

ZEIT UND HABEN

Theologie als Arbeit am Absoluten
im Anschluss an Hans Blumenberg

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Theologie
der Augustana-Hochschule Neuendettelsau
(Theologische Hochschule
der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern)

vorgelegt von

Klaus Wagner-Labitzke
aus Nürnberg

Neuendettelsau 2016
Überarbeitete Fassung der im Jahr 2013
dem Promotionsausschuss der Augustana-Hochschule
vorgelegten Dissertation

Nochmals ergänzt und überarbeitet Bad Aibling, 2021

„Denn in ihm leben, weben und sind wir;
wie denn auch einige Dichter bei euch gesagt haben:
Wir sind seines Geschlechts.“

Apg 17,28

„Wenn aber alles ihm untertan sein wird,
Dann wird auch der Sohn selbst untertan sein dem,
der ihm alles unterworfen hat,
damit Gott sei alles in allem.“

1. Kor 15,28

„Alles *Seyn* soll in ein *Haben* verwandelt werden.
Seyn ist *einseitig* – *Haben* sythetisch, *liberal*.“

Novalis¹

¹ Novalis, Das allgemeine Brouillon (1798/99), Werke Band 2, S. 487.

VORWORT	7
EINLEITUNG: HABSELIGKEITEN	10
1. Vom Sein über das Haben zum Bedeutsamen	10
2. Theologie als Arbeit am Absoluten	15
3. Texte und Sachen	22
4. Das Buch und die Bücher	25
5. Der offene Kanon: zum Verhältnis von Theologie und Philosophie	28
TEIL A: PHÄNOMENOLOGIE DER GESCHICHTE	35
I. Ausgang aus der Lebenswelt	40
1. Anfänge	46
2. Die Philosophie wird phänomenologisch	50
3. Die Phänomenologie wird anthropologisch	57
4. Die Anthropologie wird geschichtlich	83
6. Die Lebenswelt wird technisch	91
7. Kultur als Kontingenzwelt	95
8. Gewissheit, Gegenständlichkeit, Unendlichkeit	99
9. Wahrheit, Freiheit, Glück	101
10. Philosophische Mehr-, wissenschaftliche Ein-, ästhetische Vieldeutigkeit	110
II. Von der Metaphysik zur Metaphorologie	118
1. Chronologische Typologie der Wirklichkeitsbegriffe	118
a. Die Legitimität der Metapher	126
b. Metaphorische Anthropologie	133
c. Unbegrifflichkeit	138
d. Geld als absolute Metapher des Symbols	140
e. Von der Substanz zur Funktion	142
f. Freie Variation: Das Leben als Seefahrt (Beispiel 1)	148
III. Archäologie der Neuzeit	152
1. Christentum und Neuzeit	152
2. Wie alles anfang	154
3. Kritik der Verweltlichung	155

4.	Die Theologie zu Ende bringen	157
5.	Das gnostische Rezidiv (R. Bultmann) (Exkurs 1)	158
6.	Die Selbstbehauptung des neuzeitlichen Subjekts	162
7.	Haben der Geschichte im Ganzen	163
8.	Intransitive Selbsterhaltung im Dienste der Selbstbehauptung	165
9.	Neuzeit und Gnosis	169
10.	Gezeugt und geschaffen	172
11.	Selbsterhaltung Gottes	176
12.	Wiederkehr des Absolutismus	179
IV.	Kontingenz im Raum	188
1.	Der Himmelsschauer	189
2.	Kopernikanische Metaphorik	191
3.	Teleologie contra Theologie	193
4.	Das Ende kosmischer Bedeutsamkeit	195
V.	Kontingenz in der Zeit	201
1.	Bewusstsein braucht Zeit	202
2.	Zu wenig Zeit für die Welt	203
3.	Wider den Absolutismus der Weltzeit	211
4.	Zeit zum Lesen der Welt? (Beispiel 2)	216
VI.	Von der Metaphorologie zur Mythologie	228
1.	Mythos zwischen Logos und Dogma	228
2.	Die Arbeit des Mythos	231
3.	Die Arbeit am Mythos	237
4.	Den Mythos zu Ende bringen	242
5.	„Dieses Ganze ist nur für einen Gott gemacht“. Goethes Lebensarbeit (Beispiel 3)	245
6.	Die Welt als Höhle (Beispiel 4)	253
7.	Zu-Ende-bringen des Höhlen-Mythos	268
VII.	Die Arbeit an der Theologie: Mythisierung des Dogmas	273
1.	Gott verstrickt sich in Seine Schöpfung	278
2.	Die Vorgeschichte der Passion Gottes	279
3.	Lizenz zum Sterben: Freitod Gottes?	289
4.	Die Passion des Philosophengottes	299

TEIL B: KONTINGENZ UND BEDEUTSAMKEIT	303
1. Das Geheimnis als Platzhalter des Absoluten (R. Guardini, F.-J. Wetz)	308
2. Das Ganze als Rest (H. Lübbe)	313
3. Material zum Machen (M. Makropoulos)	315
4. Kompensation für das Prinzipielle (O. Marquard)	318
5. Apotheose des Zufalls (R. Rorty)	323
6. Ästhetischer Genuss der Kontingenz (M. Seel)	327
7. Sammeln und Suchen statt Sein (M. Sommer)	334
8. Kontingenz als Option: Säkularisierung als Sakralisierung (H. Joas)	348
TEIL C: MYSTIK DES HABENS	352
1. Die Geschichte der Vernunft	353
2. Entlastung und Erfüllung	358
3. Abschied vom Sein	362
4. Willkommen: Haben ohne sein zu müssen	365
5. Die „enharmonische Verwechslung von Gott und Welt“	368
6. Auf der Suche nach der verlorenen Weltzeit	379
7. Der unerschöpfliche Gegenstand	384
8. Nichts sein, um alles zu haben: Ausschöpfen der Schöpfung	392
9. Abkehr vom absoluten Realismus	399
10. Die absolute Fabel: Wolf und Lamm und andere Tiere (Beispiel 5)	401
11. Verschlingen ohne Vernichten: Jona und Behemot (Exkurs 3)	406
12. Das geruchlose Ich. Zu Patrick Süskinds <i>Das Parfüm</i> (Exkurs 4)	408
13. Kontingenzkultur	416
14. Mimesis und Rivalität (R. Girard) (Exkurs 5)	418
15. Pastoralpsychologie des Habens im Anschluss an Jean-Paul Sartre (Exkurs 6)	424
16. Vom Haben zum Seinlassen (Robert Spaemann) (Exkurs 7)	430
17. Eros <i>und</i> Agape	437
18. Das Gesicht der Welt: Die Durchsichtigkeit Gottes	441
19. Das Seinlassen Gottes oder Gott als <i>sujet ambigu</i>	449
SCHLUSS: DIE VOLLSTÄNDIGKEIT GOTTES	455
NACHWORT	468
LITERATUR	470

VORWORT

„Ich bin eben alles.“
Sophia Loren alias Lucia in:
Es begann in Neapel, USA 1960.

„In Rio ist mehr los“ sagte die Frau im Tübinger >Storchen< eines Abends im Jahre 1981. Ein Jahr später war ich mit zwei Freunden im kleinen São Leopoldo im Süden Brasiliens. Während für einen der Schüler des Philosophen *Blumenberg* in dem gleichnamigen Roman von Sybille Lewitscharoff alles in Brasilien endete, lernte ich dort Hans Blumenberg kennen. Unter den deutschen Büchern gab es in der theologischen Fakultät der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Brasilien *Die Legitimität der Neuzeit*. Der Gang in die Bibliothek war auch Entlastung und Distanzierung von der aufdringlichen Wirklichkeit. Das war die eine Seite gewesen. Aber auch ein Buch *ist* eine Wirklichkeit. Sie enthält zudem, in welcher Vermitteltheit auch immer, die Wirklichkeit, die sie zum Gegenstand *hat*. Und zwar in einer größeren Weite, als es der unvermittelte Blick auf die umgebende gegenwärtige Wirklichkeit bietet. Die Gegenwart erschien im Horizont der Blumenbergschen Genealogie der modernen Welt als Momentaufnahme in einer langen Geschichte des Abendlandes, zu der noch die politische und religiöse Lage Lateinamerikas gehört. Zudem blickte ich durch dieses Buch aus dem Abstand der Fremde zurück nach Alteuropa; eine kleine Analogie zum erhabenen Blick vom Mond zurück auf die Erde. Das Eigene, in meinem Fall auch die Theologie, wird erst verstanden, wenn es mit einem dritten Auge betrachtet wird, hier dem des Philosophen.

Seine *Die Legitimität der Neuzeit* zog mich als Student an, wie nach den ersten Texten von Karl Barth als Schüler zunächst Ernst Blochs *Atheismus im Christentum*. Beide haben es mit der Frage der Verweltlichung und darin auch der verhinderten oder verzögerten, der erfolgten oder aufgeschobenen, der misslungenen oder legitimen, der verfehlten oder noch möglichen Verwirklichung des Christentums im säkularen Zeitalter zu tun, die dem Profanen mitunter sakrale Züge verleiht. Bloch sagte einmal, er kenne nur Karl May und Hegel; alles andere sei eine unreine Mischung. Inzwischen ziehe ich die unreinen Mischungen vor, zu denen auch die Schriften Hans Blumenbergs zählen können.

Während Bloch eine Logik der Erbschaft verfolgt, in der alte Gehalte in vermeintlich überlegene Formen des Geistes nach Hegels Formel aufgehoben werden, untersucht Blumenberg noch solche Logiken der Erbschaft, der Überbietungen, der Neuanfänge, von Verwirklichungen oder Verfehlungen. Die Verteidigung der Neuzeit geht bei ihm einher mit kritischer Treue zu den scheinbar überholten Überlieferungen noch im Abschied. Wie Blumenberg die Neuzeit und ihr eigenes Recht gegen ihre theologischen Kritiker verteidigt, so nimmt er die christliche Überlieferung ihrerseits gegen ihre modernen Verächter und allzu frohgemuten Erben und Entsorger in Schutz. Das verbindet Blumenberg bei allen Unterschieden mit Theodor W. Adorno, dessen *Ästhetische Theorie* ich in São Paulo und in Rio

de Janeiro las. Auch bei Blumenberg bleibt die Philosophie, nach Adornos Selbstausskunft, der Metaphysik treu im Augenblick ihres Sturzes. Zugleich gibt es auch bei Blumenberg die Tendenz, die Theorie ästhetisch werden zu lassen. Während Adornos ästhetische Philosophie sich vor allem in die Musik flüchtet, findet Blumenberg die Bedeutsamkeit, die in der absoluten Musik der Moderne triumphiert, in den unausrottbaren metaphorischen und mythischen Substraten noch des begrifflichsten Denkens. Ausdrücklicher als Adorno aber bewegt er sich im Medium theologischer und religiöser Sprachspiele. Seine Philosophie widersteht deshalb dezidierter der Versuchung, das Ästhetische als Erlösung und damit zum Religionsersatz zu stilisieren. So entgeht er auch einem Absolutismus des Ästhetischen.

Einen Dogmatismus der Eindeutigkeit gab es auch in den katholischen Basisgemeinden, bei denen ich zu Gast war. Was sich aber einprägte, war eine Bestimmung des >armen Volkes<, das im Mittelpunkt der Befreiungstheologie stand. Der Arme wird dort definiert als der, der *nichts hat, nichts weiß* und (deshalb in den Augen der Gesellschaft auch) *nichts ist*. Nicht dass Haben und Sein identisch wären; aber dass sie nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen, dass es kein Sein ohne Haben geben kann, das fand ich, wenn auch erst später, als Substruktur des Denkens von Hans Blumenberg. Wer nichts hat, der kann auch nichts sein und darstellen. Und auch nichts lassen.

Meine Lektüre der Schriften Blumenbergs ging von der Thematik der Säkularisierung zu dem über, was bei ihm Bedeutsamkeit meint und von da zu einer Anthropologie von Haben und Sein, die mir auch für die Theologie bedeutsam zu werden begann. Denn gerade dann, wenn, wie Paulus formuliert, Gott der ist, der einmal alles in allem *sein* wird (1. Kor 15,28), kommt es doch für den Menschen, unter den Bedingungen der Zeitlichkeit, darauf an, nicht Gott zu *sein*, sondern zu *haben*. Denn *wie Gott sein wollen*, war nach der biblischen Urgeschichte Inbegriff seiner Verfehlung; ausgerechnet, denn war er doch gerade nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen. Die eschatologische Formulierung des Paulus demonstriert, dass das Haben unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit wiederum zu einem Sein zu werden vermag. Immer wird man, auch Gott, auch zu dem, was man hat. Sein wie Haben aber stehen unter der Bedingung und der Herrschaft der Zeit. Und noch die Ewigkeit wird irgendwie zeitlich sein, sonst gäbe es dort keine Musik. Deshalb steht die Arbeit der Theologie am Absoluten im Werk von Hans Blumenberg und im Anschluss daran unter dem Titel *Zeit und Haben*. Denn Selbstbehauptung ist nur der eine Strang seines Denkens, demgegenüber der untergründige der Mystik meist übersehen wird; freilich ist es eine Mystik des Habens.

Meinen verstorbenen Eltern danke ich für alles, was sie mir an Unterstützung haben zukommen lassen. Der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern danke ich für die Möglichkeit des Auslandstudiums in São Leopoldo, für Beurlaubung und Stipendium. Herrn Prof. Joachim Track danke ich für geduldige Begleitung und Langmut.

Für die Drucklegung habe ich den Text sowohl gekürzt wie ergänzt und überarbeitet. Meiner Frau danke ich dafür, dass sie mir zeigt, was es heißt, in Beziehung zu bleiben. Gewidmet bleibt es dem Freund der Studienjahre, der mich nach Rio de Janeiro mitnahm: Klaus Grützmacher (1958-1985).

„Ich möchte alles sein, es schließt sich aber aus.“
Ernst Mach

Im Jahre 2004 wurde das Wort >Habseligkeiten< zum >Wort des Jahres< gewählt.¹ Wenn man eine solche Wahl nicht ohnehin für eine Unsitte hält, wird man diese für geglückt halten dürfen. Endlich einmal wird nicht das Sein, sondern das Haben mit Seligkeit verknüpft. Allerdings zeigt die spröde Etymologie, dass Habseligkeit etymologisch mit Seligkeit gar nichts zu tun hat. Nicht *Habseligkeit*, sondern *Habseligkeit* ist korrekterweise zu lesen. Es geht um die Habe in ihrer Verkleinerungsform *Habsel*. Sie entsteht, analog zu Überbleibsel oder Mitbringsel, durch das Anhängsel des Diminutivsuffixes ‚sel‘.

Habseligkeiten sind durchaus armselig. Wie man schon von Habe in Zusammenhängen spricht, wo sie gefährdet oder nieder bewertet sind. Dennoch und gerade deswegen hängt man an ihnen in besonderer Weise. Es handelt sich um solche Dinge, die man schnell noch zusammenpackt, wenn man nur das Nötigste mitnehmen kann, etwa auf der Flucht oder bei der kurzfristigen Einlieferung in eine Klinik. Sie ähneln den Siebensachen, die man geschwind zusammenrafft, weil sie am ehesten die eigene Identität repräsentieren. Fast gehören sie noch zum eigenen Leib. Insofern ist der Schein, der das Haben mit der Seligkeit verbindet, Anschein einer Wahrheit, der Aufklärung nichts anzuhaben vermag. Andere monieren deshalb gerade die Verknüpfung von Seligkeit mit Haben. Doch gerade in ihr erblicke ich die treffliche Anmutung des Wortes im Blick auf das Denken von Hans Blumenberg. Von ihm kann sich auch eine christliche Theologie daran erinnern lassen, dass es *soli Deo gloria* auch um die Erfüllung des menschlichen Begehrens schlechthin geht, die einmal Glückseligkeit hieß. Und dass diese Erfüllung im Höchsten und Letzten weniger im Sein als im Haben besteht. In einem Haben freilich, das wiederum ins Sein hinüberreicht, wenn nach Paulus Gott einmal alles in allem sein wird (1. Kor 15,28).

1. Vom Sein über das Haben zum Bedeutsamen

Damit schließe ich mich *cum grano salis* dem Unternehmen an, das Harald Weinrich versuchsweise als „HABEN-Philosophie“ bezeichnet hat.² Er erwägt eine zur Ontologie analoge Disziplin, verwirft diese aber zugunsten einer Ontologie des Habens. Das „>Haus des Seins<“ enthält somit einen „>Hof des Habens<“³, zu dem viele der Phänomene zu rechnen sind, die

¹ Nachdem das Manuskript nahezu abgeschlossen ist, finde ich eine Bestätigung dieser Bemerkungen bei Harald Weinrich, auch wenn er zwischen den Habseligkeiten und dem Werk Blumenbergs keinen Bezug herstellt; vgl. H. Weinrich, *Über das Haben*, S. 90 f.

² H. Weinrich, *Über das Haben*, S. 10 und 31.

³ H. Weinrich, *Über das Haben*, S. 32-27.

auch Blumenberg beschäftigen. Allerdings möchte ich die bloße Nebeneinanderstellung von Sein und Haben in ein spannungsvolles Beziehungsgefüge überführen.

Ich schließe mich damit Georg Simmel an, der auch hier bei Blumenberg im Hintergrund stehen mag. In seiner *Philosophie des Geldes* erkennt Simmel, dass Sein und Haben ausgetauscht werden können. „Gewiß sind beide Begriffe aufeinander zurückführbar. Denn alle Inhalte unseres Seins bieten sich uns an als Besitz jenes an sich ganz inhaltlosen, rein formalen Zentrums in uns, das wir als unser gleichsam punktuell Ich und als das habende Subjekt, gegenüber all seinen Qualitäten, Interessen, Gefühlen, als gehabten Objekten, empfinden; und andererseits ist Besitz, wie wir sahen, ein Ausdehnen unserer Machtsphäre, ein Verfügungkönnen über Objekte, die eben damit in den Umkreis unseres Ich hineingezogen werden. Das Ich, unser Wollen und Fühlen, setzt sich in die Dinge hinein fort, die es besitzt: von der einen Seite gesehen hat es auch sein Innerlichstes, insofern es nur ein einzelner, angebbarer Inhalt ist, doch schon außer sich, als ein objektives, seinem Zentralpunkt erst zugehöriges Haben, von der anderen her hat es auch sein Äußerlichstes, insoweit es wirklich Besitz ist, in sich; indem es die Dinge hat, sind sie Kompetenzen seines Seins, das ohne jedes einzelne dieser ein anderes wäre. Logisch und psychologisch betrachtet ist es also willkürlich, zwischen Sein und Haben einen Grenzstrich zu ziehen.“⁴ Diese Arbeit versucht eigentlich nur, dies ein wenig auszubuchstabieren. Dabei ist Sein einerseits der Gegenbegriff zum Haben; andererseits auch der Grundbegriff der Tradition der Ontologie bzw. Metaphysik.

Unstreitig ist, dass Blumenberg auch durch Martin Heideggers Philosophie früh geprägt wurde. Ebenso offenkundig aber wendet er sich, gerade was die Ontologie bzw. die Frage nach dem Sein betrifft, von ihm ab.⁵ Diese Abwendung meint die Formel >vom Sein zum Haben<. Wobei man sich von Blumenbergs Kritik an solchen einsinnigen Überwindungen – etwa im Blick auf Wilhelm Nestles „Vom Mythos zum Logos“ gewarnt sein lassen muss. Heidegger aber hatte bekanntlich Sein mit Zeit zusammen gebracht.

Ebenso offenkundig geht es Blumenberg immer wieder um die Zeit, freilich so, dass zur Zeit auch der Raum gehört. Nicht die bloße Zeitlichkeit des menschlichen Daseins, sondern seine Kürze wird dem Menschen zum Problem, gerade auch in einer Welt, die sich als Universum auch räumlich ins schier Unendliche erstreckt. Aber auch die geistige, von räumlicher Erstreckung unabhängige Welt braucht Zeit, um erfahren, genossen, angeeignet, erkannt – irgend gehabt zu werden. (Nicht) genug Zeit zu haben, um genug von der Welt zu haben, erscheint zumindest in der Neuzeit als ein Grundproblem des Menschen. So fungiert

⁴ Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, S. 533. Das findet sich auch bei Robert Spaemann, siehe unten.

⁵ Einmal bezeichnet er das >Sein< mit einer Metapher aus der Filmbranche als MacGuffin im Sinne Alfred Hitchcocks: ein an sich bedeutungsloser Gegenstand, der nur die Ereignisse in einer *story* vorantreibt; vgl. Blumenberg, *Das Sein – ein MacGuffin*, in: *Ein mögliches Selbstverständnis*, S. 157-160.

*Beschleunigung*⁶ nur deshalb als wesentliches Moment der modernen Welt, weil sich die Entfernungen als solche nicht verringern, die Zeit, um Entfernungen wie auch immer zu überbrücken, aber radikal reduzieren lässt. Menschliches Leben ist einerseits immer schon unter den Bedingungen der endlichen Lebenszeit zu führen. Andererseits erfolgt in der Moderne eine Verschärfung durch den Zuwachs an (Erkenntnis von) Weltzeit. Insofern fasst der Titel *Zeit und Haben* Blumenbergs Denken zusammen sowohl im Blick auf die Kontinuität des Menschen in der Geschichte wie im Blick auf die epochale Situation der Neuzeit.

Auch Weinrich behandelt Blumenberg im Zusammenhang der Zeitlichkeit⁷: er beschreibe die *conditio humanis* als eine *conditio temporalis* im Spannungsverhältnis von Weltzeit und Lebenszeit.⁸ Weinrich bemerkt freilich nicht, dass Hans Blumenbergs Werk selbst durchgängig als Philosophie des Habens gelesen werden kann. Darin entfaltet sie diagnostische Kompetenz. Denn man wird die Auszeichnung des Seins gegenüber dem Haben als therapeutische Versuche sehen müssen, dieser Lebensproblematik, die in der modernen Welt existenziell geworden ist, zu entkommen. Wer, wie inflationär üblich geworden, betont, es komme nicht darauf an, was man *hat*, sondern was man *ist*, der arbeitet mehr oder weniger bewusst und absichtlich daran, das Verhältnis von Lebenszeit und Weltzeit mit einem Handstreich zu entspannen. Aber m. E. um den Preis, das Problem weniger zu lösen als zu verdrängen.⁹ So ist dieser Beitrag zu einer Theologie des Habens auch ein Einspruch gegen diese gewaltsame Stilllegung des menschlichen Habenwollens als Ausdruck seines Seins. Sie ist darin auch eine Verteidigung des Begehrens selbst – dessen, was Eros heißt –, wie immer ruinös und desaströs es sich äußern mag. So sicher es sündiges Begehren gibt, so wenig ist das Begehren als solches Sünde. Sie darf nicht zugunsten der Agape destruiert werden.

Die Theologie hat es damit zu tun, dass der Mensch, der nach dem biblischen Schöpfungsbericht (wie) Gott *sein* will, dies auf legitime Weise aber nur erreicht, indem er sich daran genügen lässt, Gott bzw. seine Gnade zu *haben*, wie es sich Paulus gesagt sein lassen muss (2. Kor 12,9).¹⁰ Immerhin soll er darin sein Genügen finden. Wann aber ist genug genug?

⁶ Durchaus auch in der Nachfolge Blumenbergs ist das der Titel, unter dem Hartmut Rosa die gesamte Moderne und ihre Gesellschaft beschreibt. Vgl. etwa Hartmut Rosa, *Beschleunigung*, S. 35 und 287.

⁷ Vgl. H. Weinrich, *Über das Haben*, S. 95-100.

⁸ H. Weinrich, *Über das Haben*, S. 98.

⁹ Eberhard Jüngel weiß sich mit Erich Fromms Abweisung des Habens zugunsten des Seins einig, auch wenn er den Akzent vom Imperativ auf den Indikativ legen möchte: Der Mensch gelange durch den Gott, der Liebe nicht nur hat, sondern ist, „aus der Fixiertheit auf das Haben-Wollen in die Freiheit des Sein-Könnens. In der Liebe, die Gott genannt zu werden verdient, werden wir aus Habenden Seiende.“ (E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, S. XV.) Jüngels Absicht ist es, aus dem Gott, der die Liebe ist, keinen Gott werden zu lassen, der die Liebe nur hat, weil er dahinter womöglich noch etwas ganz anderes ist. (Vgl. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, bes. 432 f.) Das gehört in den Zusammenhang der Versöhnung von Eros und Agape, wie die Ausführungen a. a. O. S. 435 ff. zeigen. Dazu werde ich noch kommen. Immerhin wird das Habenwollen (Eros) als legitimes Begehren „jeder Form der Liebe“ zugebilligt. Doch nicht ohne hinzuzufügen, „das ganze Phänomen des ‚Habens‘ werde so von innen heraus verwandelt. Nämlich in ‚Hingabe‘“ (E. Jüngel, a. a. O. S. 437). Hingabe ist freilich ein Name für Agape. Und wo bleibt dann die Erfüllung des Eros-Begehrens?

¹⁰ Vgl. Paul Tillich, *Systematische Theologie Band II*, S. 60-64 unter der Sündenkatégorie der Konkupiszenz. Tillich deutet immerhin an, dass es auch um die Bewältigung der Kontingenz eines Wesens geht, das ein Selbst ist, aber eine ganze Welt hat und dadurch zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit eingespannt oder ausgespannt ist.

Eschatologisch erst dann, wenn und indem Gott alles in allem sein wird. Dies schließt ein, dass zugleich der Mensch als Gottes Ebenbild vermittelt über die Menschwerdung Gottes in der Welt an Gottes Sein Anteil gewinnt, die Verheißung der Paradiesschlange, *ihr werdet sein wie Gott* nun doch, transformiert, erfüllend.

Ein selbstbewusstes Wesen, das alles ist, braucht für sich keinen Grund, um zu sein. Erst die Entdeckung der Kontingenz, der eigenen wie der fremden, lässt die Frage aufkommen: warum bin ich nicht dieser oder jenes? Die Frage, warum bin ich, gebiert erst die Frage, warum bin ich überhaupt. Die Antwort ist weniger eine Erklärung des Grundes oder der Ursache, als die Erfahrung, dass ich im Haben am Sein von allem in gewisser Weise teilnehme. Und erst recht durch die eschatologische Aussicht, in Gott einmal alles in allem zu haben und zu sein.

Haben ist nicht der Zentralbegriff Blumenbergs wie das Sein bei Heidegger. Sein und Haben sind, auch wenn das Haben bevorzugt wird, bei ihm zu unterscheiden, aber nicht voneinander zu trennen; sie reichen ineinander hinüber. Das reale Modell dazu ist der Leib/Körper, der der Mensch ist (Leib), und den er zugleich hat (Körper).¹¹ Alles andere, was der Mensch, vermittelt auch durch seinen Leib/Körper, hat, ist er somit auch – in gewisser Hinsicht. So wird man entsprechend sagen dürfen, dass Gott seine Schöpfung wie einen (Fremd-)Körper hat. Er hat ihn, wie wir unseren Körper, aber mit eben dem eschatologischen Vorbehalt, der u. a. mit den Übeln zu tun hat. Er ist seine Schöpfung nur, sofern sie hat und erst sein wird. Gottes Sein ist insofern tatsächlich im Werden.¹² Zum göttlichen Sein im Werden gehört aber die Schöpfung hinzu. Denn dass die Welt, wie sie ist, nicht einfachhin göttlich genannt werden kann, erscheint angesichts der nach Leibniz dreifachen Übel – metaphysisch, physisch und moralisch – evident. Dennoch besteht eine Pointe biblisch-christlicher Theologie darin, dass Gott die Welt sein, also frei sein lässt, ohne sie zu verlassen.

>Habseligkeiten< ist ein Wort, das nicht nur Blumenbergs Werk ins Licht zu rücken vermag, auch wenn es bei ihm selbst meines Wissens nirgends auftaucht. Es bezeichnet auch eine Möglichkeit, die Theologie auf eine Metapher zu bringen. Dass >Seligkeit< mit seiner religiösen Konnotation Blumenbergs Intentionen berührt, trotz seiner offenkundigen Kritik an der christlichen Tradition, meint diese Darstellung erweisen zu können. Seine Kritik des Christentums erwächst aus großer Nähe. Dass die Seligkeit der Habseligkeiten dem Zufall der Sprachbildung zu verdanken ist, passt nicht schlecht zu einem Autor, dem - bei allem Interesse an der Genesis - die gegenwärtige Geltung, und sei sie aus Missverständnissen erwachsen, bedeutsam bleibt. Damit bestreite ich, dass die Trauer das einzige oder wenigstens maßgebliche Grundgefühl der Philosophie Blumenbergs ist. Durchgängig wird er gelesen als

¹¹ Die Formel, dass der Mensch sein Leib ist, während er seinen Körper hat, stammt von Helmuth Plessner. Vgl. ders., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928)*. Vgl. dazu: Thorsten Moos, *Krankheitserfahrung und Religion*, bes. S. 46ff.

¹² Vgl. die Formel Eberhard Jüngels im Titel seiner Paraphrase der Theologie Karl Barths: *Gottes Sein ist im Werden*.

einer, der traurige Botschaften mitzuteilen habe.¹³ Das hängt natürlich damit zusammen, dass seine Philosophie des schwachen Menschen auch eine des armen sei, dem es höchstens gelinge, sich halbwegs selbst zu erhalten oder gegen Widrigkeiten – insbesondere die verschiedenen „Absolutismen der Wirklichkeiten“¹⁴ zu behaupten. Demgegenüber wird nicht nur der heitere, leichte Ton von Blumenbergs Texten leicht übersehen – nur die Ironie wird gewürdigt. Gravierender ist, dass das subkutane Glück des Habens übersehen wird. Die Verabschiedung des Seins wird durchaus kompensiert, ja überboten durch das Willkommen gegenüber dem Haben. Als Philosoph, der im Medium der überlieferten Texte lebt, natürlich vor allem dem Haben von Welt in Gestalt von Weltdeutungen, Ansichten und Einsichten der Wirklichkeit, begrifflichen wie metaphorischen, unbegrifflichen wie anekdotischen, theologischen wie mythischen. Bei aller inhaltlichen Kritik bleibt die Freude an den kunstvollen Leistungen menschlicher Einbildungskraft wie die Lust an den Texten wie an den Wirklichkeiten unübersehbar; vielleicht besser unüberhörbar.

Haben ohne sein zu müssen ist die Formel für den Inbegriff der Fähigkeiten des Bewusstseins, die Blumenberg in der Tradition der phänomenologischen Philosophie beschreibt. Zugleich aber ist Haben die spezifische Form, in der der Mensch an dem noch Anteil hat, was er nicht eigentlich ist. Denn nicht ohne Pathos weist Blumenberg damit auf das zentrale Phänomen des Menschen hin. Seine Seele „sei in gewisser Hinsicht alles“¹⁵. Und das noch dort, wo sie sich dem Anderen zuwendet. Ohne sich aufzugeben, kann die Seele sich hingeben an das, was sie nicht selbst ist. Dass sie das kann, ist ihr in der Struktur des Bewusstseins gegeben. Es liefert dem Menschen mit seinem Problem zugleich die Lösung, sofern er sich selbst als solch intentionales Bewusstsein will und bejaht. Wer alles sein will, ohne sich zu verlieren und ohne den oder das Andere zu vernichten, kann dies nur so, dass er es in einer besonderen Art und Weise hat, nämlich im Bewusstsein. Im-Bewusstsein-haben ist die Form des Habens, die dem Sein zwanglos und gewaltlos am nächsten kommt, weil sie das Wirkliche nicht verzehrt, sondern sein lässt. Und zwar so, dass man darüber mit anderen reden kann. Blumenbergs Werk zielt auf die triadische Struktur, dass die Menschen miteinander über die Welt reden, die sie gemeinsam haben. Das gilt auch für die Theologie als Gespräch zwischen Gott und Mensch. Noch die innergöttlichen Beziehungen der Trinität wären als

¹³ Exemplarisch K. Nostratian, I“n der Beletage der freischwebenden Intelligenz“, S. 1121.1122.

¹⁴ So fasst Birgit Recki Blumenberg zusammen, in: diess., „Gegen die Absolutismen der Wirklichkeiten“.

¹⁵ Mit einer Formulierung von Aristoteles, die Blumenberg zitiert in: H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, S. 146 (im Folgenden zit.: H. Blumenberg, *Menschen*); vgl. Aristoteles, *Über die Seele*, in: Philosophische Schriften Band 6, Darmstadt, Lizenzausgabe der Ausgabe im Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995, S. 1-100, Zitat: Buch III, 8, 431 b, S. 80. Thomas Buchheim verdanke ich den Hinweis, dass im Griechischen to echein sowohl »das Haben« meint, wie auch »das Wissen«. Wissen ist jedenfalls eine Form des Habens, die dem Gehabten hoffentlich nicht zu nahe kommt. Vgl. Thomas Buchheim, Vorlesung „Aristoteles' Theorie der Seele und des Geistes (de anima)“ an der Ludwig-Maximilians-Universität München vom 17.06.2015, 2. Teil, unter: <https://cast.itunes.uni-muenchen.de/clips/HjMzqX5>. Letzter Aufruf 13.10.2019, 16.29 Uhr.

Gespräch über die Welt zu begreifen. Wenn Gott nur über sich selbst spricht, so damit doch im selben Akt von der Welt.¹⁶

Dabei kommt es für Blumenberg immer wieder zu der Erfahrung des Bedeutsamen. Nur was man hat, kann bedeutsam werden. Und das bedeutet immer auch, dass das, was begegnet, selbst eine Art Eigenbedeutung zu haben scheint. Nicht nur Personen, auch Dinge, Konstellationen, Situationen scheinen dann zu sprechen.¹⁷ Von kontingenten einzelnen Phänomenen der Welt und darin *cum grano salis* von der Welt *sive* Gott >angesprochen< zu werden tröstet darüber hinweg, weder alles sein noch haben zu können.

In Blumenbergs historisch gesättigten Texten bleibt oft latent, worum es ihm eigentlich geht. Wer ihn interpretiert, muss hervorheben, was ihm bedeutsam erscheint. Er nimmt die Gefahr der Verkürzung, Verengung, Vereinseitigung in Kauf um der Fokussierung, Präzisierung und Deutlichmachung willen. Das Sekundäre will nicht an die Stelle des Primären treten. Es begnügt sich damit, ein variabler Scheinwerfer zu sein. Einerseits verdankt sich das Licht dieses Scheinwerfers dem untersuchten Werk; andererseits entspringt es aus einer Lektüre dieses Werks, die ihrerseits noch andere Quellen hat.

2. Theologie als Arbeit am Absoluten

Blumenberg betreibt „Philosophie im Gegenüber zur Theologie“¹⁸ wie wenige zeitgenössische Denker. In den 80iger Jahren des letzten Jahrhunderts konnte diagnostiziert werden, dass sich die Theologie insgesamt im Gespräch mit ihm „bisher eher nachlässig verhalten“¹⁹ habe. Das ändert sich allmählich. Immer noch aber und immer wieder bleibt strittig, worum es Blumenberg geht, ob sein Werk überhaupt in ein positives Verhältnis zur Theologie gebracht werden kann. Hier soll zwar Blumenbergs Philosophie nicht umstandslos für die und als Theologie vereinnahmt werden. Doch scheint mir die theologische Tradition in Blumenbergs Werk mehr als bloß Material und Fallbeispiellieferant zu sein.²⁰ Ohnehin kann man mit

¹⁶ Vgl. Emile M. Cioran, *Der zersplitterte Fluch*, S. 110: „Irgendwo habe ich die Feststellung gelesen: >Gott spricht nur von sich selbst.< In diesem bestimmten Punkt hat der Allerhöchste mehr als einen Rivalen.“ Auch in der vorgeschlagenen wohlwollenden Variante?

¹⁷ Hartmut Rosa versucht in seiner Soziologie der Weltbeziehungen etwas Ähnliches wohl unter dem Begriff der Resonanz durchzubuchstabieren. Vgl. ders., *Resonanz*.

¹⁸ Walter Sparr, *Hans Blumenbergs Herausforderung der Theologie*, S. 171.

¹⁹ W. Sparr, *Hans Blumenbergs Herausforderung der Theologie*, S. 170.

²⁰ Felix Heidenreich, der von einer Theologie Blumenbergs gar nicht sprechen möchte, begründet das zunächst mit dem Eingeständnis „mangelnder theologischer Sachkenntnis“ (Felix Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, S. 17.) Blumenberg selbst betont, jeder Philosoph habe so etwas wie einen impliziten Begriff Gottes. (Vgl. Blumenberg, *Menschen*, 378 ff.) Schon insofern gehört zur Rekonstruktion von Blumenbergs Philosophie so etwas wie seine >Theologie<. Freilich kann sich Heidenreich auch auf zahlreiche Äußerungen Blumenbergs berufen, die eine Distanzierung von der Theologie zum Ausdruck bringen. Hier wird die theologische Tradition tatsächlich nur zur Materialsammlung der Blumenbergschen Phänomenologie der Geschichte. Heidenreichs Argument in diesem Kontext bezieht sich etwa auf den Sinnbegriff. Sinn sei bei Blumenberg jeweils nur subjektiv konstituierter, nie objektiv gegebener. (Vgl. F. Heidenreich, a.a.O. S. 46 f.) Die Frage ist allerdings, ob sich die Theologie einsinnig auf die Seite der Behauptung der Objektivität des Sinnes schlagen lässt. Ob nicht auch und gerade theologisch die Freiheit des Ebenbildes Gottes darin erscheint, dass er Sinn schaffen kann. Dieses Können

Blumenberg darauf aufmerksam werden, was geschieht, wenn Theologie „getrieben“ wird, wie es handwerklich heißt. In Blumenbergs Worten: dass und wie da Gott „hochgetrieben“²¹ wird – mit oder gegen den Menschen, mit oder gegen die Welt. Man könnte diesen Versuch als Inversion der theologischen Eskalationen betrachten: hin zu einer Weltwerdung Gottes als Konsequenz seiner Menschwerdung in Jesus Christus.

Damit behaupte ich erstens, dass Blumenberg nicht nur Geschichten und Anekdoten erzählt, mithin also nicht nur als philosophischer Schriftsteller zu lesen ist.²² Zweitens gehe ich davon aus, dass es so etwas wie ein Gravitationszentrum in Blumenbergs Denken gibt. Und dass dieser Kern mit dem Absoluten zu tun hat, und zwar nicht einseitig mit seiner Verabschiedung, Distanzierung und Depotenzierung.²³

Blumenbergs Arbeit am Absoluten ist vielmehr beides zugleich: Kritik am Absoluten, sofern es absolutistisch wird, wie Festhalten am Absoluten.²⁴ Ein Manuskript aus dem Nachlass heißt *Zu den Sachen und zurück*. Die übliche Rezeption²⁵ sieht in Blumenberg den, der von den Sachen, erst recht vor absoluten ‘Sachen’, flieht um der Freiheit, Distanz, Unbelangbarkeit etc. willen. Aber der Rückweg fort von den Sachen und ihrer Unmittelbarkeit setzt einen Hinweg voraus.²⁶ Blumenberg ist nicht zu verstehen ohne die Faszination, die von dem Weg zu den Sachen ausgeht: die Suche nach Nähe, Erfüllung und Glück. Glück aber gibt es nicht ohne

selbst ist ihm gegeben. Noch grundlegender ist zu fragen, ob bei Blumenberg – bzw. im Anschluss an ihn – die Alternative von rein subjektivem und rein objektivem Sinn überhaupt sinnvoll ist. Mir scheint sein Werk insgesamt in die Richtung zu weisen, die neuerdings Markus Gabriel pointiert: dass es gerade der Inbegriff menschlicher Freiheit und Kreativität ist, dass der Mensch Sinn in die Welt bringen kann, der dann zur Welt hinzuzählt. Auch Heidenreichs Begriff von Metaphysik scheint mir zu einseitig zu sein, um ihn der von ihm so genannten Archäologie Blumenbergs entgegen zu setzen. Offenkundig ist, dass Blumenbergs Archäologie noch etwas von dem weiterführt, was sie als Vergangenes sowohl beschreibt wie erinnert. Das hat seine Formel der Arbeit am Mythos als Fortführung der Arbeit des Mythos eingeschärft. Darin gehe ich einig mit Dirk Mende, der keine Identität, wohl aber eine Kontinuität zwischen Metaphysik einerseits und Metaphorologie und Archäologie andererseits sieht. Es war schon die zunächst übersehene Pointe der Kritik an der Säkularisierungsthese, dass Blumenbergs Kritik an der substantziellen Identität nur die Kehrseite der Suche nach einer anderen Kontinuität über die Epochenbrüche hinweg war. Mende zitiert entsprechend Blumenbergs Rede von einem „fundierenden Bestand“ (Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, S. 11), auf den die Metaphorologie gerade im Blick auf die so genannten absoluten Metaphern ziele. Diese haben es mit Totalhorizonten zu tun, also mit Gott, Wahrheit, Welt, Leben etc. Ihr Bestand kann angereichert und umgewandelt, aber nicht aufgezehrt werden (vgl. Dirk Mende, *Metapher*, S. 222 ff., das Zitat S. 225 f.). Man wird Heidenreichs Verdacht, die theologische Blumenberg-Rezeption beruhe auf einem Missverständnis (F. Heidenreich, a.a.O. S. 46 Anm. 83), aber nur dann zurückweisen dürfen, wenn man zeigt, dass sich bei Blumenberg und im Anschluss an ihn auch die Theologie anders darstellt. Gott ist weniger das absolute Subjekt, das alles an Sinn und Bedeutung vorgibt, was der Mensch dann nur passiv zu rezipieren hat, als der, der den Menschen so schafft, dass das, was dieser in Freiheit erkennt und schafft und wahrnimmt und deutet zugleich zur Welt hinzugehört, diese also unendlich anreicht.

