

Karen Gloy / Rudolf zur Lippe (Hg.)

Weisheit – Wissen – Information

V&R unipress

V&R unipress

Dem Schweizerischen Nationalfonds, der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, Bern, sowie der Forschungskommission der Universität Luzern sei für die Unterstützung freundlichst gedankt, nicht weniger Herrn Dr. Alessandro Lazzari (wissenschaftlicher Assistent) für das Layout.



„Dieses Hardcover wurde auf FSC-zertifiziertem Papier gedruckt. FSC (Forest Stewardship Council) ist eine nichtstaatliche, gemeinnützige Organisation, die sich für eine ökologische und sozialverantwortliche Nutzung der Wälder unserer Erde einsetzt.“

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN 3-89971-253-6

© 2005, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke. Printed in Germany.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

KAREN GLOY (LUZERN/WIEN)	
Einführung: Die verschiedenen Wissenstypen.....	7
I. PLURALITÄT DER WISSENSFORMEN	21
RUDOLF ZUR LIPPE (OLDENBURG/WITTEN)	
Epistemische und andere Formen des Wissens.....	23
HANS JULIUS SCHNEIDER (POTSDAM)	
Die Vielfalt westlicher Wissensformen	
Skizze einer Systematisierung aus sprachpragmatischer Sicht	39
PHILIPP STOELLGER (ZÜRICH)	
Mythos, Metaphysik und Metapher	
Sapientiale Formen des Wissens in hermeneutischer Perspektive	53
II. IMPLIZITES WISSEN.....	81
RAINER THURNHER (INNSBRUCK)	
Momente und Strukturen impliziten Wissens im menschlichen	
Existenzvollzug.....	83
JOSEF NAEF (LUZERN)	
Der ontologische und der ontische Vorrang der Seinsfrage bei	
Heidegger.....	103
TOBIAS DEAN (AARAU)	
Zuhandenheit als Zugang zur Welt	117
ROSMARIE PARADISE-DAHINDEN (LUZERN)	
Da-sein als Befindlichkeit.....	141
III. EXPLIZITES WISSEN.....	151
REINHARD SCHULZ (OLDENBURG)	
Synthetische Biologie	
Anreiz für ganzheitliches Denken oder Mathematisierung des	
Lebendigen?.....	153
RUDOLF STICHWEH (LUZERN)	
Die Universalität wissenschaftlichen Wissens.....	177

IV. WISSEN UND WIRKLICHKEIT	193
GÜNTER DUX (FREIBURG I. BR.)	
Die Wissensformen der Gesellschaft	
Konstruktivität und Wahrheit in der prozessualen Logik der Moderne	195
URS MARTI (ZÜRICH)	
Die Funktion des Wissens in den Spielen der Macht.....	217
V. GESCHICHTLICHE STADIEN DES WISSENS	239
RAFAEL FERBER (LUZERN/ZÜRICH)	
What did Socrates know and how did he know it?	241
VI. AUßEREUROPÄISCHE WISSENSFORMEN	249
JÜRGEN HENGELBROCK (BOCHUM)	
Traditionelles Afrika: Weisheit und Wissen als Teilhabe.....	251
ROLF ELBERFELD (BERLIN/WUPPERTAL)	
Wissen und Selbsttransformation im Buddhismus.....	265
NAMENREGISTER.....	277
AUTOREN.....	281

Karen Gloy (Luzern/Wien)

Einführung: Die verschiedenen Wissenstypen

I. Wissensrevolutionen

Jedes Zeitalter sieht sich in die Pflicht genommen, auf den ihm genuinen Wissenstyp zu reflektieren, wenn man nicht einfach wissensgläubig, und das heißt in unserem naturwissenschaftlichen Zeitalter wissenschaftsgläubig an die allein durch das mathematisch-naturwissenschaftliche, gesetzmäßige Denken geprägte Wahrheit glauben will. Eine Zeitdiagnose ist insbesondere indiziert an Bruchstellen, an deren einer wir uns momentan befinden, sofern unser Zeitalter übergeht von einem Wissenszeitalter zu einem Informationszeitalter. Daß der neue Träger des Wissens, der Computer, und die ihm eigentümliche Sprache, nämlich die moderne Algebra und Informatik, zusammen mit der immensen Speicherkapazität des Wissens, ja die gesamte semio-logische Wende einen ganz neuen Wissensbegriff generiert, ist nicht zu übersehen. Zu den Pilotwissenschaften und -techniken zählen heute die Sprachphonologie, linguistische Theorien, Spieltheorien, Automatentechnik u.ä., die sich zum *linguistic turn*, zum sprachtheoretischen und -technischen Aspekt der Kultur zusammenfassen lassen. Computer, Internet, Mikrochips mit ihrer enormen Speicherkapazität von Daten, der Abrufbarkeit derselben in Sekundenschnelle an jedem Ort der Welt sind dabei, unser Leben radikal zu verändern. Noch nie standen so viele Informationen in solcher Fülle in so kurzer Zeit und in so leichter Zugänglichkeit zur Verfügung wie heute. Ihr beständiges Anwachsen macht Suchmaschinen zur Durchforstung und Selektion und zum effizienten Gebrauch erforderlich. Schon Leibniz verglich, ohne den Computer zu kennen, unser Gedächtnis, d.h. unser gespeichertes Wissen, mit einem großen Kramladen, in dem man sich orientieren können müsse, wenn man wirklich wissen wolle. Die Spezifität dieses digitalisierten Wissens besteht in der isolierten, separierten, lexikalischen und enzyklopädischen Speicherung, die nur fragmentarisches, unsystematisches Wissen wiedergibt. Das Wissen, das wir im Begriffe sind zu verlassen, das wissenschaftliche – vorrangig das naturwissenschaftliche, modifiziert auch das geisteswissenschaftliche –, war gerade dadurch ausgezeichnet, daß es in Theoriesystemen, Komplexen aus Sub- und Supersystemen, Taxonomien, Ordnungsgefügen mit hierarchischem Aufbau bestand und so Überblick und Ordnung, Auf- und Abstieg vom Besonderen zum Allgemeinen und zurück ermöglichte.

Auch frühere Zeitalter brachten Veränderungen und Revolutionen des Wissens mit sich, oft bedingt durch die Erfindung oder Einführung neuer

Philipp Stoellger (Zürich)
Mythos, Metaphysik und Metapher
Sapientiale Formen des Wissens in hermeneutischer
Perspektive

»quis enim non dicit sic floreas?
qui tropus metaphora uocatur. quis non dicit piscinam
etiam quae non habet pisces nec facta est propter pisces?
et tamen a piscibus nomen accepit, qui tropus catachresis dicitur.«
Augustin: *De doctrina christiana* 3,40

I. Einleitung

Auf der Suche nach »tiefgründigen« Weisen des Wissens als Formen des *Zugangs* zu Welt, Mensch und Selbst scheint die Hermeneutik in ihrem Metier zu sein: die »Tiefe« des Verstehens gegenüber der »Flachheit« der Information gehört zu den gängigen Topoi der »Eigentlichkeit« – mit der Gefahr, mehr als nötig und wünschenswert für »uneigentlich« zu erklären, Mythos, Metapher und Metaphysik etwa. Auf die Krisis der neuzeitlichen Wissenschaften mit einer Erinnerung an diese »sapientialen Formen«¹ des Wissens zu antworten, könnte allerdings leicht nostalgisch werden, wenn man damit nur »Wiederholungszwängen« folgen würde, um die Wiederkehr des Verdrängten auszuagieren. Die Erinnerung daran zielt vielmehr auf eine Arbeit an kulturellen symbolischen Formen, um deren Präsenz in lebensweltlichen Kontexten aufzuspüren und als Horizonterweiterungen ins Spiel der Wissenschaften zu bringen.

Leitend ist demnach nicht die Suche nach einer »verlorenen Einheit«, sondern nach Formen des Wissens (wie der Vernunft und ihren Anderen oder der Subjektivität und ihren Krisen), die *laterale* Übergänge des Verstehens und Weltverhaltens eröffnen statt ursprungs- oder teleologischer Homogenisierungen oder indifferenter Reduktionen wie in Begriff und Formel. Als Figuren des »Zwischen« und des »Übergangs« sind die *Metaphern* und ihre Verwandten aussichtsreiche Kandidaten, sofern sie intrinsisch offen sind, deutungsfähig und aneignungsbedürftig, ohne in völlige Unbestimmtheit auszufernen. Eine der nominalen notwendigen Bestimmungen der Metaphern

¹ Das Verständnis von »sapientia« ist im folgenden nicht »nur« griechischer Herkunft, sondern – »presbyteron kreiton« – maßgeblich von der alttestamentlichen Tradition bestimmt.

ist die »bestimmte Unbestimmtheit«, mit der sie prägnant eine Perspektive und deren Horizont artikulieren und in Blick auf etwas bestimmen können, ohne auf Vollbestimmtheit angelegt zu sein. Ein Begriffsbegriff hingegen und eine Wahrheitstheorie die auf Vollbestimmtheit aus wären, wovon Leibniz noch geträumt haben mag, würden diese Offenheit nur als zu reduzierende gelten lassen können. Damit drohte am Ende der Zeiten das Ende der Zeichen – und damit auch das Ende pluraler Weltverhältnisse.

Kennzeichnend für einen spätmodernen Rekurs auf die Metaphern und ihre Verwandten (wie Gleichnis, Fabel oder Paradoxe) ist allerdings, sich jenseits der alten Analogieontologie zu bewegen, in der alles mit allem irgendwie ähnlich scheint und alles letztlich eins ist. Die Ontologie des *offenen* Horizontes, der Pluralisierung von Horizonten (ohne einen Horizont von Horizonten) und damit der Kontingenz und Pluralisierung von Ordnungen ist – grosso modo deklariert – die Situation, in der sich nicht nur die Religionen neu zu verstehen haben. Exemplarisch für solche Versuche sind etwa die Arbeit am Verhältnis von Vernunft und Kontingenz oder von Perspektivität und Wahrheit.² Im Verzicht auf den Gestus der »Gegenneuzeit« kann die Hermeneutik ihren Kritiken nur produktiv begegnen, wenn sie nicht »Wahrheit statt Methode« offenbart, sondern methodisch den Wirklichkeiten, in denen wir leben, nachdenkt – also der Situation der Spätmoderne und ihren Aussichten.

Dazu wird im folgenden zunächst (II.) der Sitz im Leben der Frage nach den (subjektiven) Formen des Wissens aufgesucht und näher erörtert. Von dort ausgehend ist (III.) die Krisis der Wissenschaften zu bestimmen, um nach deren gegenwärtiger Inversion zu fragen. Im Zuge dessen macht sich (IV.) ein Anspruchsgefüge bemerkbar, in dem wir leben und wissen und auf das wir (V.) mit mehrdimensionalen Weisen des Wissens antworten. Das motiviert (VI.-IX.) eine »Gegen-Reduktion« mit der Erinnerung an Sprache und Schrift, Weisheit und insbesondere die *cognitio intuitiva*. Auf dem Hintergrund dieser knappen Skizze von gegenwärtigen Bedingungen »des Wissens« konzentrieren sich (X.) die exemplarischen Ausführungen auf die Perspektive »von der Metapher aus«, um von dieser Form des Zugangs Metaphysik und Mythos zu verorten. Um diese Andeutungen zu verdichten, werden drei eigenwillige Mythen des Christentums etwas anders akzentuiert als üblich (8.): der »Mythos vom *Ethos*«, der »Mythos vom *Logos*« und der »Mythos vom *Pathos*«, um von letzterem her nach dem Pathos des Logos zu fragen.

