe gewählt werden und warum er welche Geschichten erzählt. Es gilt zu unterscheiden, wo die Texte beim Wort genommen werden wollen, wo man das könnte und wo das nicht sinnvoll ist; d.h. es muß differenziert werden, wo sie eigene Geltungsansprüche erheben, wo sie das vielleicht indirekt tun und wo lediglich andere dargestellt werden.[14] Mit diesen Unterscheidungen kann verhindert werden, die Texte vorschnell beim Wort zu nehmen und leichtfertig fester Meinung zu sein über Blumenbergs Ansichten. Ihm zum Beispiel Trostbedürfnisse und direkte Tröstungsabsichten zu unterstellen oder eine Eschatologie, die auf ästhetische Kompensation der nachchristlichen Mängellage aus ist (P. Behrenberg), oder gar eine Psychotherapie des philosophischen Bewußtseins (L. Oeing-Hanhoff), ist so befriedigend, wie vielleicht doch zu einfach.

Blumenbergs metaphorologische Umwege scheinen mir gerade auf den Mitvollzug seiner Phänomenologie aus zu sein, auf ein ›Mitspielen‹, wie sie selber mit den Anderen gelegentlich spielt und sich dabei in die eigenen Themen verstrickt. Das *Dilemma von Beobachtung und Teilnahme* kann zwar heuristisch durch Unterscheidung und Enthaltsamkeit entflochten werden, wird aber wohl auch im Interesse seiner Texte zur *eigenen* Ansicht führen und das heißt, zur Verstrickung in die thematischen Reihen und in die Beschreibung als *Fort*schreibung.[15] Die sich dabei ereignende *wechselseitige hermeneuti-*

---

[14] In einer Auseinandersetzung ist es gelegentlich hilfreich, nicht nur zu zweit zu sein. Wie Blumenbergs Metaphorologie in auffälliger Weise sich der Bezugnahme auf andere Metaphorologen enthält, so sind doch Kant und Vico für ihn hintergründig bedeutsamer, als auf den ersten Blick deutlich wird. Daher ist der Gang des Verstehens im folgenden darauf aus, Blumenberg diskutabel zu machen, indem er auf ausgewählte *Andere* bezogen wird.

[15] Bei aller Vorsicht und Zurückhaltung gegenüber Blumenbergs Texten, ihren vermeintlichen Intentionen, ihrer Darstellungstendenz wie ihren kalkulierten Wirkungen, kommt man im Verstehen nicht ohne *eigene Horizontvorgriffe* aus, mit denen vermutungsweise mehr unterstellt wird, als exegetisch begründet werden kann. Die Fraglichkeit der eigenen Vorgriffe und Weiterführungen bleibt unvermeidbar, und solche Vermutungen und Versuche sind von seinen Texten vielleicht auch intendiert. Wer etwas sehen will, muß die *eigenen* Augen öffnen und in eigener Rechenschaft in begrenzter Perspektive interpretieren. Privat und diesseits der Lesbarkeit kann man recht schnell klarer Ansicht über Blumenbergs Texte und deren Absichten sein; wenn man indes die eigenen Ansichten lesbar werden läßt, wird man sich und anderen mit Gründen *verdeutlichen* müssen, was man meint. Dadurch entsteht die Nötigung, exegetisch zu begründen wie systematisch zu plausibilisieren, worauf man sich mit welchen Folgerungen bezieht, wo Extrapolationen anfangen (müssen), wo eigene Interessen einsetzen und wohin dieselben weiterführen könnten.