²¹ Vgl. H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 306.

²² Damit schließe ich mit der Einschätzung u. a. von Felix Heidenreich an. Vgl. ders., *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, S. 12.

²³ Wenn Heidenreich zutreffend feststellt, dass es oft nicht leicht sei zu entscheiden, ob Blumenberg „die angeführten Autoren als Gesprächspartner heranzieht oder als interessante Fälle vorführt“ (F. Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, S. 20), ist das kein Unfall, sondern verständlich aus dem Kernanliegen seiner auf das Absolute zielenden Philosophie. Man kann diese durchaus, wie Heidenreich, sowohl als Anthropologie wie als Kulturtheorie begreifen. Fatal ist es, wenn man diese der Theologie entgegenstellt. (Vgl. F. Heidenreich, a.a.O. S. 21)

²⁴ Dass neuerdings in einem Roman Hans Blumenberg als Protagonist auftritt, dem das Absolute in Gestalt eines Löwen begegnet – er selbst sammelte Texte zu Löwen in dem gleichnamigen aus dem Nachlass veröffentlichten Büchlein – ist eine treffliche Pointe: vgl. Sibylle Lewitscharoff, *Blumenberg*.

²⁵ So wieder der Sammelband von Rebekka Klein: *Auf Distanz zur Natur*.

²⁶ Darauf verweist auch Lambert Wiesing, *Das Mich der Wahrnehmung*, S. 93.

Nähe, auch wenn sie zugleich in der Befreiung davon erlebt werden kann. Der Widerstreit zwischen beiden Bewegungen lässt den Stillstand wie die Einbahnstraße unmöglich werden. Freiheit ohne Glück wird leer, Glück ohne Freiheit blind. Im Begriff des Bedeutsamen versucht Blumenberg beides beisammen zu halten.

„Bedeutsamkeit ist bezogen auf Endlichkeit. Sie entsteht unter dem Diktat des Verzichts auf das *Vogliamo tutto*, das der geheime Antrieb zum Unmöglichen bleibt.“²⁷ Was Blumenberg hier im Zentrum seiner Mythologie beschreibt, ist der Kern seiner Philosophie überhaupt. Das *Wir wollen alles* wird in Bezug auf Realisierbarkeit ebenso sehr als unerfüllbar und ruinös zurückgewiesen, wie zugleich als Antrieb und Telos aufgedeckt, benannt und modifiziert beibehalten. Seine erste Form ist das *Wir wollen alles sein*. Seine zweite das *Wir wollen alles haben*.²⁸ Dieses >Haben< fächert sich auf und gibt Blumenbergs Werk seine Dichte im Einzelnen wie seine Weite im Allgemeinen. Es misst alles aus zwischen Logos und Mythos, zwischen Philosophie und Religion und Kunst, zwischen Erkenntnis und Nachdenklichkeit, Bildlichkeit und Formel, Begrifflichkeit und Metaphorik. Insgesamt tritt an die Stelle des Absoluten, das wir nicht sein können, das Bedeutsame, das wir auf verschiedene Weise haben können. Die Kontingenz des Menschen im Raum und in der Zeit, dessen Bewusstsein gleichwohl vor nichts Halt machen kann, treibt ihn dazu, auf das Absolute auszugreifen. Das aber gerade ist es, was das endliche Subjekt aus seinem Innersten heraus bedroht. Denn als Absolutes würde es sich verlieren, ohne die ganze Welt zu gewinnen. Die bloße Kontingenz ist dem Menschen jedoch unerträglich. Dennoch entkommt er ihr nur bedingt. Sie bleibt notwendig.²⁹ Die ganze Welt kann man nur sein, wenn man sich selbst in seiner begrenzten Identität verliert. Die ganze Welt kann man nur haben, wenn man sich selbst nicht einmal mehr hat als das, was man im Unterschied zu allem anderen hat. Denn der Mensch ist die Person, die alles, was sie ist, ist, indem sie sich dazu im Modus des Habens verhält.³⁰

Blumenberg arbeitet hier an dem, was in der theologischen Tradition Sünde heißt. Und zwar als Verfehlung des ursprünglichen, und damit zunächst legitimen, Begehrens des Menschen. Diese Verfehlung scheint so tief in der wesensmäßigen Verfassung des Menschen verankert zu sein, dass sie etwas Unvermeidliches an sich hat. Es ist für das Ebenbild Gottes notwendig, wie Gott sein zu wollen. Nur wer alles ist, ist *a priori* gerechtfertigt. Kontingenz und Endlichkeit bedingen einander. Wer endlich ist, im Raum wie in der Zeit, wer mithin nicht alles ist, was

²⁷ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 77, im Folgenden zit.: H. Blumenberg, *Arbeit*. Diese italienische Formel zitiert Blumenberg des öfteren, ohne kenntlich zu machen, woher er sie nimmt. Vermutlich aus den Arbeiterkämpfen bei FIAT in Turin, wie sie ihren Niederschlag im gleichnamigen Roman von Nanni Balestrini von 1971 gefunden hatten.

²⁸ Vgl. analog dazu Odo Marquards Kritik an denen, die es vorziehen, das Gewissen für andere zu sein anstatt selber eines zu haben (ders., *Abschied vom Prinzipiellen*, S. 12). Marquard spricht hier von der „Flucht aus dem Gewissenhaben in das Gewissensein“. Mehr als legitim wäre auch hier der Rückweg vom Sein zum Haben.

²⁹ In seiner nachgelassenen Anthropologie spricht Blumenberg einmal von der „Notwendigkeit der Kontingenz“ (H. Blumenberg, *Menschen*, S. 115).

³⁰ Vgl. dazu Robert Spaemann, *Personen*, bes. S. 18 und S. 40 u. ö.; siehe unten den Exkurs zu Robert Spaemann.

überhaupt ist, steht *eo ipso* unter Rechtfertigungszwang: warum bin ich dies(er) und nicht jene(s)? Warum hier und nicht dort, warum jetzt und nicht vorher oder nachher?

Es ist die Grundstruktur des Wesens und Willens des Menschen, die ihn zur Arbeit am Absoluten treibt, um Blumenbergs Formel der *Arbeit am Mythos* abzuwandeln. Schon der Mythos ist Arbeit am Absoluten. Wie die Arbeit *am* Mythos noch die Arbeit *des* Mythos fortsetzt, so hält die Arbeit *am* Absoluten an der Arbeit *des* Absoluten selbst fest. Das allein erklärt zureichend, weshalb Blumenberg seine Philosophie Auge in Auge mit der Theologie, ja immer wieder, wie ironisch gebrochen auch immer, als Theologie betreibt. Blumenberg demonstriert, dass ohne die letzten Fragen und die Fragen nach dem Letzten auch die Entschiedenheit der Neuzeit für das Vorletzte unbegriffen bleibt, zerfällt und rückfällig werden muss. Allerdings scheint Blumenberg je länger je mehr die Arbeit Gottes an sich selbst nur noch in der extremen Form der Selbstnegation gesehen zu haben. Dass Gott die Endlichkeit seiner Schöpfung auf sich nimmt und in sich aufnimmt, sieht er weniger als Erlösung des Menschen in seiner Welt denn als Selbsterschöpfung Gottes. Darin muss ihm eine Theologie nicht folgen, die ihm in der subtilen Analyse und Beschreibung der theologischen Aporien folgt.

Nun gilt Blumenbergs Philosophie als Paradedfall einer Philosophie menschlicher Selbstbehauptung gegen Absolutismen aller Art, auch und gerade gegen das, was er den theologischen Absolutismus genannt hat.³¹ Odo Marquard prägte die Formel von der „Entlastung vom Absoluten“ und konnte sich zur Bestätigung auf Blumenberg selbst berufen, der ihm auf die Frage, ob er mit dieser Interpretation zufrieden sei, geantwortet habe: „Unzufrieden bin ich nur damit, dass man so schnell merken kann, dass alles ungefähr auf diesen Gedanken hinausläuft.“³² Abgesehen davon, dass offen bleibt, wieso hier Schnelligkeit ein Problem darstellt, insistiere ich auf dem leisen Vorbehalt des *ungefähr*. Schon der Begriff Entlastung deutet indirekt darauf, dass das Absolute keineswegs beseitigt wird. Es bleibt auch dann, wenn es, wie die gängige Raummetaphorik sagt, aus allzu großer Nähe in größere Ferne und Distanz gerückt wird. Distanz aber ermöglicht nicht nur Freiheit sondern auch mehr Überblick. Aus der Ferne sieht man mehr als aus zu großer Nähe. Wenn man Glück hat, erst

³¹ Z. B. David Adams/Peter Behrenberg, Bibliographie, S. 649; Wilhelm Schmidt-Biggemann, Diesseits namenlosen Entsetzens, S. 571; im gleichen Sinne spricht er, wie andere auch, von Blumenberg als Epikureer oder gar einer „epikureischen Theologie“ (a. a. O. S. 575). Auch Oliver Müller, *Sorge um die Vernunft*, ordnet sich in diese Deutungsrichtung ein.

³² Odo Marquard, Entlastung vom Absoluten, S. 20. Auch F. Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, S. 14, vermutet, dass Blumenbergs Antwort ironisch gemeint sein könnte, und „daß die Dinge gar so einfach doch nicht liegen.“ Er hebt ab auf das metaphorisierende und mythologisierende Wesen des Menschen. Zu Marquards Formel und zum Verhältnis von Blumenberg zu Marquard vgl. jetzt auch die Glosse von Kirk Wetters und Florian Fuchs zur Skepsis bei Blumenberg, in: *Blumenberg lesen*, S. 276-290. „Während bei Marquard sprachliche Pointierungen und Klarstellungen ganz im Dienst eines abschließenden Reduktionsverfahrens stehen, haben sie bei Blumenberg die Funktion eines Wiederöffnens von längst Abgeschlossenem.“ (S. 285) Für die Formel von der »Entlastung des Absoluten« gilt entsprechend. Die beiden Autoren weisen zu recht darauf hin, dass es bei Blumenberg wenn schon, um Entlastung von Absolutismen geht; das Absolute aber muss keineswegs *eo ipso* absolutistisch sein. So kommen sie zu dem ihrerseits vielleicht zu abschließendem Urteil, dass die Positionen Blumenbergs und Marquards unvereinbar seien (S. 289). Blumenbergs spätere Fassung der Philosophie als Nachdenklichkeit steht einer Reduktion und Abschließung von Erkenntnissen entgegen, also auch einer endgültigen Entlastung.

das Ganze, wie der für Blumenberg so bedeutsame Anblick der Erde vom Mond aus veranschaulicht. Dass man die Erde auch von dort aus nicht zur Gänze sieht, sondern nur je und je von einer Seite, sei hier nur angemerkt; auch sie aber ist, wie der Mond nach Matthias Claudius, „rund und schön“.³³

Blumenbergs Philosophie der Selbstbehauptung hat ihre Pointe darin, dass sie sich nicht gegen äußere Gefährdungen allein oder primär richtet, sondern gegen ihre innere Gefährdung oder besser Verlockung und Versuchung, die in der grundlegenden Intention des Menschen selbst wurzelt: im Streben nach Totalität. Dass das mit dem zu tun hat, was in der Theologie Sünde meint, liegt auf der Hand. Zwar trifft es zu, dass es bei Blumenberg im Kern immer auch um Selbsterhaltung geht. Aber Selbsterhaltung wird hier gerade nicht als Inbegriff der Hybris verstanden oder als Verabsolutierung des Egozentrismus. Vielmehr ist es bei Blumenberg eine Formel der Bescheidung und der Relativierung des absoluten Glücksanspruches. Die Kategorie der Selbsterhaltung hat dabei in der Neuzeit eine spezifische Bedeutung gewonnen, die sie im Kampf gegen den theologischen Absolutismus selbst zu verabsolutieren droht.³⁴ Danach verliert der Mensch in der Neuzeit ein inhaltliches Telos, traditionell das höchste Gut, systematisch aus den Augen, um als letztes Ziel seines Strebens nur noch die Erhaltung seiner selbst zu setzen. Durch diese Verabsolutierung der Selbsterhaltung gerät sie paradoxerweise wiederum in den Verdacht, selbst Inbegriff des Bösen oder theologisch der Sünde zu sein. So ist in der frühen Frankfurter Schule Selbsterhaltung Inbegriff des Verhängnisses des modernen Menschen, auch wenn der schon in Homers Odysseus seinen mythischen Repräsentanten erhalten habe.³⁵

Man wird das grundlegende Begehren bei Blumenberg als ontische Intentionalität bezeichnen können. Ob theologisch das Sein-wollen-wie-Gott oder anthropologisch das Alles-

³³ Nach Abschluss der Arbeit finde ich die Tendenz meiner Lesart Blumenbergs gestützt durch Axel Hutters *Narrative Ontologie* (Tübingen 2017), auch wenn Blumenberg nie so explizit geworden ist, vielleicht auch gehemmt blieb. Trotz Blumenbergs Tendenz, die *Lesbarkeit der Welt* zu verabschieden, gibt es bei ihm eine gegenläufige Tendenz, die man im Anschluss an Axel Hutter als *Narrative Ontologie*³³ bezeichnen könnte. Es scheint kein Zufall zu sein, dass sich Hutter für seine philosophische Besinnung an Thomas Mann orientiert, der einer der prägenden Lektüren Blumenbergs ist. Was Hutter zu Thomas Mann schreibt gilt im Kern auch für Blumenberg: „Gott offenbart sich also für Thomas Mann in keinem Sein, mag es auch noch so großartig und kompliziert sein. Gott offenbart sich allenfalls im Sinn, und zwar nicht in diesem oder jenem Sinn, sondern im Sinn als solchem, d.h. im Urphänomen des Verständlichseins und im rätselhaften Vermögen des Menschen, sich im Verstehenwollen von allem Sein skeptisch-ironisch distanzieren zu können. Mit anderen Worten: Gott offenbart sich allenfalls in jener rätselhaften Freiheit, die dem Menschen das sinnlich gegebene Sein zur Frage, zum Buchstaben eines Textes werden lässt, den es nicht blind zu bejahen oder zu verneinen, sondern zu *verstehen* gilt.“ (A. Hutter, *Narrative Ontologie*, S. 31) Th. Manns Semidistanz gegenüber Glaube und Unglaube entspricht so Blumenbergs Distanz sowohl gegen einen desinteressierten Unglauben wie gegen allzu dezente Frömmigkeit. Die *ontologische Distanz* als Distanz zum Sein ermöglicht gerade die Nähe zum Sinn. In der Schwebeliege bleibt lediglich, ob Blumenberg den Sinn, den er allerorten findet und ausdrückt als Sinn des Seins selbst versteht oder >nur< zwischen das weiterhin sinnlose Sein und das menschliche Subjekt schiebt. Auch für Blumenberg gilt: „Der Mensch ist nicht nur ein Objekt inmitten der Welt, sondern ebenso ein Subjekt, das der Welt als solcher gegenübertritt, indem sie ihm zum Rätsel wird und er nach ihrem Sinn fragt. Die eigentümliche Dialektik der ironischen Distanznahme des Menschen gegenüber dem buchstäblichen Sein der Welt besteht aber darin, daß erst in dieser *Entfernung* vom Sein die Möglichkeit einer echten *Nähe* zum Sein eröffnet wird: die Nähe des Verstehens.“ (A. Hutter, *Narrative Ontologie*, S. 32)

³⁴ Das hat Robert Spaemann herausgearbeitet. Vgl. besonders R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität*. Siehe zur Auseinandersetzung von Spaemann mit Blumenberg unten zur Genesis der Neuzeit.

³⁵ Vgl. Theodor W. Adorno/Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, bes. Exkurs 1: Odysseus oder Mythos und Aufklärung, S. 50-87. Gerade die protestantische Debatte um das Verhältnis von Eros und Agape im 20. Jahrhundert hängt damit indirekt zusammen. Vgl. dazu im Schlussteil C. unter 17.

sein-wollen – es geht darum, das Sein selbst zu sein. Hier aber ereignet sich nach Blumenberg, was Odo Marquard das Prinzip des „Stattdessen“ genannt hat. Wenn man nicht Gott oder alles sein kann, will man es wenigstens haben. Sehe ich recht, dann entfaltet sich das ontische Begehren, der Eros des Seins, in zwei Linien, die allerdings miteinander verbunden sind. Es geht um die Liebe in ihrer zweifachen Gestalt als Lieben und Geliebtwerden. Bei Blumenberg wird das etwa unter dem Titel von Sehen und Gesehenwerden verhandelt. Wobei offensichtlich ist, dass es um ein interessiertes, ja erotisches Sehen und Gesehenwerden im umfassenden Sinne geht. Wenn der Mensch nicht alles sein und haben kann, dann will er doch Einiges, das (für ihn und durch ihn) Wichtige lieben, besitzen, sammeln, genießen. Und er will, wenn nicht von allen, so doch von den relevanten Anderen, ja von den bedeutsamen Dingen der Welt in ihrer mannigfaltigen Bedeutung geliebt und anerkannt werden.³⁶

Die ontische Intentionalität des Menschen wird nach Blumenberg aufgeschoben und verschoben, ohne aufgehoben zu werden. Sie wird nicht direkt und unmittelbar, sondern indirekt und mittelbar realisiert, sogar noch im Verzicht. Nämlich so, dass sie mit ihrem Kontrapost, der Selbstbehauptung der menschlichen Subjektivität, kompatibel wird. Blumenberg schiebt deshalb diese Erfüllung weg und auf, ohne sie endgültig preiszugeben. Sie wird in einem anderen Modus zugänglich gemacht, auf Umwegen. Blumenbergs Philosophie der Selbsterhaltung ist philosophische Mystik des Habens unter den Bedingungen ihrer Verschiebung und Aufschiebung und insofern im Zeichen ihrer Verzögerung.³⁷

Damit bleibt Blumenberg der mystischen Dimension der Phänomenologie³⁸ treu, auch wenn er über sie hinausgeht. Eine Pointe der Phänomenologie lässt sich so beschreiben: Entgegen dem modernen philosophischen Dogma³⁹, dass der Mensch keinen Teil an der Welt habe, dass er nur indirekte, vermittelte Zugänge zu ihr besitze, beharrt die phänomenologische Beschreibung des Menschen darauf, dass er immer schon bei und mit und in ihr ist. Er lebt nicht in einem Medienegefängnis, sondern erlebt reale Gegenwart seiner leiblichen Existenz in der Welt.⁴⁰ Damit stellt er sich gegen den vorherrschenden transzendentalen Interpretationismus⁴¹, der behauptet, der Mensch entkomme seinen Interpretationen nicht, in welcher Form auch immer. Er wendet sich gegen das Bild eines Menschen, der einer primär entrückten Welt gegenüber steht, zu der er sekundär irgendwie erst kommen, einen Zugang finden müsse. Hier steht das Subjekt einer Welt als Objekt gegenüber statt in ihr als Teil der

³⁶ So haben Dinge der Lebenswelt oft eine anthropomorphe Physiognomie, etwa ein Auto. Das erotische Verhältnis zu solchen technischen Alltagsgegenständen ist evident.

³⁷ Auch wenn man, wie Oliver Müller, die Sorge zum Zentralbegriff des Blumenbergschen Denkens erhebt, kommt diese Totalitätsintention zwangsläufig kaum in den Blick. Vgl. Oliver Müller, *Sorge um die Vernunft*.

³⁸ Dies hat besonders Manfred Sommer im Anschluss an Blumenberg aufgewiesen, dem diese Arbeit viel verdankt. bes. in Manfred Sommer, *Identität im Übergang: Kant und in Evidenz im Augenblick*. Siehe dazu unten der Exkurs.

³⁹ Mit Lambert Wiesing, *Das Mich der Wahrnehmung*, S. 17 ff.

⁴⁰ So etwa L. Wiesing, *Das Mich der Wahrnehmung*, S. 16. In jener Diagnose, so Wiesing, sind sich Hermeneutik, Konstruktivismus und Dekonstruktivismus einig.

⁴¹ L. Wiesing, *Das Mich der Wahrnehmung*, S. 48 ff.

Welt selbst da zu sein. Gerade so aber erleben wir faktisch unsere Existenz nicht, die es lediglich als Phänomen zu beschreiben gilt. Mit Blumenbergs Begriff der Hintergrundmetapher: Dieses moderne Dogma sieht eine Kluft zwischen Mensch und Welt, die ihn dazu zwingt, erst einen Weg von hier nach dort, zur Wirklichkeit, zu finden – und was ihm doch nie wirklich gelingen soll, weil er immer nur bei sich bzw. seinen Interpretationen ende.⁴² So ehrwürdig dieses Grundmodell ist – angelegt schon in Platons Höhlengleichnis – beharrt Blumenberg dagegen auf realer Gegenwart, wie sie die Intentionalität meint. „Es kann keine Weltzugänge geben, weil das, was einen Weltzugang haben soll, als ein Teil der Welt gedacht werden muss. Wer nach dem Zugang des Menschen zur Welt fragt, tut fatalerweise so, als gäbe es das weltlose Subjekt, das vor seiner Benutzung des Weltzugangs kein Teil der Welt ist.“ Doch es gilt: „Menschen haben keinen Zugang zur Welt, sondern leben als ein Teil der Welt in der Welt – bis zum Abgang.“⁴³ Distanz und Distanzen gibt es nur innerhalb dieser Teilhaberschaft an der Welt, also nur in der Welt, nicht ihr gegenüber.

Die philosophische Pointe besteht darin, dass, wie die Existenz des *ego* im *cogito* zu diesem nach Descartes gleichursprünglich dazugehört, zu dieser Gewissheit nach Edmund Husserl auch die Existenz der Welt gehört. Es gibt mich immer nur und immer schon in der Welt. Intentionalität beschreibt die Modalitäten dieses In-der-Welt-seins. Was ich bin, kann ich zwar nicht an mir selbst ablesen, wohl aber kann ich erfahren, wie es für mich ist, in einer Welt zu sein.⁴⁴ Ich sehe, dass es mich nur als Teil der Welt gibt und das kann man rationale Mystik nennen.⁴⁵

Das aber heißt zugleich, dass auch das Zuschauersein, so wenig wie Distanz, nicht das Erste und Letzte sein kann. Bei aller Sympathie Blumenbergs für den Menschen als Zuschauer gehört zu seinen Grundthesen, dass der neuzeitliche Mensch endgültig erkennt, dass er kein Weltzuschauer ist und sein kann, so gerne er es immer wieder wäre, gerade im Blick auf die Schiffbrüche und Untergänge in ihr. Dazu ist er zu sehr verstrickt in die Welt. Und zwar als leibliches Wesen in einer nicht nur, aber immer auch materiellen Welt. Er kann sich nicht auf seine transzendente Subjektivität zurückziehen. Und gerade weil er keinen absoluten Überblick hat, hat er je und je einen Horizont. Ich erfahre mich als Teil eines unüberschaubaren großen Ganzen.⁴⁶ Doch gerade daraus folgt, dass und weshalb es für den Menschen so attraktiv erscheint, Zuschauer zu sein. Er kann das aber nicht gegenüber der Welt insgesamt,

⁴² Umgekehrt erscheint die Lage bei Peter Strasser, bei dem der moderne Mensch in der Weltimmanenz gefangen ist, der deshalb einen *Weg nach draußen* suche. Siehe dazu unten.

⁴³ L. Wiesing, *Das Mich der Wahrnehmung*, S. 69.

⁴⁴ L. Wiesing, *Das Mich der Wahrnehmung*, S. 91.

⁴⁵ L. Wiesing, *Das Mich der Wahrnehmung*, S. 107.

⁴⁶ L. Wiesing, *Das Mich der Wahrnehmung*, S. 156. Auch Gott müsste, um echte Kenntnis von der Welt zu haben, einen Horizont besitzen, also in ihr stecken. Vgl. L. Wiesing, a.a.O. S. 163: Wie es ist, ein Mensch zu sein, weiß danach auch Gott nur, sofern er Mensch wird.

sondern nur gegenüber einem je besonderen Teil der Wirklichkeit.⁴⁷ Das gilt *notabene* auch für die Wirklichkeit, die das Werk Blumenbergs dem Leser bedeutet. Blumenbergs Philosophie spielt so zwischen Lebenswelt und Wissenschaft, Selbstverständlichkeit und Selbstverständigung, zwischen Mythos und Aufklärung, „zwischen Sinnverlangen und Sinnverzicht“⁴⁸, zwischen dem Wunsch, alles zu sehen und zu sagen, und der Dezenz vor sich selbst und anderen, zwischen Notwendigkeit des Fragens und Infragestellung der Fragen, zwischen Vorliebe für Mehr- und Vieldeutigkeit und Verzicht auf Wahrheit⁴⁹, zwischen Bedeutsamkeit und Wahrheitsverzicht.

Gerade die Anthropologie aber beschreibt einen Umbruch in der Intentionalität des Menschen. Indem er aus dem Urwald hinaus ins Freie tritt, kann er nicht nur weiter sehen, im Extremfall alles, auch die Sterne am schier unendlichen Himmel. Er wird nun auch sichtbar und muss mit dem Sehen und Gesehenwerden leben. Nun geht es nicht nur darum, alles zu sein und zu haben, sondern von allem wohlwollend gesehen, anerkannt zu werden.

Das Begehren des Menschen scheint ein doppeltes zu sein. Da ist erstens das Bedürfnis, alles zu sein/haben. Man kann das auch das Bedürfnis zu lieben nennen und es mit dem Namen des Eros belegen. Und da ist zweitens das Bedürfnis, von allem und allen anerkannt zu werden. Und wenn nicht von allen, so doch von den oder auch nur dem einen bedeutsamen Anderen. Man mag das in der Liebe als Agape aufgenommen sehen. Theologisch steht für beides immer wieder Gott. Einerseits als das höchste Gut, in dem alle Güter enthalten sind. Und andererseits als das erste und letzte Gegenüber, dessen Anerkennung nicht nur die Seinsgrundfrage löst, sondern auch das Begehren, zu haben, aufzuheben vermag. Wie in einem Verhältnis zweier Liebender es zumindest scheinen mag, als wäre die Welt zeitweise ausgeblendet. In der Metapher vom Gesicht der Welt scheint beides enthalten zu sein. Es ist zugleich die Frage nach Gott, der nicht nur alle und alles liebend ansieht, sondern in der Welt seinerseits gesehen wird im Blick auf den menschengewordenen Sohn Jesus Christus. Von und vor diesem Gott kann sich der Mensch sehen lassen und darf wiederum die Welt sehen. Wie Sehen- und Gesehenwerden, so bilden Haben und Gehabtwerden einen Zusammenhang. Aber so, dass beide zugleich Seinlassen meinen.

3. Texte und Sachen

Wer einen Autor liest und über ihn schreibt, der lässt sehen, was sichtbar ist, was so oder anders gesehen und übersehen werden kann. Im Mittelpunkt stehen die Texte des Autors

⁴⁷ L. Wiesing spricht von der Partizipationspause, a.a.O. S. 195 ff. Wie der Mensch es anstellt, solche Übersicht zu gewinnen, beschreibt phänomenologisch Manfred Sommer, *Suchen und Finden*. Gegen das philosophische Vorurteil, das erkennende Ich sei ein solipsistischer Zuschauer der Welt, von der er getrennt sei, geht auch Markus Gabriel an, vgl. Markus Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt*, passim. Und ders., *Warum es die Welt nicht gibt*.

⁴⁸ H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 13.

⁴⁹ H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 17 f.

selbst. Daneben aber kann man sehen lassen, was man selbst durch die Beschäftigungen mit den Texten neu oder anders meint gesehen zu haben. Neben den Texten also >die Sachen selbst<, womöglich in anderer Abschattung als vom Autor der behandelten Texte selbst gesehen und beschrieben. Es geht also hier nicht allein um das Denken Blumenbergs, sondern, in Ansätzen und Exkursen, auch um das, was sich aus einer von ihm belehrten Sichtweise noch und anders sehen und sagen lässt. Deshalb handelt es sich um die Arbeit am Absoluten im Anschluss an Blumenberg.

Blumenbergs Arbeit, die auf der einen Seite ausdrücklich um Selbsterhaltung kreist, verwirklicht sich auf der anderen Seite in ungewöhnlichem Maße in der Hingabe an große und kleine Texte der abendländischen Tradition. Die eigenen Texte sind, was sie sind, indem sie fremdgewordene Materialien bearbeiten und noch in der >Dekonstruktion< zum Leuchten bringen. Dass in Blumenbergs Büchern Zitate kursiv gedruckt sind – und nicht oder nur ausnahmsweise⁵⁰ eigene Thesen – verliert dadurch ihre Willkür. Das, was andere geschrieben haben zu lesen, lesbar zu machen und zu halten, ist Impetus seines Schreibens.⁵¹

Die Sprache hat dabei eine doppelte Funktion. Sie steht – im Zeichen der Selbsterhaltung – gleichsam zwischen Wirklichkeit und Bewusstsein. Mit ihrer Hilfe gewinnt das menschliche Bewusstsein so etwas wie Abstand von der Wirklichkeit. Die Sprache wirkt als Puffer zwischen Ich und Wirklichkeit. Ein direkter, unmittelbarer Kontakt, der riskant ist, wird so verhindert. Zugleich aber erschließt die Sprache die Wirklichkeit, reichert diese unendlich und uneinholbar an, wirkt selbst schöpferisch. Es bleibt für uns im Letzten unentscheidbar, wo die Sprache die Wirklichkeit in ihrem Reichtum nur erschließt und wo sie diese ihrerseits anreichert. Und sie holt Wirklichkeit noch dort heran, wo sie nicht gegenwärtig ist, räumlich oder zeitlich. Mit der Sprache ist die Wirklichkeit in der Nähe, so fern sie scheinen mag – und umgekehrt.

Blumenbergs Sprachphilosophie steht zwischen Joseph von Eichendorffs „Schläft ein Lied in allen Dingen/Die da träumen fort und fort,/Und die Welt hebt an zu singen,/Triffst du nur das Zauberwort.“ – hier holt die treffende Sprache die Sprache der Wirklichkeit nur hervor – und Gottfried Benns „die Dinge mystisch bannen durch das Wort“⁵². Denn dies bezeichnet die Abwehrfunktion der Sprache. Die Sprache ist in diesem Sinne mythisch, wie der Mythos sprachlich ist. Ohnehin bedeutet >Mythos< zunächst dasselbe wie >Logos<: Wort.⁵³

Die Sprache ist im doppelt-zweideutigen Sinne das Medium zwischen Subjekt und Welt. Es verbindet und trennt. Mit ihr geht vielleicht nicht alles. Aber ohne sie geht nichts. Dass

⁵⁰ Die Ausnahme findet sich zum Beispiel in: H. Blumenberg, *Lebensthemen*, S. 134: „Der Mensch ist das Wesen, von dem nicht gesagt werden darf, es könne ohne irgend etwas nicht leben.“

⁵¹ Das ist Selbstdenken entgegenzuhalten, die nicht grundlos warnen: „Den Denkern mißtrauen, deren Geist nur mit einem Geist zu funktionieren beginnt.“ (Emile M. Cioran, *Der zersplitterte Fluch*, S. 110)

⁵² Vgl. das Gedicht „Gedichte“ von Gottfried Benn, in: ders., *Gedichte*, S. 196; und Joseph von Eichendorff: „Wünschelrute“ in: *Das große deutsche Gedichtbuch von 1500 bis zur Gegenwart*, S. 261. Vgl. dazu Walter Hinck, *Die Dinge mystisch bannen*.

⁵³ Vgl. Christoph Jamme, *Einführung in die Philosophie des Mythos*, Band 2, S. 1. Benn verwendet das Wort „mystisch“ hier eher im Sinne von „mythisch“.

Wirklichkeit sowohl sprachlich auf Abstand gehalten wie aufschließbar sein soll⁵⁴, ist Ausdruck des Blumenbergschen Vertrauens in die Sprache trotz aller Sprachkritik.^{55 56} Die Sprache wird protreptisch⁵⁷, d. h. sie ist werbende Sprache, die den Leser dazu bringen will, zu sehen, was der Autor gesehen hat und in Worte zu bringen versucht. Bei aller Meisterschaft des Schriftstellers Blumenberg darf seine phänomenologische Absicht nicht übersehen werden. Blumenberg will sagen, was er sieht, damit der Leser oder Hörer selber sieht, was er zu sehen meinte. Dass jeder selbst sehen muss, damit ihm Offenbarung geschieht, entspricht dem, was die Theologie als Wirkung des Heiligen Geistes, als inneres Wahrwerden des Wortes (Gottes) begreift.

Wenn Blumenberg schreibt, er möchte sagen können, was er sehe⁵⁸, dann ist mit dem >Sehen< zudem das Grundthema seiner Anthropologie der Sichtbarkeit im Blick. Der Mensch als das Wesen nicht nur der aktiven, sondern auch der passiven Optik ist ein Phänomen im exponierten Sinne. Er ist das sichtbare Lebewesen schlechthin, der durch seinen aufrechten Gang mehr sieht, aber zugleich sichtbar wird. Sehen und Gesehenwerden sind Grundphänomene des Phänomens Mensch, wie Blumenberg es sieht. Dass er selbst zwar sehen, nicht aber gesehen werden wollte, demonstriert lebensweltlich die Tatsache, dass es kaum Fotografien von ihm gibt.⁵⁹ Blumenberg will mehr sehen als sich sehen lassen. Insofern überrascht nicht, dass er betont, wie er sich freue, die Frage nicht zu beantworten zu müssen, „welches die mir wichtigste einfache Wahrheit sein mag, die niemanden kränkt, deren Besitz wohl nicht alle glücklich, aber einige heiter machen könnte“⁶⁰, um sie dann doch versuchsweise zu geben mit dem Satz Senecas: „Qui potest mori non potest cogi“, in seiner eigenen Übersetzung: „Wer sich davonzumachen weiß, ist nicht bedrückbar.“ Sich davonzumachen, etwa aus der Sichtbarkeit in die Unsichtbarkeit, möchte man präzisieren, ist der Fluchtimpuls der Selbsterhaltung, die das >nackte< Ich retten will auf Kosten der >Weltkleidung<. Es ist zugleich eine Affirmation des Todes als Erlösung von solcher Sichtbarkeit und Bedrückbarkeit.

⁵⁴ Vgl. den Titel seines ersten Aufsatzes von 1946/47: H. Blumenberg, Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie.

⁵⁵ Darauf machte Norbert Bolz bei einem Vortrag aufmerksam; vgl. N. Bolz, Das Gesicht der Welt.

⁵⁶ Ich erinnere an Blumenbergs Selbstcharakteristik, er sei „einer, der nicht von den großen Zweifeln geschüttelt wird, die der Philosophie die Erkenntnistheorie zur Hauptaufgabe gemacht haben [...]; einer, den der Ideologieverdacht nicht nächtens plagte, dem das Mißtrauen gegen Verblendungszusammenhänge nicht noch am hellen Tag zusetzt [...]; einer, der aber auch nicht vom großen Vertrauen getragen und gewiegt wird, er könne dem Sinn von Sein um die nächste Ecke der Winkelzüge des Daseins begegnen oder gar auf die Parusie des Seins selbst warten [...]“ (Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 11 f.). Und an anderer Stelle: „Er glaubt an wenig, ohne an vielem zu zweifeln.“ Was Blumenberg hier über Dubislaw von Stechlin aus dem gleichnamigen Roman Theodor Fontanes sagt, gilt für ihn selbst. Vgl. H. Blumenberg, *Gerade noch Klassiker*, S. 9. (Im Folgenden zit.: H. Blumenberg, *Klassiker*)

⁵⁷ Vgl. L. Wiesing, *Das Mich der Wahrnehmung*, S. 95 ff.

⁵⁸ Vgl. H. Blumenberg, Fragebogen im Magazin der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*.

⁵⁹ Meist heißt es, es gebe nur eine – jedenfalls offizielle – Fotografie, die auch auf der Website des Suhrkamp-Verlages zu finden ist. Dieser warb aber für die Veröffentlichung der Anthropologie unter dem Titel *Beschreibung des Menschen* u. a. mit einem Foto, das Blumenberg mit Hut in einem offenen Auto zeigt. Dazu gibt es drittes noch das Bild eines ebenfalls jüngeren Blumenberg auf dem Umschlag des von ihm selbst herausgegebenen *Sidereus Nuncius* von Galileo Galilei, Frankfurt am Main 1965 in der Sammlung Insel, jetzt ebenfalls zum Verlag Suhrkamp gehörig, der es 2010 für die Veröffentlichung aus dem Nachlass unter dem Titel *Theorie der Lebenswelt* in seinem Werbesprospekt verwendete.

⁶⁰ H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 18.

Doch das ist das Lebensmotto eines Denkens, das noch an einer anderen Wahrheit festhält, solange es geht: dass wir nicht nur uns selbst, sondern alles wollen. Dieses Buch über Blumenbergs Bücher möchte diese Spanne und Spannung deutlicher werden lassen. Deshalb die paradoxe Formel einer >Mystik des Habens<, die beides in sich verstrebt, den Wunsch nach Selbsterhaltung und nach Selbsterweiterung, nach Weltfrömmigkeit und Selbstbewahrung.

4. Das Buch und die Bücher

Ein Buch über Hans Blumenberg ist ein Buch über Bücher und andere Schriften. Über die Blumenbergs und explizit oder implizit über die, die er gelesen hat und zitiert. Im Grenzfall über die, die er unerwähnt lässt und ignoriert. Das darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es Blumenberg noch im Lesen und Schreiben um das >Sehen< von Phänomenen geht. Er scheint, bei aller Belesenheit, vor dem gefeit zu sein, was Marcel Proust die „literarische Krankheit“⁶¹ nennt. Im Unterschied zu dem Begründer der Phänomenologie Edmund Husserl bezieht Blumenberg die Welt der Texte in die Recherche der eidetischen Variation ein, die Phänomene des Menschlichen zu entdecken. Die Hermeneutik dient der Phänomenologie, auch wenn es Wechselwirkungen gibt. Insofern gilt, das Blumenberg „einen originären Sonderweg zwischen phänomenologischer Beschreibung und hermeneutischer Auslegung“⁶² eingeschlagen hat.

Ein Buch über die Bücher handelt von deren Lesbarkeit und von ihrer Konkurrenz. Es unterliegt dem Risiko, eine Fußnote eines Buches zu bleiben oder dem entgegen selbst das Buch schlechthin sein zu wollen. Das erste Buch kann es nicht mehr sein. Vielleicht möchte jedes Buch das letzte sein. Oder es möchte die Stelle des Buches der Bücher neu besetzen. Jedes Buch scheint nicht nur mit jedem anderen, sondern auch mit der Bibel bzw. anderen heiligen Schriften zu konkurrieren. Darf es mehrere heilige Schriften geben? Kann ein Buch sich damit begnügen, nur eine Fußnote zu sein, zur Bibel oder zu Platon, zum Koran oder zu Parmenides, zu irgendeinem heiligen oder profanen Kanon?⁶³ Schreibt man noch ein Buch, um die vielen und allzu vielen in das Eine zusammenzufassen, in dem diese noch oder erstmals lesbar bleiben? Jedenfalls wird es wiederum neben die anderen zu stehen kommen, die Bibliotheken nicht ersetzen, sondern erweitern.

⁶¹ Marcel Proust, Tage des Lesens, in: ders., *Nachgeahmtes und Vermischtes*, S. 254. Bei aller Begeisterung für das Lesen gerade in der Kindheit betont Proust seine Beschränktheit. Echtes Lesen biete nur die Anreize, um seiner eigenen Wahrheit und damit seiner eigenen Tätigkeit inne zu werden. „Das Lesen liegt an der Schwelle des geistigen Lebens; es kann uns darin einführen, aber es ist nicht dieses Leben.“ (M. Proust, A.a.O. S. 246) Dieses beginne erst, wenn man in seine eigenen tieferen Regionen hinabsteige zu seinen eigenen Wahrheiten. Starke Autoren könnten – müssten aber nicht – starke Leser sein, sofern sie, wie Emerson oder Schopenhauer – oder, wie ich hinzufüge, Blumenberg, die Lektüre und ihre Früchte den eigenen kreativen Impulsen unter- und zuordnen.

⁶² K. Nostratian, „In der Belletage der freischwebenden Intelligenz“, S. 1121.

⁶³ Jeglicher Kanon scheint zu implizieren, was der Kommentar eines Religionssprechers (ob ein muslimischer oder christlicher ist bei dieser Wanderaneddote umstritten) zum Brand der Bibliothek von Alexandria zum drastischen Ausdruck brachte: Es sei nicht Schade um die unersetzbaren Werke, weil deren Gehalt entweder in dem Kanon der Heiligen Schriften enthalten sei – dann sei nichts wirklich verloren; oder eben nicht – dann sei es um so besser, dass diese Häresien verloren seien.

Der eine liest, weil er schreibt. Der andere schreibt, weil er liest. Beides dürfte für Blumenberg gelten.⁶⁴ Jedenfalls schreibt er meist über Gelesenes. Von den großen Werken bis hin zu den kleinen Glossen entzündet sich sein Denken an Texten anderer Autoren. Blumenbergs Schreiben ist Kommentar, Interpretation, Auslegung, Fortschreibung, freie Variation des Gelesenen. Insofern sind seine Texte sekundär⁶⁵. Ohne dass sie die primären Texte nivellieren wollen, sind sie dabei immer mehr zu Texten mit eigener literarischer Qualität geworden, die nicht nur über Lesbarkeit handeln, sondern in spezifischer Weise lesbar sind.⁶⁶

Lesbarkeit ist nach Blumenberg selbst eine Metapher für das Ganze der Welt, in der man haben kann, was sich dem Haben eigentlich entzieht. Wenn die Welt wie ein Buch geschrieben ist, dann kann man die Welt selbst lesen oder sie in ein Buch fassen. Das Buch ist eine Abbeviatur der Welt. Kaum wird deshalb das Verlangen versiegen, wenn nicht die, dann eine Welt in das eine Buch zu fassen.