² Vgl. I. U. Dalferth und Ph. Stoellger (Hrsg.): *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, Tübingen 2000; dies. (Hrsg.): *Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation*, Tübingen 2004.

II. Sitz im Leben der Frage

Der Sitz im Leben der Frage nach den »Formen« oder Weisen des Wissens ist pars pro toto die neuzeitliche Entwicklung der Wissenschaften, deren Reduktionen in Erfolg wie prekärer Fraglosigkeit wohl jedem vor Augen stehen. Die Formen des Wissens in den Wissenschaften sind nicht allein durch die »Stenographie« der Informationstechnologien mit ihren »Verkürzungen« herausgefordert. Es ist vielmehr auch die Technisierung der Wissenschaften, die ein Problem darstellt. Es soll hier nicht um eine Technikschele gehen, sondern »nur« um einen Unterscheidungsbedarf, damit nicht *eine* Form des Wissens unbesehen alle anderen dominiert, wenn nicht sogar verdrängt.

Die klassische Form dieses Problems war nach Husserl die Dominanz der Tradition Galileis: die Mathematisierung der Wissenschaften mit der Kehrseite, die Rückbindung an die motivierenden Hintergründe in der Lebenswelt zu verlieren oder dezidiert zu kappen. Ein aktuelles Beispiel dafür ist es, wenn etwa die *Psychologie* an der Universität maßgeblich mit quantitativen Methoden gelehrt und gelernt wird. Dagegen richten sich dann qualitative Methoden etwa der Erzählanalyse, der qualitativen Psychotherapieforschung usw. Ein anderes Beispiel ist die viel erörterte Krise der *Geschichtswissenschaften*³, deren galileische Methoden in der *École des Annales* oder der Sozialgeschichte in die Krise geraten sind. Im Gegenzug etablieren sich dann etwa *Microhistoire*, historische Anthropologie und phänomenologische Geschichtsphilosophien. Ein drittes Beispiel ist, wenn die *Evaluationen* des Wissenschaftsbetriebs – zum Ärger aller Evaluierten – quantitativ verfahren und Absolventen- oder Zitationsquoten für maßgeblich erklären.⁴

Messen durch Zählen, ohne zu Wägen, wäre die Formel dafür im Anschluß an die alttestamentliche Weisheit, wie es in *Sapientia Salomonis* 11,21 heißt: »Du hast alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet.« Der quantifizierende Beobachterblick findet allenfalls eine Syntax; von Semantik und Pragmatik der Wissenschaften ist er weltenfern. Dieser Blick *erzeugt* (retrospektiv und in seinen politischen Konsequenzen auch prospektiv) die Verkürzungen, von denen die »Krisisdiagnose« ausgeht. Diese Verkürzungen entstehen allerdings nicht erst durch den Blick von »außen«, vielmehr entsprechen sie *denjenigen* Methoden, die *more geometrico* Mensch und Welt vermessen – und damit überaus erfolgreich sind.

³ Vgl. Ph. Stoellger: *Geschichten aus der Lebenswelt. Zum Woher und Wozu von Geschichte(n) in theologischer Perspektive*, in: V. Depkat, M. Müller, A.U. Sommer (Hrsg.): *Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit*, Stuttgart 2004, S. 49–88.

⁴ Vgl. A. Koschorke: *Wissenschaftsbetrieb als Wissenschaftsvernichtung. Einführung in die Paradoxologie des deutschen Hochschulwesens*, Frankfurt a.M. 2004, S. 142–157.

Dieser szientifische »drive« koinzidiert mit einer rigorosen »Praxisorientierung«, der zufolge in Forschung und Lehre nur das interessiert, was sich rechnet: möglichst effiziente Absolventenproduktion, Produktentwicklung mit Drittmitteln und Reduktion der Wissenschaften auf dementsprechende Fächer bzw. Handwerke. Die politisch inaugurierte *Heteronomie* der Wissenschaften durch ihre rigorose Lebensweltrückbindung bedingt eine entsprechende Selektion ihrer Formen des Wissens. Wissenschaftsgeschichtlich gesehen erscheint das als Umbesetzung der »artes liberales« durch das Modell der *Handwerke*. Was einst als Projekt der Wissenschaften in Klöstern und freien Fakultäten begonnen wurde – nach dem kritischen Motto »Daß die Wahrheit wertlos ist«, sich also nicht an ihrem Praxiswert bemißt –, wird gemessen an seinen Früchten. An den Universitäten haben sich mittlerweile die freien Wissenschaften vor den handwerklichen Formen des Wissens auszuweisen – und können dabei nur verlieren. Die ungeheuren (Ver)Kürzungen des Bildungssystems bedürfen selbstredend einer Rhetorik der Exzellenz zur Kompensation.

Pars pro toto zeigt sich die Umstrukturierung der Wissenschaften nach dem Modell der Handwerke in der *Studienreform* mit dem Ziel eines »studium bolognese«. In der Forschungsförderung gilt das *Rasiermesser* der Drittmittelregeln: »Wer hat, dem wird gegeben werden«. Ergo werden nicht drittmittelfähige Wissenschaften auf der Strecke bleiben. Dahinter steht die Vision der Universität als *Firma*, die möglichst selbsttragend zu sein hat, wenn nicht gar gewinnbringend, sowie die Zeitform des Quartals mit gehöriger Schrumpfung des geschichtlichen Horizonts. Der implizite *Wirklichkeitsbegriff* dieser wissenschaftsgeschichtlich ungeheuren Umformung zeigt sich in der Evaluationswut: »Was nicht sichtbar ist (auch für Ahnungslose), ist nicht.« Es gilt das Prinzip der *Visibilisierung*. Worüber sich nicht berichten läßt, was sich nicht Unkundigen zeigen läßt, ergo was nicht sichtbar wird, ist nicht gewesen. Dahinter steht offenbar eine Hermeneutik des *Verdachts*, desjenigen Verdachts, der die Wissenschaften für einen modernen Priesterbetrug hält, solange sich nicht »an ihren Früchten« erkennen läßt, was sie nützt.

III. Invertierte Krisis

Die ökonomischen und politischen Vorgaben für die, mit Cassirer zu sprechen, *symbolische Formung* des Wissens (nicht nur) an den Universitäten zielen eindeutig auf Funktions- und Anwendungswissen. Die so begünstigte *Form* des Wissens ist nicht mehrdimensional, sondern wird *eindimensional* auf die extrinsischen Anforderungen zugeschnitten als Lehrbuch- und Berufswissen, schnell zu vermitteln und effizient in der Anwendung. Das bedeutet »Wissen, das sich rechnet«, und zwar schnell. Die *Krisis* der europäischen Wissenschaften ist so gesehen keine vergangene Geschichte vom Anfang des 20. Jahrhunderts. Im Gegenteil scheint mit fortschreitender

»Ausdifferenzierung« der spätmodernen Gesellschaften *erstens* eine Verschärfung wahrnehmbar zu sein. Als Wissenschaft gilt insbesondere, was konditionale Relationen auf Regeln oder Gesetze zu bringen vermag mit entsprechender Prognostik. Dabei gilt die Regel der Lebensweltindifferenz.

Vice versa (und in uno et eodem actu) ist *zweitens* das intrikatere Problem nicht diese Abkoppelung und Indifferenz gegenüber der Lebenswelt, sondern eine *Inversion* der »Krisis«. Das gegenwärtig bedrängende Problem ist nicht mehr vor allem der Verlust der Rückbindung der Wissenschaften an die Lebenswelt – daran wurde das ganze 20. Jahrhundert lang gearbeitet, teils mit Erfolg, teils ohne (sofern das galileische Modell der Interpretation *more geometrico* sich in Natur- und Humanwissenschaften erfolgreich durchgesetzt hat). Gegenüber Husserls wie Blumenbergs Krisendiagnose scheint es sich mittlerweile vielmehr *umgekehrt* zu verhalten. Die rigorose Rückbindung der Formung des Wissens vor allem in den Wissenschaften an die zu stillenden Bedürfnisse der Lebenswelt, genauer gesagt, an ganz bestimmte Faktoren, die von Ökonomie und Politik, verkürzen die Formen des Wissens ungemain. Das könnte man eine »captivitas« der Wissenschaft und ihrer Formen des Wissens nennen.

Statt einer »Rettung der Phänomene« der Lebenswelt könnte man mythopoietisch von einer »*Rache* der Lebenswelt« an den sie vergessenden Wissenschaften sprechen. Etwas weniger mythisch geht es schlicht um Bildung (des Wissens) im Zeichen von Barbarisierung. Daran zeigt sich – nebenbei bemerkt –, daß die »Lebenswelt« hoch plural und die Rückbindung an sie eine ambige Intention ist. Denn die Lebenswelt ist nicht das »heile Residuum« unschuldiger Lebensformen, sondern ein labiles und plurales Gefüge von Interpretationskonflikten. Die Rückbindung daran bedeutet, daß die »artes liberales« zum Spielball dieser lebensweltlichen Konflikte werden.

Das provoziert eine Bemerkung zur Krisissituation der *Theologie*. Sie folgt nicht selten einer Doppelbewegung. Entweder gilt Flucht *vor* der Lebenswelt durch Enttheologisierung in Form ihrer Transformation in Religionswissenschaft mit distanzierter Beobachterhaltung bzw. in Religions- theorie, Christentumstheorie oder als Mimikri der Religionssoziologie; oder es gilt Flucht *in* die Lebenswelt durch Klerikalisierung mit dem Model von der Bibelschule. Beides sind Fehlformen oder Reduktionismen der Theologie, mit denen eine *Schere* von Lebenswelt und Wissenschaft weiter geöffnet wird zur Auflösung des Differenzverhältnisses von Theologie und Christentum bzw. Wissenschaft und Religion (entweder durch Trennung oder durch möglichst fugenlose Anpassung).

Demgegenüber könnte die Theologie mit der »Kunst rechter Gelassenheit« antworten, sie sei von der galileischen Krisis nie »eigentlich« betroffen gewesen. Hat die Theologie doch stets ihre gesellschaftliche Rückbindung darin, für die Kirche auszubilden und ihre Wissenschaft an deren Fragen (mit)auszurichten. Daher war, wenn überhaupt, ihr Wissenschaftscharakter

und damit ihr Ort an der Universität umstritten, kaum ihr evaluierbarer Nutzen für die Kirchen als eine Kraft des Gesellschaftsgefüges. In dem Maße, wie diese gesellschaftliche Rückbindung erodiert, wird allerdings von manchen die Zukunft der Theologie in der möglichst raschen Aufkündigung dieses Spannungsverhältnisses gesucht. Und das forciert auch am Ort der Theologie eine Krisis, bei der einem die Gelassenheit vergehen kann. Einerseits die Rückbindung zu suchen, andererseits die legitime Eigendynamik der Theologie nicht zu restringieren, ist eine Aufgabe der Balance, die nach beiden Seiten gefährdet ist.