sche Individuation vollzieht sich auf mindestens drei Ebenen: Blumenberg gegenüber seinen Quellen; die Leser Blumenbergs gegenüber seinen Texten (und seinen Quellen); die Leser gegenüber dem schreibenden Leser Blumenbergs. Ich bewege mich im folgenden auf der zweiten Ebene, zunächst als ›teilnehmender Beobachter‹ und sukzessive in eigener Fortschreibung. Die Beobachter- und die Teilnehmerperspektive können nicht durch einen Sprung voneinander geschieden gedacht werden, da einerseits die Beobachtung ein Eingreifen in den Text wie das Thema impliziert und zudem nur eine zeitweilige Mäßigung der aktiven oder passiven Teilnahme darstellt, und da andererseits in Blumenbergs Texten ein impliziter Leser präsent ist, der sich selber ›seinen Reim‹ machen muß, so daß der fortschreibende Leser eine dem Text immanente Relation entfaltet. Der implizite Leser ist vom Autor als Teilnehmer gedacht, der sich auf die Lektüre einläßt und den Verfasser zu Wort kommen läßt. Mit der Intersubjektivität des Lesers kommt ein anderes Individuum ins Spiel, dessen eigene Perspektive eine irreduzible Alterität mit sich bringt. Die Alterität ist Implikat der Differenz verschiedener Welten, der Differenz von Leser- und Autorlebenswelt, weil der Leser an anderen Selbstverständlichkeiten partizipiert als der Autor. In der Lektüre indes können diese Selbstverständlichkeitsuniversen interagieren. In einer (hypothetischen) völligen Epoché der mitgebrachten Selbstverständlichkeiten, einer hermeneutischen Selbstlosigkeit, könnten als Grenzwert die reine Teilnahme wie die reine Beobachtung gedacht werden, die aber beide die Aufgabe der Interpretation unterschritten. In der von mir entfalteten hermeneutischen Perspektive einer *wechselseitigen Individuation* geht es um eine *alterologisch motivierte wesentliche Kontingenz wahrende Arbeit am Differenzgefüge von Autor-, Text- und Leserwelt.*

Demnach geht es mir nicht um den *Ertrag* oder *Nutzen* Blumenbergs für die Theologie, sondern um die Erschließung und mitdenkende Abschreitung seiner phänomenologischen Denkwege in der Erwartung, daß sich dabei ein Horizont ungewöhnlicher Möglichkeiten für die Theologie eröffnet. Wenn man die Theologie als Möglichkeitswissenschaft versteht, diesseits des Wirklichkeitsprimats und im Unterschied zu den vielfältigen Wirklichkeitswissenschaften, sollte es diesem Selbstverständnis gemäß plausibel sein, Möglichkeiten auszuloten und zu variieren, ohne diese Entdeckungen und Erfindungen alle zu verwirklichen.[16] Im wesentlichen wird *einer* mehr oder minder bestimmten Möglichkeit der Theologie nachgegangen werden: *wie eine hermeneutische Phänomenologie verfährt, die als Methodos einer sich phänomenologisch verstehenden Theologie denkbar wäre.*

Diese Orientierung an Möglichkeiten und Horizonterweiterungen könnte man als bloßes *Vor*feld der Theologie oder gar als *vor*theologisch kritisieren. Aber theologisch wird nicht

[16] Es ereignet sich dabei immer wieder, daß prägnante theologische Möglichkeiten *entdeckt*, aber nicht *ausgeführt* werden. Dieser Mangel hängt an der topischen und inventiven Orientierung der vorliegenden Studie.

erst gearbeitet, wenn explizit theologische Themen verhandelt werden, und auch nicht erst, wenn ›materiale‹ theologische Geltungsansprüche erhoben werden. Vielmehr kann es gerade theologisch motiviert sein, Umwege zu nehmen und sich vermeintlich nicht-theologischem Denken zu öffnen, einerseits um mit Anderen Fragen zu bedenken, die auch die Theologie beschäftigen, andererseits in der Hoffnung darauf, daß das Denken der Anderen eine Horizonterweiterung der Theologie ermöglicht und vice versa. Versteht man ›Theologie‹ wesentlich als eine ›theologische *Perspektive*‹, hängt sie nicht an materialen Beständen, sondern an einer ›Art zu sehen‹, die in einem (nicht immer scharf umgrenzten) Horizont lebt. So ergeben sich zwar deutliche Horizontverschiedenheiten zu Blumenberg, aber zugleich im Blick auf ›vorletzte Fragen‹ auch Horizonterweiterungen, wie die Erinnerung an Fraglichkeit und entsprechende Nachdenklichkeit als Ursprungssituation der Theologie.

Die Auseinandersetzung mit Blumenbergs Phänomenologie und seiner implikativen Theologie und Religionsphänomenologie wird hier nicht als scharfe Grenzziehung nach dem Modell von Freund oder Feind geführt. Blumenbergs Theologiekritik böte zwar zur Genüge Anlaß, ihn theologisch zu kritisieren. Das mag man tun, und das ist auch ansatzweise schon getan worden; seine Pointen werden dabei allerdings leicht verspielt. Hier hingegen soll es vor allem um eine konstruktive Lesart seiner Phänomenologie und deren Horizonterweiterung für die Theologie gehen. Blumenbergs Theologiekritik kommt dabei ›nur‹ als Exemplifikation des Gebrauchs seiner Methode in Anwendung auf *seine eigenen* theologischen Ansichten zur Sprache. Seine anthropologischen und theologischen Horizontbesetzungen sollen ›versuchsweise‹ mit seiner phänomenologischen Methode erschlossen werden. In ihnen manifestiert sich zwar einerseits eine dezidierte, teils recht enge Auffassung davon, was Theologie zu sein habe und was nicht, andererseits aber ein subtiler *Umgang* mit theologischen Themen und Antworten, der provokante Umperspektivierungen vornimmt und als Methodos für die Theologie erwägenswert ist.