Das Buch über Blumenberg stellt sich neben und unter seine Bücher. Man mag es tertiär nennen. Doch auch das Tertiäre behält sein Recht durch den Blick, den es auf die anderen Bücher wirft und – womöglich – auf die Welt. Paradox bleibt, dass alles, was über die Welt zum Ausdruck kommt, ohnehin zur Welt hinzukommt, sie anreichert und verändert.

Lesen ist eine Form, um mehr zu haben, als man selbst ist. Schreiben heißt, mehr zu geben, als man hat. Zum Einen, weil die benutzte Sprache mehr mit sich führt, als man intenciert. Zum Anderen, weil – rezeptionsästhetisch – der Leser gleichsam mitschreibt. Wenn gilt, dass der Mensch immer auch hat, was er ist, dann gilt auch die Umkehrung: Er ist, was er hat. Die Art der Aneignung ist verschieden und bedeutet Grade des Habens, die Grade des Seins im Modus des Abschieds vom Sein implizieren. Eine Mystik des Habens bereitet damit einer Phänomenologie den Weg, die wiederum in den verschiedenen Formen des Habens die Camouflagen des Seinwollens entdeckt.⁶⁷ Das Lassen ist demgegenüber nicht direkt artikulierbar. Blumenberg führt es nur indirekt vor, im Vollzug seines nachdenklichen Philosophierens und Schreibens. Das Sagen ist die positive und aktive Form dieses Seinlassens, die Blumenberg vor-schreibt. Er verstrickt sich in das, worüber er schreibt: in Metaphern, in Mythen, in Theologien, in Anekdoten, insgesamt in Welt, Geschichte, Leben, Lesen.⁶⁸ Das, wohinein er sich verstrickt, bleibt wichtiger als die Anstrengungen der

⁶⁴ Vgl. Jorge Louis Borges: „Lesen ist jedenfalls eine Tätigkeit, die dem Schreiben den Vortritt lässt: sie ist entsagender, höflicher, intellektueller.“ In: ders., *Erzählungen 1*, S. 7.

⁶⁵ Ich sage das bei aller Sympathie für George Steiners Polemik gegen das Sekundäre in seiner Apologie des Primären in: ders., *Von realer Gegenwart*.

⁶⁶ Man kann das bedauern, wenn man meint, dem Philosophen werde Unrecht getan, wenn er vermeintlich als (immerhin philosophischer) Dichter vorgestellt wird. Angesichts eines von ihm selbst so geschätzten philosophischen Dichters wie Paul Valéry wäre Blumenberg über diese Benennung vielleicht nicht gar zu unglücklich gewesen. Vgl. Ferdinand Fellmann, Ein Denker und kein Dichter.

⁶⁷ Im Anschluss an Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 956 ff.: Die existentielle Psychoanalyse; siehe dazu unten.

⁶⁸ Wilhelm Schapps Formel vom Verstricktsein in Geschichten ist nach Michael Theunissen Ausdruck der Verabschiedung des Husserlschen Intentionalitätsmodells. Blumenberg verwendet selbst die Formel nicht. Aber er lässt sich verstricken von den Phänomenen, die er sieht und sagen will. Das ist auch die These von Philipp

Selbstbehauptung und Distanzierung. Die Sehnsucht, sich die Totalität der Welt anzueignen, erfüllt sich, indem sie sich gegen sich selber kehrt: Das intentionale Subjekt mit seinem *voglio tutto* lässt sich in die Welt hinein verstricken. Blumenbergs Philosophie der Selbstbehauptung läuft auf die Großzügigkeit hinaus, sich und anderen eine Welt zu gönnen. Der Singular des *voglio* weitet sich zu dem Plural des *vogliamo* wie in Ernst Blochs Vorspruch: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.“⁶⁹ Vom einzelnen Sein geht es über das Haben der Vielen im Einklang zum Werden. Eine Welt haben⁷⁰ kann man nur, indem man sie nicht vollständig hat, nicht ausschöpft, sondern es sich damit genügen lässt, in ihr zu sein, ohne sich in ihr nur zu spiegeln wie Narziss. Man muss die (eigene) Höhle verlassen, um eine Welt haben zu können.⁷¹ Die Welt aber kann man nur haben, indem man sie sein lässt, und darin für andere, im Grenzfall für die, die nach einem kommen und noch Welt haben und genießen, wenn man selbst nicht mehr ist und nichts mehr von ihr hat.⁷² Eine Welt wiederum, das ist die Pointe der phänomenologischen Intentionalität, gibt es nur für und insofern durch ein Bewusstsein. Genauer: durch und für eine Pluralität von Bewusstseinen, die zudem verleblicht sind. Das menschliche Bewusstsein aber ist sprachlich. So dass es die treffende Sprache ist, die die Welt wirklich sein lässt. Dass man sie weder ganz sein noch ganz haben kann, ist das eine. Das andere aber: „So haben wir doch nur einen Gott, den Vater, von dem alle Dinge sind und wir zu ihm; und einen Herrn, Jesus Christus, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn.“ (1. Kor 8,6). Wie sollte der Mensch, den Gott wenig niedriger gemacht hat als Gott oder die Götter (Elohim) (Ps 8,6), und der sein Ebenbild ist (Gen 1,27), je darauf verzichten können, (wie) Gott zu sein, ohne sich als dessen Geschöpf untreu zu werden? Eine Pointe des Neuen Testaments ist, dass durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus dieser Hiatus versöhnbar geworden ist. Wenn Er das Wort ist, das schon im Anfang bei Gott war (Joh 1,1), haben wir in und durch Ihn Anteil an Dem, Der Alles in allem sein wird.

Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*. Im Unterschied zu gängigen Blumenberg-Interpretationen weist er zu recht darauf hin, dass die Distanz und Zuschauerposition Blumenbergs nur das Vorletzte ist, das als Verstehensbedingung angesetzt wird. Blumenberg, so Stoellger, verstricke sich absichtlich in seine Themen, die Beschreibung wird zur Fortschreibung (Ph. Stoellger, a.a.O. S. 12 und 15).

⁶⁹ Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie, S. 13.

⁷⁰ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 13.

⁷¹ Markus Hundek, *Welt und Zeit*, S. 89, betont zutreffend, dass Blumenberg sein Buch *Höhlenausgänge* nennt, nicht Höhlengänge; auch und erst recht nicht Höhleneingänge, auch wenn die vorkommen. Trotz Blumenbergs Kritik an Platons Höhlengleichnis kann Hundek dessen Telos fassen als „Austritt“ aus der „Höhle als Eintritt in die Helle der Welt“. Hundek spricht von der „Sprengung der Intentionalität“ (M. Hundek, a. a. O. S. 92) und bezieht das zu recht auf die Kontingenz- und Umwegskultur bei Blumenberg. Diese Sprengung der Intentionalität erscheint in der Metaphorologie als Sprengmetaphorik, die „die Intentionalität der Anschauung so sehr überdehnt [...], um ihre Vergeblichkeit in ihr selbst auszusprechen und um im Vorgriff zugleich die Zurücknahme des Übergriffs zu vollziehen“ (M. Hundek, a.a.O. S. 127).

⁷² Dazu gehört, dass die Welt weiter geht, wenn ich aufhöre zu sein und zu haben: „Die Welt geht weiter. Sie ist überhaupt nur bestimmbar als das, was weitergeht.“ (*Phänomenologische Schriften 1980 – 1988*, S. 288, Kursivierung im Original) Die Welt ist eben nie allein meine Welt. Sie bedeutet, „daß nicht alles und nicht alles zugleich und nicht einmal alles in einem Leben mir und nur mir gegeben ist.“ (*Phänomenologische Schriften 1980 – 1988*, S. 374).

5. Der offene Kanon: zum Verhältnis von Theologie und Philosophie

„Jesus antwortete ihnen:
Steht nicht geschrieben in eurem Gesetz (Psalm 82,6):
>Ich habe gesagt: Ihr seid Götter<?“
Joh 10,34

Was der Hans Blumenberg der akademischen Frühschriften die ontologische Distanz des Menschen in und damit paradox genug zur Wirklichkeit im Ganzen nennt, bedeutet das, der Mensch steckt in der Wirklichkeit nicht wie in einem Block. Es gibt keinen absoluten Realismus. Dieser würde erfordern, dass wir die Wirklichkeit sind. Wir haben sie aber nur, in welchen indirekten Abschattungen auch immer. Das ist gleichbedeutend mit der menschlichen Freiheit, die einen ontologischen Kern hat. Und auch wenn man in phänomenologischer Tradition Bewusstsein und Welt in der intentionalen Wahrnehmung immer schon beisammen sieht, geht der menschliche >Blick< auf die Wirklichkeit immer auch darüber hinaus, ins Offene, das die religiöse Tradition in der theologischen oder metaphysischen Sprache Transzendenz nennt.⁷³ Dass es so etwas wie ein leeres Blatt Papier gibt, auf das wir dieses und jenes erst schreiben

⁷³ Felix Heidenreich wendet sich dezidiert dagegen, Blumenbergs Philosophie als Theologie oder Metaphysik in Gestalt einer Metaphorologie zu begreifen. Er kann sich dabei auf zahlreiche Äußerungen Blumenbergs berufen, die eine Distanzierung von der traditionellen Theologie zum Ausdruck bringen. Hier wird die theologische Tradition tatsächlich nur zur Materialsammlung der Blumenbergschen Phänomenologie der Geschichte. Heidenreichs Argument bezieht sich etwa auf den Sinnbegriff. Sinn sei bei Blumenberg jeweils nur subjektiv konstituierter, nie objektiv gegebener (vgl. F. Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, S. 46 f.). Die Frage ist allerdings, ob sich die Theologie einsinnig auf die Seite der Behauptung der Objektivität des Sinnes schlagen lässt. Ob nicht auch und gerade theologisch die Freiheit des Ebenbildes Gottes darin erscheint, dass er Sinn schaffen kann. Noch grundlegender ist zu fragen, ob bei Blumenberg – bzw. im Anschluss an ihn – die Alternative von rein subjektivem und rein objektivem Sinn überhaupt sinnvoll ist. Unbenommen ist, dass viele Stellen bei Blumenberg so klingen. Wie, entsprechend, dass die eigentliche Realität, die Welt an sich, sinnlos, kalt und menschengleichgültig sei. Blumenberg kann oft so reden, dass die Kultur als Inbegriff dessen, was der Mensch an >Welt< schafft, die eigentliche Realität auf Distanz halte (vgl. F. Heidenreich, a.a.O. S. 42). Das gehört zur Metaphorik der Höhle. Doch scheint mir sein Werk insgesamt in die Richtung zu weisen, die neuerdings Markus Gabriel pointiert: dass es gerade der Inbegriff der menschlichen Freiheit und Kreativität ist, dass er Sinn in die Welt bringen kann. Und zwar so, dass dieser Sinn dann >wirklich< zur Welt hinzuzählt. Gerade die Kultur ist keine Scheinwelt, sondern die wirkliche Welt, in der wir leben, in diesem Sinne die Lebenswelt. Denn es würde die >objektive< Realität oder Welt einseitig dem naturwissenschaftlichen Reduktionismus anheimstellen, wenn sie mit dem an sich sinnlosen physikalischen Universum gleichgesetzt würde. Heidenreich erinnert sicherlich zu Recht daran, dass es nach Blumenberg auch ein Zuviel an Sinn gibt, etwa wenn jedes Leiden als Strafe für welche Verwerflichkeit auch immer gedeutet würde. (F. Heidenreich, a.a.O. S. 47, zitiert H. Blumenberg, *Sorge*, S. 79). Es gibt in der Tat Sinn, der die Freiheit des Menschen, und sei es die zu schuldloser Trauer, zunichte machte. Blumenbergs Plädoyer für Trost gehört in diesen Zusammenhang eines Sinnes, der die Freiheit aufrichtet, nicht zerstört. Das wird noch zu zeigen sein. Aber auch Heidenreichs Begriff von Metaphysik scheint mir, wie sein Begriff von Theologie, zu einseitig zu sein, um ihn der von ihm so genannten Archäologie Blumenbergs entgegen zu setzen. Es scheint mir offenkundig zu sein, dass Blumenbergs Archäologie noch etwas von dem weiterführt, was sie als Vergangenes sowohl beschreibt wie erinnert. Das hat seine Formel der >Arbeit am Mythos< als Fortführung der >Arbeit des Mythos< eingeschärft. Man wird Heidenreichs Verdacht, die theologische Blumenberg-Rezeption beruhe auf einem Missverständnis (F. Heidenreich, a.a.O. S. 46 Anm. 83) aber nur dann zurückweisen dürfen, wenn man zeigt, dass sich bei Blumenberg und im Anschluss an ihn auch die Theologie (und, sei's drum, die Metaphysik) in diesem Sinne darstellt. Gott ist weniger das absolute Subjekt, das alles an Sinn und Bedeutung vorgibt, was der Mensch dann nur passiv zu rezipieren habe, als der, der den Menschen so schafft, dass das, was dieser in Freiheit erkennt und wahrnimmt und deutet zugleich zur Welt hinzugehört, diese also in der Tat unendlich anreichert. Dieses so genannte Sekundäre gehört wesentlich dann zum Primären der unvollendeten und weitergehenden Schöpfung hinzu. Bei Blumenberg heißt das (H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 13, von F. Heidenreich zitiert a.a.O. S. 52 f.): „Welt zu haben ist immer das Resultat einer Kunst.“ Und zwar in der doppelten Hinsicht, die Welt aller zu haben wie eine Welt unter anderen.

können, ist ein kleiner aber feiner Ausdruck dieser ontologischen Distanz, die uns einen freien Platz einräumt wie Gott dem Mose, als dieser dessen Herrlichkeit von Angesicht zu Angesicht sehen wollte (Ex 33,21f). Das leere Blatt Papier ist ein Hinweis darauf, dass die Welt nicht fertig, nicht ein für alle Mal abgeschlossen, vollendet, vollständig ist.⁷⁴ Dieser >Mangel< der Schöpfung scheint mit ihren Mängeln zusammen zu hängen, ohne damit notwendig identisch zu sein.⁷⁵

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen zeigt sich auch und gerade darin, dass er in die Welt nicht fugenlos eingepasst ist. Sie meint jedoch umgekehrt nicht, dass er nun stattdessen fugenlos in Gott eingepasst wird. Gott hat die Welt so geschaffen, dass wir in ihr erlaubt sind und uns in ihr etwas erlaubt ist. Gott ist da, indem er sich zurückzieht. Er zieht sich zurück, indem er seine Schöpfung und uns frei in ihr sein lässt.⁷⁶ Gerade indem Gott sich nicht direkt, von Angesicht zu Angesicht, zeigt, eröffnet er eine *Lichtung* (Heidegger), auf der etwas erscheinen kann.⁷⁷

Diese Freiheit des Menschen in der offenen Weite der Welt korrespondiert seiner Negationsfähigkeit. Von Gott als dem zu reden, der nicht identisch mit der Welt ist oder ihr in unendlicher Verschiedenheit gegenüber steht, impliziert, dass der Mensch diesen Standpunkt Gottes, den „Blick von Nirgendwo“ (Thomas Nagel⁷⁸) anvisiert, auch wenn er ihn nie erreicht. Nun gehört zu den unvermeidlichen Versuchungen der Theologie, dass wenn nicht die Welt, so Gott selbst absolutistisch gedacht wird, und zwar so, dass ihm gegenüber die menschliche Freiheit, die Er ihm in und gegenüber der Welt einräumt, unmöglich erscheint. Nicht nur im Kontext der Schöpfung (erster Artikel des Glaubensbekenntnisses), d. h. der Ermöglichung

⁷⁴ Vgl. Slavoy Žižek, *Lacan*, S. 121-137.

⁷⁵ Simone Weil, *Cahiers Aufzeichnungen 2*, 76: „Gott verzichtet – in gewissem Sinne – darauf, alles zu sein.“ Dem wird man zustimmen dürfen. Doch dann wird es problematisch: „Darin liegt der Ursprung des Bösen.“ Um zweifelhaft zu werden: „Wir müssen darauf verzichten, etwas zu sein. Das ist unser einziges Gut.“ Dürfen wir dann wenigstens etwas haben? Simone Weil konkretisiert das, indem sie christologisch wird: „Gott hat so sehr darauf verzichtet alles zu sein, daß er ans Kreuz genagelt wurde. Wir müssen im gleichen Maße darauf verzichten, etwas zu sein.“ Nun hat Gott in Jesus Christus offenbar nicht darauf verzichtet, *jemand* zu sein. Wie Jesus Christus nur darauf verzichtete, lesbar und als Waffe verwendbar zu schreiben (s. u.), um unser Schreiben zu ermöglichen, so verzichtet er in seinem Tod nicht darauf real anwesend zu sein, in seinem Geist, der uns an seiner Wirklichkeit Anteil gibt, so, dass wir danken dürfen, weil wir beim Abendmahl alles nehmen, essen, trinken, mithin haben können.

⁷⁶ Mose darf nur den Rücken Gottes sehen, während er in einem Felsspalt steht: „Siehe, es ist ein Raum bei mir, da sollst du auf dem Fels stehen. Wenn dann meine Herrlichkeit vorübergeht, will ich dich in die Felskluft stellen und meine Hand über dir halten, bis ich vorübergegangen bin.“ (Ex 33,21-22) Gott öffnet die Welt, stellt Mose in einen Spalt, wo er sowohl vor dem absoluten Gott in seiner Herrlichkeit wie vor der fugenlosen Dichte der Wirklichkeit als Fels geschützt bleibt, aber zugleich gestellt in einen Freiraum. So stellt er die Füße des Menschen auf weiten Raum (Ps 31,9).

⁷⁷ In diesem Sinne heißt es bei Markus Gabriel, dass es die Welt als das große, umfassende Ganze gerade deshalb nicht geben darf, damit alles andere in der Welt erscheinen kann. Er definiert die Welt als „das Sinnfeld aller Sinnfelder, das Sinnfeld, in dem alle anderen Sinnfelder erscheinen“ (In: Markus Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Glossar S. 268).

⁷⁸ Vgl. Thomas Nagel, *Der Blick von nirgendwo*, bes. S. 108. Der göttliche Blick wäre positiv eher als >Blick von überall< zu beschreiben. Aber auch das ist im strengen Sinne unvorstellbar und für uns unvollziehbar. Zu denken wäre es so, dass Gott zugleich in jedem (bewussten) Wesen anwesend ist, so, dass deren individuelle Perspektiven ihm alle auf einmal zugänglich sind: *hen kai pan*. Das wäre auch eine leise Korrektur an Simone Weil: Gott verzichtet darauf, alles als er selbst zu sein, nicht aber, in allem Anderen auch zu sein. Zielt darauf nicht Paulus, wenn er davon spricht, dass Gott alles in allem sein werde? (vgl. 1. Kor 15,28)

menschlicher Freiheit, sondern im Kontext der Versöhnung als Befreiung von Sünde (zweiter Artikel) in Jesus Christus und erst recht im Kontext der Erlösung und Heiligung (dritter Artikel) müsste demgegenüber das menschliche Leben als Erlaubnis verstanden werden, wenn die christliche Theologie der Blumenbergschen Kritik am theologischen Absolutismus entgehen will.

Gegenüber der primären Tat-sache, dass Gott überhaupt etwas erlaubt, ist es eine sekundäre Frage, was erlaubt ist, wenn es Gott gibt bzw. nicht gibt. Mag sein, dass alles (Böse) erlaubt sei, wenn Gott tot ist, wie Dostojewski nahelegte. Mag auch sein, dass umgekehrt erst alles erlaubt sei, wenn Gott ist und befiehlt, wie dessen Antipoden behaupten, die aus moralischen Gründen Gottes Existenz leugnen. Wenn aber Gott tot ist, ist nicht mehr nur das Böse, sondern gar nichts mehr erlaubt. Gott steht in einem Verhältnis zur Welt und insbesondere zum Menschen, das weniger als Verbot oder Gebot zu bezeichnen ist, denn als Erlaubnis.

Weit davon entfernt das eigene Schreiben des Menschen zu verunmöglichen, ermöglicht Gottes Wort gerade das bedeutsame freie Schreiben. Deshalb gibt es das Buch der Bücher. Die Bibel ist wahrlich ein dickleibiger Krimi der Geschichten Gottes mit den Menschen. Und dieser Kanon ist offen. Warum er offen ist, erzählt die Heilige Schrift selbst.

So hatte Gott nach Ex 31,18 zunächst selbst seine Worte (den Dekalog) in die steinernen Tafeln geschrieben, die Mose nach seinem Befehl aus dem Berg Sinai geschlagen hatte. Dann aber, nachdem Mose diese Tafeln angesichts des Goldenen Kalbes, das nun doch Gott anwesend sichtbar sein lassen will, zerschlagen hatte, lässt er sie den menschlichen Händen des Mose schreiben. Und die Herrlichkeit, die alleine Mose nun doch hautnah wahrnimmt, wenn auch nur hinter dem Rücken Gottes, geht auf Mose über (Ex 34,34f). Insgesamt ein kompliziertes Spiel der abwesenden Anwesenheit, der anwesenden Abwesenheit Gottes im Menschlichen. Analog dazu hat der neue Mose Jesus von Nazareth nichts geschrieben, nichts jedenfalls, das mit seinem Evangelium zu tun hat und als solches überliefert wäre.

Im Neuen Testament wird nichts ausdrücklich darüber gesagt, warum Jesus selbst nichts geschrieben hat. Lesen konnte er, also wohl auch schreiben. Schwer vorstellbar, dass von Jesus ein Text, ein Buch, eine Schriftrolle, ein Kodex oder auch nur ein Brief gefunden, bekannt geworden und nicht mindestens so sorgsamst aufbewahrt worden wäre, wie die späteren Schriften *über* ihn auch.

Jesus von Nazareth hat also absichtlich keine selbstverfassten Texte hinterlassen, keine für seine Jünger heiligen Schriften mithin.⁷⁹ So wissen wir, was er dachte und meinte, nur über das, was er sagte und was andere davon hörten und verstanden und bewahrten und weitergaben. Sollte das seinen Grund nicht darin haben, dass wir durchaus die Freiheit haben, zu schreiben, und sei es über Ihn? Und setzt er damit nicht die Tradition des Gottes im Alten Testament fort,

⁷⁹ Das verbindet ihn mit Sokrates.

der darauf verzichtet hatte, selbst etwas zu schreiben bzw. das Geschriebene wieder zurücknehmen ließ?⁸⁰ Noch wenn der neue Bund darin bestehen soll, dass Gott persönlich noch einmal schreibt, tut er das auf ganz neue Weise, indem er in das Herz des Menschen schreibt, in ihren Sinn⁸¹, und das kann nur bedeuten, nicht unter Umgehung ihrer Freiheit, ihrer Eigeninitiative, nicht als Vergewaltigung, sondern als Aufrichtung ihrer Subjektivität, als Inkraftsetzung ihrer Selbstbestimmung. Allerdings so, dass dies im Heiligen Geist geschieht, in dem der menschliche und der göttliche Geist beisammen sind. Gott ist nicht einfach abwesend in seiner Schöpfung; er ist anwesend als schöpferischer Geist. Und er ist nicht einfach anwesend als auferstandener Christus; er ist anwesend als der Geist der Wahrheit, dem der (johanneische) Jesus Platz macht.⁸²

Jesus also schreibt, als Sohn Gottes, so wenig wie Gott selbst. Mit einer Ausnahme: Nach Joh 8,6.8 schreibt er zweimal etwas, aber erstens auf den Felsboden, zweitens unlesbar. Dass und was er schreibt, hängt offenbar mit der Barmherzigkeit zusammen, die er gegenüber der sündigen Frau reklamiert. Wenn man ihn hier in der Nachfolge des Mose sehen darf, dann schreibt er auf den Felsboden, weil man aus diesem keine Gesetzestafeln machen kann, aus denen wiederum die Steine gebrochen werden, die zur Steinigung dienen könnten. Er schreibt auf den Boden, auf dem alle stehen, er, die Frau, seine Jünger und die Schriftgelehrten, die das Wort Gottes als Gesetz der Todesdrohung verstehen. Es kommt darauf an, diesen gemeinsamen Boden zu akzeptieren und gemeinsam darauf stehen zu bleiben. Und er schreibt unleserlich, damit die, die nach ihm kommen, seine Schrift nicht wiederum als Buchstaben auslegen, der tötet, sondern seinen Geist zitieren, der lebendig sein lässt. Und der ermutigt, selbst zu schreiben.

Hätte Jesus etwas Lesbares, Überliefertes geschrieben, gäbe es das Neue Testament so wohl nicht. Es gäbe vielleicht ein Pendant zum zunächst mündlich gesammelten Talmud. So aber ermöglicht dieses unlesbare Wort Gottes in Jesus Christus unsere eigenen Worte, mündlich wie schriftlich.⁸³ Es hieß, dass es nicht die eine heilige Sprache (etwa Aramäisch) geben musste, sondern mehrere; dass das Wort Gottes also übersetzbar und in den Übersetzungen gültig, dass also auch Übersetzungen legitim sein konnten. Der Geist Gottes ist dann wiederum zu finden in den Schriften, den biblischen wie den außerbiblischen, ohne mit ihnen identisch zu sein.

Dass das heilige Buch (der hebräischen Bibel) schon vorlag, hinderte die Rabbinen daran zu schreiben. Wenn es nur ein von Gott geoffenbartes Buch gibt, und es kein anderes daneben

⁸⁰ Vgl. Ex 31,18; 32,15-16.19; 34,1.28.

⁸¹ Vgl. Jer 31,31-34.

⁸² Vgl. in diesem Sinne auch Michael Welker, *Gottes Offenbarung. Christologie*.

⁸³ Vgl. zum Neben- und Gegeneinander von jüdischer, christlicher und islamischer Deutung des Wortes Gottes: Guy G. Stroumsa, *Das Ende des Opferkults*, S. 53 ff. Der Aufschwung der Buchreligion.

geben kann, kann und darf eigentlich nichts mehr daneben geschrieben werden.⁸⁴ Der Kommentar muss dann in einem anderen Medium überliefert werden. Durchaus auch in Abgrenzung der Christen von den Juden betonen diese, dass Jesus nichts geschrieben habe. Insofern ist das Christentum gar keine Buchreligion.⁸⁵

Hinzu kommt, dass die Bibel der Christen, zunächst also das so genannte Alte Testament, später auch das Neue, nie nur in seiner originären Sprache gelesen werden durfte. Immer schon waren es die Übersetzungen, die Geltung erlangten, wie die Septuaginta so die Vulgata und später die Übersetzung Martin Luthers. Insofern begründete dieses eine Buch dann auch nicht das eine Reich. Vielmehr differenzierte sich das Christentum immer schon in die vielen Kulturen, weil seine heilige Schrift immer schon übersetzt wurde in die vielen Sprachen, die dadurch oft erst zur Verschriftlichung gebracht wurden.⁸⁶ Während die Juden also zunächst aus Scheu vor dem heiligen Buch in die Mündlichkeit auswichen, wurden Christen zu Vielschreibern. Dazu kam, dass sie von der Schriftrolle zu dem leichter handhabbaren Kodex übergingen. Insofern war das Christentum, wie Guy G. Stroumsa anmerkt, eher eine Taschenbuchreligion.⁸⁷ Auch das hängt mit der Vorliebe für die Übersetzung zusammen, die von der impliziten Theologie der Christen favorisiert wurde⁸⁸. Das rettete die heidnischen Literaturen vor der völligen Vernichtung angesichts des Sieges des Christentums.

Wenn die heilige Schrift immer schon übersetzt ist, erscheint es naheliegend, auch in den fremden Schriften das eigene wieder zu finden, wie es beispielsweise die Formel *Seneca saepe noster* (Seneca ist auf unserer Seite) anzeigt.⁸⁹ So entwickelte sich, was Stroumsa die >Doppelhelix< nennt, die Verbindung von biblischer und griechisch-römischer Literatur, in der christlichen Antike. Diese Doppelhelix führt die Doppeltheit der christlichen Heiligen Schrift aus Altem und Neuem Testament fort. „Die christliche hermeneutische Revolution, die dem Alten Testament schon das Neue hinzugefügt hatte und postulierte, daß das eine nicht ohne das andere zu verstehen sei, legte nun nahe, dasselbe System entsprechend auf die beiden kulturellen Korpora, das Athens und das Jerusalems, anzuwenden.“⁹⁰ Das implizierte, dass die Theologie als kritische Reflexion nun der Religion nicht mehr äußerlich blieb, sondern zu ihrem wesentlichen Bestandteil wurde.

⁸⁴ G. Stroumsa, *Das Ende des Opferkults*, S. 57.

⁸⁵ Zu diesem Begriff vgl. G. Stroumsa, *Das Ende des Opferkults*, S. 63 ff. Vgl. zur Entstehung des Kanons kurz Jörg Lauster, *Die Verzauberung der Welt*, S. 62 ff, mit dem Ergebnis: „Eine Buchreligion wurde das Christentum dennoch nicht.“ (S. 72) Einmal, weil neben der Heiligen Schrift auch der Ritus trat. Zum Anderen, weil die Person selbst heilig wurde, wie in Jesus Christus, so in denen, die sich nun als Kinder Gottes verstehen durften. Eine ähnliche Deutung findet sich bei Eckard Nordhofen, *Unser tägliches Brot gib uns heute? Auf der Spur des Singurals*. Nach Nordhofen überbietet Jesus noch die Überbietung des Kultbildes durch die Schrift als Medium der Gegenwart Gottes durch die Präsenz Gottes im Medium der menschlichen Person, wie in Jesus Christus selbst, so in denen, die wie er aus Gott geboren sind.

⁸⁶ G. Stroumsa, *Das Ende des Opferkults*, S. 65.

⁸⁷ G. Stroumsa, *Das Ende des Opferkults*, S. 69.

⁸⁸ G. Stroumsa, *Das Ende des Opferkults*, S. 72.

⁸⁹ G. Stroumsa, *Das Ende des Opferkults*, S. 82 f.

⁹⁰ G. Stroumsa, *Das Ende des Opferkults*, S. 83.

Und das hat eine phänomenologische Basis in den beiden Augen jedes Menschen.⁹¹ Die besondere Stellung dieser beiden Augen erlaubt es dem Menschen nicht nur, schärfer und dreidimensional zu sehen, was vor ihm liegt, auch in größerer Weite und Ferne. Es bedeutet, dass das eine Auge nicht nur dasselbe noch einmal sieht, sondern um ein Weniges verschoben, dass das eine Auge einen Bruchteil von dem sieht, was für das andere Auge zum unsichtbaren >Rücken< des jeweiligen Gegenstandes zählt und *vice versa*. So steckt in jedem menschlichen Beobachter schon der potentielle andere, der noch einen neuen Aspekt, eine neue >Abschattung< sieht und ins Spiel bringt. Die beiden Augen des einen Menschen entsprechen dem Alten und Neuen Testament des Christen. Weit davon entfernt, sich mit diesen beiden Büchern zu begnügen, eröffnet diese Doppelung den Blick auf die Vielzahl anderer Bücher und der Legitimität ihrer Lektüre. Nicht der Zyklop ist das Emblem christlicher Existenz, auch wenn die göttliche Trinität symbolisch dargestellt wird als das eine Auge im Dreieck. Polyphem sieht nur einfach, ohne Perspektive, ohne Abschattung. Und er kann sich so gar nicht vorstellen, dass es noch ein zweites oder gar viele andere Augen geben könnte, die etwas anderes an dem sehen können, was er sieht, die dasselbe um ein Weniges anders und noch Anderes sehen könnten als er.

Wie hier der Übergang von der Intrasubjektivität zur Intersubjektivität freigegeben ist, so dort der Übergang von dem einen Buch der Bücher zu den vielen Büchern. So bekommt Ernst Käsemanns Hinweis, dass der neutestamentliche Kanon nicht die Einheit der Kirche, sondern die Vielzahl der Konfessionen begründe, einen positiven Sinn.⁹² Nicht, ohne hinzuzufügen, dass es andererseits das Wort Gottes bzw. das Evangelium sei, das im Kanon stecke, ohne mit ihm identisch zu sein, das dann doch so etwas wie die unsichtbare Einheit der Kirche begründe.⁹³ Offenbar ist es aber eine Einheit, die die Vielheit der Konfessionen, ermögliche, ja erfordere. Auch die der Religionen? „Wenn jemand die Überzeugung hat, in Christus sei der göttliche Logos, also die ganze Wahrheit erschienen, dann schließt das die Bereitschaft ein, alles, was an positiven, echten Intuitionen in anderen Religionen lebendig ist, prinzipiell als etwas zu betrachten, das in die eigene Überzeugung integrierbar ist und zu deren Vertiefung beitragen kann.“⁹⁴ Und das gilt genauso für philosophische und andere Literaturen. Entgegen alten wie neuen⁹⁵ Versuchen, den Kanon immer enger zu ziehen, etwa das Alte Testament zu den

⁹¹ Vgl. H. Blumenberg, *Sachen*, S. 55 ff. dazu F. Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, S. 31 f. Die Bikularität hängt mit der Konstitution des Anderen zusammen. Und damit, dass der Blick auf die Welt zugleich einer in der Welt sei. Gerade weil es keine einsinnige Evidenz gibt, ist die unendliche Arbeit der Wahrnehmung im Zusammenspiel mit den Anderen eröffnet.

⁹² Ernst Käsemann, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, bes. S. 221.

⁹³ E. Käsemann, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, S. 223.

⁹⁴ Robert Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht*, S. 161.

⁹⁵ Man kann, im Anschluss nicht nur an Markion, sondern auch nachreformatrisch an Friedrich Schleiermacher, Adolf von Harnack und Rudolf Bultmann, anregen, das Alte Testament nicht mehr zum Kanon der christlichen Kirche, sondern zu den Apokryphen zu rechnen, die nach einem Wort von Martin Luther immerhin „gut und nützlich zu lesen“ seien. Nachvollziehbar ist, dass im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs die hebräische Bibel sowohl als Textsammlung eigenen Rechts wie auch als Kanon einer eigenen Religionsgemeinschaft geachtet wird, die nicht identisch ist mit der christlichen Kirche. Weniger nachvollziehbar, wenn das sekundär mit einer inhaltlichen Fremdheit

Apokryphen zu rechnen, erscheint es sinnvoller, eher fremde Texte wenn nicht zum Kanon, so zumindest zu den Apokryphen zu rechnen, so sie im Blick auf den Gott Jesu Christi „gut und nützlich zu lesen“ seien, wie Luther betont.

Man kann daraus die Konsequenz ziehen, dass die christliche Theologie gut daran tut, weiterhin mit mindestens zwei Augen zu schauen und zu lesen. Wenn erstens das Alte nur im Licht des Neuen Testaments zu lesen ist, dann ist beides wiederum nur im Licht des jeweils Neuesten zu lesen, wie im Blick auf die griechisch-römische Antike, so auch im Blick auf die Neuzeit. Wie die antiken Christen sich mit ihren beiden Augen des Alten und des Neuen Testamentes für die heidnische Literatur und insbesondere die griechische Philosophie öffneten, so darf und sollte sie das auch heute tun. Erst recht einer Philosophie gegenüber, die das Gespräch mit der Theologie als eines ihrer Lebenselixiere enthält, wie es bei Hans Blumenberg der Fall ist.

der alttestamentlichen Texte begründet wird. Zum Einen gibt es Texte im Alten Testament, die >uns< modernen Christen manchmal näher scheinen als die des Neuen Testaments, wie etwa das Hiobbuch. Zum Anderen gibt es im NT befremdliche Texte genug. Durch konsequente Befolgung dieser Logik würde der eigentliche Kanon auch im NT immer mehr zusammenschrumpfen. Das war schon der Grundimpuls für Blumenbergs Kritik am Bultmannschen bloßen Dass des Kerygma als Wiederkehr des Dokerismus.

TEIL A: PHÄNOMENOLOGIE DER GESCHICHTE

„Wenn wir am Ende der Geschichte sind,
wissen wir mehr als jetzt.“
H. C. Andersen, Die Schneekönigin⁹⁶

Die Welt kann man nicht haben. Die Welt kann man nur >nicht-haben als hätte man sie<, „weil man zu tief in ihr steckt“⁹⁷. Die Welt kann man ohnehin nicht haben wie man Gegenstände hat, die in ihr sind. Phänomene erscheinen immer in der Welt. Diese selbst ist kein Phänomen, „auf das man zeigen kann“⁹⁸. Dabei changiert Welt hier zwischen den beiden Bedeutungen des Ganzen und der Summe aller Einzelheiten.⁹⁹

Kann man die Welt wenigstens erkennen? Oder, noch vorsichtiger, kennen? Sich in ihr auskennen, durch Lebens- und Welterfahrung?¹⁰⁰ Auch wenn die Welt alles ist, was der Fall ist, wie es der frühe Wittgenstein lehrt, so ist die Welt selbst doch kein >Fall< in diesem Sinne.¹⁰¹ Und doch kann man über sie reden, indem man ihr einen Namen gibt, obwohl sie – im Unterschied zum biblischen Gott¹⁰² – eigentlich keinen hat. So spricht man vom „KOSMOS“¹⁰³, der Pathosformel für Ordnung und Zierde, Disziplin und Beständigkeit“¹⁰⁴. Und den Kosmos kann man haben, wenn es möglich sein sollte, ihn 'theoretisch' anzuschauen, als „KOSMOTHEOROS“¹⁰⁵. Der >Kosmoszuschauer< nimmt genau die Distanz in Anspruch, die das In-der-Welt-sein (Heidegger) dem Dasein vorzuenthalten scheint. „Als >Weltzuschauer< wirkt jener KOSMOTHEOROS am leichtesten, ja am leichtfertigsten. Er lässt die Dinge, die sich zeigen und offenbar ihm sich zu zeigen geneigt sind, Revue passieren. Er genießt die Distanz zu denen, die selbst sein müssen, als was sie sich zeigen, woran er sich mit dem Gefühl erbaut, eben dies am geschützten und verschonten Vorzugsplatz seiner Schaulust nicht nötig zu haben. Ihm zeigt sich alles, er zeigt sich für nichts und als nichts: das reine EGO, unter den Wesen das wesentlichste.“¹⁰⁶ In dieser Beschreibung steckt nicht nur die Problematik der Sichtbarkeit des Menschen, der selbst ein Phänomen ist, sondern auch das Phänomen des >Phänomens< als das, was sich zeigt. Es steckt darin eine Apologie des Zuschauers und zugleich die Kritik an dieser Zuschauerhaltung. Und es steckt darin das Streben nach Totalität; und das Bedürfnis nach Unerkennbarkeit und Unsichtbarkeit des Zuschauers selbst. Und noch

⁹⁶ Der zweite Satz in Hans Christian Andersens Märchen „Die Schneekönigin“.

⁹⁷ H. Blumenberg, *Ein mögliches Selbstverständnis*, S. 50. Im Folgenden zit.: H. Blumenberg, *Selbstverständnis*.

⁹⁸ H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 50.

⁹⁹ Gemeint ist mit Welt hier Alles – zunächst abgesehen vom Menschen. Inwiefern es die Welt *gibt*, sei hier dahingestellt. Vgl. dazu jetzt M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*.

¹⁰⁰ Das war schon die Frage der Fragen Dantes, vgl. K. Stierle, *Das große Meer des Sinns*, passim.

¹⁰¹ „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“ (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, S. 11) Blumenberg kommt auf diesen Satz immer wieder zurück, vgl. etwa H. Blumenberg, *Die Vollzähligkeit der Sterne*, S. 40 ff. (Im Folgenden zit.: H. Blumenberg, *Sterne*).

¹⁰² H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 55.

¹⁰³ H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 51; Hervorhebung im Original.

¹⁰⁴ H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 51.

¹⁰⁵ H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 61.

¹⁰⁶ H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 62; Hervorhebungen im Original.

der Hinweis darauf, dass gerade das Subjekt, das an sich selbst nichts ist, alles haben kann. Das reine *Ego* ist das reine Bewusstsein, das als intentionales Bewusstsein von allem sein kann und will. Der Mensch wäre gerne dieser Weltzuschauer – als den man sich Gott denken könnte –, aber er wird lernen müssen, es nicht sein zu können. So wie der christliche Gott in Jesus von Nazareth darauf verzichtet, nur der unbelangbare Zuschauer seiner Schöpfung zu sein; er wird zum Mitspieler auf der Bühne des Lebens.

So problematisch es sein mag, die Welt oder wenigstens genug von ihr zu haben, so wird diese Schwierigkeit noch überboten, wenn die Welt im Plural auftritt. Wer in einer Welt ist, kann von einer anderen nichts wissen. Etwas von der Welt zu wissen, ist die eine privilegierte Möglichkeit, sie zu haben. Doch allein der Gedanke an eine Mehrzahl von Welten eröffnet die Möglichkeit, der Welt nun eine Geschichte zu geben. Es kann nun eine Neue und eine Alte Welt geben, zeitlich wie geographisch.

Also kann man von der Welt zumindest ihre Geschichte haben? Die Geschichte der >Weltbegriffe< oder absoluten Metaphern wie beispielsweise des >Kosmos<? Das wird Bestandteil einer >Phänomenologie der Geschichte< sein. So nennt Blumenberg ab und an das Projekt, auf das er zielt. Es will die Geschichte haben, indem sie sie beschreibbar macht. Seit die Welt geschichtlich geworden ist, ist die Geschichte der Titel auch für das Ganze der Wirklichkeit. So bescheiden wie es klingen könnte, ist solch ein Programm einer historischen Phänomenologie also keineswegs.