IV. Anspruchsgefüge

Nachdem die allzu menschlichen Erwartungen der Gegenwart an ihren Motivationen keinen Zweifel offen lassen, ist anders zu fragen, als es noch Blumenberg tat in der Wendung: »Was war es, was wir wissen wollten«, als das unendliche Unternehmen der neuzeitlichen Wissenschaften begonnen wurde.⁵ Die verlorene Lebensweltrückbindung kann aus zwei Perspektiven rückzugewinnen gesucht werden: von seiten der Wissenschaften als (wissenschaftsgeschichtliche) hermeneutische Rückfrage, um durch die Genealogie der Gegenwart deren Genese verständlich zu machen und mit dieser Erinnerungsarbeit vergessene Möglichkeiten zu vergegenwärtigen, gewissermaßen um den Horizont des Wißbaren und der Erfahrungsformen von neuem ins Spiel des Wissens zu bringen – oder aber von seiten der Lebenswelt(en) in manifestem Anspruch an die Wissenschaften, wie einleitend skizziert. Dieser Anspruch der Lebenswelt – in selbsternannter Stellvertretung vor allem von Politik und Ökonomie formuliert – ist so vehement wie unausweichlich. Denn auf diesen Anspruch kann man nicht nicht antworten. Was man auch tut, man verhält sich dazu. Nur muß man sich diesen Ansprüchen nicht in fugenloser Entsprechung anschmiegen.

Die gegenwärtige Frage ist im Unterschied zu der Blumenbergs eher: »Was ist es, was wir wissen wollen?« Diese prospektive Frage ist sicher nicht ohne Umsicht und Rückblick zu beantworten. Man wäre »daseinsvergessen«, würde man ein einem Akt der Entscheidung einen großen Entwurf wagen (etwa der Bildungspolitik), ohne sich der Traditionen zu vergewissern, von denen man lebt. Die politische Selbstverständlichkeit, nur »nach vorne« zu blicken, ignoriert den »Engel der Geschichte«. Daher ist strittig, in welchem *Horizont* man die Frage zu beantworten sucht. Im Blick auf das Bilanzquartal einer Firma (namens Universität) oder auf eine Wahlperiode wird die Antwort anders lauten als im Rückblick auf das, was es gewesen war, das wir wissen wollten, oder auch im Ausblick auf eine Kultur- und Wissenschaftsgeschichte künftiger Generationen. Das *Anspruchsgefüge* kann mehr oder

⁵ Vgl. H. Blumenberg: Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a.M. 1981 (Nachdruck 1986), S. 9.

weniger weitsichtig wahrgenommen werden. Sieht man sich den Ansprüchen der Toten und der noch nicht Lebenden ausgesetzt – also all derer, die nicht kaufen und nicht wählen – so geht es um diejenigen, die sich nicht mehr oder noch nicht rechnen.

Denen gegenüber in der Verantwortung zu stehen, ist unselbstverständlich. Denn mit einer Ethik reziproker Anerkennung kopräsender Personen ist diese Verantwortung nicht zu begreifen. Sie ist kein »Akt autonomer Wahl«, sondern ein Anspruchsgefüge, in dem Vergangenheit und Zukunft im Spiel sind – in größerer Ferne, als *sichtbar* oder *absehbar* ist. Dieses Anspruchsgefüge ist nicht lebensweltlich evident, sondern *zeigt* sich erst näherem Nachdenken.

1. Es wird nicht gewählt, sondern in diesem Gefüge fangen wir erst an zu wählen, 2. ist es nicht symmetrisch, sondern von der Vorgängigkeit und Nachgängigkeit der Anderen geprägt, mit denen wir es nur indirekt zu tun bekommen; daher ist das Gefüge 3. nicht reziprok; denn mit den Früheren und den Späteren gibt es keinen wechselseitigen *Zeichentausch*. Denen gegenüber gibt es nur, was uns selber widerfahren ist: *Vorgabe* und *Weitergabe* statt eines sich symmetrisch rechnenden Tausches.

Diese Bestimmungen (in der »Logik« der Gabe statt der des Tausches⁶) sind kennzeichnend für eine Kultur der *memoria* und der *imaginatio*: angesichts der Verantwortung gegenüber den Ansprüchen nicht mehr wie noch nicht Lebender. Blumenberg nannte das (nicht ohne prophetischen Gestus) das *Desiderat einer Kultur der Retention*, des Anspruchs der Früheren, nicht vergessen zu werden. Entsprechendes gilt für die Künftigen, nicht »übersehen« und beiläufig unendlich verschuldet zu werden. In diesen »unsichtbaren« Ansprüchen zeigt sich, daß die formenden Energien der Kultur (*memoria* und *imaginatio*) a limine ethisch verfaßt sind, gleichgültig ob man dessen gewahr wird oder nicht. Das Anspruchsgefüge selber und die eigenen Antworten darauf – sind nicht mit den Mitteln empirischer Wissenschaft zu verstehen, sondern bewegen sich im *sapientialen* Horizont, der *auch* zur Wissenschaft gehört. Den kann sie verdrängen mit kritischen Folgen, oder sie kann ihn kultivieren mit den Mitteln der Metapher und ihrer Verwandten.

V. Mehrdimensionalität der Formen des Wissens

So *gesehen* steht (nicht nur) die Wissenschaft bereits in einem Gefüge von Ansprüchen, die sie in die Verantwortung stellen. Eine Hermeneutik der Formen des Wissens kann gar nicht vermeiden, sich zu diesen Ansprüchen zu verhalten. Denn sie sind von der Art, daß man nicht nicht auf sie antworten kann. Gleich wie man sich verhält, man verhält sich dazu. Die wissenschaft-

⁶ Vgl. Ph. Stoellger: Gabe und Tausch als Antinomie religiöser Kommunikation, in: K. Tanner (Hrsg.): Religion und symbolische Kommunikation, Leipzig 2004, S. 185–222.

lich gängige *Indifferenz* oder *Neutralität* steht ihnen gegenüber nicht zur »Verfügung«, sondern man kann eine eigene *Antwort* nicht umgehen. Statt einer Hermeneutik des Verdachts zu folgen, wie sie den Wissenschaften gegenüber üblich geworden ist, empfiehlt sich eine *kritische* Hermeneutik, kritisch vor allem gegenüber den eigenen Selbstverständlichkeiten, wie sie in der einleitenden Krisiskurzdiagnose skizziert wurden. »So zu sehen« heißt, daß mit dieser Skizze der *Horizont* angedeutet ist, in dem sich die Fragen nach den Formen des Wissens vorfinden. Derart (verkürzt) den *Horizont* »abzuschreiten«, ist bereits eine Arbeit an der *forma formans* des Wissens. Es entspringt nicht allein der »symbolischen Energie des Geistes«, wie Cassirer meinte, sondern wird von den kulturell-geschichtlichen Bedingungen mitgeformt. Das könnte man für trivial halten, wenn nicht das Vorurteil gängig wäre, Formen des Wissens wären eine abhängige Funktion des »Geistes« oder der »Gemütsvermögen«.

Mit Cassirer an die *Mehrdimensionalität* symbolischer Formen zu erinnern, hat einen doppelten Aspekt: *erstens* gibt es nicht nur die kulturellen Formen des *Wissens*, sondern auch der *Wahrnehmung*, der *Sprache*, des *Handelns* und des »*Fühlens*« (Affekte, Emotionen). Diese anderen »Vermögen« nur auf ihre Wissensförmigkeit zu befragen, wäre eine Engführung (oder vice versa eine Weitung des Wissensbegriffs). *Zweitens* wird merklich, welche symbolischen Formen in der jüngeren Wissenschaftsgeschichte (und der künftigen) Gefahr laufen, auf der Strecke zu bleiben: zumindest *Sprache*, *Mythos*, *Religion* und *Geschichte*.

Diese Beispiele aus dem Repertoire der »symbolischen Formen« zeigen, daß die entsprechenden Formen des *Wissens* nicht global, allgemein oder universal sind, sondern als *kulturelle* Formen *traditional* und *regional* – ohne durch diese »Partikularität« oder Fragmentarität per se irrational zu sein. Würde man im Zeichen der Globalisierung die Universalisierungsfähigkeit zum Kriterium des Wissens machen, wäre wohl eher das irrational, weil es die kulturellen Identitäten überspringen und überformen würde durch eine fiktive »Weltgesellschaft«, in der nichts gelten kann, das nicht »für alle« gilt. Daß das in mancher Hinsicht sinnvoll ist (web-Standards, bestimmte Rechtsnormen, Teile der Ökonomie), impliziert mitnichten, daß es in jeder Hinsicht nötig ist. Der Streit um die Normierungen im Rahmen der Europäischen Union zeigt das in kurioser Weise. Ein ernsteres Beispiel ist die »Religionsgesetzgebung« im Zeichen eines selbstverständlich werdenden dogmatischen Laizismus. Die entsprechenden Säuberungsaktionen sind nicht nur abstrakt, sondern sie tun den eigenen, pluralen kulturellen Traditionen Gewalt an. Sie verkürzen die Formen kulturellen Wissens um alles »Idiomatische«.

VI. Gegen-Reduktion

Die maßgebende Engführung auf das »Wissen, das sich rechnet« provoziert von neuem, aber nach dem Vorigen auf merklich andere Weise diejenige Rückfrage, die einst Hans Blumenberg formulierte: »Was war es, was wir wissen wollten?«⁷. Seine Frage zielte auf die lebensweltlichen Motivationen und Erwartungen für das ganze Unternehmen der Wissenschaften in der Neuzeit. Dem zugrunde liegt die hermeneutisch-phänomenologische These, daß die Wissenschaft »aus lebensweltlichen Antrieben« entsteht und sich entwickelt. Angesichts von Husserls Krisis galt ihm die Rückfrage nach diesen Hinter- und Untergründen als hermeneutische Rückbindung der Wissenschaften an dieselben. Dabei sind zwei in Husserls Sinne *krisenhafte* Grenzwerte zu vermeiden: die Reduktion der Erfahrung allein auf die *naturwissenschaftlich* disziplinierte Form des Wissens in experimenteller Anschauung und Formeln. »Daß sie [diese Form des Wissens] nicht alles ist, was sein kann«⁸, motiviert zumeist den gegenläufigen zweiten Grenzwert, die Reduktion der Erfahrung auf die sogenannte »*Praxis*«. Dagegen argumentierte Blumenberg:

»Unter dem Titel der »Lesbarkeit« [der Welt] wird bestritten, daß nur die vielberedete »Praxis« den Reichtum der Erfahrung jenseits ihrer Abmagerung liefert. Auch und schon der bloße Weltgenuß, auch das Zuschauer-tum, die nutzungsungewillte Offenheit der Weltansicht enthält davon.«⁹

Die damit – memorial – eröffnete Frage entselbstverständlicht die Reduktionen des Weltverhältnisses auf szientifisch reduzierte Zugangsweisen ebenso wie auf die stets »gefragten« Praxisbedürfnisse.