›Gut und nützlich‹ für die Metaphorentheorie wie für die Religionsphänomenologie und die Theologie (und zwar nicht nur die hermeneutische) ist besonders Blumenbergs Horizonterweiterung der Metaphorologie zur *hermeneutischen Phänomenologie kulturell-geschichtlicher Lebenswelten*. Dieser Übergang ist durch die hermeneutische und rhetorische (resp. symbolische) Funktion bestimmter Metaphern und ihrer Verwandten begründet: Absolute Metaphern sind orientierend für ›die Welt, in der wir leben‹, für das Leben, das wir leben, für den Glauben, den wir leben, – wie auch für unser Verständnis Gottes, mit und von dem wir leben. Solche Grundmetaphern sind die unbegrifflichen Ausdrucksformen unserer orientierenden Horizontbesetzungen und -vorgriffe. Sie sind verdichtete Darstellungen des Lebensweltsinns resp. des vorthematischen Sinnhorizonts unserer Wirklichkeit. *Phänomenal* erweitert Blumenberg dazu die Metaphorologie auf die verschiedenen Formen der Metapher, die Übergänge vom und in den Begriff und zwischen den Verwandten der Metapher wie Mythos, Fabel, Narration, Anekdote und Glosse. *Phänomenologisch* entwickelt Blumenberg mit der Zeit in immer kritischerer Abgrenzung von Heidegger im Rückgriff auf den späten Husserl (mit Landgrebe) und Cassirer eine Phänomenologie der Kulturgeschichten, die weder egologisch noch existenzialontologisch, sondern symboltheoretisch-anthropologisch fundiert ist. Er besetzt die Orientierung an der Existenzialontologie wie auch an der transzendentalphilosophischen

Subjektivitätstheorie um durch die Kulturanthropologie besonders Gehlens, Plessners und Cassirers.

Das bedeutet eine dezidierte Schwächung des ›fundamental‹ontologischen oder egologisch begründeten Geltungsstatus der Phänomenologie, den Wechsel der Perspektive von der Epistemologie zur mehrdimensionalen Symbol- und Kulturphänomenologie, die unhintergehbare Geschichtlichkeit des Akteurs und seine Verstrickung in die thematische Varianz der Symbolgeschichten. Mit der Weiterung des Phänomenologieverständnisses auf geschichtliche Lebenswelten, Kulturphänomenologie, phänomenologische Anthropologie, Symboltheorie und Rhetorik gehen Horizonterweiterungen einher. Die Hermeneutik wie die Phänomenologie wird nicht mehr in einer ›Schule‹ loziert, sondern voraussetzungsärmer lebenswelthermeneutisch im weiteren Sinne resp. pragmatistisch konzipiert, so daß beide auch für die Theologie brauchbar und akzeptabel werden, die sich nicht in der Tradition der Hermeneutik sieht. So erschließt Blumenbergs Metaphorologie als hermeneutische Phänomenologie kulturell-geschichtlicher Lebenswelten eine Rückbindung und Erweiterung der in der Theologie bisher präsenten Metapherntheorie wie auch eine mit ›Geltungsansprüchen‹ ausreichend zurückhaltende (religions)phänomenologische Methode.[17] Diese gewählte Schwäche bedeutet auch, daß Blumenberg, darin anders als Cassirer, nicht hinter seinen Reihenbildungen steht, sondern sich dezidiert in die thematischen Phänomene verstrickt. Seine Thematisierung der Metapher und ihrer Verwandten ist (der Metapher entsprechend) selbstbezüglich und wird darin zur indirekten Darstellung eigener Horizontvorgriffe, die sich ex post hermeneutisch abduzieren lassen. In Blumenbergs Phänomenologie wird daher ein ›strenger‹ Wissenschaftsbegriff problematisch; aber das dürfte die Theologie nicht schrecken, gleich ob sie beispielsweise an Barth, an die heideggersche resp. gadamersche Hermeneutik oder an Luther anschließt.