Immanuel Kants erste Frage, was wir wissen können, wird bei Blumenberg zur Frage, was wir überhaupt haben können.¹⁰⁷ Edmund Husserl schränkt das, was das Bewusstsein haben kann, in zwei Hinsichten ein, die Blumenberg, wenn auch unter Skrupeln, aufheben wird. Einerseits geht es bei Husserl um das Bewusstsein überhaupt, nicht nur um das menschliche Bewusstsein. Andererseits geht es um das, was man in Evidenz haben kann. Blumenberg wird dagegen die Anthropologie als legitimes Thema der Philosophie verteidigen und zugleich die Phänomene, die keineswegs evident zu haben sind. Denn evident kann man nur erkennen, was man – ist, wie sich zeigen wird.

Auch wenn der Mensch nicht der Mittelpunkt der Welt sei, besteht Blumenberg darauf, der Mensch dürfe im Mittelpunkt des eigenen Interesses stehen.¹⁰⁸ Blumenberg verteidigt den Blick der Philosophie über den Menschen und seine Welt hinaus auf das Universum, das möglicherweise kein Interesse am Menschen nimmt, der aber sich noch für das interessiert, was ihn nicht weiter zu beachten scheint.

Blumenbergs Umwandlung der Kantschen Frage zu der, was es war, was wir wissen wollten, hängt mit der Tendenz der modernen Wissenschaft zusammen, paradoxerweise den Menschen aus dem Bild der Welt zum Verschwinden zu bringen, das er sich in der Wissenschaft von ihr

¹⁰⁷ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 10.

¹⁰⁸ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 14.

macht. „In der Vollstreckung der Idee von Wissenschaft vollstreckt der Mensch an sich selbst, indem er seine Möglichkeiten in der Welt ernst nimmt, das Gesetz der Entropie: Er verliert sich als unwahrscheinliches Ereignis im physischen Universum.“¹⁰⁹ Blumenbergs Philosophie hält dem Menschen und seinen Bedürfnissen die Treue, auch wenn diese unerfüllbar zu sein scheinen, gerade in Form der Wissenschaft, die ursprünglich solcher Bedürfnisbefriedigung dienen sollte.

„Nous n'en avons plus – Wir haben nichts mehr davon“¹¹⁰. Was Blaise Pascal hier über das ursprüngliche, das wahre und wirkliche Recht sagt, lässt sich nach Blumenberg verallgemeinern. Wir haben die >wirkliche Wirklichkeit< nicht. Das Sein an sich ist uns unzugänglich. Ob wir sie je hatten, ob wir sie schuldhaft verloren haben, wie Pascal mit Blick auf das biblische Paradies meint, oder ob wir sie mehr oder weniger freiwillig verlassen haben, sei dahingestellt. Wir sind jedenfalls nicht (mehr) in sie eingepasst. Allerdings muss man zwei Bedeutungen von Eingepasstsein unterscheiden, eine absolute und eine relative. Absolut eingepasst wären wir, wie Blumenberg später zeigen wird, wenn es das Paradies (theologisch gesprochen) oder die Lebenswelt (phänomenologisch formuliert) gäbe. Dann aber gäbe es weder die Möglichkeit des Irrtums noch die Frage nach der Wahrheit. Relativ eingepasst sind wir, sofern wir so in die Welt passen, dass beides möglich ist, theoretische Wahrheit wie Irrtum, praktisch Gutes wie Böses, ästhetisch Schönes wie Hässliches.¹¹¹

An die Stelle des >wirklichen Rechts< sind die faktischen, positiven Rechte getreten. Sie sind womöglich Schein. Als solcher aber unverächtlich. Insofern könnten wir sogar >etwas davon haben<, dass wir nicht mehr in der echten und einzig wahren Wirklichkeit leben, wenn es sie denn je gegeben haben sollte. An ihre Stelle sind die *Wirklichkeiten, in denen wir leben*¹¹² getreten. Das ist nicht nur Verlust, sondern auch Gewinn.

Mit Pascal kritisiert Blumenberg diese sekundären Wirklichkeiten, wo sie sich zum Absoluten aufspreizen, Unbefragbarkeit in Anspruch nehmen, keine anderen Wirklichkeiten vor, neben oder nach sich dulden wollen. Und mit Pascal verteidigt er zugleich die Legitimität dieser

¹⁰⁹ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 16f.

¹¹⁰ In seiner zweiten Veröffentlichung von 1947 „Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal“ zitiert Blumenberg diesen >Gedanken< Pascals aus dessen *Pensées* (vgl. Blaise Pascal, *Pensées*, Nr. 297 S. 150) zustimmend. In Wasmuths Übersetzung: „Wir haben keines mehr (sc. ein wirkliches Recht); hätten wir es, dann würden wir nicht als Richtschnur des Rechtes nehmen, daß jeder den Sitten seines Landes folgen solle.“

¹¹¹ So kann neuerdings Thomas Nagel davon sprechen, dass wir Menschen wie andere Lebewesen „in die Welt passen“ (Th. Nagel, *Geist und Kosmos*, S. 182), weil die Welt nicht zufällig für den Menschen und sein Vermögen verständlich ist. Die Welt selbst ist intelligibel, also vom Geist von Anfang an mitbestimmt.

¹¹² Mit dem Titel des Aufsatzbandes von 1981. Wir werden sehen, dass damit auch die Wirklichkeiten ontologisch anerkennenswert werden, die nicht auf das physikalische Universum reduzierbar sind. Das ist bei Blumenberg manchmal allerdings verunklart. Man wird es mit und gegen ihn zur Kenntlichkeit bringen müssen und können, wo er dem Universum im Sinne dessen, was die moderne (Astro-)Physik rekonstruiert, den ontologischen Primat zu geben versucht ist. Auch Peter Strasser scheint dem immer wieder, bei aller Anstrengung, dagegen anzugehen, verhaftet zu bleiben. Dagegen jetzt neben Th. Nagel, *Geist und Kosmos*, auch M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*. Seine Plausibilität gewinnt der Primat der Naturwelt dadurch, dass es ohne sie die Kulturwelt nie gegeben hätte und, soweit wir wissen, nicht geben kann. So wenig wie es das Bewusstsein und den Geist des Menschen ohne sein körperliches Substrat gibt. Das aber bedeutet nicht, die Kulturwelt auf die Naturwelt reduzieren zu können.

sekundären >Lebenswelten< gegen ihre Verächtlichmachung durch ihre Kontrastierung mit der unerschwinglichen ‚primären‘ Wirklichkeit.

Heute scheint Kontingenz in die Lebenswelt - verstanden als Alltagswelt - selbst eingebaut zu sein¹¹³. Aber auch dort, wo sie gegen ihr Anders-möglich-sein immun schien, haben Ursprungsmythen eine Differenz aufgemacht zwischen dem, was >im Ursprung<¹¹⁴ war und dem, was in der Jetztzeit ist, also zwischen dem, was überhaupt möglich, und dem, was faktisch der Fall ist. Die Wirklichkeit ursprünglicher Ausgangssituationen ist dabei so fragwürdig (geworden) wie die historische Lokalisierbarkeit des biblischen Paradieses. Doch um zu verstehen, wo und wie wir leben, wenn und weil das sich nicht mehr von selbst versteht, sind (hypothetische) Annahmen einer >ursprünglichen< Situation heuristisch sinnvoll.

Wir leben nicht wie Fische im Wasser, wir leben nicht in einer >Lebenswelt< im strengen Sinn. Also in einer Welt, in die wir fugenlos eingepasst sind wie die Hand in den Handschuh oder noch besser in ihre Haut. Wir passen nicht ganz zur Welt und umgekehrt. Glanz und Elend des Menschen sind darin verschmolzen.¹¹⁵ Das, was wir nicht haben, kompensieren¹¹⁶ wir durch das, was wir stattdessen haben. Es geht um die Etablierung einer Differenz zwischen erster Wirklichkeit und Schein als zweiter Wirklichkeit. Darauf wird es Blumenberg immer wieder ankommen: auf Differenzen, die das Unterschiedene beibehalten, auf Abstufungen, die jede Stufe legitim erscheinen lassen. Es könnte mehrere Wirklichkeiten von unterschiedlichem Rang geben, ohne dass deshalb nur die eine ausgezeichnet werden dürfte. Nur weil es die Wirklichkeit des Tages im Wachzustand gibt, muss die Wirklichkeit des Traumes im Schlaf nicht unwirklich und verwerflich sein.

Auch wenn man die erste Wirklichkeit nie als solche >hat<, kann man die zweite von ihr unterscheiden. Legitim ist der Schein, weil wir nichts anderes haben können. Er ist weder nichts noch nichtig. Deshalb ist es nur ein erster Schritt, die faktischen Wirklichkeiten als >Schein< zu entlarven. Wer dabei stehen bleibt, verhält sich wie die „wilden Völker“, die darüber lachen, wenn ein Kind König sein soll.¹¹⁷ Oder die „Halbweisen“¹¹⁸, die bei der Kritik des Scheins von der echten Wirklichkeit her stehen bleiben. Sie triumphieren, wenn sie sehen, dass der König

¹¹³ Ich verweise auf die soziologischen Konzeptionen der Individualisierung, der multiplen Identität etc., sofern man sie nicht normativ, sondern deskriptiv nimmt: vgl. z. B. Ulrich Beck, *Risikogesellschaft*.

¹¹⁴ Verstanden meist im doppelten Sinne des historischen Ausgangs und Anfangs (unabhängig von der Frage, ob es historisch überhaupt einen Anfang geben kann) und des Ideal- und Sollzustands, von dem her der Ist-Zustand als defizitär beurteilt wird.

¹¹⁵ Das beschreiben alte Mythen wie der griechische von der verspäteten Erschaffung des Menschen durch Epimetheus bzw. Prometheus, wie ihn Platon erzählte; vgl. Platon, Protagoras, S. 320 f.; dazu im Kontext einer Philosophie der Kultur: Konersmann, *Kultur als Metapher*, S. 331 ff.

¹¹⁶ Nach Ralf Konersmann, *Kultur als Metapher*, S. 21, geht der Gedanke der Kompensation, den Odo Marquard populär gemacht hat, auf Georg Simmel zurück. Dass Simmel für Blumenberg ein literarisches Vorbild gewesen sein könnte, vermutet Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, S. 262.

¹¹⁷ B. Pascal, *Über die Religion*, Nr. 424, S. 159; Blumenberg übersetzt: „nur Kannibalen lachen über ein Kind, das König ist.“ (H. Blumenberg, Pascal, S. 424 f)

¹¹⁸ Die vergleicht Pascal mit den „Frommen, die mehr Eifer als Kenntnisse haben“, und deshalb aus voreiliger Freude über ihre neue Einsicht das verachten, was sie durchschauen; B. Pascal, a.a.O. Nr. 337, S. 164 f.; vgl. H. Blumenberg, Pascal, S. 425.

nackt ist, mit oder ohne Kleider.¹¹⁹ Sie entdecken die Nacktheit des Königs unter dem Kleid und werfen damit die Königswürde. Die Weisen aber, die Pascal mit den vollkommenen Christen vergleicht, kehren die Einsicht in Würdigung des Symbolischen, der Ersatzwirklichkeit um. Weil wir die wahre Wirklichkeit nicht haben, geht es um das „Geltenlassen des Scheins“¹²⁰. Damit verbindet sich ein Lob der Größe des Menschen, der sich über dem „Abgrund der Nichtigkeit“¹²¹ hält, der entsteht durch den „uneinholbaren Abstand“¹²² zur Urwirklichkeit.

Die Geschichte *ist* der Abstand zur ursprünglichen Wirklichkeit. Sie misst diesen Abstand aus, indem sie die Wirklichkeiten etabliert, in denen wir im Laufe unseres Lebens, unserer Geschichten und unserer Geschichte leben. Ohne dieses Nicht-haben hätten wir keine Geschichte. In biblischer Sprache: Die Geschichte beginnt nach der und durch die Vertreibung aus dem Paradies. Eine Philosophie wie die Blumenbergs, die „Fragen einer ersten und allgemeinen Grundlegung unseres Erkennens und unseres Weltverhältnisses überhaupt nicht als unbeachteter und unbearbeiteter Block liegen“¹²³ lassen will, hat es deshalb mit der Wirklichkeit im Horizont der Geschichte zu tun. So wenig wie die Wirklichkeit ist aber auch die Geschichte und ihre Wirklichkeiten im direkten Zugriff zu haben. Sie erscheint jeweils in spezifischer Ausgelegtheit. Erst recht gilt das von den historisch gewordenen, vergangenen Wirklichkeiten. Die haben wir nur, insofern wir Dokumente von ihr haben. Und dazu gehören vorrangig sprachliche Zeugnisse. Unter diesen wiederum philosophische Texte. Die Wirklichkeit der Philosophie ist deshalb sprachlich im doppelten Sinne. Im *genitivus subjectivus* ist die Philosophie selbst sprachlich verfasst. Gerade das tradierte philosophische Gedankengut gibt es nur im „Medium einer fremden Sprache“¹²⁴, der man sich aussetzen muss. Und im *genitivus objectivus* >hat< die Philosophie die Wirklichkeit nicht direkt, sondern nur indirekt im sprachlichen Zugriff. Im Unterschied zu anderen Wissenschaften kann die Philosophie nach Blumenberg nicht absehen von ihrer eigenen Sprachgeschichte. Sind ihre Begriffe noch so sehr belastet durch die Tradition philosophischer Sprachbildung, kann sie diese Last nicht einfach abwerfen, weil sie begründet ist „in der nicht wiederholbaren Kontinuität des Fragens und Forschens“¹²⁵ der abendländischen Philosophie. Identische Begriffe fungieren „auf dem Grunde diametral entgegengesetzter Weltbilder und Seinsverständnisse“. Diese sind allerdings nicht nur an die Stelle der ursprünglichen Wirklichkeit getreten. Ihnen eignet ihre eigene Art von Ursprünglichkeit. Blumenberg widmet sich der Erschließung dieser sprachlich sedimentierten geschichtlichen Selbstverständnisse und Weltverhältnisse. Dass und wie sie sich als

¹¹⁹ Darauf beruht u. a. der Erfolg von Andersens Märchen *Des Kaisers neue Kleider*. Pascal nahm die Kritik daran vorweg. Zwar mag es sein, dass Kinder leichter sehen und sagen, wenn jemand nackt ist; sie sind aber umgekehrt auch leichter bereit, mit dem Schein zu spielen.

¹²⁰ H. Blumenberg, Pascal, S. 425.

¹²¹ H. Blumenberg, Pascal, S. 427.

¹²² H. Blumenberg, Pascal, S. 426.

¹²³ So in seiner ersten Veröffentlichung 1946, H. Blumenberg, Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie, S. 428.

¹²⁴ H. Blumenberg, Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie, S. 428.

¹²⁵ H. Blumenberg, Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie, S. 430. Hier auch das folgende Zitat.

Phänomene zeigen, gehört dabei zum Phänomen der Geschichte hinzu. Damit wird die Geschichte selbst das übergeordnete Phänomen, das eine Phänomenologie der Geschichte beschreiben will.

I. Ausgang aus der Lebenswelt

Die Weltwirklichkeit ist geschichtlich. Dass und wie sie das geworden ist, gehört selbst zu ihrer Geschichtlichkeit hinzu. Es gibt die Mehrzahl der Welten jedenfalls im Nacheinander ihrer historischen Abfolge. Das, was man unter >Welt< versteht, unterliegt dem geschichtlichen Wandel. Von der Geschichte gilt, was von der Welt zu sagen war. Man kann sie nur >nicht-haben-als-hätte-man-sie<. Auch sie ist uns zu nah, vor allem als Zeitgeschichte, als dass man sie auf Abstand bringen, als Gegen-stand vor sich haben könnte.

„Dass wir in mehr als einer Welt leben, ist die Formel für Entdeckungen, die die philosophische Erregung dieses Jahrhunderts ausmachen.“¹²⁶ Blumenberg geht davon aus, dass die Realität sich ausdifferenziert hat „in den autonom gewordenen Regionen von Wissenschaft und Künsten, Technik, Wirtschaft und Politik, Bildungssystem und Glaubensinstitutionen“¹²⁷. Die Vielzahl wirklicher Welten bedeutet eine Krise des Subjekts, das in sie verstrickt ist.¹²⁸ Die faktische Lebenswelt tritt diesen Regionen nun aber nicht gegenüber, sondern wird von diesen selbst bestimmt und gebildet.¹²⁹ Die Lebenswelt selbst ist divergiert, hat ihre Einheitlichkeit verloren, wenn diese verschiedenen Bereiche je ihre eigenen Realitätsbegriffe haben. Blumenberg greift damit den Terminus >Lebenswelt< auf, um ihn weniger als Lösung, denn als Symptom der „Schwierigkeiten mit dem Wirklichkeitsbegriff“¹³⁰ zu begreifen. Dieser Begriff der >Lebenswelt<, den Edmund Husserl erfunden hatte, indem er die beiden Großbegriffe >Welt< und >Leben< vereinte, suggeriert nach Blumenberg einerseits ein normatives Fundament, das an die Stelle einer Natur treten zu können scheint; andererseits tritt

¹²⁶ H. Blumenberg, *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, S. 3. (Im Folgenden zit.: H. Blumenberg, *Wirklichkeiten*)

¹²⁷ H. Blumenberg, *Wirklichkeiten*, S. 3.

¹²⁸ Dalferth fasst den >Weltzerfall<, von dem Blumenberg spricht, so zusammen: „An die Stelle der durch Gott gesetzten realen Einheit der Welt in der Vormoderne tritt damit – d. h. mit der Umbesetzung der Gottesinstanz durch die Subjektivität des Menschen als einheitsstiftender Instanz – die konzeptuelle Einheit der Welt in der Moderne.“ (I. U. Dalferth, *Gedeutete Gegenwart*, S. 161) Aus der einen Welt wird der Weltbegriff, eine Leistung des Bewusstseins. Genau die aber sei, nach Blumenberg, heute problematisch geworden. „Wir sind nicht mehr in der Lage, die Einheit unserer Erfahrungswelt operativ zu konstituieren“. Dalferth sieht darin die doppelte Enttäuschung an der christlichen Vormoderne wie an der Moderne. Auch die Anthropozidee sei gescheitert. Der Mensch kann die Einheit der Wirklichkeit nicht mehr garantieren. Allerdings kann der Mensch damit nach Blumenberg leben.

¹²⁹ Sie wird also auch nicht, wie Jürgen Habermas suggeriert, erst nachträglich 'kolonialisiert'. Habermas spricht von der „Kolonialisierung der Lebenswelt“ durch die technische Rationalität, als sei diese nicht immer schon in jener wirksam. Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2*, S. 522. Blumenberg bestreitet das, wenn er analog im Unterschied zur Technik von der Technisierung spricht, die immer schon das Wesen des Menschen ausmache. Vgl. etwa die jetzt gesammelten Schriften zur Technik; dazu Ernst Müller, Technik in: Blumenberg lesen, S. 323-336; und Birgit Recki, Technik und Moral bei Hans Blumenberg, in: Cornelius Borck (Hg.): *Hans Blumenberg beobachtet*, S. 64-87.

¹³⁰ H. Blumenberg, *Wirklichkeiten*, S. 3.

er eine Karriere an als Begriff für den versöhnten Zustand in der Moderne. Solche Erwartungen tragen für Blumenberg das Zeichen ihrer Enttäuschbarkeit schon an sich. Doch geht es ihm nicht so sehr darum, solche Erwartungsenttäuschungen zu exekutieren, als sie in ihrer geschichtlichen Genesis und in ihrer anthropologischen Grundierung und damit ihrer Unvermeidlichkeit zu verstehen.

Die *anthropologische* Annäherung an die Geschichte als Thema lautet: Der Mensch will etwas oder alles von der Welt haben. Die Welt ist aber geschichtlich. Also geht es darum, die Welt als Geschichte zu haben. Die *historische* Annäherung an die Geschichte als Thema lautet: Welt zeigt sich in geschichtlicher Ausgelegtheit, bis dahin, dass die eine Welt in eine Vielzahl von Welten aufgegliedert erscheint, synchron wie diachron.

Beide Annäherungen gehören zur philosophischen Arbeit, die es insofern mit der >Lebenswelt< zu tun hat, als diese das „>Universum der Selbstverständlichkeiten<“ darstellt, das der philosophischen Aufmerksamkeit erst erschlossen werden muss, weil sie sich dieser *a priori* entzieht. Solche phänomenologische Philosophie macht sichtbar, was man eigentlich ohnehin sehen könnte.¹³¹

Blumenbergs philosophisches Programm trägt den Titel einer „Phänomenologie der Geschichte“¹³². Er stellt sich damit bewusst in den Kontext der Phänomenologie.¹³³ Diese will die Phänomene beschreiben als was und wie sie sich zeigen. Solch eine Philosophie ist und macht aufmerksam, schon indem sie etwas benennt, was bislang unbemerkt geblieben war. „Denn Philosophie, zumal in ihren deskriptiven Verfahren als Phänomenologie, ist Disziplin der Aufmerksamkeit.“¹³⁴ Eine beschreibende Philosophie erklärt nichts. Sie hat sich von einer Philosophie verabschiedet, die noch Erklärungen und Begründungen dafür sucht oder gar zu finden vorgibt, dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts.¹³⁵ Sie beschreibt vielmehr,

¹³¹ Die Metapher des >Sehens< wird Blumenberg beibehalten bis hin zur Antwort auf den Proust-Fragebogen des FAZ-Magazins, wonach sein größtes Glück sei, „sagen zu können, was ich sehe“. (H. Blumenberg, Fragebogen des FAZ-Magazins) Vgl. Sommer, >Sagen zu können, was ich sehe<. Blumenberg wird immer wieder auf Ludwig Wittgensteins vielzitierten Schlusssatz aus dessen *Tractatus logico-philosophicus*, S. 115, bezugnehmen: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“ Zugrunde liegt die Einsicht: „Allem anderen zuvor ist es eine Ohnmacht, von etwas nichts sagen zu können.“ (H. Blumenberg, *Goethe*, S. 70) Hier im Kontext über den eigenen Schmerz und den eigenen Tod. Vgl. H. Blumenberg, *Begriffe in Geschichten*, S. 211 (im Folgenden zit.: H. Blumenberg, *Begriffe*): „Lust zu sagen, was man sieht, ist eine der stärksten Verführungen [...]“. Man darf daran erinnern, dass das schon ein Thema Dantes war, gerade am Höhe- und Zielpunkt der Reise vom *Inferno* durch das *Purgatorio* ins *Paradiso*, wo angesichts Gottes das Sehen stärker und das Sprechen schwächer wird – um dann doch ins Schreiben überzugehen. Vgl. zu *Paradiso*, *Cant. 33* und insgesamt: K. Flasch, *Einladung, Dante zu lesen*, bes. S. 214 u.ö.

¹³² H. Blumenberg, *Wirklichkeiten*, S. 6; ders., *Lebenszeit und Weltzeit*, S. 51 (Anm. 19) im Folgenden zit.: H. Blumenberg, *Lebenszeit*) und S. 353; ders., *Matthäuspasion*, S. 264; ders., *Höhlenausgänge*, S. 19 (Anm.3). Zu beachten ist, dass Blumenberg seine eigenen Beiträge dazu nur als Vorarbeiten einstuft (ebd.). Er schließt damit, kritisch, an Husserl an, dem er einmal konzidiert, kurz vor der Entdeckung der Möglichkeit einer Phänomenologie der Geschichte gestanden zu haben. Seine Verweigerung der Anthropologie habe das aber verhindert. Vgl. *Menschen*, S. 226 und passim. Vgl. dazu jetzt *Phänomenologische Schriften 1980 – 1988*, etwa schon das erste Kapitel: „Das Laboratorium, oder: Was wäre eine Phänomenologie der Geschichte? (AaO S. 11-14 und passim)

¹³³ Vgl. Norbert Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, S. 49 vgl. a.a.O. S. 67-69, der betont, dass Husserls Phänomenologie wohl doch den stärksten Einfluss auf Blumenbergs Philosophie der Geschichte hatte.

¹³⁴ H. Blumenberg, *Wirklichkeiten*, S. 5.

¹³⁵ H. Blumenberg, *Wirklichkeiten*, S. 124. Die Phänomenologie deckt letzte Selbstverständlichkeiten auf, ohne sie zu begründen. Sie beschreibt umgekehrt, „was keines Grundes zu bedürfen scheint, um so dessen Kontingenz

wie es dazu kommt, nach Gründen noch dort zu suchen, wo es keine gibt und geben kann. In der Lebenswelt gibt es noch keine Gründe oder keine Gründe mehr. Der Auszug aus der Lebenswelt, den Blumenberg sowohl beschreibt wie inszeniert, wird damit konterkariert von einem möglichen Wiedereinzug in die Lebenswelt als dem Reich neuer Selbstverständlichkeit.¹³⁶

Wie kann man die Geschichte haben? Indem man hat, was sie hinterlassen hat. Zum Beispiel in den überlieferten Texten. Und die hat man als Philosoph, indem man sie liest und versteht. Verstehen ist eine Form des Habens, des Sich-Aneignens. Blumenberg macht von Anfang an die Geschichte zu seinem Thema.¹³⁷ Und zwar immer auch mit der Frage, ob und wie man überhaupt verstehen kann, was vergangen ist¹³⁸. Dazu wird gehören, wie so etwas wie >die Geschichte< überhaupt Thema sein kann. Gib es nicht viele Geschichten? Und wie kann man die Geschichte(n) haben, wenn man selbst als geschichtlicher Mensch in ihr/ihnen steckt? Hat die Geschichte nicht umgekehrt uns?

Blumenberg erzählt, immer wieder neu, die eine Geschichte der abendländischen (Denk-)Geschichte. Und er erzählt viele kleine Geschichten bis hin zu Anekdoten und Glossen, die die große Geschichte umspielen, konkretisieren oder überhaupt erst fasslich erscheinen lassen. Geschichte ist ein Name für die Totalität des Seienden unter der Bedingung, dass das Seiende als geschichtlich bestimmt erscheint. Die Erfassung der Geschichte vollzieht er deshalb im Rahmen der Frage nach dem Sein bzw. umgekehrt. Nach seinen unveröffentlichten akademischen Frühschriften, der Dissertation und der Habilitation, ist die Geschichte das Wesen des Seins. Die Phänomenologie der Geschichte tritt damit das Erbe der Philosophie Martin Heideggers an, und zwar durchaus als Konkurrenzunternehmen. Der Titel des Seins wird dabei später aufgegeben zugunsten des Titels der Welt bzw. der Wirklichkeit(en) respektive der Wirklichkeitsbegriffe.

herauszutreiben“. (I. U. Dalferth, *Gedeutete Gegenwart*, S. 173) Dazu gehört die Kontingenz der Welt und des Lebens, zu deren „Genauigkeit“ es nach Blumenberg gehört, „des Grundes nicht zu bedürfen“ (H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 168).

¹³⁶ Vgl. z. B. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 9 ff. Dalferth sieht hier einen Widerstreit in Blumenbergs Haltung. Einerseits arbeite er als Phänomenologe an der Auflösung von Selbstverständlichkeiten; andererseits sei seine Phänomenologie der Geschichte motiviert in der Sehnsucht nach lebensweltlichem Verwobensein im und Beteiligtsein am Selbstverständlichen (Dalferth, *Gedeutete Gegenwart*, S. 180). Dalferth meint, Blumenberg möchte durch die Steigerung der phänomenologischen Distanzierung den Verlust lebensweltlicher Selbstverständlichkeiten auf paradoxem Wege überwinden. (Das erinnert an die apokalyptische Methode, die man bei Adorno finden mag: Durch Beschwörung des Grauens in der Geschichte komme es zum Umschlag zum Besseren.)

¹³⁷ Vgl. Blumenberg, *Die ontologische Distanz*, S. 7. (Im Folgenden zit.: H. Blumenberg, *Distanz*) Dass Blumenberg das Thema der Geschichte lebenslang beschäftigte, zeigt auch eine postum veröffentlichte Glosse zu Theodor Fontane: „Die Geschichte besitzt uns, mit Haut und Haaren. Das ist Erfahrungsertrag des Jahrhunderts. Klänge es nicht allzu alliterativ, müsste es [sc. als Variante des von Blumenberg des Öfteren zitierten Spruches Napoleons an Goethe, die Politik sei das Schicksal] heißen: Die Geschichte ist das Schicksal. Philosophisch ging das auf in >Geschichtlichkeit<, dunkeltönend forciert zur >Seinsgeschichte<.“ (Blumenberg, *Klassiker*, S. 49)

¹³⁸ Es gibt mehrere Grade von Vergangensein. Und die hängen nicht nur an dem zeitlichen Abstand zur Gegenwart. Es geht auch um Brüche im Kontinuum der Geschichte, die die Gegenwart nicht nur zeitlich von der Vergangenheit trennen. Es gibt womöglich mehrere 'garstige Gräben' (Lessing) in der Geschichte. So wird Blumenberg anlässlich der Bachschen >Matthäuspasion< fragen, was wir an ihr und ihrem theologischen Gehalt überhaupt noch verstehen können.

Der Zusammenhang von Geschichte und Ontologie bildet den Ausgangspunkt seines Werkes, das von Anfang an aufs Ganze geht, auch dort, wo es sich in geschichtlich-historische oder geschichtsphilosophische Details vergräbt. Vielleicht müsste man genauer sagen, dass das Ganze Blumenberg immer im Rücken steht; von ihm kommt er her. Ohne diesen Hintergrund, diesem Vonwoher versteht man die Pointe seiner Flucht vor dem Ganzen ins Einzelne nicht: das Vonwoher ist zugleich das hinausgezögerte, auf Umwegen anvisierte Woraufhin.

Die Frage nach *der* Geschichte überhaupt gerät unter den Verdacht, zu groß zu sein. Dennoch kann sie nicht *ad acta* gelegt werden, weil sie aus einem Bedürfnis der Vernunft selbst entspringt, dem Bedürfnis nach Totalität. Blumenberg wendet sich den Epochen und konkret den Schwellen zwischen ihnen zu, um an ihrer Bewegung die Bewegung der Geschichte selbst ablesbar zu machen. Dass sich die Geschichte in Epochen gliedern lässt, verweist auf den ontologischen Sinn der Geschichte und den geschichtlichen Sinn der Ontologie gleichermaßen. Epoche nennt Blumenberg den vorgegebenen Rahmen, innerhalb dessen Ereignisse, Erfahrungen, Probleme, Fragen und Antworten überhaupt erst ihre konkrete Bedeutung erhalten. Wenn nicht das Sein selbst, so hat doch das jeweilige geschichtliche Seinsverständnis eine Geschichte. Aber wie wäre zwischen beiden zu unterscheiden? Sein gibt es konkret nur in Seinsverständnissen. Der spätere Blumenberg wird hier von Wirklichkeitsbegriffen sprechen. Der frühe redet, in Anlehnung an Heidegger, davon, dass die Geschichte in das Sein selbst hineinragt.¹³⁹

Die Neuzeit gewinnt hierbei als eigenständige Epoche eine doppelte Relevanz. Sie ist die Epoche, die die Einsicht in die Geschichtlichkeit der Ontologie bzw. Metaphysik erst ermöglicht. Und sie verfällt zugleich dem, was sie aufzuheben gedachte: sie wird selbst zu einer Epoche. Das wird ihre Krise einläuten. Sie wollte die endgültige Epoche sein und damit das Ende der Epochengeschichte bringen. Das Selbstverständnis der Neuzeit als Endgültigkeit wird revoziert durch die Entdeckung ihrer Endlichkeit als Epoche.¹⁴⁰ Erst von ihrem Ende aber ist sie als Epoche zu begreifen. Ihre Krise eröffnet den Blick auf das Ganze der europäischen Geschichte oder >Geschichtlichkeit<. Blumenberg deckt die Kontingenz des Anfangs der Neuzeit auf, um ihr Ende aufzuschieben. Er kritisiert ihr Selbstverständnis, um ihr zu große Enttäuschungen zu ersparen. Auch das gehört zur Legitimität der Neuzeit.¹⁴¹

¹³⁹ Das erinnert an das, was Michael Theunissen die Universalisierung der Zeit in der Neuzeit nennt. Vgl. ders., *Negative Theologie der Zeit*, S. 39 ff.

¹⁴⁰ Blumenberg, *Distanz*, S. 107.

¹⁴¹ Dass Blumenberg nicht nur von einem Anfang, sondern auch von einem Ende der Neuzeit als Epoche reden kann, hängt mit ihrem sowohl falschem wie not-wendigen Selbstverständnis als Überwindung der christlichen Epoche zusammen. Zu Ende ist sie, verstehe ich Blumenberg recht, nicht weil nun eine neue, wiederum endgültig scheinende Epoche beginnt (etwa die Postmoderne), sondern weil ihr Selbstverständnis als völlig neue Epoche verfehlt war. Weder mit ihr noch nach ihr kommt nach Blumenberg so etwas wie die Endzeit überhaupt. Vgl. Markus Gabriel, *Ich ist nicht Gehirn*, S. 322: „Die Moderne bezeichnet man auch deswegen insgesamt häufig als Neuzeit, weil sie diejenige Epoche ist, die meint, man könne etwas radikal Neues anfangen, das alles so tiefgreifend verändert, dass wir endlich in der Endzeit angekommen sind. Die Neuzeit sehnt sich danach, die

>Geschichte< also ist das Phänomen, mit dem es Blumenbergs Philosophie in vielerlei Hinsicht zu tun hat. Es ist deshalb kein Wunder, dass seine Texte über weite Strecken philosophiegeschichtlichen Charakter tragen. Aber sie sind immer mehr als das. Wenn von der Geschichte wie für jedes Phänomen gilt, dass zu ihm nicht nur die Sache zählt, sondern auch des Gegebensein dieser Sache, dann hat es eine Phänomenologie der Geschichte mit dem Gegebensein, dem Wie des Erscheinens des Geschichtlichen selbst zu tun. Eine Phänomenologie der Geschichte erklärt die Geschichte nicht, sie beschreibt sie. Die historischen Fakten und Details, die Blumenberg liefert, demonstrieren deshalb auch immer, wie Geschichte funktioniert. Die Pointe der Blumenbergschen Version der Phänomenologie besteht darin, dass für ihn von Anfang an es gerade das Phänomen der ‚Geschichte‘ war, an dem die Phänomenologie als philosophische Schule zerbrach.¹⁴² Abgelesen hat er das zuerst am Werk Heideggers, der sich vom Apostel zum Apostaten Husserls wandelte. Damit aber bekam die Phänomenologie ihre eigene Geschichte. Deshalb kann Blumenberg die heuristische These aufstellen: “the history of phenomenology itself is the model of its phenomenology of history”¹⁴³. Die Kritik der Phänomenologie, die Blumenberg zunächst in den Spuren Heideggers übt, wird zur Konstatierung der Krisis der Phänomenologie insgesamt. Diese aber ist nichts anderes als der Fokus der Krisis der Neuzeit. Denn die Phänomenologie Husserls begreift Blumenberg als Klimax und Peripetie neuzeitlichen Denkens.¹⁴⁴

Husserls Philosophie wollte absolute Philosophie der Vernunft als strenge Wissenschaft sein. Eine Phänomenologie der Geschichte stellt die Vernunft in die Geschichte und verendlicht sie dadurch. Denn wenn Geschichte Veränderung meint und die Vernunft von solcher Veränderlichkeit affiziert wird, verliert sie ihre ahistorische Reinheit. Mit Kants Formel: Die Krise

Endzeit zu sein [...]“ Blumenbergs Genealogie der Neuzeit arbeitet sowohl gegen ihren radikalen Neuanfang wie gegen ihr radikales Ende.

¹⁴² Die Geschichte hängt freilich mit dem Menschen, und damit der Anthropologie zusammen – dem anderen Thema, an dem sich die Geister der Phänomenologen schieben. Dem hat sich Blumenberg ausführlich und skrupulös immer wieder gewidmet, wie die Nachlassveröffentlichung seiner Anthropologie zeigt; vgl. H. Blumenberg, *Menschen*.

¹⁴³ H. Blumenberg, *Life-World*, S. 433; vgl. H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 334 f.

¹⁴⁴ Mit Goldstein kann man konstatieren, dass er dabei letztlich Husserl, trotz aller Kritik, treuer bleibt als Heidegger. Vgl. J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, bes. S. 67–69. Mit Heideggers radikaler Geschichtlichkeit kritisiert Blumenberg Husserls Cartesianismus des radikalen Neuanfangs; mit Husserl hält Blumenberg gegen Heideggers Aufgabe des menschlichen Subjekts oder des Daseins zugunsten des Seins am anthropologischen Bezugspunkt fest. Husserls Phänomenologie bleibt für Blumenberg in Anknüpfung und Kritik lebenslang Bezugspunkt seiner eigenen Philosophie, wie noch einmal die Texte zeigen, die aus dem Nachlass publiziert wurden. Dazu gehört insbesondere der erste Teil der *Beschreibung des Menschen*, die unter dem Titel „Phänomenologie und Anthropologie“ Husserls Ablehnung der Anthropologie als Thema der Philosophie aus immanenter Kritik überwinden. Und vor allem auch die *Phänomenologischen Schriften 1981 – 1988*, die die zudem demonstrieren, inwiefern Blumenberg auch Heideggers Überwindung Husserls in dessen Nachfolge deutet. Vgl. dazu jetzt – nach Fertigstellung dieser Arbeit – auch, allerdings nur mit Blick auf den »frühen« Blumenberg (bis 1966, als *Die Legitimität der Neuzeit* erschien): Kurt Flasch, *Hans Blumenberg*. Blumenberg betreibt Phänomenologie der Geschichte, indem er Husserls Methode der freien Variation nicht nur auf die Geschichte anwendet, sondern auch die geschichtlichen Phänomene als vorgegebene Variationen auch philosophischer Beschreibungen benutzt. So kann er auch historische Philosophien als Materialien verwenden, sei es Augustinus, Kant, Nietzsche, Schopenhauer, Heidegger oder zunehmend auch Wittgenstein und andere. Bei allen kann er fündig werden. Nicht zuletzt auch in der Bibel und in der Theologie. Noch scheinbar unphilosophische Theologumena werden durchsichtig auf philosophische, etwa anthropologische, Phänomene, letztlich auf das Phänomen, das der Mensch selbst ist.

der Neuzeit impliziert die Kritik der Vernunft als Kritik an der Vernunft wie durch die Vernunft. Husserl will eine Philosophie, die beschreibt, was das Bewusstsein überhaupt evident haben kann. Es geht nicht um das menschliche Bewusstsein, um menschliche Vernunft allein. Jedes Bewusstsein – auch das der Engel oder Gottes; aber auch das anderer möglicher Lebewesen im Universum – ist nach seinem Wesen befragt. Die Anthropologie wird deshalb wie die Geschichte aus der Philosophie ausgeschlossen: „Das Wesen Mensch gehört nicht zum Wesen Welt.“¹⁴⁵ Sobald von der Welt die Rede sein soll, genügt nicht mehr das Menschliche, sondern nur noch das Bewusstsein überhaupt. Man wird darin den Grund sehen dürfen, dass es nach Blumenberg so leicht nicht ist, sich als Phänomenologie der Anthropologie zuzuwenden – und der Geschichte.

Denn mit der menschlichen Geschichte bricht die Kontingenz in die Notwendigkeiten der Vernunft ein. Ihr antwortet Blumenbergs „Phänomenologie der Bedeutsamkeit“¹⁴⁶, die eine reine Phänomenologie nicht braucht. Husserls Phänomenologie ist radikale Kontingenzbeseitigung mit dem dramatischen Grenzfall einer ‚Reduktion der Welt‘.¹⁴⁷ Blumenbergs Phänomenologie der Geschichte ist *Kontingenzbewältigung* mit dem undramatischen Sonderfall mythischer Bedeutsamkeit. Die Rettung der Welt verbindet Blumenbergs Polemik gegen die nach seiner Diagnose im Christentum nicht überwundene Gnosis mit der Kritik an der phänomenologischen Reduktion Husserls. Blumenberg wird die Kontingenz in Gott einführen, um der Bedeutsamkeit willen.¹⁴⁸ Denn nur einem selbst nicht absolutistischen Gott kann irgendetwas oder irgendjemand etwas bedeuten. Die Phänomenologie der Geschichte hat ihre theologische Spitze in der Geschichtlichkeit Gottes. Und damit in der Bedeutsamkeit der Welt für den Menschen und des Menschen für Gott.

Die Phänomenologie begreift sich, in der Nachfolge von Descartes, als absoluten Neuanfang. Für Blumenberg gibt es das gerade nicht: absolute Anfänge. Einer historischen Phänomenologie gebührt es, den Anfängen einen Blick zu gönnen. Zunächst den konkreten Anfängen der Texte und Werke Blumenbergs. Dann aber auch seinen Anfängen als Verfasser philosophischer Aufsätze. Um weiterzugehen zu den Anfängen, die Blumenberg inhaltlich vorführt.

¹⁴⁵ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 28.

¹⁴⁶ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 125.

¹⁴⁷ Vgl. Leszek Kolakowski, *Auf der Suche nach der verlorenen Gewissheit*, S. 95: „Sie [sc. Husserls *Suche nach absoluter Gewissheit*] ist ein Verlangen, in einer Welt zu leben, aus der Kontingenz verbannt ist, wo allem ein Sinn (und d.h. ein Zweck) gegeben ist.“

¹⁴⁸ Nach I. U. Dalferth, *Gedeutete Gegenwart*, S. 169, gibt es zwei Alternativen um aus der Aporie der Notwendigkeit Gottes und der Kontingenz der Welt herauszukommen: die Welt oder Gott wird kontingent. Blumenberg votiert nach Dalferth für die zweite Alternative.