VII. Sprache und Schrift

Die *Schriftmetaphorik* (wie die von Buch und Text – nicht aber Information und Code) verweist auf eine kulturelle Form des Wissens, die eine andere Medialität, einen anderen Zeit-Raum hat als Experiment und Formen oder als »Information«. Darauf zielt Lesbarkeit, sofern man sie als eine »Metapher für Erfahrung« versteht: auf die kulturelle Form des Wissens der Schrift. *Sprache und Schrift* – genauer gesagt: die natürlichen Sprachen und ihre Schriften – sind *irreduzibel eigenartige* Formen des Wissens, die es ihrerseits formen und die nicht nur als »objektivierende« Form dienen. Das läßt sich pragmatistisch fassen: Folgt man nicht dem alten Schema von Eindruck und Ausdruck oder einem opaken Innen, das irgendwie nach »außen« gebracht wird, sondern kehrt das Problem um, dann ist die symbolische Form der tradierten »natürlichen« Sprache von eigener »symbolischer Energie«. Sie ermöglicht und bestimmt, was wir sagen und sehen können. Sagbarkeit geht so gesehen

7 H. Blumenberg: Die Lesbarkeit der Welt, a.a.O., S. 9.

8 A.a.O., S. 12.

9 A.a.O., S. 2 (bzw. Klappentext der Ausgabe Frankfurt a.M. 1986).

der Denkbarkeit, wenn nicht sogar der Wahrnehmbarkeit voraus – ohne sie primär zu restringieren –, sondern als Eröffnung von Zugängen zur Welt. Aber die pragmatistische Fassung der Sprache als Weltzugang ist einer Horizontzerweiterung durchaus fähig. Die maßlose Insistenz Derridas auf der *Schrift* ist ein hartnäckiger Hinweis auf das Woher und Wohin der Sprache. Sonst könnte man meinen, Pragmatisten lebten noch in oralen Kulturen. Aber auch ohne der umstrittenen Dekonstruktion zu folgen, kann man sagen:

Sprache ohne Schrift ist blind;

und Schrift ohne Sprache ist stumm.

Was mit der Sprache geschieht, wenn sie das Lesen, Wiederlesen und Durcharbeiten ihrer Schriften versäumt, demonstriert fast jedes Interview und jede Talkshow im Fernsehen. Selbst ausgebildete Fernsehsprecher vermögen kaum eine Minute fehlerfrei zu sprechen, von anderen Gelegenheitslesern gar nicht zu reden.

Die Schrift als das kulturelle Gedächtnis der Sprache ist deren Archiv. Nur ist dieses Archiv von der Umstellung auf audio-visuelle Medien gefährdet. Denn Schrift ist ein Speichermedium, das sich zunehmend als schwer konvertibel erweist – schlicht, weil die »Lesegeräte« fehlen, nicht zuletzt die Kompetenzen im Umgang mit dieser symbolischen Form. Wie bei Medienwechseln üblich, bleibt bei Konversionen auf der Strecke, was sich nicht konvertieren läßt. Da die neuen Medien »audio-visuell« sind, verlieren sie, was sich nicht in Bildlichkeit und Mündlichkeit überführen läßt: nicht die Sprache also, sondern die Schrift(en). Die synoptischen Evangelien lassen sich noch verfilmen, Paulus und Augustin sicher nicht, von Kant ganz zu schweigen. Das Klosterleben im Namen der Rose wiederum ist verfilmbar, was in den Klöstern gedacht und geschrieben wurde, sicher nicht. Die neuen Medien sind mit ihrem Oralitäts- und Präsenzprimat gewaltige Maschinen der Entsorgung durch Vergessen. Ihr Selektionskriterium ist eine sehr eng bemessene Codierung, der nicht nur die Materialität der Kommunikation entschwindet, sondern mit ihr auch diejenigen Aggregatzustände des Wissens, die sich nicht »audio-visuell« eindampfen und verflüchtigen lassen.

VIII. Weisheit der Schrift

Der Hinweis auf die Schrift als Form des Wissens evoziert in der europäischen Tradition nolens volens die Erinnerung an das Buch der Bücher, in dem Erfahrung in Form der *Weisheit* tradiert wird und als lesbare und sagbare *weitergegeben* werden kann. In dieser Weitergabe ist bekanntlich die Dialektik von Tradition und Innovation als wechselseitige Ermöglichung und entsprechend die von *memoria* und *imaginatio* am Werk. Der Modus dieser *Gabe* und *Gegebenheit* ist bemerkenswert (also ihre spezifische Phänomenalität): Weisheit wird *weitergegeben*, dabei wird sie *geteilt* und in der Teilung *vermehrt*. Das läßt sich nicht in einer Ökonomie des Tausches verstehen,

sondern nur in der »Logik« der Gabe.¹⁰ Darin liegt die Implikation einer Gegebenheit, die dem Gewahrwerden *vorausgeht*. Damit »erscheint« sie nicht an und für sich, sondern nur sofern sie als solche gegeben, »angeeignet« und gebraucht wird. Würde man sie den Regeln des Tausches unterwerfen, würde sie als bloß »vorhanden« und für wissenschaftliche »Zwecke« wertlos erscheinen. Als Folge solcher Unterschätzung läßt sie sich dann vermarkten, wenn sie nicht mehr weitergegeben wurde – und als vergessene von neuem »an den Mann gebracht« werden kann (Lebenshilfe usw.). Ihr genuiner Erscheinungsmodus hingegen ist das Empfangen, (Mit)Teilen, Gebrauchen und Weitergeben.

Die biblische Weisheit ist in dieser Hinsicht von der aristotelischen zu unterscheiden. Meinte Aristoteles, »daß die Weisheit ein Wissen und ein Verstehen derjenigen Dinge ist, die ihrer Natur am ehrwürdigsten sind«¹¹, und daß sie daher »die vollkommenste Wissenschaft«¹² sei, so bezieht er sich auf die Künste, wie die Bildhauerei oder die Staatskunst. Der darin Vollkommene wisse um die Prinzipien, ihre Wahrheit und die rechten Konsequenzen daraus. Weisheit wird hier im Kosmos des Wissens verortet als Prinzipienwissen – das sich in phronetischen Zusammenhängen bewährt.

Demgegenüber ist die alttestamentliche Weisheit (auf dem Hintergrund der ägyptischen Maat) ein Erfahrungswissen um die *Ordnung von Welt und Leben*. Es ist weniger Prinzipien- als *Ordnungs-, Ortungs- und Orientierungswissen*. Dementsprechend ist es nicht *systematisch* von Prinzipien reguliert, sondern topisch: ein Wissen um die Orte, was wo angebracht ist, woher es kommt und wie es wohin führt. Es wird tradiert und gelehrt, und es begründet Ethik und Mantik. Ihm zugrunde liegt die lebensdienliche Heteronomie göttlichen Ordnungshandelns, nicht die indifferente Ordnung des *Nous* bzw. des Kosmos. In nachexilischer Zeit entstand daraus eine heilsgeschichtliche Theologie der Ordnung (der Schöpfung), die durch die personalisierte Weisheit (mythopoietisch) vermittelt wird (*Sprüche* 1,20 ff; 8,1 ff). Ihre Gegnerin ist die Torheit der Gottlosen (*Sprüche* 9). Diese Opposition bildet den Hintergrund der paulinischen *Paradoxierungen* im ersten *Korintherbrief*: was der Welt eine Torheit sei, sei uns eine Weisheit und vice versa.

IX. Anschauung und Intuition

Dominant für die Formung des Wissens sind in naturwissenschaftlichen Zusammenhängen die technisch gerüstete und experimentell präparierte *Anschauung* (»empirisch« – mit entsprechender Verengung des Empiriebegriffs) und der perzeptive Primat der *Visualisierung* (zum Erkenntnisgewinn wie zur Darstellung im PowerPointillismus). Was sich nicht sichtbar machen

10 S.o. Anm. 6.

11 Aristoteles: Nikomachische Ethik 1141b.

12 A.a.O., 1141a.

läßt, gibt es nicht. Und was sich nicht bildlich zeigen läßt, bleibt opak. Die *augenscheinliche Evidenz* (im Augenblick) ist die manifeste Leitfigur solcher »Informationsgewinnung und -vermittlung«, nicht nur in denjenigen Wissenschaften, die vom Anschauungsprimat ausgehen.

Das ist *erstens* ein Verlust der *cognitio discursiva*, wie sie in Rhetorik und Schriftkultur geübt und weitergegeben wird. Sinnenfällig zeigt das die Geschichte der Schrift- und Leseformen (Verlagswesen, Buchhandel, Studienform, Lehrformen) – und deswegen die vorigen Bemerkungen zur »Schrift«. Zweitens ist der Primat empirischer Anschauung eine Schwundform der *cognitio intuitiva* – dazu folgt eine kurze Erinnerung an deren Horizont. *Drittens* ist es eine Verkürzung der *symbolischen Erkenntnis*, sofern sie nicht durch »icons« repräsentierbar ist – weswegen im weiteren die Formen von Mythos, Metaphysik und Metapher skizziert werden, von der Metapher aus.

Die *Intuition*¹³ im Sinne der »epibole« als Erfassen in uno et eodem actu wurde geprägt von Philo und Plotin. Letzterer versteht sie als die genuin dem Geist eigene Erkenntnisform, von der das Sehen ein mundanes Abbild ist. Während im Sehen die Seele ihre Einheit in der Vielheit des Gesehenen verliert, erfasse der Geist intuitiv alles auf einmal in und kraft seiner Einheit. Während die Seele nicht das Medium (Licht) zugleich erfassen könne, vermöge dies der Geist, der sich selbst als Medium der Intuition zugleich mit-erkennt.¹⁴ Boethius verwendete erstmals »intuitus« terminologisch für die reine Anschauung einfacher Begriffe. Die *intellectualis intuitio* ist bei Cusanus die höchste Erkenntnis als eine Theosis.

Diese neuplatonische Tradition wurde erst bei Scotus modifiziert. Das *abstraktive Erkennen* sehe von der singulären Existenz des Erkannten ab, während das *intuitive* sich gerade auf selbige in ihrer *haecceitas* richte.¹⁵ Kraft der Intuition könne das Objekt immediat erkannt werden, d.h. nicht nur durch die Vermittlung es repräsentierender *species*. Ockham erweiterte und präziserte das über die unkomplexen bzw. einfachen Terme (Sokrates, Weisheit) hinaus. Die Intuition vermöge zu erkennen, daß ein Ding ist, wenn es ist, und vice versa können kontingente bzw. komplexe Sachverhalte so evident erfaßt werden.¹⁶ In dieser über Leibniz vermittelten Tradition unterschied später Baumgarten die symbolische (zeichenvermittelte) Erkenntnis von der intuitiven. Kant erklärte die intuitive zu einer Art der symbolischen, weil durch eine symbolische Darstellung ein Vernunftbegriff analog zur

13 Vgl. Th. Kobusch: Intuition, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4 (1976), Sp. 524–540.

14 Plotin: Enneaden V, 5,6 f.

15 J. Duns Scotus: Quaestiones Quodlibetales, q. 6 n. 8; Ordinatio II, d. 3 q. 9 n. 6.

16 W. von Ockham: Ordinatio sive Scriptum in librum primum Sententiarum, Prologus q. 1; II q. 15 E.

Anschauung komme. Ein rein intuitiver Verstand wäre der *intellectus archetypus*.

In nominalistischer Tradition dominiert als »neuzeitliches Erkenntnisideal« die *abstraktive Erkenntnis* als die vermeintlich maßgebliche. Dadurch ist das Singuläre nur interessant als Fall einer Regel, unter die es subsumiert werden kann. Erkenntnis ist dann der Vergleich zum Zwecke der Identifikation des Gemeinsamen. Dagegen wendet sich das Erkenntnisethos der *Hermeneutik* – sofern sie *nicht* das Einzelne unter das Allgemeine subsumiert und nicht primär am Vergleich orientiert ist, sondern am Verstehen des Einzelnen in seiner Eigenart, von dem aus erst weitergehende »Gestalten« gebildet werden.