Im folgenden wird anhand gelegentlicher Beispiele versucht zu zeigen, wie sich theologische Probleme in Blumenbergs phänomenologischer Perspektive darstellen, um zu plausibilisieren, daß die Metaphorologie mit ihrer Weiterung zur hermeneutischen Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten eine Methode darstellt, die sowohl für die Theologie wie für die Religionsphilosophie eine brauchbare und hilfreiche Methode sein kann.[18] In dieser Perspektive ist der Horizontvorgriff impliziert, in einer religionsphänomenologisch angelegten Theologie gehe es um die *Phänomenologie religiö-*

---

[17] Diese weniger theoretisch als faktisch ausgeführte Weiterung des Horizontes der Hermeneutik hat in ihrer Orientierung an pragmatischen Fragen, an Anthropologie, Rhetorik, Symbol- und Kulturtheorie sachliche Nähen zur amerikanischen pragmatistischen Semiotik, zur deutschen Hermeneutik vor Heidegger im Anschluß an Dilthey, wie zum Interpretationismus etwa Simons, Lenks und Abels. Diese Nähen lassen sich systematisch verdichten als Pragmatisierung der Hermeneutik in semiotischem wie symboltheoretischem Horizont mit anthropologischem Hintergrund. Vgl. M. JUNG, Erfahrung und Religion.

ser Rede nicht nur von Gott. Denn von Gott zu reden, heißt nicht selten auf metaphorischen Umwegen von anderem zu reden, allerdings auch *vor* Gott. Eine hermeneutische Religionsphänomenologie könnte eine Weise der Hinblicknahme auf die eigentümlichen Formen unbegrifflicher Rede ermöglichen, die sie in ihrer pragmatischen resp. lebensweltlichen Funktion zu verstehen sucht, also die Phänomene nicht überrationalisiert resp. überbestimmt. Damit einher geht eine *Rehabilitation der Metaphern in theoretischen Zusammenhängen* als orientierender Ausdrucksformen der Welt, in der wir leben (und erst daher auch denken). Marquards saloppe Zusammenfassung der symboltheoretischen Grundthese Blumenbergs »Formalisierung darf, Terminologie soll, Metaphorik muß sein«[19], gilt genauso für die Theologie. Aber dieses ›Muß‹ richtet sich gegen ein Verbot im theoretischen Kontext, nach Berkeleys Grundsatz »A metaphoris autem abstinendum philosopho«[20], das wie für den Philosophen auch für den Theologen nicht gelten kann. Marquards ›Muß‹ der Metapher ist jedoch seltsam unpassend, denn es kommt noch später, als das Metaphernverbot. Nur, *die Metapher kommt ihren Kritikern stets zuvor,* und das ist gut so. Deswegen ist mein leitendes Interesse auch nicht der angestrengte Nachweis, daß Metaphern sein ›müssen‹, sondern, da die Gegenthese ohnehin zu spät kommt, wird versucht zu verstehen, was sich in ihnen zeigt. »Das Sehen ist nicht jederzeit für alles Sichtbare offen; Phänomene müssen für möglich gehalten werden, ehe man sie sehen kann« (D 31, 115). Und dabei geht es nicht nur um die Entdeckung von Vorhandenem, sondern um die abduktive Erschließung, die von der Erfindung nicht immer zu unterscheiden ist, denn: »Die Wahrnehmung dessen, was es nicht gibt, ist die schwerste« (BM 199).

---

[18] Im folgenden wird nicht versucht, Theologie *als* Phänomenologie zu konzipieren, mit den seit Heidegger und Bultmann immer und immer wieder diskutierten Problemen. Vielmehr wird nur vorgeschlagen, daß die Metaphorologie mit ihrer Weiterung zur Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten eine hermeneutisch-phänomenologische *Methode* darstellt, eine Art zu Sehen und zu Sagen, die sowohl für die Theologie wie für die Religionsphilosophie brauchbar und hilfreich sein kann. Es ist der Versuch zu zeigen, daß die Religionsphilosophie der Religionsphänomenologie bedarf, wie die Theologie der phänomenologischen Hinblicknahme auf die geschichtlichen Lebenswelten am Leitfaden der Metaphern und ihrer Verwandten. – Wer die hier untersuchte hermeneutische Lebensweltphänomenologie für abwegig oder falsch hält, mag die Studie als einen apagogischen Nachweis dieses Vorbehaltes lesen; damit wäre immerhin auch etwas gezeigt.

[19] O. MARQUARD, Laudatio, 56.

[20] BERKELEY, De motu 3, nach SZ 75.