1. Anfänge

„Es ist eine ungeheure Gewaltsamkeit, etwas anzufangen.
Ich kann nicht anfangen. Ich springe einfach über das, was Anfang sein müßte, weg.“
Rainer Maria Rilke¹⁴⁹

Einer Anregung von Roland Barthes¹⁵⁰ folgend, werfe ich zunächst einen Blick auf Blumenbergs Textanfänge und Textschlüsse. Eine Philosophie, die es mit dem Umgang mit der an sich unerträglichen Kontingenz des eigenen Lebens zu tun hat, wird in den Texten, insbesondere ihren Anfängen und Schlüssen, in denen sie sich darstellt, etwas von dieser Problematik widerspiegeln. So ist ein erster Überblick über die Blumenbergsche Philosophie, ihren Stil, ihre Methode zu gewinnen. „Seine Darstellungen verfahren meist auf die gleiche Weise. Sie beginnen *in medias res*, indem sie aufweisen, wie ein bestimmtes Denkmodell das jeweilige Verstehen bereits besetzt hat, ja im Grunde erst ermöglicht. Diese entschieden zirkulären Anfänge, die in einem aphoristischen Stil abgefaßt sind, der sich einer klaren Festlegung des gedanklichen Ausgangspunktes des geplanten Gedankengangs widersetzt, sind die schwierigsten Passagen Blumenbergs. Sie sind obskur, einfach, weil wir den logischen und historischen Anfang unseres Denkens nicht kennen können.“¹⁵¹

„Einen Anfang der Zeit können wir nicht denken. Er läge schon in der Zeit.“¹⁵² Dies gilt phylogenetisch wie ontogenetisch. Wir wissen zwar, dass wir geboren wurden, wie wir wissen, dass wir sterben werden. Beides aber bleibt der unmittelbaren Erfahrung verschlossen. Doch gerade solchen Phänomenen, die der begrifflichen Klärung widerstehen, gilt Blumenbergs Aufmerksamkeit. Seine Metaphorologie behandelt die Metaphorik, die einspringt, wenn Begrifflichkeit versagt.

Liegt in dem zitierten Textanfang eine Resignationsformel vor, so entspricht ihr eine demütig gewordene Vernunft, die aber unbescheiden genug bleibt, sich mit dem, worüber sie nicht verfügt, weiterhin auseinanderzusetzen.

Zugleich steckt darin der Hinweis auf die Zeit, für Blumenberg eines der Hauptprobleme nicht nur des Denkens, sondern auch des menschlichen Lebens. Dieses behilft sich auch über die

¹⁴⁹ Rainer Maria Rilke, Der Brief des jungen Arbeiters (1922) in: *Schriften*. Werke in vier Bänden, Band 4, S. 735-747, hier S. 735.

¹⁵⁰ Roland Barthes, *Das semiologische Abenteuer*, S. 237: „Beginnen heißt, ein Unendliches auf willkürliche Weise durchtrennen.“ Analoges gilt für das Beenden, nach dem im Buch nichts mehr kommt, ohne dass ausgeschlossen werden kann, dass doch noch etwas folgt, und sei es ein anderes Buch. Vgl. H. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin*, S. 11 (im Folgenden zit.: H. Blumenberg, *Lachen*): Anfänge gibt es in der Geschichte nicht; sie werden dazu ernannt. Und ähnlich in H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 356: „Geschichte heißt, dass es keine Anfänge nach dem Anfang gibt.“ Oder doch einen? Mit Blick auf die Überbietung des Schöpfungsanfangs in Gen 1 durch den Logos als Gott und bei Gott in Joh 1 kann Blumenberg mit entsprechender Ironie sagen: „[...] der Weltanfang ist ein Anfang nach dem Anfang, von dem die Theologie zuerst sprechen muss und nur der noch >unaufgeklärte< Autor des ersten Moses-Buches noch nicht recht wußte.“ (H. Blumenberg, *Begriffe*, 243 f.)

¹⁵¹ Joseph L. Koerner, Die Höhlen des Hans Blumenberg, S. 12/13. Koerner fährt fort: „Wie seine Anfänge, bleiben auch seine Schlüsse bewusst kryptisch.“

¹⁵² H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 11.

Begrenztheit des eigenen Erlebens hinweg, durch Erinnerung an das, was das Leben nicht selbst erlebt hat, was ihm nie Gegenwart war, wie durch Hoffnung auf die Zukunft.

Dennoch beginnt Blumenberg meist in der Gegenwart. Aus ihr greift er selbstverständlich gewordene Einstellungen, Ausdrücke, Vorstellungen heraus, um sie zu problematisieren. „Die ‚Weltlichkeit‘ der Neuzeit – wenn das mehr ist als eine erbauliche Floskel der Distanzierung von einer transzendenzvergessenen Gegenwart, was kann es dann heißen?“¹⁵³ fragt er in seinem ersten Hauptwerk. Das Selbstverständliche wird, gemäß phänomenologischer Tradition, aufgedeckt und befragbar gemacht. Die damit angesprochene Kategorie der Säkularisierung, die in theologischen Deutungen wichtig wurde¹⁵⁴, gehört in den Rahmen der Untersuchungen zu Genesis und Geltung der Neuzeit die Blumenbergs Werk durchziehen. Der Epochenwechsel vom Mittelalter zur Neuzeit wird darüber hinaus zum Paradigma einer Phänomenologie der Geschichte, die u. a. an den Epochenbrüchen interessiert ist. Zugleich geht es, wie das Stichwort ‚Weltlichkeit‘ bzw. ‚Verweltlichung‘ andeutet, um die Fragen nach dem Großen und Ganzen, eben der Welt und der Geschichte.

Schon seine Habilitationsschrift reflektiert auf den Einsatz in der Gegenwart: „Daß die Philosophie von der Bedrängnis der je gegenwärtigen Situation in Atem gehalten wird und ihre Probleme aus der Not des geschichtlichen Selbstverständnisses des Menschen vorgeworfen erhält, ist ihr selbst über weiteste Strecken ihrer Geschichte hin durch den Schein der Zeitentzogenheit ihrer Grundthemen verborgen geblieben.“¹⁵⁵ Die Philosophie Blumenbergs lässt sich, im wörtlichen Sinne, Zeit. Philosophie gibt es für Blumenberg nur noch im Medium ihrer eigenen Geschichte.¹⁵⁶ Die Eingangsfrage der Dissertation, „darf Philosophie ihrem Wesen nach Tradition haben?“¹⁵⁷, wird mit Ja beantwortet. Für die Philosophie gilt, wie auch lebenspraktisch, beides: wer Tradition hat, kann und muss nicht absolut von vorne anfangen. Dem Selbstverständnis *ab ovo* beginnender Philosophen wie Descartes und Husserl wird damit der Boden entzogen, nicht freilich, ohne es selbst in seiner historischen Notwendigkeit zu begreifen.

Dabei gehört es zu Blumenbergs Stil, das eigene Denken nur im Kontext der historischen Vergegenwärtigung des Denkens anderer vorzuführen. Er denkt, indem er nachdenkt, was andere vorgedacht haben, es befragt, erst befragbar macht.

¹⁵³ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (1. Auflage 1966), S. 11. (Im Folgenden zit. H. Blumenberg, *Legitimität* 1.)

¹⁵⁴ Und die auch nach Blumenbergs Einspruch mit Charles Taylor einen neuen Anwalt gefunden hat: ders., *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009.

¹⁵⁵ H. Blumenberg, *Distanz*, S. 3.

¹⁵⁶ Als deskriptive Disziplin beschreibt die Philosophie auch ihre eigene Geschichte: „Sogar wenn sie ihre eigene Geschichte schreibt, beschreibt sie das Hervortreten ihrer >Phänomene<, für die es keine andere Präparation gibt als eben diese Geschichte. Und wie das geschieht, ist wiederum eines ihrer >Phänomene<.“ (H. Blumenberg, *Wirklichkeiten*, S. 6)

¹⁵⁷ H. Blumenberg, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, S. 3. (Im Folgenden zit.: H. Blumenberg, *Ursprünglichkeit*) Das ist eine im Kontext der Phänomenologie Husserls notwendige Frage und eine unselbstverständliche Antwort; vergleichbar der, ob es eine philosophische Anthropologie geben dürfte.

Und er führt vor, was er selbst tut: „Die Magie der Sprache ermöglicht es und verleitet dazu, aus der Luft zu greifen, was darin liegt, und einem vernünftigen Publikum vorzuzeigen, wovon es alsbald nicht mehr wissen wird, was es gewesen war oder sein sollte.“¹⁵⁸ Die hier gemeinte ‚Lebenswelt‘ ist einer der Grundbegriffe, um die Blumenbergs Denken kreist. In ihm sind Bedürfnisse niedergelegt, deren Enttäuschung er beschreiben und verständlich machen will, ohne sie deshalb endgültig preiszugeben.

Dabei kann schon der Buchtitel einen Horizont aufreißen, wie es *Lebenszeit und Weltzeit* tut. Leben, Welt und Zeit zielen auf die Totalitäten des Daseins schlechthin. Daseinsmetaphern, die Blumenberg absolut nennt, wie die *Lesbarkeit der Welt*, haben es genau mit diesen Totalitäten zu tun. Sie sind Metaphern „für das Ganze der Erfahrbarkeit“¹⁵⁹. Sie machen dort weiter, wo wissenschaftliche Begriffe aufhören müssen, auch um diesen zugleich neue Möglichkeiten zu erschließen. Und sie haben es mit dem Ganzen der Geschichte zu tun, indem sie es sind, die Diskontinuität und Kontinuität der Geschichte zur Einheit verbinden.

Solche Metaphorik steht in zunehmender Spannung zur Wissenschaft, bleibt aber der Lebenswelt verbunden. Blumenbergs Werk ist auch Trauerarbeit und Enttäuschungsverarbeitung. Ohne die Wissenschaft abzuwerten, zeigt er, warum sie enttäuschen musste: Sie konnte nicht halten, was Metaphern versprochen hatten. „Bringt man die gängigen kulturkritischen Phrasen auf eine, so kommt heraus, das Unbehagen in der Kultur sei beherrscht von einer Enttäuschung, für die niemand angeben kann, welche Erwartungen es denn gewesen waren, die enttäuscht worden sind.“¹⁶⁰ Niemand – außer Blumenberg?! Denn er will diese Erwartungen rekonstruieren. Dazu unterstellt er eine erstaunliche Identität des menschlichen Subjekts in der Geschichte. Nichts muss unverstanden bleiben, so fremd es auch geworden sein mag.

Das Unbehagen in der Kultur verständlich zu machen ist eines. Es selbst durch Erinnerung an die Kulturleistung fragwürdig zu machen, ein anderes. Ist Wissenschaft nicht alles, so ist sie doch unverächtlich. Man muss ihre Erfolge nur in ihrer historischen Unwahrscheinlichkeit aufzeigen. „Den dieses Erfolgs Überdrüssigen mag Beherrschung der Wirklichkeit als ein ausgeträumter, des Träumens nie wert gewesener Traum erscheinen. Überdruß und Unbehagen zu kultivieren, geht leicht an, wenn man die Bedingungen als selbstverständlich hinnimmt und nicht mehr notiert, unter denen Leben seine Bedrängnis nur noch in marginalen Problemen erfährt.“¹⁶¹ Dennoch und gerade deshalb wendet sich Blumenberg dem Mythos zu, der an dem schon arbeitet, was der wissenschaftsförmigere Logos weiterführt. Und er geht

¹⁵⁸ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 9. Die Metapher des In-der-Luft-Liegens findet Blumenberg bei Goethe im Zusammenhang der Frage, wie mit dem Zeitgeist umzugehen sei; vgl. H. Blumenberg, *Goethe zum Beispiel*, S. 201 f. (Im Folgenden zit. H. Blumenberg, *Goethe*)

¹⁵⁹ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, S. 9, die Überschrift des ersten Kapitels. (Im Folgenden zit.: H. Blumenberg, *Lesbarkeit*)

¹⁶⁰ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 9.

¹⁶¹ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 9.

darüber hinaus, indem er Bedeutsamkeit, die Möglichkeit von Totalitätserfahrung unter Bedingungen der wissenschaftsförmigen Kontingenz und Endlichkeit, anbietet.

Die Entselbstverständlichung des Selbstverständlichen ist ein Inbegriff phänomenologischen Denkens. Sie gilt für das Leben wie für die Erkenntnis und ihre kontingenten Bedingungen, wie es die Astronomie beispielhaft veranschaulicht, deren Geschichte Blumenberg erzählt im Rahmen seiner Neuzeittheorie. „Es ist eine erstaunliche Unwahrscheinlichkeit, dass wir auf der Erde leben und Sterne sehen können, dass die Bedingungen des Lebens nicht die des Sehens ausschließen oder umgekehrt.“¹⁶² Unwahrscheinlich ist aber auch, dass ein Wesen der Selbstbehauptung diese transzendiert. Die Daseinsmetapher von der Schifffahrt steht, auch, dafür. „Der Mensch führt sein Leben und errichtet seine Institutionen auf dem Lande.“¹⁶³ Sein Dasein aber beschreibt er regelmäßig mit Metaphern der Seefahrt, Schiffbruch eingeschlossen. Den Überschuss veranschaulicht, was Theorie zu sein vermag. Sie war ursprünglich die Schau der als sichtbar gedachten Welt. Inzwischen ist deutlich, dass sich die Wirklichkeit zu ihrem größten Teil menschlicher Sichtbarkeit entzieht. Das aber galt schon seit jeher von der Theorie selbst. Sichtbar ist nicht die Theorie, sondern sind lediglich die Theoretiker, sofern sie immer noch zur Lebenswelt gehören, aus deren Perspektive ihr Tun zum Lachen reizen mag, wie es Thales von Milet ergangen ist.¹⁶⁴ Beiden gilt Blumenbergs Sympathie, der lachenden Magd wie dem fallenden Philosophen, je nachdem, wer gerade diskriminiert wird.

Das, was der Fall ist, wird von Blumenberg in einen Möglichkeitshorizont hineingestellt, der es als kontingent, auch anders möglich, als Ausdruck von Freiheit begreifbar werden lässt und ihm dadurch Bedeutsamkeit verleiht. „Es gibt, das sei vorausgesetzt, so etwas nicht: ‚Horizontabschreitung‘ ist ein Paradox, ein metaphorisches Ansinnen des Unvollziehbaren.“¹⁶⁵ Doch gerade das Unvollziehbare ist es, was Blumenberg anzieht. Es vollziehbar zu machen der Anstoß seines Denkens, das noch im Abschied der Religion verbunden bleibt in der Intention auf den Horizont der Horizonte.

¹⁶² H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, S. 11. (Im Folgenden zit.: H. Blumenberg, *Genesis*)

¹⁶³ H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, S. 9. (Im Folgenden zit.: H. Blumenberg, *Schiffbruch*) Das gilt für die Theorie als Vollzug wie für den Inhalt.

¹⁶⁴ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 9, ‚Waschzettel‘ (der ist offenbar von Blumenberg verfasst).

¹⁶⁵ H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 7; vgl. zu Horizont und der phänomenologischen Schwierigkeit, ihn rein und vollständig zu sehen: H. Blumenberg, *Goethe*, S. 67-69.

2. Die Philosophie wird phänomenologisch

„Wie also? Ich bin. Aber ich habe mich noch nicht.
Wir wissen mithin noch nirgends, was wir sind,
zuviel ist voll vom Etwas, das fehlt.“
Ernst Bloch

„Seit ihren Anfängen ist die Philosophie begleitet von der Frage, wie es eigentlich kommt, dass es sie gibt.“¹⁶⁶ Der Blumenberg-Schüler Manfred Sommer nennt zwei idealtypische Antworten. „Die eine, die hermeneutische, besagt: Jeder Mensch, wenn er nur nachdenkt, philosophiert bereits.“ Die Philosophie ist die Fortsetzung lebensweltlicher Nachdenklichkeit mit anderen Mitteln. Die Philosophie beginnt nicht absolut von vorne, sie macht weiter mit dem, was schon vor ihr begonnen hat. Diesen Hermeneutikern stehen die Cartesianer entgegen. „Die Philosophie, so sagen sie, fängt an, wo alles andere aufhört.“ Man könnte auch sagen: sie macht allem anderen ein Ende. Die hermeneutische Philosophie sucht Kontinuität noch im Wandel von der lebensweltlichen zur philosophischen Reflexion.¹⁶⁷ Die cartesianische sucht den Bruch noch im Übergang. Zwischen beiden vermittelt nach Sommer die Phänomenologie. In ihr wird der Widerstreit selbst ausgetragen, vollzieht die phänomenologische Richtung doch eine hermeneutische Wende, indem sie die cartesianischen Texte ihres Gründers Edmund Husserl zitiert und auslegt – mithin nicht selbst immer absolut von vorne anfängt, sondern weitermacht, wo der Lehrer aufgehört hatte – um ihm gerade darin untreu zu werden.

Blumenbergs phänomenologische Philosophie geht der Frage nach, wieso es dazu gekommen ist, dass die Philosophie seit Descartes vermeinte, absolut neu anfangen zu müssen, und inwiefern das auch ihr nicht gelingen konnte. In seiner Phänomenologie der Geschichte schneiden sich beide Linien: die Legitimität des Neuen und die Rekonstruktion der Kontinuität noch im radikalen Wandel. Den Aufbruch des Neuen bringt er in seinen Frühschriften auf den Begriff der *Ursprünglichkeit*. Sie zielt gerade nicht auf das historisch Frühere und Ältere, wie es theologische Ohren vermuten könnten. Ursprünglich ist hier vielmehr das, was einer Epoche ihren eigenen Charakter gibt, gerade auch im Unterschied zum Überlieferten.

Philosophie bezieht sich nach Blumenberg auf Wirklichkeit.¹⁶⁸ Bliebe sich diese in ihren fundamentalen Schichten immer gleich, so könnte es in der Philosophie Tradition im strengen Sinne geben. Verändert sich die Grundstruktur der Wirklichkeit, wird Überlieferung nur noch gebrochen möglich sein. Die Philosophie schafft diesen Wandel der tiefliegenden

¹⁶⁶ Manfred Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, S. 219.

¹⁶⁷ Insofern besteht ein Zusammenhang zwischen Hermeneutik und Historismus. Dieser tendiert dazu, durch das Aufzeigen jeweiliger Abhängigkeiten des Neuen *vom* Alten das Neue *als* Altes einzuebnen. Es geht entsprechend um Blumenbergs Versuch, cartesianisches Anfangen und historistisch-hermeneutisches Weitermachen in einem Dritten zu vermitteln.

¹⁶⁸ Das verbindet ihn m. E. im Kampf gegen den philosophischen Konstruktivismus mit Autoren wie Thomas Nagel, Peter Strasser und Markus Gabriel. Vgl. deren Werke im Literaturverzeichnis.

Wirklichkeitsstrukturen freilich nicht selbst und schon gar nicht willkürlich. Vielmehr bringt sich dieser in philosophischen Theorien zum Ausdruck. Blumenberg erzählt nicht die Abfolge der verschiedenen philosophischen Systeme und Schulen etc. nach. Vielmehr benutzt er philosophische und andere Texte dazu, um durch sie hindurch die Geschichte der Wirklichkeitsbegriffe selbst zu rekonstruieren.

Die Beharrungskraft philosophischer Texte, Begriffe, Themen und Probleme spricht *prima vista* für die Beharrung der Wirklichkeit selbst. Doch die Kontinuität auf dieser Ebene verschleiert die Diskontinuität auf der ontologischen Ebene. *Ursprünglichkeit* meint nicht den historischen – hypothetischen – Anfang der Philosophie, etwa bei den Vorsokratikern, sondern das Aufbrechen neuer Wirklichkeitserschließungen je und je innerhalb der Geschichte. Das Spätere kann so ‚ursprünglicher‘ sein als das Frühere. Und es ist nicht unmittelbar aus diesem ableitbar. Was Blumenberg später für die Neuzeit reklamieren wird, macht er zunächst für das christliche Mittelalter geltend. Ihrer Ontologie eignet eine eigene Ursprünglichkeit. Vor der Legitimität der Neuzeit verteidigt Blumenberg die „Legitimität der Scholastik: Die Scholastik ist nicht nur Vermittlung und Durchgang für das antike Erbe. Sie hat eine ausgeprägte und ursprüngliche Eigenleistung.“¹⁶⁹ Und zwar entspringt ihre Metaphysik einem autochthonen christlichen Wirklichkeitshorizont, auch wenn dieser durch die Last der antiken griechischen Tradition zunächst verdeckt wird. Entsprechend wird Blumenberg später für die Neuzeit und gegen die These der Säkularisierung geltend machen, dass die neuzeitliche Epoche nicht nur Verwirklichung und Abkömmling des christlichen Erbes sei, sondern eben auch eine „ausgeprägte und ursprüngliche Eigenleistung“ beanspruchen könne. Zu erklären bleibt jeweils der Anschein des Abgeleiteten, bloß Epigonenhaften. Während er einerseits die christliche Epoche gegen das Vorurteil aufwertet, sie sei als bloßes Durchgangsstadium vernachlässigbar, verteidigt er die Neuzeit gegen das Vorurteil, nur Erbfolger des Christentums zu sein, ganz gleich ob legitim oder illegitim. Blumenbergs >Sein< ist tolerant. Es ermöglicht mehrere epochale Seinsverständnisse anstatt diese der Kritik preiszugeben.

Im Unterschied zu einer Problemgeschichte zielt Blumenberg auf eine tiefere Ebene. Probleme, Themen, Fragen und Antworten können sich ändern, ohne dass der Problemhorizont sich ändern müsste. Umgekehrt vermag dieser sich zu wandeln, ohne dass das sofort am Problem selbst, an den Inhalten abzulesen wäre. Oberflächenhafte Identität kann also unterschwellige Verwerfungen verschleiern. Oder umgekehrt: oberflächenhafte Änderungen können tieferliegende Kontinuitäten verdecken.

Wenn dem so ist, stellt sich die Frage nach der Einheit der Geschichte neu. Würden sich die Wirklichkeitshorizonte willkürlich verschieben, verfielen sie bloßer beliebiger Faktizität. Und mit ihnen auch die Philosophie. Demgegenüber postuliert der frühe Blumenberg: „Die Philosophie

¹⁶⁹ H. Blumenberg, *Ursprünglichkeit*, S. 9.

selbst darf sich nicht in die Faktizität der menschlichen Wirklichkeitserfahrung auflösen; sie muss sich bezogen wissen auf einen metaphysischen Halt, der verständlich und sinnhaft macht, dass vor dem Hintergrund des faktisch-geschichtlichen Wirklichkeitsbewusstseins eine so einzigartige Einheit und Kontinuität der fundamentalen Fragen sich bilden konnte, wie sie die Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis auf den heutigen Tag durch alle Metaknesen ihrer Horizonte durchgehalten hat. Diese Einheit des fragenden Anspruchs der Philosophie ist das der Geschichtlichkeit des Erlebens und Erfahrens gleichberechtigte Phänomen, das im Ansatz des Ursprünglichkeitsgedankens ebenso zu Wort kommen muss.“¹⁷⁰ Es gibt also doch noch eine ‚ursprünglichere‘ Form der Ursprünglichkeit als die je geschichtliche: die von Blumenberg hier noch „metaphysisch“ genannte. Diese „Ursprünglichkeit meint die fundamentale Offenheit der menschlichen *Existenz* für das Sein in seinen Totalstrukturen.“¹⁷¹ Der Mensch steht dem Sein zwar nicht gegenüber, aber er hat einen Spielraum im Sein. Man könnte das den anthropologischen Ausgangspunkt der Ontologie Blumenbergs nennen. Es ist dieser Spielraum, der den Menschen ebenso sehr vom Sein trennt wie auf es bezogen sein lässt, der überhaupt erst je und je ursprüngliche Wirklichkeitsverständnisse konstituiert. Diesen Spielraum nennt Blumenberg *ontologische Distanz*. Distanz ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass Welt je und je >ursprünglich< neu erschlossen ist. Pointiert formuliert entspricht die Ontologie der Diskontinuität in der Geschichte, die Anthropologie der Kontinuität. Denn er, der Mensch, steht in ontologischer Distanz zum >Sein<.

In der Abfolge der Wirklichkeitsverständnisse, die diese ontologische Distanz ausloten, hat die Neuzeit eine Schlüsselrolle. Ihren Wirklichkeitsbegriff bezeichnet Blumenberg zunächst mit Heidegger als *Geschichtlichkeit*. Diese Geschichtlichkeit ist jedoch zweideutig.

Eine Skizze der Abfolge der Ontologien¹⁷² zeigt: Die griechische Antike erfuhr die Wirklichkeit als Kosmos. Die ungeschichtliche, gesetzmäßige Welt eröffnet der menschlichen Selbsterfahrung hier keinen eigenen Raum. Dies ändert sich mit und durch das Christentum, das den Menschen aus der Welt und seiner Seinssicherheit herausreißt, indem es ihn an den transzendenten Gott weist. Gegenüber Heidegger verteidigt Blumenberg die Ursprünglichkeit des christlichen Seinsverständnisses, das sich auf den Schöpfungsgedanken gründet. Sein ist hier theo-logisch Hergestelltsein. Dieser Schöpfungsgedanke des Alten Testaments erscheint Blumenberg im religionsgeschichtlichen Vergleich einmalig. Der primär als geschichtsmächtig erfahrene Gott, der dem Volk seinen Bund anbietet, wird sekundär als der Gott bekannt, der alles *ex nihilo* geschaffen hat. Dieser personale Gottesbegriff setzt sich nun bei Augustinus gegen seine griechischen Tendenzen durch. Kein Substrat ist dem göttlichen Bilden mehr

¹⁷⁰ H. Blumenberg, *Ursprünglichkeit*, S. 9.

¹⁷¹ H. Blumenberg, *Ursprünglichkeit*, S. 10; Hervorhebung im Original. Zu Heidegger, dem Blumenberg hier folgt, vgl. Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, bes. S. 258 ff.

¹⁷² Dazu genauer unten unter dem Stichwort der Wirklichkeitsbegriffe.

vorausgesetzt wie bei einem Demiurgen. Schon das bloße Dass der Wirklichkeit ist fragwürdig geworden.

Bei all dem geht es im christlichen Kontext grundlegend um die Frage der Heilsgewissheit. Anders gesagt: mit welchem Gott hat es der Mensch zu tun? Die Antwort lautet: mit einem Gott, der sich „bis zur letzten Konkretion mit der Schöpfung“¹⁷³ einlässt. Die Schöpfung selbst gehört zu diesem göttlichen Sicheinlassen auf den Menschen dazu.

Im Verhältnis zur Welt ist die menschliche Existenz hier gleichsam ‚nichtig‘, wie umgekehrt die Welt gegenüber dem eigentlichen Sein des Menschen ‚nichtig‘ wird. In der Neuzeit verschärft sich die Erfahrung der Nichtigkeit menschlicher Existenz, weil die Faktizität und Geschichtlichkeit nicht mehr durch Gott abgefedert wird. Insofern ist Geschichtlichkeit das Spezifikum des neuzeitlichen Wirklichkeitsbegriffs. Dadurch aber wird die Geschichtlichkeit der Wirklichkeitsbegriffe selbst offenbar. Zuvor jedoch entwickelt Blumenberg andere Seinstinterpretationen. Für Heidegger, dem er hier noch folgt, ist Hergestelltsein nur eine Form von Vorhandensein. Dazu gehört auch die Interpretation von Sein als Gegenständlichkeit, wie sie in der wissenschaftlichen Perspektive erscheint.¹⁷⁴ Ihren Niederschlag findet die gegenständliche Seinsauffassung in Begriffen.¹⁷⁵ Dem hält Blumenberg mit Heidegger entgegen, dass Gegenstände erst innerhalb eines offenbaren bzw. offenbarenden Horizontes erscheinen. Dieser Seins-Horizont ist selbst aber nicht mehr gegenständlich. Er bekommt den Namen >Welt<. Ist Intentionalität bei Husserl der Konstitutionsmodus von Gegenständen, wird sie bei Heidegger zum Konstitutionsmodus der nichtgegenständlichen Welt. Aber immer noch bleibt es bei der Intentionalität, auch wenn sie nun ungegenständlich wird.¹⁷⁶ Das nennt Blumenberg mit Heidegger radikalere Transzendenz, die sich hier nicht auf Gott, sondern auf die Welt richtet. Die Frage wird sein, wie Welt dann überhaupt gegeben ist. Und das kann durchaus außertheoretische Dimensionen haben, bei Heidegger Stimmungen wie Langeweile oder Angst.¹⁷⁷ Im christlichen Kontext tritt an diese Stelle etwa die Glaubensgewissheit bzw. die Geborgenheit in der Liebe Gottes. Paradigmatisch ausgeführt findet Blumenberg diese Grundbefindlichkeit in Augustins Lehre von der *memoria*. Sie ist der Ort der illuminativen göttlichen Gegenwart. Sie ist nicht nur unser >Gedächtnis< als psychologisches Phänomen, sondern die Tiefe des menschlichen Geistes, in der der Mensch „schon immer seinsberührt und seinsumgriffen ist“¹⁷⁸.

Bei Heidegger gründet Welt jeweils im Weltentwurf, bleibt also der Intentionalität, wenn auch einer ungegenständlichen Bedingungen, unterworfen. Blumenberg entdeckt in Heideggers

¹⁷³ H. Blumenberg, *Ursprünglichkeit*, S. 31.

¹⁷⁴ H. Blumenberg, *Ursprünglichkeit*, S. 66.

¹⁷⁵ Im Vorgriff kann man sagen, nichtgegenständliche Seinsinterpretation führt zu unbegrifflicher Artikulation, etwa in Metaphern.

¹⁷⁶ Vgl. Ph. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*, S. 26 f. Blumenberg deutet an, dass er bei Husserl eine Überwindung der Gegenstandsintentionalität am Werk sieht, vgl. Blumenberg, *Ursprünglichkeit*, S. 67.

¹⁷⁷ Vgl. bes. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*.

¹⁷⁸ H. Blumenberg, *Ursprünglichkeit*, S. 83 f.

>Entwurf< die Metaphorik der Projektion und damit des Lichts¹⁷⁹, auch wenn das an dieser Stelle noch nicht als Metaphorologie entfaltet wird. Die Beziehung von Sein und Lichtlehre durchzieht die Geschichte der Metaphysik. Die Illuminationslehre will Blumenberg jenseits der Erkenntnistheorie in der Ontologie verorten. Sie thematisiert die Erschließung der Wahrheit überhaupt.¹⁸⁰ Nicht, wie Erkennen sich vollzieht, sondern wie es überhaupt möglich ist, wie dem erkennenden Verhalten Seiendes überhaupt schon erschlossen ist, darum ist es der Ontologie zu tun.¹⁸¹ Es geht um eine Vertrautheit mit dem Sein im Ganzen, hier im Modus der Illumination.¹⁸²

In der Neuzeit als Epoche kommt der Epochencharakter der Geschichte insgesamt zutage. Zugleich aber auch der „metaphysische Boden“, der die Möglichkeit einer Geschichte der Ontologie(n) erst eröffnet. Der *Boden* eröffnet allerdings einen *Spielraum*, den die *Distanz* des Menschen zur Wirklichkeit freigibt. Das In-der-Welt-sein des Menschen schließt einen Abstand ein. Erst dieser Abstand lässt das Ganze der Wirklichkeit zum Horizont werden. In der philosophischen Anthropologie taucht der analoge Gedanke auf, dass der Mensch keine Umwelt, sondern eine Welt hat. >Abstand< und >Horizont< sind freilich Metaphern, wie im Vorblick auf Blumenbergs spätere Metaphorologie auffällt. Der Abstand des Menschen zur Wirklichkeit ist paradox. Es ist ein Abstand inmitten der Welt.

Am Ende der Neuzeit kristallisieren sich drei letzte metaphysische Positionen¹⁸³ heraus, von denen für Blumenberg allerdings nur noch eine möglich zu sein scheint. Da ist erstens das „illuminativ-methektische“ Seinsverständnis. Die christliche Existenz versteht sich als von Gott her in irdische Nichtigkeit geworfen, von Gott aber auch „erleuchtet“ und zum Erfassen der Wahrheit und zum Genuss des Seins „ermächtigt“. Blumenberg fühlt sich offenbar in seiner Frühzeit diesem Seinsverständnis nahe. Doch er wird es nur in modifizierter Form übernehmen können. Nur noch der Mensch kann nach seinem Seinsverständnis befragt werden. Schon Augustin sieht den Menschen nicht von der Welt, sondern umgekehrt die Welt vom Menschen aus.¹⁸⁴

In der Neuzeit wird zweitens gegen dieses Konzept der Ermächtigung das der Selbstmächtigkeit (nicht: Selbstermächtigung) gesetzt. Es handelt sich um das „projektiv-absolute“ Seinsverständnis. Der Mensch ist seiner selbst und der Welt aus sich heraus mächtig. Er ist in der Lage, sein Dasein zu organisieren, Wissenschaft und Technik als Instrumente der Selbstbehauptung einzusetzen. Doch diese Selbstmächtigkeit zerbricht am Ende der Neuzeit durch die Erfahrungen von Geworfenheit, Faktizität, Kontingenz und Endlichkeit, wie

¹⁷⁹ H. Blumenberg, *Ursprünglichkeit* S. 68.

¹⁸⁰ H. Blumenberg, *Ursprünglichkeit*, S. 70.

¹⁸¹ H. Blumenberg, *Ursprünglichkeit*, S. 72.

¹⁸² H. Blumenberg, *Ursprünglichkeit*, S. 74.

¹⁸³ H. Blumenberg, *Ursprünglichkeit*, S. 91 ff.

¹⁸⁴ H. Blumenberg, *Ursprünglichkeit*, S. 90.

insbesondere Heidegger sie beschreibt. Für Blumenberg ist damit die Aufklärung¹⁸⁵ als Experiment auf die Selbstmächtigkeit der menschlichen Existenz¹⁸⁶ gescheitert.

Bleibt drittens die Erfahrung der ihrer selbst nicht mächtigen Existenz.¹⁸⁷ Die Aufgabe wäre dann, dieses negative Seiner-selbst-nicht-mächtig-sein festzuhalten, ohne es in positive Fremdermächtigung, Selbstermächtigung oder absolute Ohnmächtigkeit abdriften zu lassen. Darüber aber erfährt man an dieser Stelle nichts Genaueres. Doch das spätere Werk Blumenbergs bleibt gekennzeichnet durch diese Sicht menschlicher Existenz als gleichsam >schwebender<, die, ohne absolut machtlos zu sein, weder von außerhalb ermächtigt wird noch sich selbst endgültig ermächtigen kann. Hier bekennt sich der frühe Blumenberg noch zur christlichen Existenzdeutung als >erleuchteter Existenz<. Sie ist zwar für sich selbst nichtige Existenz, aber durch Teilhabe an und durch Gott mit Sein erfüllt. Hier sieht er den Menschen noch sekundär durch Gott ermächtigt, das Sein zu verstehen, an der Seinsfülle teilzuhaben. Der Mensch findet den Grund seiner Existenz nur in dem, was er Sinnerfüllung nennt. Und die gibt es für Blumenberg nur im „Seinsgenuß“, wie Blumenberg den traditionellen Begriff der *beatitudo* übersetzt.¹⁸⁸ Der Mensch Blumenbergs ist nicht selbstgenügsam. Und auch insofern seiner selbst nicht mächtig. Er will und braucht das Sein, oder, wie der spätere Blumenberg sagen wird, die Welt. Und die tritt damit tendenziell an die Stelle Gottes.

Die Geschichte, nicht als Gegenstand neben anderen, nicht als Anwendung einer phänomenologischen Methode auf eine ‚regionale Ontologie‘ also, die Geschichte als Totalität, die alles andere bestimmt, soll aus der ontologischen Distanz heraus entstehend begriffen werden. Deren „Termini“ bilden „Gegenständigkeit und Inständigkeit“. Als in der Welt stehend, ist der Mensch von ihr „benommen“. Als ihr gegenüber stehend, ist sie Gegenstand seiner Intentionalität.¹⁸⁹ Gegenständigkeit realisiert sich in der Distanzierung des Bewusstseins von

¹⁸⁵ Die Aufklärung ist für Blumenberg nicht identisch mit der Neuzeit, bringt aber deren anfängliches und scheiterndes Selbstverständnis zum Ausdruck. Oliver Müller betont einerseits Blumenberg habe die Krise des Denkens, die Heidegger für ihn in jungen Jahren auf den Begriff gebracht habe, nie verwunden. (Oliver Müller, *Sorge um die Vernunft*, S. 58 f.) Andererseits behauptet er, den darin liegenden Abschied von der Vernunft habe Blumenberg in seiner späteren Überwindung Heideggers rückgängig gemacht. Unklar bleibt, inwiefern Blumenberg jemals die Vernunft verabschiedet haben soll. Das wäre in diesem Zusammenhang nur dann der Fall, wenn Aufklärung mit Vernunft gleichgesetzt würde. Das aber bestreitet Blumenberg, gegen das Selbstverständnis der Aufklärung, vehement, indem er darauf verweist, dass die Vernunft nicht erst mit der Aufklärung in die Welt gekommen sei. Entsprechend muss sie mit ihrem Ende nicht aus ihr verschwinden.

¹⁸⁶ H. Blumenberg, *Ursprünglichkeit*, S. 92; ders., *Distanz*, S. 26 f.

¹⁸⁷ Die Formel ‚seiner selbst nicht mächtig sein‘ gibt es u. a. bei Sören Kierkegaard. In *Die Krankheit zum Tode* macht er deutlich, dass der Verzweifelte seiner selbst nicht mächtig und dennoch für seine Verzweiflung verantwortlich sei; vgl. Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 168 Anm. 9.

¹⁸⁸ H. Blumenberg, *Ursprünglichkeit*, S. 91. Die *visio beatifica* war auch theologisch Inbegriff der Glückseligkeit als der Schau Gottes, die die Schau der Fülle des Seins einschließt.

¹⁸⁹ H. Blumenberg, *Distanz*, S. 10; Blumenberg beruft sich auf Martin Heidegger Aufsatz „Die Zeit des Weltbildes“, der 1950 in den *Holzwegen* erschien. Seine Reserve gegenüber Georg Wilhelm Friedrich Hegel hängt m. E. mit seiner Rezeption der Kritik Heideggers an Hegel zusammen, wie sie Markus Gabriel zusammengefasst hat. Vgl. ders., *Die Erkenntnis der Welt*, bes. S. 146-156. Heidegger stimmt Hegels Kritik an Kant zu, dass es nicht die eine einzige Wissensform gebe, die sich im Laufe der Geschichte veränderte. Doch während Hegel die einzelnen Wissensformen und Ontologien in einem absoluten Wissen aufheben möchte, besteht Heidegger auf der radikalen Historizität der Wissensformen. Die Menschen einer Epoche sind in die Wissensformen ihrer Zeit geworfen, sie suchen sie sich nie je und je aus. Dass es in der Neuzeit um die Zeit des Weltbildes geht, hängt damit zusammen, dass in dieser Epoche die Wirklichkeit in einem Abstand zum Subjekt erscheint, so dass dieses sich ein Bild der

der Welt. Inständigkeit ließe sich als Nähe zur Welt beschreiben. Beide aber sind begründet in der ontologischen Distanz selbst. Sie wäre der „gründigste Strukturverhalt von ‚Geschichte‘“¹⁹⁰ überhaupt. Blumenbergs Phänomenologie der Geschichte beginnt deshalb mit einer „historischen Morphologie der ontologischen Distanz“¹⁹¹. Die Geschichte spielt zwischen ihren Extremen Inständigkeit und Gegenständigkeit.

Wo beide Grenzwerte verabsolutiert werden, wird diese Distanz eingezogen. Das aber geht nur vorübergehend. In Husserls transzendentaler Reduktion etwa wird die Welt zu einem Gegenstand des Bewusstseins, dessen Realität eingeklammert werden kann. In Heideggers Angst wird umgekehrt die Benommenheit durch die Welt absolut. Freilich bringt schon die Depotenzierung der Angst vor (dem) Nichts zur Furcht vor etwas wieder Distanz ins Spiel. Blumenberg bejaht diese Loslösung von absoluter Inständigkeit um des Gewinnes des Spielraums der Geschichte willen. Die Geschichte lässt sich daher negativ bestimmen als „Gegensatz zum ‚Absoluten‘“¹⁹². Seit und durch den Menschen ist die Dichte des Seins aufgebrochen. Sie wieder herzustellen, gleichwie, ob in Richtung auf verabsolutierte Inständigkeit oder verabsolutierte Gegenständigkeit, verfällt dem Vorwurf des Absolutismus. Absolutismus ist der Versuch, den Spielraum der Geschichte auf Null zu bringen, sie still zu stellen. Dieser Versuch muss immer neu scheitern, weil dieser Spielraum mit dem Menschen als solchem vorgegeben ist.

Manchmal hat es den Anschein, als ob Blumenberg die Inständigkeit später einseitig zugunsten der Gegenständigkeit verabschiedet. So jedenfalls die gängige Lesart. Ich mache demgegenüber geltend, dass sich Blumenberg weiterhin im Spielraum zwischen Gegenständigkeit und Inständigkeit bewegt, die Spuren der Inständigkeit sich noch in homöopathischen Dosen überall finden. Dazu gehört etwa, was er später Bedeutsamkeit nennt.