Es wäre allerdings abwegig, *gegen* die diskursive und abstraktive Erkenntnis die intuitive rehabilitieren zu wollen. Bemerkenswert ist jedoch, daß z.B. Cassirer ausdrücklich in Kritik der Abstraktionstheorie für die Gestaltwahrnehmung und deren Darstellung in prägnanter Form argumentiert. Als Modell der Prägnanzdarstellung diene ihm zeitweise die »radikale Metapher«.¹⁷ Husserl rekurrierte maßgeblich auf die Intuition als »reine Wesenschau« kraft »eidetischer Reduktion« unter Epoché der Tatsächlichkeit. Wo »Gegenständlichkeit uns ursprünglich anschaulich zur Gegebenheit« kommt, soll mittels Ideation rein intuitiv die Wesensallgemeinheit erschaut werden.¹⁸ Auch wenn man der eidetischen Reduktion nicht zu folgen vermag, dient die Intuition der Wahrnehmung des Allgemeinen im Ausgang vom Besonderen. Blumenberg schließlich ging (mit Cassirer und Rothacker) von der »Prägnanztendenz« der kulturellen Formen aus – die nicht auf abstraktive Generalisierung zielt, sondern auf Formen in ihrer individuellen Varianz (also auf die Pointe der individuellen Version des Allgemeinen).

Diese zumeist vergessene oder übergangene Tradition der »cognitio intuitiva« und die ihr entsprechenden Formen des Wissens sind zumindest zu *erinnern*, um sie als Horizont von Möglichkeiten des Weltverhaltens zuzuspielen. Aus solchem Zuspiel ergibt sich eine Entselbstverständlichung der *cognitio abstractiva* (sie ist nicht alles, was möglich ist) sowie eine Horizont-erweiterung mit dem Ansinnen, im Umgang mit den Phänomenen das Gewahrwerden des Individuellen (nicht »typischen«, nicht schon »regelmäßi-

17 Vgl. Ph. Stoellger: Von Cassirer zu Blumenberg. Zur Fortschreibung der Philosophie symbolischer Formen als Kulturphänomenologie geschichtlicher Lebenswelten, in: W. Voegelé (Hrsg.): »Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander«. Ernst Cassirers Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und Differenz, Loccumer-Protokolle 30/98, S. 108–149; ders.: Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz. Zur Bearbeitung eines Problems von Ernst Cassirers Prägnanzthese, in: D. Korsch, E. Rudolph (Hrsg.): Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, Tübingen 2000, S. 100–138.

18 Husserliana, Bd. 9, S. 88.

gen« oder »reihenförmigen«) für aufschlußreich zu halten. Für kulturelle Fragen, exemplarisch im Blick auf Religion wie Kunst, ist diese Wahrnehmungs- und Erkenntnisform jedenfalls basal. Die Erinnerung an die Intuition bliebe allerdings (spätestens seit Peirces Kritik der »Unmittelbarkeit«) blind, würde deren Synthesisfunktion nicht im Verein mit der symbolischen Erkenntnis zur Geltung gebracht.

X. Von der Metapher aus

»Mythos, Metapher und Metaphysik« werden in der Regel ausgeschlossen aus den Formen des Wissens der Wissenschaften, weil sie als *vor-* oder *un-*wissenschaftlich gelten. Hinsichtlich des *Mythos* kann man darüber streiten. Inwiefern er als valente Form des Wissens in der Kultur präsent ist, wird im folgenden exemplarisch erörtert werden. Hinsichtlich der *Metaphysik* gilt der Ausschluß als unstrittig, weil sie seit Kant für undiskutabel gehalten wird. Daß sie bei Kant selber *causa finalis* des kritischen Unternehmens war, daß sie bei Levinas aufgenommen und weitergeführt wird oder daß sie in seltsamer Form in den Naturwissenschaften (Biologie, Physik) wiederkehrt, ist schwer zu bestreiten. Hier besteht Unterscheidungsbedarf. Wie auch immer sich die Wissenschaft (als *scientia*) zu Mythos und Metaphysik verhalten mag, sie sind extreme Formen (wissenschaftliche Grenzfiguren, auch mit Überschreitungen der Grenzen), in denen sich bemerkbar macht, was die Wissenschaft stets durchzieht: die *Metaphorizität*, aus der Mythos wie Metaphysik entstehen. Dem zugrunde liegt die sich von Vico über Nietzsche und Cassirer bis zu Blumenberg ziehende These von der ursprünglichen Metaphorizität der Sprache, als deren Grenzphänomene Mythos und Metaphysik gelten.

Diese Formen des Wissens sind per se nicht *disziplinär*, sondern *diesseits* der disziplinären Differenzen. Alle drei sind nicht nur einzelne, sondern *formende Formen* des Denkens und Sprechens. *Metapher* ist eine »funktionale Relation« der Sprach- und Denkstruktur (auch in Handlung und Prozessen präsent), in der *etwas durch etwas anderes* dargestellt und verstanden wird. Sie ist eine Sprach- und Denkform, die so ubiquitär ist wie die Sprache. Der *Mythos* ist eine Sprach- und Denkform, die nicht in eine »vorreligiöse« Phase fällt, sondern Sprache, Religion und Geschichte durchzieht. Und für die *Metaphysik* gilt Entsprechendes.

Die im folgenden exponierte hermeneutische Vermutung ist, daß sich in diesen Formen des Wissens die *sapientia im Horizont der scientia* zeigt als lebensweltlich valentes Wissen um das fragmentierte Ganze – als *Ordnungs-, Ortungs- und Orientierungswissen*. Metaphern (wie ihre Verwandten, Gleichnisse und Mythen und auch manche Metaphysik) sind bemerkenswert »passende« *Darstellungsformen* der intuitiven und sapientialen Erkenntnis –

und damit kulturelle Formen des Wissens, bei denen es in ausgezeichneter Weise um das Individuelle *und* um das Universale geht.

Metaphern treten in »absoluter« (irreduzibler) Funktion dort ein, wo keine erfüllte Anschauung gegeben ist: bei metaphysikaffinen Themen wie Mensch, Welt, Geschichte und Gott, aber auch in den Wissenschaften, wenn ihnen der Gegenstand nicht »sichtbar« gegeben ist und mittels Metaphern und (durch sie induzierten) Modellen »vor Augen gestellt« wird. Was wir *wissen* von »dem« Menschen oder »der« Welt ist nicht primär propositional verfaßte Information. Man weiß zwar *vieles über* Mensch und Welt, aber wenn man sich auf »den« Menschen bezieht, wird es unvermeidlich überschwenglich. Wenn Kant meinte, daß unsere Erkenntnis Gottes rein symbolisch sei,¹⁹ gilt das nicht in gleicher Weise für die Erkenntnis in und von der Welt, aber sicher für die *der* Welt wie *des* Menschen.

Daß in diesen Generalisierungen ein riskanter, wenn nicht gefährlicher Zug ins Allgemeine am Werk ist, ist so merklich – wie vermutlich unvermeidlich. Darin werden die Grenzen der differenzierenden Wissenschaft unter- oder überschritten. Aber wer könnte leugnen oder vermeiden, daß »seinesgleichen geschieht«. Wir leben mit und auch von solchen Überschrei-

¹⁹ Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff [Abk.: Akademieausgabe], Bd. 5, S. 351: »Alle Hypotypose (Darstellung, subiectio sub adspectum) als Versinnlichung ist zweifach: entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die correspondirende Anschauung a priori gegeben wird; oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urtheilskraft demjenigen, was sie im Schematisiren beobachtet, bloß analogisch ist, d.i. mit ihm bloß der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach übereinkommt.« Vgl. a.a.O., Bd. 5, S. 353: »So sind die Wörter Grund (Stütze, Basis), Abhängen (von oben gehalten werden), woraus Fließen (statt Folgen), Substanz (wie Locke sich ausdrückt: der Träger der Accidenzen) und unzählige andere nicht schematische, sondern symbolische Hypotyposen und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelt einer directen Anschauung, sondern nur nach einer Analogie mit derselben, d.i. der Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direct correspondiren kann. Wenn man eine bloße Vorstellungsart schon Erkenntniß nennen darf (welches, wenn sie ein Princip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes ist, was er an sich sei, sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll, wohl erlaubt ist): so ist alle unsere Erkenntniß von Gott bloß symbolisch; und der, welcher sie mit den Eigenschaften Verstand, Wille u.s.w., die allein an Weltwesen ihre objective Realität beweisen, für schematisch nimmt, geräth in den Anthropomorphism, so wie, wenn er alles Intuitive wegläßt, in den Deism, wodurch überall nichts, auch nicht in praktischer Absicht, erkannt wird.« Vgl. auch a.a.O., Bd. 16, S. 527.

tungen, um der Ordnung, Orientierung und Ortung unseres Lebens willen. Die gewagten Antworten auf die Grundfragen: »Was wollen wir wissen, was dürfen wir hoffen, was sollen wir tun, und was ist der Mensch«, sind nicht Ergebnisse »transzendentaler Deduktionen«, sondern *Horizontvorgriffe*, in denen ein Horizont *entworfen* wird (in symbolisches Welterzeugung, mit Goodman zu sagen) und in denen sich die jeweilige Perspektive zeigt, in der wir leben. Solche Horizontvorgriffe sind nicht »diskursiv« oder »abstraktiv«, sondern *nolens volens* auf gewagte und riskante Weise intuitiv.

Wissensformen sind das zunächst im basalen Sinne der formenden Formen, in denen das Wissen lebt, wohnt und sich bildet. Mit den Metaphern für die Welt – sei es Kosmos, Schöpfung, Universum, Pluriversum oder, im phänomenologischen Sinne, der Horizont – wird nicht »etwas begriffen« und nicht eine Proposition behauptet, sondern etwas zur Anschauung gebracht, mit Ricoeur wie Aristoteles zu sprechen, »vor Augen gestellt«. Das ist offensichtlich eine Weise der *cognitio intuitiva*, die nicht »nackt« oder »visionär« bleibt, sondern in, mit und unter bestimmten Sprachformen mitgeteilt wird.

Für die Ethik beispielsweise ergibt sich eine merkbare Perspektivenveränderung, wenn man von dieser Form des Wissens ausgeht. Bestimmte Situationen, die man erlebt hat, bilden den Sinn für gut und böse, richtig oder falsch. Solch eine memorial verdichtete Situation bekommt für die Wahrnehmung die Funktion einer prägnanten Gestalt (bzw. eines Interpretations-schemas), von der her und auf die hin die Wirklichkeiten, in denen wir leben und handeln, wahrgenommen werden und die damit bestimmt, wie auf sie geantwortet wird. Solche Gestalten haben eine memorial-intuitiv orientierende und ortende Kraft. Von dieser Art sind im Christentum die Gleichnisse Jesu.

Metaphysik ist – kritisch gesehen – *beim Wort genommene Metaphorik*, die deskriptiv oder spekulativ als Behauptung über etwas mißverstanden wird im Modus der Teleologie oder »Wesenslehre«. So wird beispielsweise verfahren, wenn man die Metapher der »Auferstehung« für eine Tatsachenbehauptung hält, die etwas »Physisches« behauptet und zu ihrer Begründung der Metaphysik bedarf, beispielsweise der »supranaturalen« Theorien über postmortale Fleischlichkeit usw. Metakritisch gesehen ist die bloße Destruktion der Metaphysik allerdings naiv. Denn in der Metaphysik kann etwas artikuliert werden, das die Bedingungen der Möglichkeit *sinnlos*, aber nicht *unsinnig* überschreitet (all das, was Wittgenstein »Mystik« genannt hätte). Zunächst sind die Bedingungen der Möglichkeit im transzendentaltheoretischen Sinne unbestritten sinnvolle Restriktionen des Wissens. Von Hamann bis Levinas indes haben sie zugleich ihre prekäre Rückseite gezeigt: die Grundlegung einer kritischen Philosophie ist wie jede Kulturform nicht ohne Gewalt des Ausschlusses. Sie schließt alles aus, was sich nicht diesen Bedingungen fügt. Daher werden die Bedingungen der Möglichkeit rückwärts auch Bedingungen der Unmöglichkeit – der Unmöglichkeit der Fremderfahrung

etwa, wie sie Husserl gequält hat und wie sie sich (nicht selten quälend) bei Levinas zeigt.

Man könnte zwischen »gutartiger« und »böserartiger« Metaphysik unterscheiden – und so zu unterscheiden ist perspektivisch (eine Selektion, die eine Funktion des eigenen Standortes ist). Selbstredend ist nicht die Metaphysik »an und für sich« gut- oder böserartig, sondern die jeweilige Verwendung oder Interpretation derselben. Die »sinnlose, aber nicht unsinnige« Metaphysik kann man als mißverständliche Artikulation dessen verstehen, was nicht in »transzendental zulässiger Weise« gewollt, gewußt und gefühlt wird. Der seltsame »unbedingte Anspruch des Anderen« – sei es die Tora, der andere Mensch oder der unseren Wünschen gegenüber andere Gott – provoziert offenbar derartige Artikulationen, die bei ihrer Perspektive und Pointe zu nehmen sind, will man sie verstehen (und auch, wenn man sie kritisieren will, wird das nur möglich sein in dieser pointierten Weise). Von einer *Externität*, die nicht nur Funktion des eigenen Innen ist, von einer *Alterität*, die nicht nur Extrapolation des Selbst ist, und von einer *Passivität*, die der Korrelation von Aktivität und Passivität vorausgeht, läßt sich nicht nur, aber jedenfalls *auch* »nicht unsinnig« metaphysisch sprechen.

Da die Probleme von Externität und Alterität allerorten erörtert werden, sei nur ein Beispiel gegeben anhand der metaphysikverdächtigen Kategorie der *Passivität*. Vom Ereignis zu sprechen (Heidegger) oder vom Widerfahrnis (Kamlah), von der Gabe zu sprechen im Unterschied zum Tausch, von der Materialität oder der Natur, von der »Nichtintentionalität« oder dem Zufallenden der Kontingenz oder von Pathos und Pathe, benennt mit diesen *Pseudonymen* der Passivität das »je ne sais quoi«, das dem Tun und Lassen vorausliegt. Weniger metaphysikaffin kann man mit Bernhard Waldenfels dafür argumentieren, daß all unser Tun und Lassen »responsorisch« ist, d.h. Antwort auf Vorgängiges, das uns in Anspruch nimmt (oder zumindest nicht gleichgültig läßt), wenn und sofern wir uns dazu verhalten. Zu dem, was uns vor aller Wahl trifft, können wir uns nicht nicht verhalten (bzw. nicht nicht antworten). Damit wird phänomenologisch-hermeneutisch indirekt von dem gesprochen, was dem verspäteten Spiel von Aktivität und Passivität (oder Spontaneität und Rezeptivität) vorausliegt. Für die Sozialphilosophie ist das relevant, wenn man den universalen Tausch (von Zeichen, Dingen, Gütern usw.) daraufhin befragen will, was ihn ermöglicht²⁰ oder was von ihm zu unterscheiden ist. Was sich nicht tauschen läßt, ist eine alles Folgende erst eröffnende Vorgabe (wie die Menschenwürde oder die Kreatürlichkeit), die uns *schlechthin* passiv zukommt als Anspruch im doppelten Sinne.

An der Differenz von »gutartiger« und »böserartiger« Metaphysik zeigt sich, daß diese Form des Wissens nicht als solche zu begrüßen oder abzuwei-

20 M. Godelier: Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte, München 1999, S. 81 ff, 113 ff, 138 ff.

sen ist. Formen des Wissens sind pragmatisch wie kulturell imprägniert. Die jeweilige Umgangsform entscheidet über Sinn und Unsinn derselben, nicht die Form als solche. Daher griffe auch eine Kritik der Metaphysik zu kurz, die diese Form als Form zu destruieren, zu verwinden oder zu vergessen suchte. Der mehr oder weniger »anständige« Umgang mit ihr ist das, was diese Form problematisch werden läßt – oder auch anspruchsvoll, wie Levinas beispielsweise zeigt.

Die Form des *Mythos* ist die im Modus der Ursprungslogik »archäologisch« generalisierte Metapher, die in der Rezeptionsgeschichte wieder ihre Metaphorizität entfaltet. Dieser zweite Zug »auf die Metapher hin«, in der wieder zur Metapher wird, was aus ihr entstanden ist, bildet das Thema von Blumenbergs beiden großen Mythosstudien, der Arbeit am Mythos und den Höhlenausgängen.²¹ Seine Pointe ist, daß der Mythos *immer schon* in seine Rezeption übergegangen ist – und darin nicht »beim Wort« genommen wird, sondern als literarische Form oder Weltmodell. Im hiesigen Zusammenhang hingegen interessiert der Mythos als zunächst eigensinnige Form des Wissens und seine komplexe Interferenz mit der Metapher.

Für den Mythos üblich ist seine Funktion als pristine Distanznahme einer neuen Ordnung gegenüber der alten (wie der des Zeus gegenüber der des Kronos). Ein Ordnungswechsel ist kein Wechsel wie der eines Hemds, sondern phänomenologisch gesprochen ein Horizontwandel, in dem eine alte Welt neu wird, neu gesehen und von neuem erzählt. Dabei kann auch von einem Riß erzählt werden, in dem eine mehr oder minder radikale Differenz im Spiel ist. Man mag ex post hier von Handlungs- und Ursprungslogik sprechen und sie von der neuzeitlichen Strukturlogik unterscheiden. Teleologien dieser Art dienen der Darstellung eines Selbstverständnisses und der Selbstverortung der Gegenwart. Die Frühgeschichte der Vernunft ist ihr indes stets ähnlich präsent wie die »Vorbegrifflichkeit«, die sich Blumenberg im Laufe seiner Studien als stets zugrundeliegende Unbegrifflichkeit erwies.²²

Der Mythos als das »Frühere«, die »Vorgeschichte der Vernunft«²³ ist nicht die »zurückgebliebene« Geschichte. Gegenüber solchen Ablösungsfiguren und Stufenlogiken, wie sie Günter Dux bis heute zu vertreten geneigt scheint, wurde Cassirer jedenfalls gegen Ende seines Lebens wider Willen eines Besseren belehrt. In *Myth of the State* (1945, seiner Arbeit an der nationalsozialistischen Wiederkehr des Mythos und dessen Ausagieren) erkannte er, wie dünn das Eis ist, das die zivilisierte Kultur von den Abgründen der

21 H. Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 1979; ders.: *Höhlenausgänge*, Frankfurt a.M. 1989.

22 H. Blumenberg: *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt a.M. 1979, S. 75 ff.

23 E. Angehrn: *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*, Frankfurt a.M. 1996, S. 17 ff.

chaotischen Urfluten scheidet. Aber dieses erschrockene Gewährwerden der Gegenwart des Mythos blieb negatorisch; als wäre der Mythos das Chaotische der Kultur.

Die schockierende Urimpression des Zweiten Weltkrieges erschütterte offenbar sein Vertrauen in die stabilisierende Kraft der Kultur. Eine der symbolischen Formen geriet deswegen unter Generalverdacht: die erste und unheimlichste, der *Mythos*. Er galt Cassirer als der stets gegenwärtige Abgrund, mit dem die Kultur begonnen hat, von dem sie allerdings auch wieder verschlungen werden kann. Um die Beziehung des Mythos zu den anderen kulturellen Mächten (symbolischen Formen) zu kennzeichnen, greift Cassirer auf die babylonische Mythologie zurück. Er erzählt eine Kurzversion des Anfangs vom *Enuma Elish*, dem babylonischen Schöpfungsmythos:

»Es wird uns erzählt, daß Marduk, der höchste Gott, bevor er mit seinem Werk beginnen konnte, einen schrecklichen Kampf bestehen mußte. Er mußte die Schlange Tiamat und die anderen Drachen der Finsternis besiegen und unterjochen. Er erschlug Tiamat und fesselte die Drachen. Aus den Gliedern des Ungeheuers Tiamat bildete er die Welt und gab ihr ihre Gestalt und Ordnung. Er schuf Himmel und Erde, die Gestirne und die Planeten, und legte ihre Bewegungen fest. Sein letztes Werk war die Schöpfung des Menschen. Auf diese Weise entstand die kosmische Ordnung aus dem Urchaos, und sie wird für ewig erhalten bleiben. »Die Welt des Marduk«, sagt das babylonische Schöpfungspos, »ist ewig; sein Befehl ist unabänderlich; kein Gott kann ändern, was aus seinem Munde kommt.«

Die Welt der menschlichen Kultur kann mit den Worten dieser babylonischen Legende beschrieben werden. Sie konnte nicht entstehen, ehe die Finsternis des Mythos besiegt und überwunden war. Aber die mythischen Ungeheuer waren nicht endgültig vernichtet. Sie wurden für die Schöpfung eines neuen Universums verwendet, und sie leben noch fort in diesem neuen Universum. Die Mächte des Mythos wurden durch höhere Kräfte besiegt und unterworfen. Solange diese Kräfte, intellektuelle und moralische, ethische und künstlerische, in voller Stärke stehen, bleibt der Mythos gezähmt und unterworfen. Aber wenn sie einmal ihre Stärke zu verlieren beginnen, ist das Chaos wiedergekommen. Dann beginnt mythisches Denken sich von neuem zu erheben und das ganze kulturelle und soziale Leben des Menschen zu durchdringen.²⁴

Cassirer erzählt hier einen Mythos von der Mythosüberwindung, durchaus analog zu *Genesis 1*. Demnach wird hier nicht »der Mythos« als Urquell des Barbarischen (miß)braucht, sondern mit hohem Sinn für das Symbol argumentiert Cassirer »mit dem Mythos gegen den Mythos«, genauer gesagt, gegen die *chaotischen* Kräfte, von denen der Mythos erzählt. Das kulturelle »Immunsystem« besteht in den Abwehrkräften der symbolischen Formen

24 E. Cassirer: *Vom Mythos des Staates*, Zürich 1949, S. 389 f.

gegen das Chaotische im Mythos. Daraus ergibt sich die feine Pointe, daß diese Überwindung des Chaos keine Vernichtung auf ewig ist, sondern eine Unterwerfung, die das Unterworfenen untergründig präsent bleiben läßt. Das Problem dieser Sicht der »Dinge« ist allerdings, daß Cassirer im Schema von Ordnung und Chaos denkt, wodurch alles unter, neben und außer der Ordnung als *gegen* die Ordnung, als feindliche Chaosmacht erscheint. Sollte man sich so zum Mythos stellen – agonal bis in den abgründigen Polemos? Damit würde man einen tiefen Riß, einen Widerstreit *in* und *zwischen* die symbolischen Formen setzen. Man könnte darin eine *symboltheoretische Notstandsgesetzgebung* sehen: im Ausnahmezustand hilft gegen die Unordnung chaotischer Mächte nur der höchste aller möglichen Götter (aber warum dann Marduk und nicht Jahwe?). Die Darstellung seiner Hoffnung wird zu einer Ausdrucksgeste für die *Labilität* der Kultur.