Wirklichkeit oder Welt meint machen zu können. Dieser Grundzug der Epoche sei ihr unwillkürlich zu eigen und entspreche dem wissenschaftlichen Realismus. Doch genau diese Vorstellung sei keine wissenschaftliche Wahrheit, sondern lediglich das jetzt vorgegebene Bild von Wahrheit. Vielmehr ist >Weltbild< selbst eine Metapher. Blumenbergs Metaphorologie (vgl. M. Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt*, Anm. 133 S. 135) widmet sich auch diesen absoluten Metaphern der jeweiligen Ontologie einer Epoche. Heidegger stellt der Metapher des Weltbildes eine andere Weltwahrnehmung entgegen unter der Bezeichnung >Stimmung< oder >Befindlichkeit<: „Die Welt kommt uns zuvor und sie kommt uns deswegen immer auf bestimmte Weise vor.“ (M. Gabriel, a.a.O. S. 155) Wie sie das jeweils tut, behandelt Blumenberg unter dem Titel der Wirklichkeitsbegriffe und mittels seiner Metaphorologie. Dabei berücksichtigt er, dass die Bezugnahme auf die Welt, wie neuerdings Gabriel deutlich macht, zur Welt selbst gehört. Bei Gabriel wird deutlich, dass dies keine Gefangenschaft bedeutet, weil die Welt selbst kein abgeschlossenes Ganzes, kein >Behälter< ist, sondern selbst unendlich. Distanznahmen ereignen sich nicht nur in der Welt, sie reichern diese wiederum an. Das ist eine Pointe des >neuen Realismus<. (Vgl. ders., *Warum es die Welt nicht gibt*.) Blumenbergs Philosophie gehört im Begriffsraster Gabriels zum weiten Kontextualismus. (Vgl. M. Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt*, bes. 117 ff.) Dessen entscheidende Einsicht besage, dass alle Wissensansprüche und -formen in einem historischen Kontext stattfinden. Blumenbergs >Methode< sei deshalb nicht analytisch, sondern synthetisch bzw. holistisch. Während die analytische Methode das Ganze durch seine Teile erklären möchte, versucht die synthetische Methode die Teile durch das Ganze bzw. ihre jeweiligen Kontexte zu erklären. (Vgl. M. Gabriel, a.a.O. S. 31 f.) Die Historizität und damit Kontingenz der ontologischen Kontexte begründen, keinen Skeptizismus (M. Gabriel, a.a.O. bes. S. 157-224). Das gilt auch für Blumenbergs Phänomenologie der Geschichte.

¹⁹⁰ H. Blumenberg, *Distanz*, S. 27.

¹⁹¹ H. Blumenberg, *Distanz*, S. 37.

¹⁹² H. Blumenberg, *Distanz*, S. 199.

Nach Blumenberg können wir wissen, dass Wirklichkeit es für uns nie an sich gibt. Sie ist uns immer schon in einer bestimmten Hin-sicht erschlossen. Alles, was sich als wirklich zeigt, steht in einem - wenn auch unthematisierten, vielleicht gar unthematisierbaren - Horizont. Dieser Horizont erweist sich als veränderbar, als geschichtlich. Sofern jede Veränderung aber Identität voraussetzt, benötigt auch die Metakinese geschichtlicher Seinshorizonte einen 'Boden', auf dem sie sich ereignet.

Die Phänomenologie dieser Kinetik wird hermeneutisch.¹⁹³ Sie wendet sich den überlieferten Texten zu, um an ihnen diese geschichtliche Bewegung aufzudecken. Auch und besonders an den Texten, die sie zudecken möchten. Blumenberg geht davon aus, dass es nicht beliebig vieler solcher Wirklichkeitsbegriffe gibt. Seine Hermeneutik ist eine Funktion seiner phänomenologischen Methode, nicht umgekehrt. Die Phänomenologie bedient sich der Methode der freien Variation. Um das Wesen einer Sache herauszupräparieren, wird sie solange modifiziert und variiert, bis herausspringt, was unverzichtbar zu ihr gehört. Diese freien Variationen sucht Blumenberg nun in der niedergelegten Geschichte menschlichen Denkens. Zur Not aber erfindet er sie selbst. Blumenberg ist bei aller Leselust und Zitierfreude, der die Geschichte des Denkens kennt bzw. kennen will und im medium fremder Texte denkt, dennoch ein systematischer Selbst-Denker.

In der Schwebelage bleibt, ob die letzte der metaphysischen Positionen auch die letzte der historisch möglichen sein soll. Dann wäre das Ende der Neuzeit, das mit ihrer Krise identisch ist, zugleich endgültig, unüberbietbar. Der Spielraum der ontologischen Distanz wäre ausgeschritten.

3. Die Phänomenologie wird anthropologisch

„So traf der beste Bildner schließlich die Entscheidung, dass der, dem gar nichts Eigenes gegeben werden könnte, zugleich an allem Anteil habe, was jedem einzelnen Geschöpf nur für sich selbst zuteil geworden war.“
Pico della Mirandola¹⁹⁴

Blumenbergs Philosophie steht in kritischer Nachfolge der Phänomenologie Edmund Husserls. Mit Martin Heidegger und Max Scheler wendet er sie allerdings anthropologisch. Dass er das nicht leichtfertig tut, zeigen seine aus dem Nachlass herausgegebenen

¹⁹³ H. Blumenbergs Hermeneutik ist freilich nicht die Hans-Georg Gadamer. Gianni Carchia kann sogar von einer Antihermeneutik Blumenbergs sprechen. Die hermeneutischen Mittel werden angewandt, um zu zeigen, dass sich die Wahrheit nicht in der Geschichte erschöpft, nicht akkumulativ aus der Bewegung der Geistesgeschichte hervorgeht wie es bei Gadamer erscheint. Blumenbergs Rezeptionshermeneutik ist nicht identisch mit Gadamer Wirkungsgeschichte, weil sie gerade auch auf Missverständnisse, Fehllektüren, Umdeutungen ausgeht. (Vgl. G. Carchia, Platonismus der Immanenz, S. 329 f.)

¹⁹⁴ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate/Über die Würde des Menschen*, (Reclam-Ausgabe) S. 7.

skrupulösen Versuche zum Verhältnis von Phänomenologie und Anthropologie.¹⁹⁵ Doch für ihn gilt vielleicht weniger die Formel von Ernst Tugendhat¹⁹⁶: „Anthropologie statt Metaphysik“, als die Formel „Anthropologie als Metaphysik“. Entscheidende Begriffe seiner Philosophie finden hier ihre Grundlegung. Die Phänomenologie wird bei Blumenberg gerade deshalb geschichtlich, weil sie anthropologisch wird.

Dadurch aber verzichtet sie auf absolute Begründungsansprüche. Denn sie beschreibt nicht mehr das Bewusstsein überhaupt, sondern beschränkt sich auf das menschliche Bewusstsein. Das war es, was Husserl gerade vermeiden wollte. Für ihn wäre Vernunft als nur menschliche lediglich ein Organ des Menschen, also nur ein Faktum, nicht die Quelle jeder möglichen Evidenz. Sie wäre selbst kontingent. Sie könnte nicht das Wesen der Welt begreifen und/oder begreiflich machen. Für Blumenberg aber greift die Faktizität und damit die Kontingenz in die Vernunft hinein. Was sie an Absolutheit verliert, gewinnt sie an Konkretheit und Vielfältigkeit. Blumenbergs Öffnung der Phänomenologie für das Phänomen Mensch muss sich, wie er es von jeder Phänomenologie verlangt, an ihrer beschreibenden Kraft erweisen. Das gilt auch für Phänomene wie das Bewusstsein, seine Zeitlichkeit bzw. Geschichtlichkeit, die Intersubjektivität und darin und damit die Leiblichkeit des Menschen. Blumenbergs Anthropologie hat einen antidoketischen Zug.

Impetus des Husserlschen Anthropologieverbots ist nach Blumenberg die Kontingenzvermeidung.¹⁹⁷ Dahinter steht sowohl eine historische wie eine anthropologische These. Die historische hat mit der Entstehung der Neuzeit auf dem Hintergrund der Theologie des absolutistischen Gottes zu tun.¹⁹⁸ Die anthropologische damit, dass der Mensch das Wesen ist, das seine Kontingenz entdeckt, die ihm zugleich unerträglich bleibt. Es findet keinen absoluten Grund, keine absolute Rechtfertigung seines Daseins überhaupt, noch ganz abgesehen von seinem wie immer sündhaften Sosein. Das Fragwürdigwerden der theo-logisch gegebenen Antwort auf diese Seinsgrundfrage im Spätmittelalter hat der neuzeitliche Gewissheitsproblematik nach Blumenberg überhaupt erst ihre Schärfe gegeben. Blumenberg

¹⁹⁵ So vor allem im ersten Teil der *Beschreibung des Menschen*. Ralf Konersmann weist darauf hin, dass Blumenbergs Entscheidung für den Menschen - und damit gegen die Philosophie im strengen Sinne - allgegenwärtig sei, ohne seinen zu Lebzeiten veröffentlichten Schriften direkt entnehmbar zu sein. Die Phänomene, die Blumenberg interessieren, hätten nicht erst mit der Geschichte der Philosophie, sondern schon mit der Geschichte der Menschheit begonnen. (Ralf Konersmann, *Kulturelle Tatsachen*, S. 257, unter Hinweis auf H. Blumenberg, *Lachen*, S. 147.) Philosophie sei zwar älter als Wissenschaft, aber immer noch relativ jung. Sie gehöre zur menscheitsgeschichtlichen Lokalepisode >Theorie<. (Vgl. H. Blumenberg, *Lebenswelt*, S. 50) Man muss also die Philosophie wie die Theorie insgesamt vom Menschen her verstehen, statt umgekehrt den Menschen von (reiner) Theorie her.

¹⁹⁶ Siehe den Titel eines Aufsatzbandes von Tugendhat, wo es programmatisch heißt, „dass die philosophische Anthropologie heute an die Stelle der Metaphysik als *philosophia prima* treten sollte, und dass die Frage >Was sind wir als Menschen?< diejenige Frage ist, in der alle anderen Fragen und Disziplinen ihren Grund haben.“ (Ernst Tugendhat, *Anthropologie als „erste Philosophie“*, in: ders., *Anthropologie statt Metaphysik*, S. 34.)

¹⁹⁷ Zu Husserls Desinteresse an Anthropologie passt sein Desinteresse an Theologie. Was nicht bedeutet, dass er nicht eine Kryptotheologie hat, wie nach Blumenberg jede Philosophie. Solche Kryptotheologie brauche Gott als Bürgschaft, nicht als Botschaft. (Vgl. H. Blumenberg, *Menschen*, S. 379) „Die Frage nach dem Gott eines Denkers ist der letzte methodisch mögliche Zugriff, den wir auf die Implikationen seines Denkens vollziehen können.“ (H. Blumenberg, *Menschen*, S. 380)

¹⁹⁸ Dem widmet sich Blumenberg hauptsächlich in der *Legitimität der Neuzeit*. Dazu unten.

folgt Husserl gerade dort nicht, wo er Cartesianer wird. Descartes hatte nach Husserl die Analyse des *Cogito* und seiner Selbstgewissheit zu früh abgebrochen, um zur sicheren Erkenntnis der Welt überzugehen. Für die benötigte Descartes auch deshalb wiederum einen (philosophischen) Gott. Husserl aber findet das Absolute im Subjekt selbst, das freilich dafür einen Preis zahlt: es kommt gleichsam außerhalb der Welt zu stehen wie Gott bei Descartes. Blumenberg will beim Menschen bleiben. Seine Hinwendung zur Anthropologie ist deshalb Kritik an einer Vergleichgültigung des Menschen.

Während Husserl das individuelle Sein des Menschen aus dem Auge verliert umwillen des phänomenologischen Subjekts, das quasi identisch wird mit Gott, verliert Heidegger den Menschen aus dem Blick, weil er sich meint der Seinsfrage widmen zu müssen. Immerhin gewinnt er tatsächlich die Frage nach dem Sinn von Zeit, weniger die nach dem Sinn von Sein.

Das faktische, endliche Ich stellt sich bei Blumenberg auf der Ebene der Theorie seiner Kontingenz. Mag ein Bewusstsein überhaupt notwendig sein, meines ist es nicht. Blumenberg verliert das endliche Bewusstsein nicht aus den Augen. Neben dem Aufstieg zum Absoluten bedenkt er den Abstieg zum Endlichen.¹⁹⁹

Die philosophische Anthropologie ist nicht nur in der Phänomenologie philosophisch umstritten. Geht es dabei nicht immer um eine Definition des Menschen nach dem Vorbild der alten Formel, der Mensch sei das vernünftige Lebewesen? Darf aber der Mensch definiert werden? Wird er so nicht zu sehr festgestellt? Ist nicht die Geschichte der Beweis dafür, dass es kein festgelegtes Wesen des Menschen gibt? Und schließen sich Anthropologie und Geschichtsphilosophie nicht aus?²⁰⁰ Denn jene fragt nach Konstanten des Menschen in der Geschichte, diese nach dem, was Wesentliches in ihrer Kontingenz geschieht. Geschichtlichkeit meint – seit Heidegger - ja nicht, dass da irgend etwas geschieht in der Geschichte, sondern behauptet in ontologischer Hinsicht, dass das Wesentliche nicht jenseits und ohne die Geschichte feststellbar sei.

Nun konstatiert Blumenberg: „Die Geschichte zeigt den Menschen sich selbst als das wesenlose Wesen.“²⁰¹ Nur weil die Gattung Mensch kein Wesen hat, kann jeder einzelne Mensch ein Selbstverständnis entwickeln.²⁰² Wenn es ein Wesen des Menschen gäbe, bräuchte er oder könnte er gar kein Selbstverständnis im eigentlichen Sinne haben.

Zur Demonstration der vielfältigen Möglichkeiten, den Menschen zu definieren, sammelt Blumenberg sog. Definitionessays. Die klassische Definition bestimmt den Mensch als das

¹⁹⁹ Zu diesem Kontrast immer noch erhellend: Anders Nygren, *Eros und Agape*. Dort geht es u. a. um das Bild der Himmelsleiter, die Jakob im Traum sieht, und auf der die Engel auf- und absteigen. Im Gegensatz zur spirituellen Tradition, die den Eros-Weg zu Gott als Aufstieg in den Himmel auf dieser Leiter vorstellt, bleibt Jakob unten und geht den Weg weiter in der Horizontalen. Man wird Blumenbergs Anthropologie in diese Tradition stellen dürfen. Das zeigt, in einer anderen Metaphorik, seine Auseinandersetzung mit Platons Höhlengleichnis, das wiederum von Aufstieg und Abstieg als Höhlenausgang und Höhleneingang spricht.

²⁰⁰ Vgl. Odo Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie.

²⁰¹ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 260.

²⁰² Vgl. dazu den Nachlassband H. Blumenberg, *Ein mögliches Selbstverständnis*.

vernünftige Lebewesen. Das Problem: Vernunft tritt hier zum Organismus hinzu als ein Fremdes. Sie wird nicht aus diesem erklärt. Eine philosophische Anthropologie im Sinne Blumenbergs muss aber versuchen, Vernünftigkeit aus den Existenzbedingungen des Menschen zu begreifen, als Mittel der Selbsterhaltung genau dieses organischen Systems. Die Vernunft ist also zunächst selbst ein Faktum, das erklärt werden muss. Ihre Entstehung soll zugleich erkennbar machen, warum sie nicht mehr leisten kann, als sie leistet, warum sie in Aporien gerät, wenn sie, wie unvermeidlich auch immer, nach dem großen Ganzen strebt. Als Organ der Selbsterhaltung wird sie bei Blumenberg zunächst funktional eingeführt. Die entsprechende Frage wäre: wie ist der Mensch möglich durch Vernunft?²⁰³ Deshalb wird bei Blumenberg die Frage, was der Mensch sei, ersetzt durch die Frage, wie er existieren könne.

Blumenbergs These: Vernunft ist keine natürliche Stufe der Entwicklung von organischen Systemen. Sie ist eher ein Abweg, ein Kunstgriff oder Notbehelf, eine Kompensation. Der Mensch ist nicht die notwendige Konsequenz, sondern der kontingente Unfall der Evolution.²⁰⁴ Der Mensch ist schon insofern eine Ausnahme, als andere Hominiden ausgestorben sind und außerirdische Lebewesen sowohl unwahrscheinlich wie nicht zwingend intelligent sein müssen. Der Neandertaler, um den bekanntesten Hominiden zu nennen, hat nicht überlebt, vielleicht durch die Beteiligung des *homo sapiens*. Naturgeschichtlich gibt es keine Notwendigkeit des Menschen. „Der Mensch ist das Wesen, das sich hätte mißlingen können und noch mißlingen kann.“²⁰⁵ Das ist ersichtlich auch gegen eine religiöse Betrachtung gerichtet, die den Menschen als immer schon von Gott und/oder Göttern versorgt erkennt und bekennt. Blumenbergs Theologie wird die Konsequenz ziehen: auch dem biblischen Gott kann der Mensch und damit seine Schöpfung misslingen.

Für Blumenberg macht die Anthropogenese deutlich, was es mit der Vernunft überhaupt auf sich hat. Andere Kandidaten eines Vernunftwesens als den Menschen kann eine heutige Philosophie ihm zufolge nicht mehr aufbieten. Was die Vernunft ist, muss deshalb heute „ausschließlich durch die Existenz des Menschen [...] und aus deren Schwierigkeiten und Selbsthilfen“²⁰⁶ geklärt werden.

Was also ist Vernunft? „Die Vernunft ist unser Organ für das, was abwesend ist, terminal für das Ganze, das wir nie haben können.“²⁰⁷ Das wir allerdings haben möchten, ja das wir gerne wären. Es ist gerade das intentionale Bewusstsein, das uns dazu bringt, alles in allem sein zu wollen. Inbegriff der Leistung der Vernunft ist für Blumenberg der Begriff, der Abwesendes anwesend sein lässt. Er lässt nicht nur den einzelnen Baum, sondern den ganzen Wald dem Bewusstsein präsent werden, obwohl man ihn mitsamt aller seiner Bäume nicht sehen kann,

²⁰³ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 511.

²⁰⁴ Darin steckt die Abkehr von jeglicher Teleologie in der Evolutionslehre. Anders jetzt neuerdings: Th. Nagel, *Geist und Kosmos*, der eine Teleologie ohne Intention ins Spiel der Wissenschaften bringen möchte.

²⁰⁵ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 524.

²⁰⁶ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 36.

²⁰⁷ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 37.

schon gar nicht, wenn man mitten in ihm steckt. Wenn man den Begriff Baum hat, erst recht den Begriff Wald, verliert man den konkreten Baum leicht aus dem Blick. Man hat weniger von mehr. Aber schon den einzelnen Baum kann man nicht sehen, nicht als ganzen, als der er uns dennoch erscheint. Wir sehen ihn, wie Husserl gezeigt hat, immer nur aus einer Perspektive in seinen einzelnen begrenzten Abschattungen. Immer bleibt die Rückseite verborgen, auch wenn wir um einen Gegenstand herumgehen. Darum haben wir alle Seiten nur im Laufe der Zeit. Das *totum simul* ist, wiewohl Idealfall der Evidenz, unerreichbar. Wir werden noch sehen: es sei denn metaphorisch. Die immanente Zeitlichkeit des Bewusstseins schließt aus, dass es das Alles-Zugleich gibt. „Denn das Bewußtsein ist schlechthin die Negation der klassischen Bestimmung des *totum simul* als der göttlichen Selbstbesitzform: Ewigkeit als Zeitlosigkeit und Bewußtsein schließen einander aus.“²⁰⁸ Das Bewusstsein ist eng, es braucht und nimmt sich Zeit, hat alles nur im Nacheinander, nie im Alles-Zugleich.

Wir müssen den jeweiligen Aspekt je und je wieder loslassen, um uns dem nächsten zu öffnen. Durch die zwei Augen, die die menschliche Optik charakterisieren, die jeweils eine eigene Perspektive haben, ist im menschlichen Blick das Überschreiten der einzigen Perspektive im Kern angelegt. Das zweite Auge ermöglicht den Übergang zur Intersubjektivität. Jeder ist selbst schon ein wenig der Andere mit dem fremden Blick. Nur deshalb kann er den Blick des Anderen als Ergänzung des eigenen anerkennen. Polyphem, der Kyklop in Homers *Odysse*, den Odysseus mit seinen Gefährten in dessen Höhle heimsucht, hat wohl tatsächlich nur ein Auge. Deshalb beschimpft ihn Odysseus als dumm, weil er die Welt nicht mit den Augen des Fremden betrachten kann und deshalb des Odysseus' Listen nicht begreifen kann.²⁰⁹

Dieses Überschreiten jeglichen Nahhorizontes findet seinen Widerpart in der anderen Hinsicht der Vernunft als Organ der Disziplinierung. Vernunft richtet sich immer auch auf und gegen sich selbst, sie ist reflexiv, wie endgültig Kants Kritik der reinen Vernunft offenbar machte. Die Kritik der Vernunft rechtfertigt also keineswegs ihre (Selbst-)Verabschiedung, sondern setzt sie notwendig erneut als oberste Instanz wieder ein. Noch für ihre Pathologien bleibt die Vernunft die einzig mögliche Therapeutin.

Die Selbsterhaltung der Vernunft folgt zunächst der Dienstbarkeit der Vernunft für die Selbsterhaltung des Menschen. Und dazu gehört, dass es auf absolute Evidenz nicht ankommt, nicht ankommen darf. Es brauchte sie schlicht nicht zum Überleben. Dazu genügen verminderte Gewissheiten.

²⁰⁸ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 405.

²⁰⁹ Ob er wirklich einäugig ist, ist nicht eindeutig. Nahegelegt wird es aber erstens dadurch, dass der eine Olivenpfahl genügt, ihn zu blenden, woraus man schließen kann, er habe auch nur ein Auge gehabt, das dann naheliegenderweise in der Mitte sich befindet; zweitens dadurch eben, dass er so eindimensional denkt und empfindet. Vgl. den 9. Gesang in Homers *Odysse*.

Durch die Intentionalität, „durch die ein Bewusstsein seinen Widerspruch aufzulösen vermag, es selbst und doch nicht nur es selbst zu sein“²¹⁰, ist das menschliche Bewusstsein in seinem offenen Bezug in der Lage, sich so auf anderes zu beziehen, als ob es dieses sein könnte. Blumenberg wird Wert darauf legen, dass es ursprünglich nicht an sich selbst, sondern an seinen Gehalten interessiert ist. Intentionalität ist der phänomenologische Ausdruck für das Auf-andere(s)-Bezogenheit des menschlichen Bewusstseins. Es ist nicht von vorneherein in sich verkrümmt. Im Gegenteil, es tut sich schwer, sich auf sich selbst zu beziehen. Reflexion ist nicht das Ursprüngliche und Eigentliche des menschlichen Bewusstseins. Der Mensch weiß deshalb so wenig von sich, weil es für sein Überleben so unwichtig war.²¹¹

Solche Intentionalität kann sich, einmal freigesetzt, dann allerdings mit nichts zufrieden geben. Es geht nicht nur auf das räumlich und zeitlich Nichtgegenwärtige hinter dem Horizont, sondern auf alles Vergangene wie Zukünftige. Und dann eben auch auf den Menschen und sein Bewusstsein selbst. Theologisch heißt das, dass das menschliche Bewusstsein intrinsisch wie Gott sein will. Der biblische Sündenfallbericht stützt weniger das Verständnis der Sünde als Selbstbezogenheit, als vielmehr das Verständnis der Sünde als unvermeidliches metaphysisches Bedürfnis, Gott zu sein. Man kann das auch Eros nennen, das Streben nach dem Höchsten als schlechthinniger Erfüllung menschlichen Begehrens.

Die >Rettung< des Menschen als Gegenstand der Philosophie steht bei Blumenberg im Zusammenhang einer Rettung der Objektivität der Welt. Und für diese ist die Pluralität des Bewusstseins nötig. Ein absolutes Bewusstsein (ein philosophischer Gott) braucht und kennt keine Welt, die von ihm grundsätzlich verschieden wäre. Die gibt es nur, wenn sie von anderen gleichermaßen und zugleich ein wenig anders wahrgenommen wird. Blumenberg widmet sich deshalb immer wieder dem Problem der Intersubjektivität. Bei der geht es um die Erfüllung der Intentionalität des menschlichen Bewusstseins in der Objektivität der einen Welt, die von jedem Bewusstsein unabhängig da ist. Meine Welt kann nicht nur *meine* Welt sein, wenn es überhaupt eine *Welt* sein soll. Das bedeutet für das einzelne Subjekt Gewinn und Verlust. Es ist Verlust nicht nur an seiner Einzigkeit, sondern auch an seiner Absolutheit: es >gönnt< sich eine Welt, die es nicht mehr *ist*, nur mehr oder weniger *hat*. Gewinn aber ist es, weil das, was es nicht selbst ist, das menschliche Bewusstsein erfüllen kann.²¹² Mängelwesen ist der Mensch mithin nicht nur, weil er seine Selbsterhaltung über sekundäre technische Dinge bewahren muss, sondern weil er nicht selbstgenügsam ist, Alles bzw. das Ganze braucht.

Die Intersubjektivität hängt wie an der Pluralität so auch an der Leiblichkeit des menschlichen Bewusstseins. Nur leibliche Subjekte, können im Plural auftreten. Reine Subjekte

²¹⁰ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 47.

²¹¹ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 891.

²¹² Gilt das auch für Gott? Theologie hat um der Freiheit willen immer verboten, als Motivation der Schöpfung einen Mangel, ein Begehren in Gott selbst zu suchen/finden. Wo als Motiv >Liebe< angenommen wird, darf diese nicht Eros – Begehren, mithin Bedürftigkeit – meinen, sondern allein Agape – autonome Hingabe.

könnten sich nicht (genug) von einander unterscheiden. Nur endliche weil verleblichte Subjekte können eine Welt haben. „Götter würden nicht denken, dass die Welt >auch ohne sie< besteht.“²¹³ Darin besteht nach Blumenberg die Sorglosigkeit eines (philosophischen) Gottes: er kann die Welt nicht verfehlen und nicht verlieren. Ein Gott, der nicht lieben will, hat deshalb auch keine Welt, wie die Götter Epikurs. Umgekehrt hat der biblische Gott, der liebt, eine Welt, und zwar dieselbe wie seine geliebten Geschöpfe. „Vollendung der Liebe ist nur möglich, wenn man einer Welt angehört.“²¹⁴ Gott ist in derselben Welt wie wir.²¹⁵

Dazu gehört die Zeitlichkeit des Bewusstseins, insbesondere das Phänomen der Erinnerung, das über die Retention hinausgeht. In der Erinnerung erinnere ich mich an das Ich, das ich früher war. In dieser Erinnerung verbindet sich das Eigene und das Fremde. Sie öffnet im *Ego* gleichsam ein zweites Auge zum *Alter Ego*. Wie das zweite Auge für die Augen des Anderen empfänglich machen, so die Retention für die Erinnerung, die Erinnerung wiederum für das andere Ich. Ich kann mich der Intersubjektivität öffnen, weil ich in mir selbst den Fremden schon habe als das fremdgewordene Ich der Vergangenheit. Blumenberg wird die Erinnerung stärker gewichten als Husserl, und, insofern die Erinnerung die Geschichte *in nuce* ist, auch die Geschichte selbst.²¹⁶ Die Anthropologie öffnet sich der Geschichtlichkeit des Menschen, des einzelnen wie der Gattung.

Blumenbergs Anthropologie fragt nach der Entstehung des Menschen und erklärt den Menschen mitsamt seiner Intentionalität und seiner Vernunft aus seiner Genese. Dazu stellt sich Blumenberg eine hypothetische Urszene vor: Der Mensch richtet sich auf, sieht weiter und wird damit zugleich sichtbar.²¹⁷ Und muss mit seiner Sichtbarkeit zurechtkommen. Er vermutet, dass dieser Übergang durch einen Biotopwechsel zustande gekommen sein muss, vom Urwald in die freie Steppe oder Savanne. Der Mensch verlässt den Urwald, geht hinaus auf die Steppe. Sehen und Gesehenwerden sind Eigenschaften, die Blumenberg detailliert bis hin zur zeitgenössischen Kulturkritik verfolgt.

Ein besonderes Merkmal des Menschen ist bekanntlich der aufrechte Gang. Auch wenn er nicht einzig ihm zukommt, so hat er seine Entwicklung doch entscheidend geprägt. Für Blumenberg ist im Anschluss an Herder dabei nicht nur der traditionell hervorgehobene Blick zum Himmel in der Vertikalen wichtig (*contemplator caeli*), sondern auch die Weit- und Umsicht in der Horizontalen, die dadurch möglich ist.²¹⁸

Erst hier in der Steppe regiert nicht mehr die nahe Bedrohung, sondern der Fernblick des Abwartens, Vorausschauens, Überlegens und möglichen Ausweichens. Dass man Würde des

²¹³ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 99.

²¹⁴ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 801.

²¹⁵ Unter Bezug auf 1 Joh 4,9.17. Das spielt in die Eschatologie hinein. Der endzeitliche Richter hat wie wir einen Leib und gehört(e) unserer Welt an.

²¹⁶ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 104.

²¹⁷ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 281, vgl. auch S. 557.

²¹⁸ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 518.

Menschen mit Vermeidung von Hast und Besinnungslosigkeit verbindet, hat hier ihren Grund. „Der Mensch zögert und zaudert nicht, weil er Vernunft hat, sondern er hat Vernunft, weil er gelernt hat, sich das Zögern und Zaudern zu leisten.“²¹⁹ Die Vernunft ist ein Inbegriff präsumtiver, antizipatorischer, auch provisorischer Leistungen, deren anthropologischer Grenzwert es ist, daß wir das Bewußtsein haben können, sterben zu müssen, und es immer mit ihm [sic!] zu tun haben.“²²⁰ Der Mensch verdient den Beinamen *Cunctator*²²¹, der Zögernde. Dem opponiert allerdings das Bewusstsein der eigenen Endlichkeit.²²² Wie kann ich zögern, mir also Zeit lassen, wenn ich weiß, dass ich nicht genug Zeit habe? Doch auch dafür hat der Mensch Listen erfunden, etwa in Form von Institutionen, die seine Intentionen über seinen Tod hinaus garantieren wie etwa schon das Vererben und noch die Blutrache. So gelingt der Zeitgewinn noch unter Bedingungen der Zeitknappheit.

Blumenbergs Anthropologie wird nun die Sichtbarkeit des Menschen, seine passive Optik, ins Zentrum stellen. Indem er mehr sieht, wird er auch leichter gesehen. Damit einher geht die Fokussierung des Blicks zur Frontaloptik. Damit wird der Mensch das Weses mit viel Rücken, der für das steht, was uns an uns selbst unbekannt ist und zugleich „der Inbegriff unserer Betreffbarkeit für das Unerwartete.“²²³ Alles, was ich sehen kann, ist mir durch meinen Leib gegeben, der mir entzogen bleibt. Er ist nur partiell erschließbar: „unmittelbar weiß ich nicht, wie ich aussehe“²²⁴.

Dass der Mensch selbst gesehen wird und das weiß, erklärt vieles, die buchstäblichen Höhlen der Frühzeit und die kulturellen der Spätzeit. Der sichtbare Mensch sucht den Schutz von Höhlen jeglicher Art, um „aus dem riskanten Gesehenwerdenkönnen das kalkulierte Sich-Zeigen und spielerische Sich-Darstellen zu machen, indem man >heraustritt< vor die anderen. Erlernung, Ritualisierung, Verfeinerung dieses Übergangs wird zum Zentrum aller kulturellen Leistungen. Sich sehen lassen können ist Kriterium für die Erfüllung fundamentaler Vorschriften einer Kultur, nur im Nachklang noch einer Mode.“²²⁵ Solche Sichtbarkeit hat ihre Bedingungen und ihren Preis. „Opazität ist das Korrelat der Visibilität.“²²⁶ Voraussetzung einerseits wie

²¹⁹ Solche Kausalreihen sind immer strittig. Blumenberg konstatiert selbst wenig später, dass das intentionale Bewusstsein und damit der Nukleus der Vernunft schon vor dem Wechsel vom Wald in die Steppe bestanden haben muss, sonst hätte der Mensch ihn nicht überlebt. Der dadurch gegebene Selektionsvorteil werde lediglich ausspielbar durch den Biotopwechsel. (H. Blumenberg, *Menschen*, S. 560)

²²⁰ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 559. Das bekannte Wort aus Ps 90,12, wonach wir dadurch klug werden, dass wir bedenken, sterben zu müssen, gibt dem eine inhaltliche Deutung.

²²¹ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 276; vgl. H. Blumenberg, *Nachdenklichkeit*.

²²² H. Blumenberg, *Menschen*, S. 608.

²²³ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 144, 204 und 785. An der einzigen Stelle, an der er – fast – von Mose gesehen wird, wird er dann doch nur – oder gerade? – von hinten gesehen - und erkannt. Vgl. Gen 33,12-32.

²²⁴ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 827.

²²⁵ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 145. Sich sehen lassen können ist deshalb gerade auch theologisch nicht verächtlich. Das verkennt, wer Besuchern von Gottesdiensten vorwirft, sie wollten nur sich und ihre neuen Kleider sehen lassen. Das Evangelium kann man auch so zusammenfassen: der Mensch ist das Phänomen, das sich vor Gott in jeder Hinsicht sehen lassen kann. Zur Scham und ihrem Verhältnis zur Schuld vgl. Klaas Huzing, *Eva, Noah & der David-Clan*.

²²⁶ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 789. Hannah Arendt unterscheidet zwischen dem Drang jeden Lebewesens zur Selbstdarstellung und spezifisch menschlicher Selbstpräsentation, bei der der Mensch mehr oder weniger bewusst

Kompensation andererseits der Sichtbarkeit ist die Undurchsichtigkeit des Menschen. Und zwar nicht nur für andere, sondern auch für sich selbst. Nur weil der leibhaftige Mensch undurchsichtig ist, wird er sichtbar. Undurchsichtigkeit macht sichtbar nach außen und schützt zugleich das Innere vor den Blicken. Und zwar vor den Blicken der anderen wie vor den eigenen.²²⁷

Durch solche Undurchsichtigkeit erst entsteht Innerlichkeit. Diese wiederum wird durch das eigene Verhalten tendenziell preisgegeben. Noch bevor der Mensch sich erkennt, stellt er sich anderen dar. Der Mensch ist wesentlich Schauspieler, als solcher auch negativ zum Heuchler prädestiniert. Selbstdarstellung hat Vorrang vor Selbsterkenntnis. Nicht immer ist Selbsterkenntnis selbsterhaltungsfördernd. Gut dazustehen, auch vor sich selbst, womöglich besser, als man ist, kann dienlich sein. Zu wissen wie und vor allem, dass ich aussehe, ist jedenfalls wichtiger, als sich selbst zu erkennen. Das gehört schon zu dem, was Menschenkenntnis meint.²²⁸ Da der Mensch opak ist, bleibt nur die Möglichkeit, sein Äußeres für sein Inneres zu nehmen – die bleibende Versuchung der Physiognomie. Insbesondere das Gesicht wird bevorzugt als das, woran abzulesen sein soll, was und wer der Andere ist.²²⁹ Im Gesicht überschneiden sich Sichtbarkeit und Undurchsichtigkeit.²³⁰ Das Gesicht ist die von Opazität ungeschützte Stelle des Leibes. „Alle Abwehr setzt hier ein. Wo sie mißlingt, gibt es nur die Flucht in die Höhle.“²³¹ Da physiognomische Vorentscheidungen dennoch bestehen, muss man damit leben lernen: eine Kultur des Lesens im Gesicht entwickeln.

Für Blumenberg sehen Theologen in der Sichtbarkeit des Menschen und entsprechend in der Unsichtbarkeit Gottes allzu leicht nur eine marginale Zutat. In der Frömmigkeit aber ist Gott gerade vor allem „der alles Sehende und selbst Ungesehene“²³². Entsprechend betont Blumenberg: „Man wird sich über die Trivialität belustigen, wenn ich sage, der Hauptgrund dafür, daß der Mensch kein Gott ist und keiner jemals werden kann, liege darin, daß er sichtbar

ein Bild wählt, das er von sich zeigt, mit dem er mithin bestimmt, wie er erscheinen möchte. Vgl. H. Arendt, *Das Leben des Geistes*, bes. S. 43-45. Es wäre lohnend, Blumenberg mit Arendt zu vergleichen, der er sich sehr verbunden wusste – bis zu ihrem umstrittenen Bericht über den Gerichtsprozess gegen Adolf Eichmann; vgl. H. Blumenberg, *Rigorismus der Wahrheit*, und dazu: H. Bajohr: *Der Preis der Wahrheit*.

²²⁷ Nach Kurt Flasch sind die Engel für Dante „vollkommen durchsichtig“ und haben und brauchen deshalb keine Sprache. Auch das Tier brauche keine Sprache, weil das Individuum von der Art dominiert werde. Nur der Mensch habe Sprache und brauche sie, um sich mitzuteilen. Und jeder habe etwas Eigenes zu sagen. Vgl. K. Flasch, *Einladung, Dante zu lesen*, S. 291f.

²²⁸ Vgl. H. Blumenberg, *Begriffe*, S. 124 ff.

²²⁹ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 307 ff. Vgl. dazu auch Peter Strasser, *Verbrechermenschen*.

²³⁰ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 859.

²³¹ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 865.

²³² H. Blumenberg, *Menschen*, S. 203. „Ein Gott ist etwas, dem man nicht nachsetzen kann.“ (A. a. O. S. 834) Doch der Gott der Inkarnation macht sich sichtbar und erfahrbar. „Im Gegensatz zur mystischen Metamorphose wird der biblische Gott nicht menschengestaltig, um selbst etwas zu erleben oder wahrzunehmen, sondern um erkannt zu werden, sich blicken zu lassen und die schlichteste aller Mitteilungen vernehmen zu machen: Ego eimi. Ich bin es, das heißt: Was ihr seht, ist das, was ihr erwartet hattet.“ (A. a. O. S. 840) Umgekehrt ist der Tote der, der von allen gesehen werden kann und selbst nichts und niemanden mehr sieht. Weil er nicht mehr beeinflussen kann, dass und wie er gesehen wird, muss er pietätvoll verhüllt werden. Nur in engen Grenzen, beim Abschiednehmen von Zugehörigen, wird er, noch einmal, angesehen, etwa bei der Aussegnung.

ist und diesen Makel der Auffälligkeit nicht beheben kann.²³³ Umgekehrt folgt daraus, dass Gott, wo er sichtbar wird wie in seinem menschlichen Sohn, betreffbar wird, mithin seine Göttlichkeit riskiert.²³⁴

Denn der sichtbare Mensch ist gekennzeichnet durch Betroffbarkeit. Dass er in seiner Leiblichkeit sichtbar ist, muss der Mensch allerdings erst erfahren, und er lernt es anhand der anderen, etwa an den Spuren, die sie am >Tatort< hinterlassen.²³⁵

Visibilität bedeutet, in seiner Identität fixierbar zu sein. „Man kann aus der Welt nicht verschwinden, bleibt auffindbar von der Wiege bis zum Grabe.“²³⁶ Das bedeutet für die Welt: „Welt ist, woraus man nicht verschwinden kann.“ Es sei denn durch den Tod, möchte man hinzufügen. Pathologisch wird, wer solches In-der-Welt-sein als Gesehenwerden nicht mehr erträgt. Der Exhibitionist überdehnt das Sich-Zeigen, der Paranoiker das Sich-Verbergen. Zum Leben gehört, hier die Balance zu finden.

Götter sind nun so konzipiert, dass der Mensch sich als von ihnen gesehen vorfindet und definiert und entsprechend verhält: vom Gesehen-werden über das Sich-Einrichten auf das Gesehen-werden-können zum Gesehen-werden-wollen. Die passive Optik wird in der abendländischen Tradition leicht übersehen, wo es von der griechischen Theorie bis zur *visio beatifica* um das aktive Sehen geht.²³⁷

Indem der Mensch seine Durchsichtigkeit von innen verliert, sich eintrübt, wird er für die anderen nicht nur sichtbar, sondern durchsichtiger nach außen. Der Leib selbst gibt dann das Ich preis.²³⁸ Und der Leib wird aufdringlicher. Er macht sich bemerkbar wie die Brille dem Blick. Blumenberg geht davon aus, dass der Leib primär dazu dient, eine Innerlichkeit auszubilden

²³³ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 203.

²³⁴ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 790. Das hat theologische und christologische Implikationen. Der sichtbare Gottessohn wird betreffbar und verfolgbar. Und seine Identität wird leibhaftig gesichert. „Dies ist mein Leib“ – dieser Satz Jesu bei der Einsetzung des Abendmahls garantiert die Identität des Heilsbringers. Und der Wiederholbarkeit und damit Verfügbarkeit des Heils. Der biblische Gott erinnert sich, im Unterschied zu den mythischen Göttern der Griechen, an sich selbst, seine Geschichte. In der christlichen Eschatologie ist entscheidend, dass der, der wiederkommt, der ist, der hier gewesen war. Der Heilbringer muss auch der Richter sein, das sei im Neuen Testament noch nicht immer gesehen. Es gehe dabei darum, mit was man zu rechnen habe. Wo es um die Leibhaftigkeit des moralischen Subjekts geht, geht es dann eben nicht um ein absolutes Gericht. Das impliziert, dass der Mensch nur für seine wirklich Geschichte verantwortlich ist, nicht für seine mögliche(n). In der Inkarnation beschränkt sich Gott selbst. Er beurteilt den Menschen nur für sein endliches, faktisches, kontingentes Leben, nicht für alle möglichen. Blumenberg verteidigt also die moralische Kontingenz durch die Leiblichkeit des Menschen wie Gottes. „So wie der theologische Gedanke des Gerichts der Unerträglichkeit abhilft, spurlos aus dem Sein zu verschwinden, so begrenzt er sich wiederum an der anderen Unerträglichkeit, mit mehr als der tatsächlichen Spur im Sein entblößt und verantwortlich gemacht zu werden. Der Leib ist noch in der Eschatologie als ein Organ der Diskretion, der gnädigen Opazität anerkannt.“ (A.a.O. S. 797)

²³⁵ Vgl. zum Thema den Kurzesay: „Wirklich ist, was Spuren hinterlässt“, in: H. Blumenberg, *Begriffe*, S. 240 f. Das gehört zur antidoketischen Relevanz des Lebens Jesu. Allerdings scheint Blumenberg der Meinung zu sein, der „ungläubige“ Thomas habe das Angebot Jesu, ihm in die Seitenwunde zu fassen, angenommen – so, wie es unzählige Bilder der christlichen Ikonographie zeigen, am drastischsten Caravaggio. Vgl. zu der Spannung zwischen Evangeliumsbericht und bildnerischer Darstellung: Glenn W. Most, *Der Finger in der Wunde*.