Statt den Mythos zu verdrängen, ihn in der Reihenbildung der Kultur »zur Strecke zu bringen« und ihn wiederkehren zu lassen, hat die Theologie ihn seit ihren Anfängen aufgenommen und umgeformt. Daher rührt die dauernde Präsenz des Mythos in der christlichen Religion: das gilt archäologisch und teleologisch, in Schöpfung wie Eschatologie – aber auch in der Mitte der Zeit, in der Versöhnungslehre. Aus diesen mythischen Horizonten entwickelte die Theologie wie die Philosophie zu hellenistischen wie zu mittelalterlichen Zeiten mehr als genug Metaphysik – und verkannte damit die Metaphorizität dieser Denk- und Sprachformen.

»Metakritisch« kehrt die Form des Mythos hingegen zurück in der *Narration* (Ricoeur), der narrativen Theologie und der *Mythoshermeneutik*. Inwiefern sich die *valenten* Mythen im Christentum als *valable* Formen sapientialen Wissens erweisen (als Ordnungs-, Ortungs- und Orientierungswissen), sei an drei zentralen Mythen angedeutet:

- dem »Mythos vom *Ethos*«,
- dem »Mythos vom *Logos*«
- und dem »Mythos vom *Pathos*«.

1. Der »Mythos vom *Ethos*«

Genesis 2 f ist die Urgeschichte von der Entstehung der kulturellen Ordnung, und damit von der Genesis der Geschichte jenseits der »natürlichen Lebenswelt«. Das Paradies war eines *Ethos* weder fähig noch bedürftig. Wo Wunsch und Wirklichkeit noch eins waren, wo es noch keine gespannte Intentionalität gab, weil die Erfüllung voller und früher war als die Erwartung, konnte noch keine »Geschichte« entstehen. Die entstand erst, als Lebenszeit und Weltzeit auseinandertraten – und das taten sie von ganz allein. Einerseits durch die Indifferenz von Welt und All gegenüber dem Garten und seinen

Bewohnern, andererseits durch die damit zutage tretende Enge der Zeit, eben der eigenen Lebenszeit.²⁵

Beides provozierte Techniken des Zeitgewinns, Zeit- und Rasiermesser. Nicht diese Techniken als solche sind der Grund des Übels, sondern die Enge der Zeit, denen sie entspringen – und mit ihnen die Notwendigkeit, gut und böse zu unterscheiden. Böse ist selbstredend nicht diese Unterscheidung selber, sondern der nicht-intentionale Drang zur Lebenszeitverlängerung oder Weltzeitverkürzung. Der mythische Grenzwert ist die stets erhoffte finale Identität von Lebenszeit und Weltzeit: entweder, daß das eigene Leben so lange dauert wie die Welt oder die Welt nur so lange wie das eigene Leben. Lebensvollendung mit dem Weltende – ist das apokalyptische Ideal bis in die Weltvernichtungsphantasien eines »Führers«.

Den *Hintergrund* dieses Mythos vom »Anfang der Geschichte« bildet der Mythos der natürlichen Ordnung (*Genesis 1*, die Schöpfungsgeschichte) als Mythos vom Ende der Mythen, sofern alle »Mächte und Gewalten« entmächtigt und dem einzigen Gott untergeordnet werden. Sonne, Mond und Sterne sind keine eigenen Mächte, schon gar nicht der Verehrung fähig oder würdig, sondern Gott und dem Menschen zu Diensten stehende Beleuchtungsmittel. Auf dem Hintergrund der *natürlichen* Ordnung bedurfte es verständlicherweise eines *Antimythos*, dem von der *kulturellen* Ordnung, die als Riß im Übergang verstanden wurde, als ein Außerordentliches, das zum Anfang einer Reihe wurde. Wo die Freiheit ins Spiel der Natur kommt, ist deren Ende nicht weit.

Was nie war, aber immer ist, bildet *nicht* eine Vorgeschichte, sondern erzählt die »Konstitutionsbedingungen« von Geschichte wie Kultur und ihres Spiels von Freiheit und Unfreiheit. Weniger technisch gesagt: die Urgeschichte ist der stets zugrunde liegende Anfang jeder eigenen Geschichte. Damit liegen »ab ovo« zwei Ordnungen im Widerstreit, die Entsprechung und der Widerspruch. Bezeichnend für die symbolische Energie dieses Mythos ist seine *bestimmte Unbestimmtheit*. Wie in einer guten Fabel wird nicht alles ausgemalt, der Imaginationsraum nicht allegorisch überfüllt und auch nicht vollbestimmt, sondern die Prägnanz kommt lakonisch daher. Sie bleibt deutungsfähig wie -bedürftig, worin sich gerade ihre Dynamis erweist. Diese semantisch-nominale Bestimmung ist kennzeichnend für die sapientialen Formen des Wissens in der Metapher und ihren Verwandten. Sie verstehen sich »auf's feine Schweigen«, mit dem sie dem Leser Raum zur Nachdenklichkeit gewähren.

²⁵ Vgl. Ph. Stoellger: Kunst des Scheiterns. Zum Spiel von Erwartung und Enttäuschung, in: *Primary Care*, Bd. 51/52 (2004), H. 4, S. 1065–1071.

2. Der »Mythos vom Logos«

Was man für eine Bestimmung der Mythen Platons halten könnte, ist eine recht präzise Benennung des Johannesprologs²⁶ zunächst in dem schlichten Sinne, daß dieser Mythos vom Logos handelt. Daß er vom Logos handelt, ist unstrittig. Daß *Johannes 1* ein *Mythos* ist, hingegen schon. Auch wenn er die Sophia-Spekulationen des antiken Judentums aufnimmt, sei er doch kein Mythos wie die entsprechenden gnostischen Mythen von Logos und Sophia. Daß er die *Form* eines Mythos (eines mythischen Hymnus) hat, ist schwer zu leugnen. Er handelt von der Arche, dem Uranfang, von einer Zeit vor der Zeit, den Anfängen und Gründen der Welt, in Form eines Rückgangs auf das Unvordenkliche. Darin spekuliert er über das Verhältnis von Logos und Gott und vom kosmischen Agon zwischen Licht und Finsternis, mit der diskreten, aber nachhaltigen Folge, das wahre Licht leuchte in der Finsternis und werde von dieser nicht gelöscht und nicht ergriffen. Zwischen Uranfang und der finsternen Gegenwelt spielt das kosmische Drama der Inkarnation.

Der Unterschied zu den verwandten gnostischen Mythen und deren Spekulationen über den Absturz des Logos oder der Sophia in die materiale Welt ist aber nicht weniger merklich: das geschichtliche »ephapax« (ein für allemal) tritt an die Stelle der mythischen Urzeit. Daher gilt, was *ein für allemal geschah*, ist immer. Der Mythos vom Logos erzählt (besser gesagt: besingt) die Welten- und Zeitenwende, von der her alles in einem anderen Licht erscheint. Von Ewigkeit zu Ewigkeit ist die maximale Entschränkung des geschichtlichen Augenblicks der Inkarnation. Daß hier geschichtlich rückgebundenes Ordnungs-, Ortungs- und Orientierungswissen in mythischer Form erzählt wird, ist leicht ersichtlich.

Der Mythos vom Logos ist *die* Aufnahme und Variation der jüdischen Weisheitstheologie durch das Christentum. Die Gründung der Welt im weisen Willen Gottes, ihre Schöpfung durch die Person der Weisheit, den Logos, und ihre Offenbarung durch die Inkarnation ist *das* Drama des Kosmos – in christlicher Perspektive. Es geht darin um die Gründung und Erschließung des Wissens »überhaupt« kraft seiner Formung, genauer seiner *forma formans*. Eine Pointe daran ist, daß die Weisheit nicht mehr offen zutage liegt wie in der frühen jüdischen Weisheit, auch nicht im verborgenen wohnt und der besonderen Zugänge bedarf – sondern daß sie in paradoxer Gestalt offenbart wird. Auf die Krise der Lebenswelt (im Hellenismus wie im hellenistischen Judentum) antwortete die Theologie mit dieser Paradoxierung der Weisheit. Sie ist in aller Niedrigkeit das Höchste. Die kritisch gewordene Lebenswelt ist aber weder ein Chaos noch ein Reich des Bösen, sondern

26 Vgl. H. Weder: Der Mythos vom Logos (Johannes 1). Überlegungen zur Sachproblematik der Entmythologisierung, in: H. H. Schmid (Hrsg.): Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988, S. 44–75 (Diskussion S. 75–80).

orientierungslos, ein »verwilderter Garten«²⁷. Dem wird keine ursprungslogische Hinterwelt entgegengesetzt, sondern *in dieser Welt und in weltlicher Gestalt* mit ihren weltlichen Formen des Wissens wird der Welt gesagt, worauf sie gründet und was sie im Innersten zusammenhält.

Johannes 1,14 ist der prägnante Ausdruck dieser paradoxen Weltlichkeit der Weisheit: »Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns – und wir sahen seine Herrlichkeit.« Es geht um den ungeheuren – beängstigenden wie faszinierenden – Übergang des Mythos nicht in den Logos, sondern in die Welt. Die Form des Wissens davon ist nicht die Spekulation (der *scientia speculativa sive theoretica*), sondern der *scientia practica*. Aber das griffe zu kurz. Es ist die *sapientia* im Sinne einer zutiefst weltlichen Weisheit, die erst deren praktische Aspekte freisetzt. Die *Welterfahrung* ist das *Wie* dieser Weisheit; nicht eine opake Gotteserfahrung »an sich«. Dem entsprechen auch die entscheidenden Weisheitsworte als Entfaltungen dieser Form des Wissens: Ich bin das Licht der Welt usw. Mit Wittgenstein könnte man etwas technisch formulieren: die Tiefengrammatik der Wirklichkeiten, in denen wir leben, zeigt sich als Oberflächengrammatik. Die metapherntheoretische Version dessen ist, daß sich an den zutage liegenden Metaphern die Tiefengrammatik von Horizont und Perspektive zeigt.

Die Erschließung dieser Weltweisheit »*media vitae*« geschieht allerdings in merklicher *Formvarianz*. Der Gebrauch dieser Form des Wissens macht den entscheidenden Unterschied – und gestaltet sie zu einer nach wie vor valenten Form des theologischen Wissens: Im Zentrum des Mythos steht die *mythenkrische* Metapher der *Inkarnation* (im Unterschied etwa zur *Metamorphose*). Sie ist die unmöglich scheinende Bedingung der Wirklichkeit einer ganz bestimmten *cognitio intuitiva*. Es wird geschaut – nicht in den Tiefen der Abgründe, sondern in einer Person, was die Weisheit ist.

Die Inkarnationsmetapher als symbolische Prägnanz »*kat'exochen*« ist von besonderer symbolischer Energie. Denn sie dient der Mythekritik durch Entschränkung und Überschreitung: der eine Einzige ein für allemal, und das noch in der geschichtlichen Singularität. Das ist eine vermutlich maximale Paradoxierung – in struktureller Entsprechung zu dem, was Hans Blumenberg einst *Sprengmetaphorik* nannte, wie sie in der cusanischen Gottesmetapher des unendlichen Kreises erfunden wurde, dessen Umfang so immens gedacht wurde, daß sein Mittelpunkt überall ist. Daß hier das Paradox die logische Struktur der Metapher bildet (die ihrerseits die semiotische Dynamis des Mythos vom Logos bildet), ist metapherntheoretisch nicht überraschend, sind Metaphern doch kalkulierte Absurditäten²⁸ oder Trivialitäten. Brisant und nachhaltig valent ist dieses Paradox aber, weil es irritierend »modern«

27 A.a.O., S. 42.

28 Vgl. Ch. Strub: Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie, Freiburg, München 1991.

wirkt: der Horizont des Kosmos wird aufgerissen – in dem die zutiefst weltliche Welt als Ort dessen erscheint, was man sonst im Himmel suchte. Die Ontologie eines geschlossenen, fertigen Kosmos zerreißt.