²³⁶ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 279.

²³⁷ In der aktuellen Diskussion um die Verhüllung der Figur wie des Gesichts durch die Burka oder des Niqab wird dieses Gesehen-werden auf überraschende Weise problematisiert. Diese Frauen können sehen, werden aber nicht gesehen. Vgl. zum Hintergrund Hans Belting, *Florenz und Bagdad*.

²³⁸ Bei Krankheit – man sagt: ich bin krank; nicht nur mein Körper – ist man oft den Blicken der Anderen in besonders drastischer Weise ausgesetzt. Tot ist, wer nicht mehr sieht, sondern nur noch gesehen wird: als Leiche.

und diese geschützt zu halten in Undurchsichtigkeit. Dass er dabei nicht mehr mitmacht, wäre das Sekundäre, zu Vermeidende, indem er zum Aufschließungsorgan wird – über die Innerlichkeit – für andere. Möglicherweise ist das aber genauso grundlegend. Freilich so, dass, wie Blumenberg betont, er es selbst entscheiden können will, wem, wann und wo er sich zeigt.

Der sichtbare wird der verlegene Mensch. Verlegenheit meint das Bewusstwerden der Ansichtigkeit für andere. Verlegen ist man, wenn man keine Regelungen für das Verhalten mehr parat hat. Institutionen wiederum dienen dann der Erleichterung, die Undurchsichtigkeit beizubehalten, die Zuverlässigkeit des Eigenleibes zu bewahren.

Anthropologie arbeitet an der Herausstellung der Unvermeidlichkeit des menschlichen Leibes. Ohne Leib wäre Vernunft überflüssig.²³⁹ Sie ist ein Organ der Selbsterhaltung des sichtbaren Leibes. Das bedeutet allerdings, dass weder die Seele als solche noch die Vernunft das Wesen des Menschen ausmacht. Vielmehr dient sie ihm und seiner leibhaftigen Selbsterhaltung, auch wenn sie im Laufe ihrer Entwicklung autonom wird, sich emanzipiert von ihrer Funktionalität. Dadurch ermöglicht sie es dem Menschen, eine Welt zu gewinnen, „die nicht nur die der Sorge um Selbsterhaltung, sondern die der Lust an der erhaltenen Existenz ist.“²⁴⁰ Es ist die Welt der Kultur. Hier kann die Vernunft sich mit sich selbst beschäftigen, nachdem sie das Existenzproblem des Menschen erfolgreich gemeistert hat. Als absolute Metapher betrachtet Blumenberg den Eigenleib für das Begreifen der Welt. Die autonom gewordene, zum Luxus befreite Vernunft versucht die Welt zu begreifen, als ob sie so etwas wie ihr Leib wäre.

Leib ist, worüber ich unvermerkt verfüge. Dieser Selbstverfügung werde ich beraubt, beim Erdbeben, wenn ich seekrank werde, oder in Krankheit, Alter, Tod. Die Norm ist, dass sich der Leib nicht bemerkbar macht. Die Definition der Weltgesundheitsbehörde, Gesundheit als völliges körperliches, geistiges und soziales Wohlbefinden zu definieren, insgesamt durchaus zutreffend, übersieht nur das Merkmal der Selbstunauffälligkeit. Einerseits ist der Leib also immer da, andererseits wird er übersehen, weil er unauffällig ist wie die passende Brille für das Auge. Erst die Reflexion zeigt, dass er immer da ist und da war. Er gehört insofern auch in eine Theorie der Lebenswelt wie andere zunächst unauffällige Phänomene, z. B. der Boden.²⁴¹ Und nur als Leib hat das Subjekt Beziehung zu einem Boden.²⁴² Es lebt auf ihm und hinterlässt dort Spuren, ist also nicht nur betreffbar, sondern auch verfolgbar. Und auch Subjekte können nur auf einem gemeinsamen Boden aufeinander treffen. Er ist Voraussetzung von Intersubjektivität.

Wird der Leib von innen nach außen undurchsichtig, wird er auffällig als Körper. Die Unauffälligkeit des Eigenleibes ist kein Produkt der abendländischen Leibfeindlichkeit. Denn

²³⁹ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 166.

²⁴⁰ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 167.

²⁴¹ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 664.

²⁴² H. Blumenberg, *Menschen*, S. 832. Im Weltraum, wo keine Schwerkraft herrscht und kein Boden da ist, wird der Mensch unauffindbar, wie der Film *Gravity* (USA/GB 2013, Regie Alfonso Cuarón) zeigt.

gerade wenn es um körperliche Lust alleine geht, wird der Leib zum bloßen Organ, das in seiner Funktion aufgeht, Lust zu verschaffen, die aber im Bewusstsein sich ereignet und den Leib wiederum unauffällig werden lässt.

„An Weltlichkeit verliert, was unseren Wünschen nicht widersteht. Anspruch des Lustprinzips ist immer, daß die Welt für uns sein möge, als ob sie >auf uns zugeschnitten< sei.“²⁴³ Absolute Lust würde das Wirklichkeitsbewusstsein auslöschen. Ein glückseliger Gott spürt keinen Leib. Um dem Duketismus zu entgehen, muss der menschengewordene Gott des Christentums Schmerzen erleiden; nur durch Schmerzen, nicht durch Glückseligkeit, wird der Leib real. Zu den ebenso wahnhaften wie zwangsläufigen Wünschen gehört deshalb die nach Unsichtbarkeit der Leiblichkeit. Man könnte Lust empfinden, ohne betreffbar zu sein. Doch „zwischen Adam und Abel, in nur zwei Generationen der mythischen Menschheitsgeschichte, ist die ganze Skala der Folgen von Sichtbarkeit durchlaufen.“²⁴⁴

Sichtbarkeit des Leibes offenbart die Nichtidentität zwischen Ich und Leib. Der Hässliche ist nicht nur sichtbarer, er weiß um seine Sichtbarkeit auf andere Weise als der Schöne. Der sichtbare Leib ist rücksichtslos gegen die Wünsche des Ich. Der metaphysische Dualismus hat anthropologische Entsprechungen und Bedingungen. Zwar ist der anthropologische Dualismus zwischen *res cogitans* und *res extensa* nach Blumenberg erledigt. Aber es bleiben Phänomene, die uns Schwierigkeiten machen wie die Disharmonie oder Nichtidentität mit dem eigenen Leib.

Das Verhältnis des Subjekts zum Eigenleib nimmt das Verhältnis zur Lebenswelt vorweg. Hier wird die ursprüngliche Einheit von Leib und Welt noch stärker aufgelöst. Das reife Wirklichkeitsbewusstsein bildet sich am Eigenleib. Ein Wirklichkeitsbewusstsein ist dadurch reif, dass es so viel Unlust tolerieren kann, wie nötig ist, um die Realität als real anzunehmen. Zunächst muss man den Eigenleib aus seiner Umweltlichkeit herauslösen. Insofern begünstigt Gesundheit als Wohlbefinden die Verwechslung von Euphorie und Eudämonie.

Reflexivität selbst ist das Mitmachen der passiven Optik. Ich schaue auf mich, wie andere immer schon auf mich aufmerksam sind. Indem der Leib sich auffällig wird, greift Intentionalität gleichsam zu kurz, gelangt nicht bis ins Außer-sich-Sein.²⁴⁵

Der Mensch hat es mit der Wirklichkeit nicht von vorneherein zu tun, sondern erst dann, wenn sie sich aufdrängt, wenn er gestört wird. So wird auch der Leib wirklich, wenn er auffällig wird, durch Langeweile, Angst oder Krankheit: „Wir fühlen uns nicht als >im Leib befindlich<.“²⁴⁶ Gerade der Leib selbst versetzt uns, mittels seiner Sinnesleistungen, außerhalb des Leibes. Das gilt besonders für Sehen und Hören. Tasten dagegen bringt uns eher an die Grenze zwischen Selbst und Nicht-Selbst. Riechen aber findet irgendwie >in uns selbst< statt. Er ist der intentional schwache Sinn. Man riecht absichtslos und weiß nicht was. Freier als der Geruch ist

²⁴³ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 679.

²⁴⁴ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 679.

²⁴⁵ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 700.

²⁴⁶ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 738.

der Geschmack, der zum Hunger auf Distanz gehen kann. Die niedrigen Sinne sind insofern >realistischer<, als ihr Maß an Unfreiheit höher ist: man kann sich des Geruchs wie des Ekels schlecht erwehren. Je stärker der Affekt, desto unwichtiger ist der konkrete Gegenstand, der riecht oder stinkt oder gut oder schlecht schmeckt. Blendung durch das Licht war von alters her die Metapher für die Erfahrung der absoluten Wirklichkeit, die nicht weiter bestimmbar ist, also nichts lehrt, sondern nur überwältigt. Es kann nie Gegenstand werden, aber nichts wird ohne das Licht Gegenstand des Sehens. Das zeigt umgekehrt, dass nicht alles, was ist, Gegenstand in diesem konkreten Sinne sein muss. Was Gegenstand sein kann, ist schon mindestens um ein Wenigstes auf Abstand gebracht, um wahrgenommen zu werden.

Die Phänomenologie unterscheidet grundlegend zwischen Nahdingen in taktiler Reichweite und Ferndingen in optischer Reichweite. Deshalb ist es besonders bedeutsam, wenn Dinge noch in den Leib eindringen wie Geschmack und Geruch. Sie bestimmen nicht umsonst das Totalbefinden des Subjekts, indem sich der Leib selbst gegenwärtig wird.

Durch die größere Reichweite der aktiven Optik kommt es zu einem wichtigen Merkmal menschlichen Verhaltens, der Prävention. Als Horizontgewinn im Kontext der Zeit tendiert sie im Extremfall dazu, den Anderen zu töten, nicht aus Willkür, sondern aus Konsequenz der Vernunft: erst der tote Feind ist der gute Feind, gegen den sich zu schützen nicht mehr nötig ist, die endgültige Prävention. Aggression ist generell Folge der Prävention.²⁴⁷ Humanität – sich an der Stelle des anderen denken zu können – hat dann zwei Seiten, im Verein damit, dass wir sowohl den eigenen Tod wie den des anderen denken können. „Die Totalprävention ist der Tod des anderen.“²⁴⁸

Weite des Raumes und der Zeit bedeuten zugleich, dass die Erfahrung jetzt nur in einem Hof von Unbestimmtheit möglich wird. Nun gibt es erst einen Horizont. Wer einen Horizont hat, hat nicht mehr nur eine Umwelt, sondern eine Welt.

Der Preis der Unbestimmtheit des Horizonts ist die Angst. Sie bekommt bei Blumenberg anders als bei Heidegger einen genealogischen Index. Herauszutreten aus dem Urwald erscheint insofern als >Vertreibung aus dem Paradies<, als der Urwald keinen Horizont kennt, aus dem aus allen Richtungen Feindliches kommen kann wie jetzt in der freien Ebene. Aktive und passive Optik treten immer weiter auseinander. Angst, im Unterschied zur Furcht, wird unvermeidlich als unbestimmte Erwartung des Unheimlichen und Gefährlichen, auf das er sich nicht mehr vorher einstellen kann. Angst und Raum bilden immer wieder einen pathologischen

²⁴⁷ Auch das rituelle Menschenopfer versteht Blumenberg als Prävention: man gibt Gott so viel, dass er nicht anders kann, als seine Gunst zu erweisen. Vgl. dazu jetzt Christoph Türcke, *Philosophie des Traums*. Türcke geht aus vom Wiederholungszwang. Der Mensch fügt sich bzw. seinesgleichen zu, was ihm die übermächtige Natur/Wirklichkeit antut, darin einen Spalt des Aufschubs eröffnend. Nachahmung hat hier zugleich den Sinn der Prävention: dem Schlag der Übermacht zuvorzukommen.

²⁴⁸ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 612.

Zusammenhang. Die Angst potenziert sich durch die Angst vor der Angst.²⁴⁹ „Der nackte Horizont ist der uranfängliche Gegner des menschlichen Bewußtseins und seiner Weltvertrautheit, insofern Widerpart auch der Vernunft, als sie an den Begriff als Vorgriff auf das noch Abwesende, aber erwartbar Bestimmte und Mögliche gebunden ist. Der Inbegriff von Rationalität ist daher Prävention.“²⁵⁰ Wenn Carl Schmitt die Unterscheidung von Freund und Feind als Inbegriff des Politischen proklamierte, wird die Feindunterstellung bei Blumenberg zum „eiligsten aller Vorurteile“²⁵¹. Sie ist insofern vernünftig, aber vorpolitisch. Die Politik beginnt vielmehr erst dann, wenn sie den Freund-Feind-Dualismus überwindet.²⁵²

Austritt aus der Höhle des Waldes wie des Leibes bei der Geburt bedeutet also Angst, der man entgehen möchte durch Rückkehr in die geschützten Zonen, auch wenn dies unmöglich ist. Als Ersatz gibt es Häuser in jeglicher Form. Deren Inbegriff heißt Kultur. Ausgang in die Weite der Steppe als Höhlenausgang ist also zugleich Eingang in die Ersatzhöhle(n) der Kultur. Dort kann man sich sehen lassen, ja selbstbewusst zeigen, ohne zu viel zu riskieren. Man ist der Angst nicht mehr schutzlos ausgeliefert, kann sie zur jeweiligen Furcht depotenzieren.

Blumenbergs Formel für das intentionale Bewusstsein ist: haben, ohne sein zu müssen.²⁵³ Es hat seine Gegenstände und ist und bleibt dabei doch es selbst. Im Unterschied jedoch zum gewöhnlichen Haben ist im Falle des Bewusstseins diese Trennung nicht strikt aufrecht zu erhalten. Das intentionale Bewusstsein ist nach Husserls Einsicht „nichts anderes als der Pol seiner Gegenstände“²⁵⁴. Ohne diese wäre es gar nicht. Für das Bewusstsein gilt deshalb, dass es immer auch ist, was es hat: „der Inbegriff seiner Gegenstände.“²⁵⁵ Das ist sein gleichsam mystischer Zug. Aber es ist eine *Mystik des Habens*. Das Bewusstsein hat, indem es sein lässt. Während der Leib nur hat, was er isst oder in Händen hält, hat das Bewusstsein auch das, was es frei lässt. Selbsthingabe und Selbsterhaltung widersprechen sich im Bewusstsein nicht. Das Bewusstsein kann alles werden, ohne sich zu verlieren. Die Unaufhebbarkeit der darin bewahrten Differenz zeigt sich im Falle der Wahrnehmung fremden Bewusstseins. Das Bewusstsein des Anderen kann ich nicht haben, weil ich seinen Inhalt dann selbst vollziehen müsste. Das aber würde in diesem Falle die Differenz aufheben. Was Robert Spaemann als

²⁴⁹ Die Logik der Angstbewältigung kann Blumenberg auch in Bezug auf die Ablösung der Lebenswelt beschreiben als „Aufarbeitung der Angst durch Furcht, der Furcht durch Institutionalisierung der Mächte im Mythos, der Erfassung des Mythos als Metaphorik für das, was man auch begrifflich erfassen zu können glaubt in der Gestalt der Philosophie“ (H. Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, S. 138 f). Die Anthropologie Blumenbergs kann man auch so beschreiben: der Mensch lebt nie in einer Lebenswelt, und muss damit zurande kommen.

²⁵⁰ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 565.

²⁵¹ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 566.

²⁵² Zum Verhältnis von Blumenberg zu C. Schmitt vergleiche den Briefwechsel.

²⁵³ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 146. Blumenberg fährt fort: „Selbsterhaltung des Bewußtseins liegt eben darin, anderes als nur es selbst sein zu können, ohne sich selbst darin und dabei aufzugeben.“ Damit dient die Selbsterhaltung des Bewusstseins zugleich der Erhaltung seines Gegenstandes. Zugleich bietet diese Form der Selbsterhaltung auch eine Formel, Gott in seinem Verhältnis zu seiner Schöpfung zu verstehen. Er hat seine Schöpfung so, dass er sie nicht sein muss. Zugleich ist Gott(es Bewusstsein) dazu in der Lage, zugleich er selbst zu bleiben und das zu sein, was es hat.

²⁵⁴ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 147.

²⁵⁵ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 147.

philosophische Rekonstruktion der Erbsünde kennzeichnet, konstatiert auch Blumenberg: „Selbstgebung des anderen wäre nur möglich, wenn das Ich der Andere und damit ein anderes geworden wäre, also aufgehört hätte, einstimmig es selbst zu sein.“²⁵⁶ Das ist der Ausnahmefall: das andere Ich kann mir nicht als es selbst gegeben sein, weil es sonst zu meinem Ich werden würde. Das ist die Grenze für Selbstgegebenheit.²⁵⁷

Es könnte die Grundfrage einer Anthropologie sein, warum wir nicht daran zerbrechen, „daß wir *anderes* haben als uns selbst, darunter *andere*“.²⁵⁸ Das es andere Ichs gibt, die zu dem *Ich denke* fähig sind, bleibt Postulat, wird nie Anschauung. Die Evidenz des Cogito bezieht sich nie auf das Ich eines Anderen, sonst müsste ich es selbst sein.²⁵⁹ Hier Evidenz zu verlangen, wäre kontraproduktiv. Die gängige abwertende Rede vom Haben, das gegen das Sein abgesetzt wird, verkennt das systematisch. Sie sieht im Haben immer nur das mehr oder weniger gierige Ergreifen. Und übersieht zudem, dass es kein menschliches, überhaupt kein irdisches Sein ohne Haben geben kann. Im Haben jedenfalls des Bewusstseins steckt das Seinlassen dessen, was man hat, ohne es zu sein. Den Anderen aber als das andere Bewusstsein kann ich, frei nach Paulus, in der Tat nur haben, als hätte ich ihn nicht.

Nach Immanuel Kant²⁶⁰ gibt es vier Fragen, mit denen es die Philosophie zu tun hat, wobei die vierte zugleich als Zusammenfassung der drei ersten zu gelten hat: Was können wir wissen? Was sollen wir tun? Was dürfen wir hoffen? Und was ist der Mensch? Die erste und letzte zusammen genommen ergeben die Frage der philosophischen Anthropologie: was können wir über den Menschen wissen? Eine besondere Schwierigkeit fällt sogleich ins Auge. Der Mensch ist sowohl Subjekt wie Objekt des möglichen Wissens. Eines der Themen Blumenbergs bildet dann die Frage, ob der Mensch über sich selbst etwas wissen kann, ob solche Selbstreflexion gar ein prominentes Wissen erzeugt, oder ob im Gegenteil der Mensch über alles andere besser Bescheid wissen könnte, als über sich selbst. Die erste Frage wird reduziert und damit radikalisiert: was kann oder vermag der Mensch?²⁶¹ Und was kann er über

²⁵⁶ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 148. Vgl. Robert Spaemann, *Personen*, bes. S. 248 ff. Ders., *Glück und Wohlwollen*, S. 239 ff.

²⁵⁷ Dass und wie daraus die diesseits unstillbare Sehnsucht nach Erlösung folgt, zeigt Peter Strasser, *Sehnsucht*, bes. S. 117 ff.

²⁵⁸ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 151.

²⁵⁹ Vgl. H. Blumenberg, *Menschen*, S. 175. Dass das *Cogito* deshalb gerade moralisch nicht genügt, zeigt Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, S. 130 ff. und S. 239 ff. Moralisch sein heißt, dass der andere mir annähernd so wirklich wird, wie ich mir selbst. Nach Spaemann ist es eine Frage des Ethos, ob ich den anderen als Wirklichkeit anerkenne, und damit die Realität der Außenwelt. Die praktische Vernunft kommt der theoretischen zur Hilfe.

²⁶⁰ Vgl. Immanuel Kant, *Logik*, S. 448.

²⁶¹ Das war eine der Fragen, die Paul Valéry bewegten. Das erste Mal in *Ein Abend mit Herrn Teste* (in: ders., *Monsieur Teste*, Frankfurt am Main 3. Auflage 1995, S. 24); vgl. ders., *Cahiers/Hefte 1*, S. 255, 297 und Anm. 162 S. 608. Von Gershom Scholem ist überliefert, er habe jeden seiner Besucher mit der dringlichen Frage empfangen: *Was können Sie?* Die lutherische Lehre von der Rechtfertigung ohne Werke darf unter dem Vorwurf der sog. Werkgerechtigkeit nicht dazu führen, das Können zu desavouieren. Zum Können vgl. Ernst Tugendhat, *Egozentrität und Mystik*, bes. S. 44: Das Bedürfnis, anerkannt zu werden, erweitert sich notwendig zu dem Bedürfnis, anerkennenswert zu sein in dem, was man (gut) tut.

sich wissen? Blumenberg stellt die These auf, dass der Mensch – jenseits des leeren unmittelbaren Selbstbewusstseins - kein unmittelbares Wissen von sich hat. Um zu wissen, wer er ist, muss er wissen, was er kann. Und das weiß er erst, wenn er es tut. Die Frage nach dem Tun hat also vor aller ethischen eine anthropologische Bedeutung.²⁶² ²⁶³ Deshalb tut er alles, um zu erfahren, was er kann. Das ist die anthropologische Fortführung des neuzeitlichen Satzes, das Wahre sei das Getane, *verum et factum convertuntur* (Giambattista Vico). Theologie ist auch hier das wichtigste anthropologische Fremdmodell: was kann eine allwissende Allmacht von ihrem Können wissen? Auch bei Gott wäre zu fragen, ob er nicht erst durch die Schöpfung wissen kann, wie mächtig er ist.²⁶⁴

Reflexion ist nicht >natürlich<. Sie muss zweckmäßig werden für die Selbsterhaltung des Menschen. Auch hier führt Blumenberg die Sichtbarkeit des Menschen ein. Die Forderung des Orakels von Delphi >Erkenne dich selbst< würde dann rekonstruiert lauten: „Beachte, dass du gesehen wirst, wenn du sehen willst.“²⁶⁵ Es ist die Sichtbarkeit, die zur Reflexion nötigt.²⁶⁶ Der Mensch musste >Rück-sicht< nehmen auf sich selbst, indem er sich aufrichtete. Das gehört zur Prävention.²⁶⁷

Fremderfahrung ist naheliegender als Selbsterfahrung. Dass es dennoch zur Reflexion kommen konnte, liegt an der Kultur. In ihr kann der Mensch es sich leisten, sich selbst zu sehen. „Reflexion wäre die im Kulturschutz transformierte Visibilität.“²⁶⁸

Wenn unmittelbare Selbsterfahrung nicht möglich ist, werden Medien der Vermittlung nötig. Der Ansatz, sich auf die Sprache zu konzentrieren, überzeugt Blumenberg nicht, denn er verfängt sich in einem Zirkel. Die Sprache gibt nur Auskunft über den Menschen, wenn man vorher schon weiß, dass sie es ist, die den Menschen in besonderer Weise auszeichnet. Dann rückt die Möglichkeit, eine philosophische Anthropologie aus möglichst großer Nähe zur Selbsterfahrung zu entwickeln, in immer weitere Entfernung. Das gehört nach Blumenberg zu den Enttäuschungen der späten Neuzeit, die in der absoluten Selbstgewissheit des Selbstbewusstseins immer mehr zu haben glaubte, als die momentane und leere Identität des Ich mit sich selbst.

²⁶² Eine Theologie, die Gott für selbstgenügsam und autark erklärt, neigt dazu, dies als Selbstreflexion zu deuten. Gott wäre nicht der Zuschauer der Welt sondern seiner selbst. Bei Platon liebt nicht Gott die Welt, sondern die Welt liebt Gott. Eros bedeutet Bedürftigkeit, die eines Gottes unwürdig ist. Noch die christliche Theologie tut sich schwer mit einem liebenden Gott, der seiner Schöpfung irgend bedürftig sein könnte.

²⁶³ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 882.

²⁶⁴ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 882.

²⁶⁵ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 140. Im strikten Sinn scheint mir allerdings nur der Tastsinn auf Gegenseitigkeit zu beruhen: wer sieht, muss nicht *eo ipso*, wer hört nicht gehört werden usw. Aber wer jemanden berührt, wird selbst berührt.

²⁶⁶ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 167 f.

²⁶⁷ Vgl. zum Blick der Anderen auch Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, bes. 457 ff. Zum Blick, im Anschluss an die Formulierung von Thomas Nagel vgl. R. Spaemann, *Personen*, S. 24: „Der Mensch fühlt den Blick des Anderen, den Blick aller anderen, den Blick aller möglichen anderen, den Blick von nirgendwo auf sich gerichtet.“ Personalisiert und verabsolutiert ist das der allessehende Blick Gottes. Er wäre nicht, wie bei Nagel, der Blick von nirgendwo, sondern von überall. Philosophisch kann es den nicht geben. Oder nur als absolute Metapher. Vgl. Th. Nagel, *der Blick von nirgendwo*, bes. S. 107 ff.

²⁶⁸ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 883.

Selbsterkenntnis bewegt sich, anthropologisch zugespitzt, zwischen zwei Wahrheiten: dass man sich selbst nicht gut kennt, aber zugleich niemand anderer einen besser kennt als man sich selbst. Denn auch wenn die eigenen Erinnerungen trügen können, man kann sie nicht durch die anderer ersetzen. Und auch wenn man nicht weiß, wie Blumenberg mit Voltaire sagt, was man demnächst wollen und tun wird – niemand sonst weiß es, trotz Wittgensteins Apophthegma: „Ich kann wissen, was der andere denkt, nicht, was ich denke.“²⁶⁹

Dass Blumenberg von dem Letzthorizont des Alles-selbst-seins ausgeht, demonstriert, was er sich als die Urform der Zweideutigkeit der Fremdwahrnehmung vorstellt: „Will der Andere ich sein statt meiner? Oder will er Ich sein, um sich als Meinesgleichen mir zu erkennen zu geben und annehmbar zu machen?“²⁷⁰ Denn das, was der Mensch im Bewusstsein vor Augen hat, hat die Tendenz, ihn auszufüllen. Und das unterstellt er dem, der ihn wiederum sieht.

Selbsterkenntnis gibt es nicht ohne Erinnerung. Die aber ist nie evident. Sie garantiert lediglich die Identität des sich erinnernden Subjekts, nicht die Wahrheit seiner Inhalte. Das macht die Einlösung des Delphischen Orakelbefehls prekär. Zugleich leistet auch zutreffende Erinnerung nicht zureichende Selbsterkenntnis: was einer war, definiert nicht hinreichend, was er jetzt ist oder werden wird.²⁷¹

Dem entspricht, dass die Geschichte dem Menschen weder als Einzelwesen noch als Gattung äußerlich bleibt. Beschäftigung mit der Geschichte ist insofern Moment der Selbsterkenntnis. Auch das gehört zur Mystik des Habens. „Die Geschichte, in ihrer vermeinten anthropologischen Ergiebigkeit, ist ein Komplex von Identitätsbildung und Fremderfahrung: Der da handelt und leidet, ist immer ein Mensch, der wir sein könnten, wären wir nicht kontingent der, der es nicht ist; aber zugleich ist es der, den zu begreifen uns auferlegt, ein nur in seinen und nicht unseren Möglichkeiten stehendes Subjekt zu akzeptieren. Daß der Mensch, nach dem Wort des Protagoras, das Maß aller Dinge sei, bedeutet eben gerade nicht, der eine sei das Maß des anderen.“²⁷² Auch hier also haben, ohne sein zu müssen, ja zu dürfen. Die Mystik des Habens ist moralischer als die des Seins. Sie hat es damit zu tun, die Kontingenz der eigenen Identität in eins mit der des Anderen auszuhalten.

Dennoch besteht kein Abgrund zwischen den verschiedenen Identitäten. Dass wir ein anderes Ich überhaupt unterstellen können, gründet darin, dass wir selbst schon in uns ein quasianderes Ich haben. Es ist „die Kunst des Subjekts, nicht nur das zu haben, was es nicht ist – seine Gegenstände –, sondern das, was es >auch< ist, nämlich ein Gewesenes oder Zukünftiges [...]“²⁷³. Die Erinnerung hat zwei Aspekte. Formal weiß das erinnernde Ich, dass es identisch ist mit dem erinnerten. Material aber sind Erinnerungen fragil und trügerisch. Die

²⁶⁹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, S. 356. Zitiert in H. Blumenberg, *Menschen*, S. 58 u. 314.

²⁷⁰ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 302.

²⁷¹ Was solche Selbsterkenntnis im Laufe des Lebens im Sinne des >Werde, der du bist<, für den Umgang mit dem Schicksal bedeutet, zeigt Peter Strasser, *Gibt es ein Leben nach dem Tod?*

²⁷² H. Blumenberg, *Menschen*, S. 261.

²⁷³ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 157. Analog zu den zwei Augen, die auch andere Augen denkbar werden lassen.

Retention gehört noch zur erweiterten Selbstgewissheit des Subjekts: das, was nicht erinnert werden muss, weil es noch gegenwärtig ist im Vergehen. Zwischen Retention und Erinnerung aber klafft eine Lücke. Blumenberg holt die Erinnerung deshalb ins Zentrum und zeigt ihre Bedeutung für die Intersubjektivität. Das Ich wird sich selbst zum Anderen, indem es sich an sich erinnert – und analog nach vorne entwirft, in die Zukunft, über die Protention hinaus.

Während die Phänomenologie Retention und Protention als wesentlich für das Bewusstsein beschrieb, hat sie die Erinnerung vernachlässigt. Denn es zeigt sich, dass Erinnerung für ein Bewusstsein kontingent ist. „Es muss Erinnerung nicht geben.“²⁷⁴ Wenn das Ich sich erinnert, darf dieses erinnerte Ich aber nicht vollständig selbstgegeben sein, weil das Ich dann die erinnerte Zeit noch einmal unverändert wieder erleben müsste. Es müsste sich selbst noch einmal realisieren.²⁷⁵

Neben der Retention ist es die Protention, neben der Erinnerung die erwartende Vorwegnahme, die in einer Anthropologie deutlicher wird als in der reinen Phänomenologie. Wir kennen aus der Selbsterfahrung keinen Anfang und kein Ende des Bewusstseinsstromes. Von Geburt und Tod wissen wir unmittelbar nichts, erfahren darüber nur mittelbar durch und über andere.²⁷⁶ Dass Erinnerung und Erwartung, anders als Protention und Retention, kontingent sind, zeigt sich an dieser immanenten Unendlichkeit des Bewusstseins.

„Erinnerung ist immer ein Mangel an Authentizität des Bewusstseins, seine Schwäche, ganz es selbst zu sein. Aber doch auch seine Fähigkeit, sich zu rekonstruieren.“²⁷⁷ Wer sich erinnert, braucht die anderen als Zeugen. Und, „als projektive Vereinigung all dieser Funktionen [sc. Beobachter, Kundschafter, Delegationen], den transzendenten Weltzeugen, den Hüter der *veritas ontologica*, dessen Begriff den Namen des Gottes trägt. Durch sie, die Weltzeugen, kommt die Welt zu ihrer Konstanz in der Zeit, die dem Bewusstsein im Abbrechen seiner Retention und in der Kürze seiner Protention versagt bleibt.“²⁷⁸ Weil das Bewusstsein nicht rein ist, hat und braucht es die anderen und konstituiert sich damit überhaupt erst Welt.

„Natalität und Mortalität sind anthropologische Bestimmungen.“²⁷⁹ Beide hängen wiederum mit der Sichtbarkeit zusammen. Geborenwerden lässt sich beschreiben als Sichtbarwerden, Sterben als Entschwinden aus der Sichtbarkeit. Als Leiche bleibt dem Menschen nur noch die passive Sichtbarkeit. Tot ist, wer nur noch gesehen wird, ohne zurücksehen zu können. Gerade deshalb gehört zur Pietät, dass man den Leichnam unwürdiger Sichtbarkeit entzieht, ihn nicht zur Schau stellt. Doch gesehen wird nur der Körper, den dieser Mensch hatte, nicht mehr der

²⁷⁴ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 159.

²⁷⁵ Das müsste eine theologische Eschatologie berücksichtigen, wenn es zu einer realen Kommunikation, ja Kommunion zwischen den Identitäten kommt. Siehe dazu unten im Schlussteil.

²⁷⁶ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 179. Zum Todesbewusstsein anders: Karl Ludwig Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*. Kann es sein, dass Blumenberg diesen Schüler Max Schelers nicht wahrgenommen hat?

²⁷⁷ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 185.

²⁷⁸ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 186.

²⁷⁹ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 463.

Leib, der er für sich gewesen ist. Der Körper wird zum Leib durch die Seele, die ihn beseelt, spricht: durch sich der Mensch als Leib erlebt.

Sich zu töten ist entsprechend eine extreme Möglichkeit, sich der Sichtbarkeit zu entziehen, um den Preis, sich ihr als purer Körper, genannt Leiche, ganz auszuliefern. Der gestorbene Leib wird zu dem Körper, den man ablegt wie ein Kleid – nicht, um sich nun nackt zu zeigen, sondern um sich in die Unsichtbarkeit und damit Unbelangbarkeit davonzumachen. Der Leib sieht auch, der Körper wird nur gesehen.

Unsere leibliche Sichtbarkeit ermöglicht, dass andere unsere Zeugen sind wie wir ihre. In der Erinnerung anderer zu sein und zu bleiben, bedeutet, eine Geschichte zu haben. Blumenbergs Verteidigung des Historismus gewinnt hier ihr Pathos. "Sie [sc. die *memoria*] ist der Inbegriff der Wirklichkeit, die Menschliches annehmen kann, und Ahistorismus der der zugehörigen Barbarei. Nicht nur sprachliche und schriftliche Geschichtsschreibung, sondern Pietät gegenüber den Toten, ihrem Nachlaß, ihrer Lebensform, ist das früheste Stück Kultur, das wir erkennen können."²⁸⁰ Kultur der Erinnerung ist hier als moralisches Postulat phänomenologisch fundiert in der >Unreinheit< des menschlichen Bewusstseins.

Kontingenz tritt noch in einer anderen Hinsicht in den Mittelpunkt der Kontroverse zwischen Phänomenologie und Anthropologie. Notwendig ist das Ich nur in seiner Existenz, nicht in seinem Sosein. Es kann sich eine andere Geschichte andichten, sich Umfiktionen geben. Darin entdeckt es zugleich, was Anderssein heißt. „Denn Anderssein impliziert die Unausschöpfbarkeit des Ich-seins durch mich, durch meine kontingente Geschichte.“²⁸¹ Die Möglichkeiten des Ich decken oder überschneiden sich mit den Möglichkeiten bzw. Wirklichkeiten eines anderen Ich. Im Haben der Wirklichkeiten der anderen kann ich an dem, was ich nicht bin, teilnehmen, als wären es meine noch oder nicht mehr unverwirklichten Möglichkeiten.

Für Husserl ist die Udenkbarkeit dessen, dass ich nicht bin, das Wichtigste. Das nach Blumenberg stolzeste der biblischen Gottesworte legt er dem phänomenologischen Ich in den Mund: „Ich bin, der ich bin.“ (Ex 3,14) Die Kontingenz eines Ich wird ausgeschlossen. Aber dieses Ich muss nicht ich sein. Darin liegt die Dissoziation zwischen mundanem und extramundan-transzendentelem Ego. Das bedeutet für die Philosophie als Wissenschaft, dass die Forschung unendlich wird. Das einzelne Subjekt hat keine Chance mehr, die Erfüllung in der endgültigen Erkenntnis zu finden. Das hat nur das allgemeine Subjekt der Wissenschaft. *Ars longa, vita brevis* auch hier.

Dem kommt ein weiterer Grundbegriff der Anthropologie Blumenbergs zur Hilfe: Delegation. Nicht nur, dass der Mensch, weil er nicht alles selbst tun kann, delegieren muss, sondern dass

²⁸⁰ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 189.

²⁸¹ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 407.

er das kann, ist schon bemerkenswert. Delegation ist „*actio per distans*“.²⁸² Und diese Distanz kompensiert wiederum Delegation. Auch wenn „anwesend zu sein eine der Glücksmöglichkeiten des Lebens ist, muß die Möglichkeit, abwesend sein zu können, ohne auf das Dabeisein völlig verzichten zu müssen, das entscheidende Hilfsmittel zur Herbeiführung von Glückssituationen sein.“²⁸³ Delegation sie setzt Abstand voraus und überbrückt ihn zugleich. Das ist es, was die Blumenberg-Rezeption übersieht, wenn sie allein die Distanz in Blumenbergs Denken betont.

Distanz erst macht den Menschen möglich.²⁸⁴ Blumenberg greift zur Hypothese, der Mensch sei das Fluchttier schlechthin. Dies erklärt auch die Bedeutung seines aufrechten Ganges. Die Urszene wäre dann: das Fluchttier Mensch gerät in eine ausweglose Situation. Mangels anderer Fähigkeiten im Nahkampf richtet er sich auf und verteidigt sich auf Distanz durch den Wurf einer Waffe oder eines Gegenstandes, der durch den Wurf zur Waffe wird. Der Mensch wird das stationäre Fluchttier. Er flüchtet gerade nicht, sondern bleibt und kämpft aus dem Abstand heraus. Denn der Abstand wird überwunden, wenn auch über Medien. Der unmittelbare (Körper-)Kontakt wird vermieden. Distanz im Raum entspricht dann Prävention in der Zeit. „Sich dies wie jenes vom Leibe halten zu können, das ist die elementare Fähigkeit des Menschen. Sie führt vom ersten Abwehrakt durch Steinwurf bis hin zum Begriff, der die Welt in der Schreibstube versammelt, ohne daß ein Sandkorn von ihr gegenwärtig sein müßte.“²⁸⁵ Diese >Körperausschaltung<²⁸⁶ spiegelt sich noch in einem Teil des Körpers, der Hand. Die Hand des Menschen nämlich ist frei. Er kann alles Mögliche darin halten, was er nicht selbst ist. Distanz ist also nicht zu verwechseln mit Abkehr. Vielmehr ermöglicht sie umgekehrt, mehr zu haben, wenn auch gelassener, subtiler, freier. Die Hand übt das Loslassen, um neu und Anderes ergreifen zu können. Ihre Leere ermöglicht und will neue Fülle, bis zur nächsten Leere und Fülle. Eine Hand ohne Haben verfehlt ihr Sein. Das gilt für die menschliche – und auch die göttliche – Person schlechthin.

Distanz eignet auch dem menschlichen Gedächtnis. Das tierische ist durchweg Kurzzeitgedächtnis, das menschliche Langzeitgedächtnis mit der Tendenz zum Lebenszeitgedächtnis. „Erinnerung ist eine der Formen der *actio per distans*.“²⁸⁷

Die Körperausschaltung ist auch in der Geste des Zeigens vorgebildet als Zwischenschritt zwischen Ergriff und Begriff. „Der Mensch ist ein zeigendes Wesen, und jede seiner Handgemeinheiten ist ein Rückfall hinter diese primäre Errungenschaft.“²⁸⁸ Es geht vom

²⁸² H. Blumenberg, *Menschen*, S. 508 und 790.

²⁸³ H. Blumenberg, *Lebenswelt*, S. 155. Das unterscheidet Blumenberg von Spaemann, der auf Anwesenheit setzt.

²⁸⁴ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 570. Das knüpft an die „ontologische Distanz“ der Frühschriften an.

²⁸⁵ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 578. Das erinnert an Adornos Wort: „Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe.“ Vgl. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 314. Und markiert zugleich den Unterschied.

²⁸⁶ Ein Ausdruck von Paul Alsberg, Vgl. H. Blumenberg, *Menschen*, S. 596.

²⁸⁷ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 583.

²⁸⁸ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 598.

Ergreifen über das Berühren bis zum bloßen Gestus des Zeigens. Dazu gehört auch die Delegation. Der Handelnde muss nicht selbst am Tatort sein.

Der Mensch ist also wesentlich der, der nicht mehr alles anfassen muss. Das steckt noch im Begriff, der begreift, ohne zuzugreifen. „In ihm kulminiert der Zug des Verzichts darauf, alles zu haben, um alles >begreifen< zu können, aber auch der Verzicht, überall anwesend zu sein, um in allem selbst der Handelnde zu sein.“²⁸⁹ Das ist Verzicht auf >Realismus< im strikten Sinne. Gegen kulturkritische Anwendungen besteht Blumenberg auf dem schonenden Implikat dieser Haltung. Authentischer Umgang mit der Realität würde diese heutzutage unter den Bedingungen der Überfülltheit vernichten, wie es der Tourismus zeigt.²⁹⁰

Moderne Medien arbeiten denn auch an der Ununterscheidbarkeit von Realität und Simulation. Das menschliche Weltverhältnis tendiert zum Grenzwert einer totalen Ästhetik. Das bedeutet, es lässt sich von der Natur dort draußen nicht mehr stören. Vernunft ist eben „*actio per distans* in Reinkultur“²⁹¹. Sie macht nicht nur Aussagen über das, was nicht anwesend, sondern auch über das, was nur möglich oder gar unmöglich, im Extremfall absurd ist. Darin steckt die Fähigkeit zur Negation. Und zwar ebenso darin, Abwesendes als anwesend, wie umgekehrt Anwesendes als abwesend denken zu können. Das gilt auch für den eigenen Tod. Voraussetzung ist, dass es so etwas wie eine Weltzeit gibt, die weiter geht, wenn meine Lebenszeit vorbei ist. Die Zeit bleibt Voraussetzung noch beim Denken des Untergangs der Welt. Freilich: „Es bleibt aber fraglich, wie wir einen Untergang der Welt im strikten Sinne denken können.“²⁹² Denn die Welt ist nicht identisch mit der Erde, schon gar nicht mit deren Natur oder Menschenwelt; und wohl auch nicht mit dem Kosmos.