Die Inkarnationsmetapher ist allerdings nicht der »Ursprung« der metaphorischen Weisheit des Christentums. Denn sie ist ihrerseits eine »Metapher der Metapher«: eine metaphorische Antwort auf die Möglichkeitsbedingungen der Auferweckung. Wer nicht vom Tod besiegt werden konnte (so die mythische Logik), kann auch nicht aus dem todverfallenen Menschengeschlecht stammen. Die Auferstehungsmetapher korrespondiert der Inkarnationsmetapher, wobei letztere später ist. Die Metaphernkonstellation läßt sich vermutlich so ordnen: Jesus ist *Christus*, der *Auferstandene*, und daher der *Mensch gewordene Gottessohn*. Bei diesem ganzen Metapherngestber darf trotz aller Interpretation von Zeichen durch Zeichen nicht verstellt werden, was Interpretans und was Interpretat ist: Es geht darin stets um die Interpretation der Bedeutung des Todes Jesu.

3. Der »Mythos vom Pathos«

Gemeint ist mit dem »Mythos vom Pathos« die Passionsgeschichte mit deren »verlngterter Einleitung« von der Inkarnationsgeschichte ab und mit ihren metaphorischen Fortsetzungen, den Auferstehungsgeschichten. Vom Pathos handelt diese Geschichte in der Konzentration auf die Passion, voller Pathos und Pathe. Sie handelt aber nicht nur davon, sondern als sapientiale Darstellung vergegenwärtigt sie, wovon sie spricht. Diese Koinzidenz von Thema und Thematisierung scheint – im Medium der Schrift – die äußerste Möglichkeit sapientialen Wissens zu sein. So zu erzählen, vergegenwärtigt, wovon die Rede ist. Das weise Wort wirkt, was es sagt. Drastisch wird das im Hören dieser Geschichte in den Bachschen Passionen.²⁹

Nun wird die Passionsgeschichte Jesu in der Regel nicht als Mythos bezeichnet, von emphatischen Kritikern einmal abgesehen wie David Friedrich Strauß, der mit dem Mythosvorwurf eine totale Theologiekritik begründen zu können glaubte. Andererseits gilt spätestens seit Bultmann als gängig und unanstig zu erklären, daß diese Geschichte durch und durch »vom mythischen Weltbild« gefangen sei. Die »existenziale« Hermeneutik versuchte daher, diese Geschichten zu entmythologisieren. Das besagt nicht, sie zu »entmythisieren« im Sinne der Destruktion des Mythos. Entmythologisierung zielt vielmehr auf die vergegenwrtigende, aneignende Interpretation dieser mythisch verfaßten Geschichten, indem sie auf (nicht heideggersche, sondern bultmannsche) Existenzialien bezogen werden. Dem zugrunde liegt eine Fundamentalontologie oder -theologie, die mit ontologischen oder anthropologischen Universalien operiert, auf die in entzeitlichen dem Zugriff alles bezogen und interpretiert werden kann.

²⁹ Vgl. H. Blumenberg: *Matthäuspassion*, Frankfurt a.M. 1988.

So kann man verfahren – muß es aber nicht. Blumenberg gab einmal den kurzen Hinweis, die Entmythologisierung sei *Remetaphorisierung*.³⁰ Das kann man so aufnehmen, daß man die »kalkulierte Absurdität« oder »Trivialität« dieser Geschichten wieder zum Vorschein bringen kann, also ihre Metaphorizität, um sie so auf ihren genetischen Hintergrund rckzubeziehen, die Lebenswelt, in der sie entstanden sind. Für die Passionsgeschichte als sapientiale Form ist ihre metaphorische *Struktur* bezeichnend: die Spannung von Erwartung und – nicht Erfüllung, sondern Erwartungswidrigkeit. Erwartet wurde eine Erfolgsgeschichte mit siegreichem Endkampf. So fungieren auch die meisten späteren Fortsetzungen als mythischer Sieg über den Tod, die Welt und alle Gottlosen. Die Pointe zeigt sich hingegen in ihrer Erwartungswidrigkeit: der äußersten Niedrigkeit, sei es in Gethsemane, sei es im *Ecce homo* oder sei es final am Kreuz.

Die metaphorische Pointe dieser Geschichte ist nicht einsinniger »Erfolg«, sondern schärfste Paradoxierung, daß Jesus zum Christus wird. Die ganze Spannung der Passionsgeschichte ergibt sich daraus, daß der Sinn von »Christus« hier neu bestimmt wird. Der Messias ist nicht (wie erwartet) der mächtige Heilsknig, sondern der ohnmächtige Mensch, von dem aus Gott und sein Reich neu zu verstehen sind. Daß Jesus »Christus« genannt wurde, ist eher ein Versehen. Unter Neutestamentlern gilt weitgehend als common sense, daß die Bezeichnung aus dem höhnisch gemeinten Kreuzestitel (INRI) hervorgegangen ist, mit dem der *casus* (der Grund seiner Verurteilung und Hinrichtung) publik gemacht wurde. Erst in offensiver Aneignung dieses Spotts und Anklagetitels wurde er zur metaphorischen Erweiterung des Namens Jesus – und zur Grundmetapher des Christentums, daß Jesus Christus ist.³¹ Als Formung des Wissens ist das vielleicht das merkwürdigste Paradigma symbolischer Prägnanz: der Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn. Das hat Sinn »gemacht« in vielerlei Hinsicht. Um einen Aspekt anzuspielen: In der Aneignung des Messiasitels zum metaphorischen Namen Jesu ereignet sich eine Inversion und Paradoxierung der *Souveränität*. Der Souverän ist nicht der, der über den Ausnahmezustand gebietet, sondern der, der in ihn verstrickt ist. Nicht Allwissenheit ist die Form seines Wissens, sondern bei noch so gravierenden Orientierungsproblemen (Gethsemane) eine immer noch größere Treue zu seinem Versprechen. Davon wurde so erzählt, daß sich die ihm Nachfolgenden daran orientieren konnten.

³⁰ H. Blumenberg: *Schiffbruch mit Zuschauer*, a.a.O., S. 87; vgl. Ph. Stoellger: *Metapher und Lebenswelt*. Hans Blumenbergs *Metaphorologie* als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphnomenologischer Horizont, Tübingen 2000, S. 325 ff, 479 ff.

³¹ Vgl. Ph. Stoellger: »Jesus ist Christus«. Zur symbolischen Form der Christusmetapher und einigen Folgen für die systematische Theologie, in: J. Frey, J. Rohls, R. Zimmermann (Hrsg): *Metaphorik und Christologie*, Berlin, New York 2003, S. 319–343.

Das provoziert die Rückfrage, was mit der Sinnlichkeit »eigentlich« geschieht, wenn Sinn gemacht wird in der retrospektiven Interpretation (eines Todes)? Oder anders gefragt: was widerfährt dem Pathos, wenn es interpretiert wird wie im Mythos vom Pathos (des Logos)? Wenn es immer schon der Logos ist, der in dieser Passion leidet, liegt die johanneische Umkehrung nahe: daß es eigentlich der Logos sei, der hier handelt. Bei noch so großem Pathos, ein immer noch größerer Logos wäre die Pathosbewältigungsformel der Religion. Für Cassirer gilt Entsprechendes: bei noch so viel Sinnlichkeit ein immer noch größerer Sinn. Das ist kulturtheoretisch durchaus plausibel: Der Riß in der Ordnung des Sinnes wie des Wissens wird immer auf dem Hintergrund des bisherigen Sinnes wahrgenommen. Das Neue ereignet sich an den Rändern des Alten und wird von ihm her verständlich. *Ex post* gilt das *a fortiori*: der Riß wird als Zwischen von alter und neuer Ordnung (des Wissens) wahrgenommen und damit von zwei Seiten interpretativ »in die Zange genommen«. Sinnlichkeit wie Sinn-Krisen erlügen so stets der Wut des Verstehens. Aber zumindest beim Mythos vom Pathos sollte einem diese Form der Wissensformung fraglich werden. Denn die ganze Logik der Theologie geht aus von diesem Pathos, nicht von dem immer schon erschlossenen Logos. Deutlicher gesagt: der Sinn des Logos erschließt sich nur in diesem Pathos, von ihm aus und auf ihn hin.

Was hätte das für Folgen, wenn sie nicht nur den Logos der Theologie bestimmten, sondern das, was Wissen genannt wird? Kant meinte im handschriftlichen Nachlaß zur Anthropologie:

»Sinnlichkeit als passibilitaet (s receptivitaet) ist das untere Vermögen; Verstand als spontaneitaet das obere. Daher Klagen über die Sinnlichkeit. Aber ohne sie sind keine Anschauungen und Eindrücke, Kraft. Ist dem Verstande beförderlich und hinderlich.«

Und kurz darauf:

»[Anschauung und] Wahrnehmung und Einbildung machen die ganze Sinnlichkeit dem Erkenntnis nach aus.«³²

Der Hinweis ist deutlich – wenn auch ambig: die Sinnlichkeit des Sinnes provoziert die Frage nach der *Passibilität des Wissens*. Seine Sensibilität ist sein Ausgang von den Sinnen, nicht in »bloßer Anschauung«, sondern in der Affiziertheit von dem, was unseren Sinnen »einfällt«. Darin ist und bleibt es offen für die »Wirklichkeiten, in denen wir leben«.

Während Kant noch von unten und oben in klarer Wertung spricht, könnte vom Pathos des Logos eine Umwertung dieser Werte ausgehen. Noch einmal Kant:

»Wir sind leidend, nicht blos von äußeren Gegenständen, sondern auch von unserer Einbildung, d.i. unwillkührlichen (g inneren) Spiel der Sinnlichkeit. Die Sinne (s urtheilen nicht) verblenden durch ihren Schein,

32 I. Kant: Akademieausgabe, a.a.O., Bd. 15, S. 675.

verleiten durch ihre Gemächlichkeit (s Lebhaftigkeit) und fesseln unsre Kräfte durch die Gewohnheit; daher wird alles Übel den Sinnen zugeschrieben. (Der Körper ist der Ursprung des Übels.)«³³

Hier bildet das sapientiale Wissen des Christentums eine Alternative, der zu folgen die Entübelung des Körpers bedeuten würde. Im Ausgang von Pathos des Logos könnte sich dieser Körper nicht als Ursprung des Übels erweisen, sondern als dessen Überschreitung. Nur – das sind intuitive Vorgriffe, die sich nicht in eine propositionale Behauptung überführen lassen. Ortung und Orientierung leben von Horizontvorgriffen, die angreifbar bleiben – und bleiben sollten.

33 A.a.O. Vgl. Akademieausgabe, a.a.O., Bd. 15, S. 78: »Eine jede Kraft der Seele ist entweder eine todte oder lebendige; die erste ist die, so durch beständige äussere Eindrücke in der Dauer erhalten werden muß. (s — — Empfindung und Einbildung.)«. Vgl. a.a.O., Bd. 15, S. 81: »Die Sinnlichkeit ist die affectibilitaet (g passibilitaet) der Vorstellungskraft. Verstand ist die spontaneitaet der Vorstellungskraft.«