Im Geld findet der Begriff bzw. die Fähigkeit zur symbolischen Präsenz eines Abwesenden seine Reindarstellung. Geld vollstreckt die Leistung des Begriffs, Abwesendes so anwesend sein zu lassen, dass das unbestimmt bleibt, aber bestimmbar. Diese „verlockende Bestimmbarkeit zu allem Möglichen“²⁹³ macht seine Faszination und versucherische Potenz aus. Geld teilt mit Glück die Unbestimmtheit und Offenheit für individuelle Füllungen. Der Zugang aller auf alles würde ohnehin zur tödlichen Konkurrenz. „Das trotzig, den *status naturalis* simulierende >Vogliamo tutto!< ist ein Widerspruch in sich selbst, Verhinderung gerade dessen, was es beansprucht für die, die es beanspruchen.“²⁹⁴ Pluralität in den Glücksvorstellungen bewahrt vor Neid und Rivalität und schöpft zugleich die Vielfalt der Möglichkeiten der Wirklichkeit aus. Blumenbergs Zurückweisung dieses Anspruchs des

²⁸⁹ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 599.

²⁹⁰ Vgl. die frühe Zeitungsglosse „Reisen durch die präparierte Welt“ in den *Düsseldorfer Nachrichten* vom 3.10.1953, jetzt in: *Schriften zur Technik*, S. 51-53.

²⁹¹ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 601.

²⁹² H. Blumenberg, *Menschen*, S. 603.

²⁹³ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 604.

²⁹⁴ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 606. Gemeint ist hier, dass man weder alles sein, noch alles unmittelbar als es selbst (in der Hand, am Leib etc.) haben kann. Mitgemeint ist, dass man es nicht-haben kann, als hätte man es: in Repräsentationen, Simulationen, in irgend geistiger Gestalt.

vogliamo tutto folgt der biblischen Logik, dass er nur dadurch erhalten und erfüllt werden kann, indem man ihn aufgibt und verliert. Und um sich sowohl für wie mit anderen zusammen Zeit zu lassen für die Unausschöpfbarkeit der Welt.²⁹⁵

Durch den Übergang vom Sein zum Haben kommt die Zeit ins Spiel. Ein Wesen, das alles ist, hat und braucht keine Zeit. Erst ein Wesen, das alles oder vieles haben will, ohne das auf einmal zu können, ist mit der Zeit konfrontiert. „Zeitgewinn ist eine fundamentale anthropologische Kategorie.“²⁹⁶ Doch gilt dies auch in dem anderen Sinne, dass das Endlichkeitsbewusstsein die Kürze der Zeit kostbar macht. Die Kehrseite ist Zeitgeiz, wie es die Schlaflosigkeit als pathologische Form demonstriert. „Denn der Mensch ist das Wesen, das schläft, obwohl es Vernunft hat.“²⁹⁷ Absolute Ansprüche, gerade aber nicht nur an die Vernunft, sondern der Vernunft selbst, richten sich immer gegen den Schlaf.²⁹⁸ Die Vernunft tendiert dazu, sich unendlich viel Zeit zu lassen, da sie aus dem Zögern kommt. Das wiederholt sich in ihren ästhetischen Gestaltungen. Ein Kunstwerk, das sich absolut setzen möchte, verlangt ungeteilte, endlose Aufmerksamkeit. Aber die mag die Vernunft haben, der einzelne Mensch hat sie nicht. Niemand hat unendlich Zeit.

Als *animal symbolicum* erspart sich der Mensch die direkte Konfrontation mit der natürlichen Realität. Aus dem Überschuss folgt das Überflüssige der Kultur. Neben den primären Bedürfnissen entstehen so unendliche sekundäre Wünsche. In Bezug auf die Zeit ist Inbegriff solcher Wünsche technischer Zeitgewinn, der ästhetisch durch Zeitvertreib ausgeglichen wird. Auch das gehört zur Prävention. „Zeitgewinn für Zeitvertreib, das scheint mir die Grundstruktur in der ganzen Neuzeit zu sein.“²⁹⁹ Das Radikal des Zeitbezugs haben die platonische und christliche Metaphysik durch die Unsterblichkeitskonzeption nur überdeckt. Aus dem neuen Gedanken, der Anspruch des Menschen sei unendlich, folgt noch in der Neuzeit die Attraktivität des Unsterblichkeitsgedankens. Das Leben ist zu kurz für all unsere Wunscherfüllungen. Dass Zeit Geld ist, wäre dann keine arbiträre Erfindung der bürgerlichen Neuzeit, sondern nur die Aufdeckung anthropologischer Grundtatsachen, die zeitweise verdeckt wurden, sei es durch die Muße der Griechen, sei es durch die Ewigkeitskultur der Mönche im Mittelalter. Mit Heidegger: „Das Rechnen mit der Zeit ist konstitutiv für das In-der-Welt-sein.“³⁰⁰ Nicht das Geld macht die Zeit knapp, sondern die Erfahrung der Zeitknappheit lässt nach ihrer Quantifizierung Ausschau halten, nach ihrer Bindung an die Uhr und das Geld. Zu den Versuchen, der Zeitknappheit zu entkommen, gehört dann auch die idealistische These von der Nichtrealität bzw. Idealität der Zeit (und des Raumes). „Der Zeithaushalt des Menschen ist das zarteste Stück seiner

²⁹⁵ Vgl. André Gide, *Numquid et tu...?*, in: ders., *Tagebuch 1903-1922*, S. 548-571.

²⁹⁶ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 608.

²⁹⁷ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 608.

²⁹⁸ Odo Marquard erzählt, Blumenberg habe eine Nacht in der Woche auf Schlaf verzichtet, um die verlorene Zeit der Verfolgung unter den Nationalsozialisten aufzuholen. Vgl. O. Marquard, *Entlastung vom Absoluten*.

²⁹⁹ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 616.

³⁰⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 333. Zitiert bei H. Blumenberg, *Menschen*, S. 618.

kulturellen Sphäre, die verwundbarste Stelle seiner Existenz. Hier ist alles Endgültigkeit, unaufstockbare Endlichkeit und Unwiederbringlichkeit. Sobald es dafür keinen metaphysischen Trost mehr gibt, steigt die Spannung gefährlich an.³⁰¹ Blumenberg sieht offenbar keine Lösung im bloßen Aufruf zur Entschleunigung. Tatsächlich haben die Voten, die dazu aufrufen, zu sein statt zu haben, einen therapeutischen Zweck. Sie versuchen durch eine Umkehr der Zeitknappheit zu entkommen: wer nichts mehr haben will, sondern sich mit dem begnügt, was er ist, ist gleichsam aus der Zeit hier und jetzt schon in die Ewigkeit entkommen. Ungestellt bleibt schon die Frage, wie ich es aushalte nur ich selbst zu sein; ganz abgesehen davon, woher ich überhaupt weiß, wer ich bin, ohne auf das verwiesen zu sein, was ich gewesen bin und noch werden kann. Und es bleibt ungeklärt, wie solches Sein mit Intersubjektivität verknüpft ist.

Deshalb bleibt Zeitknappheit für Blumenberg unenttrinnbar, wie es entscheidend bleibt, Zeitgewinne nicht zu verspielen. Freilich: nicht jeder muss alles selbst erfahren. Verzicht auf authentische Erfahrung darf nicht nur als Verlust erscheinen. Der Mensch soll Geschichte und somit fremde Erfahrung haben. Noch das Bedürfnis, alles selbst zu machen, muss er einschränken können (Delegation), um überhaupt etwas selbst machen zu können.

Dass der Mensch sein unendliches Begehren weder im Nu noch für sich alleine erfüllen kann, macht ihn trostbedürftig. Dass er auf absolute Erfüllung verzichten kann, macht ihn trostfähig. Blumenbergs Anthropologie ist eine Apologie des Trostes im Angesicht des Verzichtes auf absoluten Realismus.

Dem entspricht die Fähigkeit des Menschen, Emotionen zu mindern, indem ihnen Ausdruck gegeben wird. Dass Schmerz gelindert wird, indem man das Gesicht verzieht, gehört dazu. Und dass es den Schmerz erleichtert, wenn man ihn mitteilt, im wörtlichsten Sinne. Man kann erstaunlicherweise auch Leiden delegieren.³⁰² Auch zum Trost gehört die Delegation. Im Mitleid leiden andere mit. Das Unglück hat deshalb nur eine absolute Form, die der Untröstlichkeit.³⁰³

Einerseits bedeutet Trost, die Wirklichkeit nicht zu ändern, nicht ändern zu können. Andererseits bedeutet er Distanzierung von der Wirklichkeit, die der Mensch gewonnen hat.

Trost ist paradox. Das Leiden ist immer individuell, kann nicht wirklich nachvollzogen, >verstanden<, im strikten Sinne geteilt werden. Respekt verbietet, das Maß des Leidens zu vergleichen.³⁰⁴ Andererseits kann jeder und allezeit trösten und getröstet werden.

³⁰¹ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 621. Hartmut Rosa entwickelt daraus eine soziologische Diagnose und Prognose der Zeitsituation unter dem entsprechenden Titel: Beschleunigung. Vgl. Hartmut Rosa, *Beschleunigung*; ders., *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. und ders.: *Beschleunigung und Entfremdung*. Vgl. auch R. Konersmann, *Die Unruhe der Welt*.

³⁰² Paulus fordert deshalb, die Lasten der anderen zu tragen: Gal 6,2. Siehe dazu am Schluss.

³⁰³ Vgl. aber den Schlusssatz Theodor W. Adornos, *Kierkegaard*, S. 253: „Der Schritt aus Trauer in Trost ist nicht der größte, sondern der kleinste.“ Etwa, wenn man die Trauer mitteilt.

³⁰⁴ „Not ist Not und hat kein Maß [...]“ Martin Luther, „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursache aus der Schrift“ (1523).

Trost ist eine „Vermeidung von Bewußtsein“³⁰⁵. Zum Beispiel durch Vergessen. Sie gehört zu den Höchstleistungen des distanzierten Umgangs mit der Wirklichkeit.³⁰⁶ Schmerz etwa kann nicht nur nicht adäquat mitgeteilt, er kann zum Glück auch nicht >realistisch< erinnert werden. Weil aber Vergessen nicht sofort geschieht, muss bis dahin das Leid verarbeitet werden. Dazu gehören die Emotion und der Trost. Er gehört in die erste Verarbeitungsphase des Schmerzes, des Leids etc. Er macht Weiterleben dort möglich, wo es unmöglich zu sein scheint – bis man vergessen hat.

Die Kehrseite der *actio per distans* ist, dass der Mensch beleidigt werden kann noch dort, wo er physisch nicht betroffen ist. „Der Mensch ist das Wesen, welches Blöße hat.“³⁰⁷ Seine grundlegende Blöße ist seine ontische Kontingenz, sein Mangel an Notwendigkeit zu sein. Er kann nicht, wie andere Lebewesen, einfach grundlos da sein. Anthropologie geht hier in Metaphysik über. Der entscheidende Mangel des Menschen ist nicht der an Gütern und Ausstattungen, sondern der Mangel an einem unbedingten Daseinsgrund. Nur deshalb braucht es Sinnproduktion und Sinnproduzenten. „Weshalb sind wir trostbedürftig? Weil wir keinen Grund haben da zu sein.“³⁰⁸ Diese Grundlosigkeit hängt mit der ontologischen Distanz zusammen. Wer alles ist, braucht keinen Grund mehr für sein Dasein. Wer nicht alles ist, fragt sich, sofern er Bewusstsein hat, wieso er nicht alles ist, sondern dies und nicht jenes. Und erst dadurch kann die Frage auftreten, wieso er überhaupt ist und nicht vielmehr nicht.

Die eigene Grundlosigkeit ist eine „metaphysische Metapher“³⁰⁹, die einen empirischen Anhalt hat. Der Mensch verliert seine Entwicklungsphasen nie ganz, er bleibt in gewisser Hinsicht immer in der Kindheit, infantil. Die unbeantwortbare Seinsgrundfrage verweist sie auf etwas, auf „die geheime Qual der bewußten Existenz“³¹⁰ ohne ausreichenden Grund zu sein. Davon kann man, gibt Blumenberg indirekt zu verstehen, erlöst werden, indem man tendenziell alles hat, als wäre man es.

Weil der einzelne Mensch bemerkt, dass er (nicht mehr, wie er möglicherweise im Mutterleib weniger vermeint als spürt) nicht alles ist, möchte er wenigstens einen absolut guten Grund haben, er selbst zu sein. Der Mensch ist „das gewollt sein wollende Wesen“³¹¹. Unter den Bedingungen möglicher Empfängnisverhütung daraus die legitime moralische Forderung, ein Wunschkind zu sein. Im Mythos Platons wurde das durch die Selbstwahl unnötig. Dieser Mythos antwortet auf die Frage, ob man dieses faktische Leben überhaupt gewollt hätte, wenn

http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:l:luther:d:dass_eine_christliche_versammlung_oder_gemeinde_recht_und_macht_habe. (Letzter Aufruf 17.4.2016)

³⁰⁵ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 629.

³⁰⁶ Für die moderne Hirnforschung ist weniger erstaunlich, dass wir vergessen, als dass wir überhaupt erinnern, wo doch das Gehirn ständig und durch jeden augenblicklichen Eindruck verändert wird.

³⁰⁷ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 634.

³⁰⁸ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 635.

³⁰⁹ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 638.

³¹⁰ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 639. Die Seinsgrundfrage nennt Blumenberg einmal eine Ungeheuerlichkeit, Inbegriff unbeantwortbarer Fragen: H. Blumenberg, *Lebenswelt*, S. 62.

³¹¹ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 639.

man gefragt worden wäre: Man hat sich selbst gewählt.³¹² Erst wenn Mythos und die (schon darin angelegte) Theodizee zerstört sind, kann es einen Satz geben wie den von Freud, das Leben sei zu schwer für uns. Oder wie den Hiobs, der den Tag bzw. die Nacht seiner Empfängnis verflucht. (Hiob 3,3)

In der metaphysischen christlichen Tradition war es immer schon besser zu sein, als nicht zu sein – sogar noch für den Teufel und die Verdammten. „Die Schöpfung ließe sich nicht rechtfertigen, wenn die Geltung des Satzes anfechtbar wäre, daß Dasein besser sei als Nichtsein.“³¹³ Nicht geboren zu sein wäre sinnlos, nicht geboren sein zu wollen Blasphemie. Noch wenn kein einziger Mensch das Heil erlangte, wäre die Welt nicht sinnlos – auch wenn das nirgends so ausgesprochen wurde. Für dieses Denken wäre Kants Gedanke unerreichbar gewesen, der Mensch könnte die Zustimmung zu seinem Dasein oder zu seiner ewigen Verlängerung verweigern.

Kant hatte es zur Pflicht der Eltern erklärt, ihre Kinder mit der Tatsache ihres Geborens zu versöhnen, zufrieden zu machen. Auch das zeigt, dass es nicht mehr *a priori* besser ist zu sein, als nicht zu sein: man muss dazu erst nachträglich die Bedingungen schaffen. „Durch die Nächstverantwortlichkeit wird der Mensch der Idee nach mit der Kontingenz des Daseins ausgesöhnt, der Abgrund seiner Trostbedürftigkeit geschlossen.“³¹⁴

Zur Kontingenz des Dass kommt die Kontingenz des Wie. Der Mensch muss nicht nur sein Dasein, sondern sein Sosein wollen. Der Mensch kann sich nicht einfach mit sich abfinden. Er will anders sein, er will wie die anderen sein, im Extrem: wie alle. Da das streng genommen unmöglich, nur sehr begrenzt und bedingt möglich ist, bedarf der Mensch auch für seine Identität des Trostes. „Dennoch bleibt die Zustimmung des Menschen zu seinem Dasein die höchste Idee aller Ethik und wohl auch jeder Sozialphilosophie.“³¹⁵

In der biblischen und christlichen Tradition fehlt nach Blumenberg der Gedanke, dass der Schöpfer seiner Welt Versöhnung mit ihrer ungewollten Existenz schulde.³¹⁶ Es wäre Blasphemie gewesen, eine Schuld Gottes gegenüber seinem Geschöpf anzunehmen. Doch Blumenberg setzt Gott dieser Zumutung aus. Gott müsste sich um die nachträgliche Zustimmung seiner Geschöpfe bewerben. Der antike Kosmos war rhetorischer Trost, nie ernstlich geprüft. Doch der Gedanke der Schöpfung macht erstmals erwartbar, dass die Welt dem Menschen entspricht. Die Gnosis zieht aus der Enttäuschung dieser Erwartung die Konsequenzen und trennt den Heilsgott vom Schöpfergott. Der Mensch muss seine Gesinnung

³¹² Bei Schopenhauer wählt das Kind seine Eltern aus und führt sie zusammen, eine Umkehrung der Frage: nicht „warum ich?“, sondern „warum diese beiden?“

³¹³ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 647.

³¹⁴ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 649. Vgl. zu Kant: M. Sommer, *Identität im Übergang*, bes. S. 21ff. Siehe dazu das Kapitel über Manfred Sommer im Teil B, 7.

³¹⁵ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 651. Ist nicht der religiöse (christliche) Glaube mindestens auch das, Zustimmung zur Zusage, Wunschkind Gottes zu sein?

³¹⁶ Von Blumenberg darauf hingewiesen, könnten freilich solche subkutane Tendenzen zu entdecken sein, siehe den letzten Teil dieser Arbeit.

nicht ändern, sondern nur begreifen, woher er (nicht) stammt. Eschatologie wird zum Untergang der Welt. Dass der Mensch das trostbedürftige Wesen bleibt, begründet die Funktion der Rhetorik, weil das Prinzip des zureichenden Grundes unerfüllbar bleibt.³¹⁷

Zusammenfassend gilt: Der Ausgang der Anthropologie bei der Selbsterhaltung mündet in die Selbstüberschreitung des Menschen, weil sie in die Selbsterhaltung der Vernunft eingeht, die buchstäblich auf alles geht. Der Mensch hat sich aus der Evolution verabschiedet, indem er den Fortschritt in die Kultur verlagerte, nicht mehr in die natürliche Selektion. Wer diese vermeiden möchte, muss die instrumentelle Evolution bejahen, auch wenn diese ihr eigenes Risiko hat, den Untergang des Menschen bedeuten kann. Das mögliche Ende der Gattung Mensch liegt in seinem Ursprung begründet. Das Bewusstsein ist das Korrelat des Verlassens der Lebenswelt, d.h. der Welt der Selbstverständlichkeit, wodurch er „empfindlich wird gegen sich selbst und seine Art, für die anderen zu sein.“³¹⁸ Im menschlichen Bewusstsein ist die Vernunft angelegt und die impliziert die Überschreitung der Unmittelbarkeit des Wirklichkeitsverständnisses. Auch wenn sie zunächst der Selbstbehauptung gegenüber der übermächtigen Wirklichkeit dient, emanzipiert sie sich von dieser wie von ihrer Funktion. Statt unmittelbaren Reagierens auf Reize lässt sich der Mensch Zeit für die Wahrnehmung und damit für die Auswahl von Gegenständen. Diese zeitliche Distanz entspricht der räumlichen Distanz zur Wirklichkeit. Solche Distanznahme von der Naturwelt bedeutet aber, dass es dem Menschen auf der anderen Seite schwer fällt, die destruktiven Züge solcher Distanzierung zu bemerken. Insofern ist das Gelingen menschlicher Selbsterhaltung nicht gesichert, sie bleibt vielmehr prekär.

Mit der Anthropologie tritt die Geschichtlichkeit in die phänomenologische Philosophie ein. „Jede Anthropologie, auch die, die es verleugnet, ist im Kern historisch.“³¹⁹ Der Mensch lernt sich selbst nur über Umwege kennen. Geschichte ist der kontingenteste Umweg und doch unvermeidlich. Denn Geschichtlichkeit ist der Ausschöpfung des Horizonts näher als die dürftige Reflexion. Und zwar ontogenetisch wie phylogenetisch. Die Geschichte erschließt sich u.a. durch die Zeugnisse des Menschen und vom Menschen. Insofern wird die Anthropologie hermeneutisch.

Die hermeneutische Wende der anthropologisch gewordenen Phänomenologie hat Konsequenzen für die Methode der freien Variation. Um das Wesen eines Gegenstandes, und sei es des Menschen, zu entdecken, ist es hilfreich, seine Merkmale zu variieren, um herauszubekommen, was wesentlich ist und was nicht. Nach Blumenberg ist die Einbildungskraft weniger einfallsreich als die faktische Geschichte. Es ist also nicht nur Veranschaulichung, schon gar nicht nur Lust an der Anekdote oder Brillieren mit Früchten der

³¹⁷ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 655. Von daher gibt es nicht nur eine Rhetorik der Seelsorge, sondern auch eine Seelsorge der Rhetorik.

³¹⁸ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 554.

³¹⁹ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 890.

Belesenheit, wenn Blumenberg sich den schriftlichen Zeugnissen widmet, sich der Geschichte der Philosophie intensiv widmet, darüber hinaus literarischen Texten aller Couleur. Dort gibt es „Muster für vieles“³²⁰, die das bloße Rasonieren nicht entdeckt.

Das gilt immer wieder auch für die Bibel und das wichtigste anthropologische Fremdmodell, die Theologie. Gott dient als Vergleichspol einer Besinnung auf den Menschen.³²¹ Auch das gehört zur Umwegstruktur. „Der Mensch hat mehr dadurch gewonnen, daß er Gott steigerte, um sich mit ihm zu vergleichen als daß er ihn leugnete, um sich nicht mit ihm messen zu müssen.“³²²

4. Die Anthropologie wird geschichtlich

„Eben durch ihn [sc. den Körper] nehmen sie teil an dem, was sie sehen,
und an dem, was sie berühren; sie sind Stein, sie sind Bäume;
sie tauschen Berührungen und Hauche aus mit dem Stoff, der sie enthält.“
Paul Valéry

Die Phänomenologie bringt nach Blumenberg Tendenzen der Neuzeit insgesamt zur deutlichen Artikulation.³²³ In Krisis und Kritik der Phänomenologie offenbart sich die Krisis und Kritik der Neuzeit. Nun wird Blumenberg die Neuzeit in seiner *Legitimität der Neuzeit* als Versuch deuten, die Gnosis zu überwinden, nachdem dies im Christentum nicht gelungen sei.

Gnosis ist hier nicht nur verstanden als historische, vergangene, positive Gestalt von Religion, sondern zugleich als Typus einer religiös-philosophischen Lebens- und Weltanschauung. Sie lässt sich knapp durch drei Elemente kennzeichnen.³²⁴ Der Mensch weiß sich erstens *gefangen* in einer >uneigentlichen< Wirklichkeit (Höhlenbewusstsein). Zweitens fühlt er sich dort *entfremdet* von der >eigentlichen< wahren Wirklichkeit draußen, zu der er gehört, aus der er stammt und zu der er zurück will. Drittens besteht damit ein grundlegender *Dualismus* zwischen den beiden Welten, einer >inneren< und einer >äußeren<, einer >oberen< und einer >unteren< etc. Am Ende des Mittelalters, so Blumenberg, sah sich der Mensch in einer gnoseogenen³²⁵ Situation: durch den theologischen Absolutismus getrennt von der wahren Wirklichkeit (serkenntnis), zurückgeworfen auf ein unverlässliches und ungewisses Heil, das der Willkür Gottes anheimgestellt blieb.³²⁶ Die Neuzeit erscheint von da aus als Versuch, die aufkommende Gefahr einer neuen Gnosis zu verhindern. Radikale Kontingenzerfahrung macht anfällig für Gnosis. Wenn die Neuzeit die gnostische Versuchung erneut und endgültig

³²⁰ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 717 und 840.

³²¹ Vgl. H. Blumenberg, *Menschen*, S. 880.

³²² H. Blumenberg, *Menschen*, S. 383. Dieses Motiv taucht in der *Matthäuspasion* wieder auf.

³²³ H. Blumenberg, *Distanz*, S. 22.

³²⁴ Vgl. Manfred Sommer, *Evidenz im Augenblick*, S. 43 ff.

³²⁵ Gnoseogen ist „eine Situation, die den, der in ihr lebt, nichts lässt, was er zur Erfüllung seiner Heilssehnsucht tun könnte; Rettung ist nur von außen und nach außen möglich.“ (M. Sommer, *Evidenz im Augenblick*, S. 327)

³²⁶ Und das über die konfessionellen Differenzen hinweg.

bewältigen will, dann muss sie die Kontingenzerfahrung bewältigen, die das christliche Mittelalter verschärfte. Das tut sie nach Blumenberg in verschiedenen, sich sowohl ergänzenden wie konkurrierenden, Strängen. Gemeinsam ist beiden, dass sie Kontingenz durch Gewissheit aufheben möchten. Der Protestantismus setzt dabei auf Heilsgewissheit, der Cartesianismus dagegen auf Erkenntnisgewissheit. Weil jedoch im Protestantismus die Heilsgewissheit doch wieder prekär bleibt³²⁷, die gnoseogene Situation dadurch auf Dauer gestellt wird, setzt sich der Weg der Erkenntnisgewissheit des Cartesianismus durch.³²⁸ Der Cartesianismus führt danach seinerseits in einen neuen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* und damit in eine neue Variation der gnoseogenen Situation.³²⁹ Das Bewusstsein droht von der Außenwelt abgeschnitten zu werden. So wurde die Erkenntnistheorie zur Grundtheorie der Neuzeit mit der Problemlage, wie die Realität der Außenwelt bewiesen werden konnte. „Der Dualismus ist der Preis des *cogito*.“³³⁰ Von hier aus lässt sich Husserls Phänomenologie lesen als Versuch, Erkenntnisgewissheit ohne den Preis des Dualismus zu gewinnen. Manfred Sommer stellt Husserls Konzeption in den Kontext gleichzeitiger Konkurrenzkonzeptionen, deren Pointe in einer eigentümlichen Verbindung von Positivismus und Mystik besteht. Da mir dies auch für Blumenbergs Philosophie erhellend zu sein scheint, weil sie erkennbar von ihr herkommt, gebe ich hier eine Zusammenfassung dieser Analyse.

Alle drei Konzeptionen, die Sommer anführt, finden sich in der Suche nach Erkenntnisgewissheit, sprich: Evidenz.³³¹ Sie trennen sich in der Art und Weise, wie sie solche Evidenz des Subjektes, das der Mensch *ist*, mit dem Leben, das der Mensch *hat*, vermitteln. Die erste Form sucht „Evidenz *als* Leben“³³². Der Idealfall eines solchen Lebens wäre der

³²⁷ Jedenfalls bei der doppelten Prädestination im Calvinismus. Im Luthertum ist es die Erfahrbarkeit der Heilsgewissheit, sprich der Rechtfertigung, die problematisch bleibt. Vgl. zum *sylogismus practicus* als einschlägigem Stichwort: Reinhard Brandt, *Die ermöglichte Freiheit*, bes. S. 397 ff. Eilert Herms sieht ausdrücklich die Parallele zwischen Luther und Descartes in der Erfahrung täuschungsfreier Gewissheit; bei Descartes in der *cogitatio sui*, bei Luther im Glauben. Im Unterschied zur philosophischen Diskussion sei dieses Zentrum der Gewissheit bei Luther weder klar erkannt noch kritisch untersucht. Vgl. Eilert Herms, *Gewißheit in Luthers >De servo arbitrio<*, bes. S. 58.

³²⁸ Blumenberg hat diese Sicht einer historischen Weichenstellung später revidiert. In seiner Habilitationsschrift billigt er noch dem Begriff einer Souveränität Gottes, wie er im Nominalismus triumphierte, „religiöse Legitimität“ (H. Blumenberg, *Distanz*, S. 84) zu. Historische Gestalt habe sie in „den reformatorischen Theologien mit ihrer Betonung des alttestamentlichen Gottesbildes“ erhalten. Diese Alternative sei nur nicht historisch wirksam geworden im Unterschied zur Selbstbehauptung der Subjektivität bei Descartes. Auch in dem frühen Kant-Aufsatz spricht Blumenberg von zwei möglichen Auswegen aus der Not des nominalistischen Gottes: dass dieser furchtbare Gott sich als gnädig erweise, das humane Interesse erfülle - oder dass sich der Mensch von ihm losreißt und nach eigener Gewissheit suche. In der *Legitimität der Neuzeit* ist dieser Ausweg der einzig mögliche und dadurch notwendige geworden. (Vgl. J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, S. 119f) Charles Taylor meint, die Heilungsgewissheit sei nicht durchzuhalten gewesen, so dass sich die Grenze zwischen den Erlösten und Verdammten zwar nicht auflöste, wohl aber verschob: die jeweilige begrenzte Gesellschaft wird innen zu der der Auserwählten, während die Verdammten den anderen, übrigen, fremden Gesellschaften außerhalb der eigenen Gesellschaft zugewiesen werden. Vgl. ders., *Ein säkulares Zeitalter*, S. 214.

³²⁹ Vgl. M. Sommer, *Evidenz im Augenblick?*, S. 198.

³³⁰ Manfred Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, S. 61. Das versucht die Phänomenologie etwa der Wahrnehmung zu überwinden, vgl. L. Wiesing, *Das Mich der Wahrnehmung*.

³³¹ Evidenz ist für die Erkenntnis, was Gewissheit für den Glauben. Hier geht es offenbar um Konzeptionen, die solche Heilsgewissheit im Modus der Erkenntnisgewissheit, also der Evidenz, mehr oder weniger *incognito* mitverhandeln.

³³² Manfred Sommer, *Husserl*, S. 14. Hervorhebung im Original.

pränatale Zustand in der Leibeshöhle der Mutter als schlechthin stabiler Zustand. Es würde hier nicht zur Geburt, zur >Austreibung< aus der >Höhle< kommen. Denn hier wäre das Leben in einer Welt des Lebens, in einer eigentlichen >Lebenswelt< also.

Dagegen steht die zweite Konzeption, die sich auf die Formel bringen lässt: „Evidenz *statt* Leben“³³³. Das *cogito* bei Descartes ist punktuell, hat keine Ausdehnung in der Zeit. „Die Evidenz des Augenblicks gibt es in der Zeit nur als Destruktion der Zeit. Diese Evidenz freilich kann nicht mehr gedacht werden: sie muss sich ereignen. Sie wird nicht in einem cogitativen Akt erfaßt, sondern blitzt auf als mystisches Ereignis. [...] Das Jetzt des *cogito* ist *sowohl* Vergangenheit *als auch* Gegenwart. Der absolute Augenblick ist *weder* Vergangenheit *noch* Gegenwart, *noch* Zukunft.“³³⁴ Damit hebt der mystische Augenblick das Ich auf.

Diese Konsequenz will Husserl vermeiden. Evidenz soll mit Selbsterhaltung zusammenstimmen. Im Ergebnis begnügt Husserl sich deshalb mit verminderter Evidenz, die bei ihm retentionale Evidenz heißt. Die Punktualität des *cogito* wird aufgebrochen, indem dem Jetzt immer schon ein Moment der Erinnerung beigemischt ist. Doch Husserl gibt das *cogito* nicht auf, sondern erweitert es. Der Bewusstseinsstrom ist nicht auf den mathematischen Punkt der Jetztzeit fixiert, sondern ausgedehnt. Zu jedem evidenten Moment gehört ein Moment der >Erinnerung< (Retention) wie der >Vorschau< (Protention). Retention meint ein Moment der Vergangenheit, das als gegenwärtig erlebt wird.³³⁵ Indem die Zeitlichkeit ein konstitutives Element des evidenten Erlebnisses ist, kann dieses durch die Zeit nicht mehr radikal gefährdet werden.³³⁶

Husserls anticartesianischer Cartesianismus gipfelt in seinem Begriff der *Intentionalität*. Wenn das Bewusstsein immer schon *Bewusstsein von etwas* ist, dann kann der radikale Dualismus von Innen und Außen, von *res cogitans* und *res extensa* nicht mehr auftreten, dann ist das Bewusstsein auch >drinnen<, in sich, immer schon >draußen<, bei seinen Gegenständen.³³⁷

Wichtig ist hier, dass die Analyse des Bewusstseins als selber ausgedehnt nach vorne (Protention) und nach hinten (Retention) momentane Evidenz vermindert. Die Grenzen zwischen dem, was ich jetzt sehe und dem, was ich eben sah und gleich sehen werde, sind unscharf. Damit ist die radikale Grenze zwischen den Zeitmomenten aufgehoben. Radikale Evidenz, mithin Anschaulichkeit, ist damit aufgehoben. Die >Evidenz im gegenwärtigen Augenblick< ist gleichsam verunreinigt. Offenbar wird, dass die Zeitlichkeit des transzendentalen Bewusstseins selbst schon einen Versuch darstellt, die eigene Endlichkeit zu

³³³ Sommer hat hier Ernst Mach im Blick.

³³⁴ M. Sommer, *Evidenz im Augenblick*, S. 251f. Hervorhebung im Original.

³³⁵ Die Grenze zwischen Erinnerung und Retention ist nicht erfahrbar. Vgl. H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 90.

³³⁶ Theunissen spricht von der Subjektivierung der Zeit als neuzeitlichem Versuch der Bewältigung der Zeit. Für ihn ist dieser Versuch zum Scheitern verurteilt. Vgl. Michael Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, S. 39-42.

³³⁷ Vgl. Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, S. 11ff; Hans-Georg Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, S. 106.

überwinden: „einerseits das Ich mit seiner beschränkten Perspektive; andererseits das Ich, das diese Perspektive auf die mögliche Gesamtheit hin übersteigt. Das Ich-hier, dem zufällig diese und nicht jene Seite ansichtig ist, und das Ich, in dem diese Zufälligkeit aufgehoben ist, weil es das Ding als die gebündelte Unendlichkeit möglicher Perspektiven begreift. Das eine endlich und kontingent, das andere unendlich und absolut.“³³⁸ Das zeigt in Richtung einer Mystik des Habens. Das konkrete, leibliche, endliche Ich übersteigt sich zum transzendentalen, um Alles zu haben. Während es mehrere, viele empirische Subjekte gibt, gibt es nur ein transzendentales Ich, dem alles gegeben wäre. Intersubjektivität als Thema des späten Husserl wird von hier aus als Kompensation unerreichbarer Totalität unter den Bedingungen einer Vielzahl von endlichen Subjekten erkennbar. Sie ist beides zugleich: Ausdruck der Frustration und Trostmittel. „Wenn das, wozu wir da, uns treibend, getrieben werden, gelänge - alles gleichzeitig von allen Seiten sehen -, dann wäre das Bewusstsein aller nur ein einziges. [...] Das wäre die Auflösung aller in ein einziges großes Über-Subjekt. Wenn dies unsere Intention ist, wenn unser Erkennen-Wollen dahin tendiert, dann ist es fast schon wieder tröstlich, dass wir nicht immer können, was wir wollen. So kommen wir uns näher, doch nicht zu sehr. Und bleiben uns fremd, aber doch nicht so ganz.“³³⁹ Die Intentionalität bescheidet sich mit verminderter Evidenz und gewinnt dadurch einen größeren zeitlichen Horizont. Dadurch aber kann das Bewusstsein leerlaufen. Es changiert zwischen leerer Vermeinung und erfüllter Selbstgegebenheit.

Imaginärer Ausgangspunkt wäre das Bewusstsein, das keinerlei Vergangenheit hat. Es wäre reine Protention, reine Erwartung. „Leere will Fülle“³⁴⁰: das Bewusstsein füllt sich durch den Strom der Erlebnisse immer mehr auf, erhält immer mehr Retention und Erinnerung. Über den Zwischenzustand „Leere hat Fülle“³⁴¹ ginge es dann, idealtypisch, weiter bis zum Bewusstsein, das nur noch erfüllte Retention und Erinnerung wäre, ohne jegliche Protention, ohne jeglichen Hunger nach mehr, nach Ausstehendem. Jedoch kommt es dazu beim endlichen Bewusstsein nicht, denn „Fülle will Leere“³⁴², will weiter und wieder ausgespannt sein auf das, was noch kommen mag. Zwischen beiden Polen ist das Bewusstsein als endliches ausgespannt. Es will Alles und zugleich nichts. Das Bewusstsein schwankt zwischen den Polen, selbst alles zu sein und nichts von allem, um nur es selbst zu sein und zu bleiben. Und es will dabei zugleich frei

³³⁸ M. Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, S. 135.

³³⁹ M. Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, S. 148f. Ich nehme diese Sätze als Kommentar zu Blumenbergs vermindertem und verhindertem Totalitätsstreben des *vogliamo tutto*, wobei sich der Akzent auf das Wir verlegt. Ich kann das, woran ich mich etwa aus meiner frühen Kindheit spontan erinnere, nicht von dem unterscheiden, was andere erinnern und mir erzählen. Und zwischen dem, was vor meiner Geburt passierte und dem, was kurz danach von mir miterlebt wurde, besteht subjektiv im Gedächtnis kein merklicher Unterschied. (Vgl. a.a.O. S. 186)

³⁴⁰ M. Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, S. 192.

³⁴¹ M. Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, S. 192.

³⁴² M. Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, S. 193.

von allem sein - und wiederum frei für alles. Absolute Fülle und Erfüllung wird so wenig erreicht wie absolute Erkenntnisgewissheit. Absolute Vermeidung der Gnosis also auch nicht?³⁴³

Zugleich wird deutlich, dass die Frage sich verschiebt: woher resultiert Husserls Gewissheitsstreben überhaupt? Wenn in der Krisis der Phänomenologie und der Erkenntnisgewissheit die Neuzeit in die Krisis gerät, dann stellt sich die Frage, ob und inwiefern dies in der >Ursprünglichkeit< der Neuzeit begründet liegt. Dem widmen sich Blumenbergs Untersuchungen zur Genesis der Neuzeit.

5. Lebensweltausgänge und -eingänge

„Die Vertreibung aus dem Paradies ist in ihrem Hauptteil ewig:
Es ist also zwar die Vertreibung aus dem Paradies endgültig,
das Leben in der Welt unausweichlich, die Ewigkeit des Vorgangs aber
(oder zeitlich ausgedrückt: die ewige Wiederholung des Vorgangs)
macht es trotzdem möglich, dass wir nicht nur dauernd im Paradies
bleiben könnten, sondern tatsächlich dort dauernd sind,
gleichgültig, ob wir es hier wissen oder nicht.“
Franz Kafka³⁴⁴

Husserl selbst hatte in seinem Spätwerk von einer Krisis der Neuzeit gesprochen³⁴⁵. Darin wendet er das Projekt eines radikalen Anfangs auf die Geschichte selbst an. Dieser Anfang erhält den Namen >Urstiftung< in der griechischen Philosophie. Die Krise Europas wird als Abweichung von dieser Urstiftung diagnostiziert. Die Problematik besonders der Naturwissenschaften, die deren Erfolg er nicht infrage stellt, liegt nach Husserl im Verhältnis der Wissenschaft zu „Lebensbedeutsamkeit“³⁴⁶. Die wissenschaftlichen Tatsachenbehauptungen stehen in keinem einsehbaren Verhältnis mehr zu den alten großen Fragen - nach dem Sinn der Welt, des Lebens, nach Vernunft und Freiheit im Zusammenleben - die zur Wissenschaft selbst einmal geführt hatten. Husserl fragt zurück, wie das wissenschaftliche Denken überhaupt entstanden ist, um an diesen ursprünglichen Sinn wieder anschließen zu können. In Europa hat sich nun gegenüber einer mythischen bzw. religiös-praktischen – neuerdings sagt man auch therapeutischen - Einstellung in der griechischen Philosophie die theoretische Einstellung herausgebildet, der es um interesselose, reine Wahrheit geht. Es ist diese Einstellung, die in die

³⁴³ Nach Emmanuel Lévinas ist weniger Hunger „ein Spezialfall des "Bewusstseins von ..." (Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins*, S. 153) als umgekehrt Intentionalität ein Fall des >Hungers<. Lévinas will allerdings Intentionalität selbst transzendieren.

³⁴⁴ Franz Kafka, Brief an Oskar Pollack vom 9.11.1903, in: ders., *Briefe 1902-1924*, herausgegeben von Max Brod, Frankfurt am Main 1966, S. 35.

³⁴⁵ Vgl. Edmund Husserl, *Krisis*. Diese Schrift bildet die >Wende< Husserls zum Thema der Geschichte und zur >Lebenswelt<. Dieses Alterswerk, seine letzte große Arbeit, steht für Blumenberg im Zentrum seiner lebenslangen Husserlbeschäftigung.

³⁴⁶ E. Husserl, *Krisis*, S. 3.

Krise geführt hat. Husserl will deshalb zu einer dritten Einstellung vordringen, in der theoretische und praktische Einstellung vereint sind. Dazu versucht er zu zeigen, dass sich die Vernunft in ihrer wissenschaftlichen Form tendenziell selbst aufhebt. Sie beschreibt ihre Sachverhalte so, dass die menschliche Subjektivität aus ihr ausgeschlossen wird.

Neben dem Abbau von Lebenswelt gibt es offenbar eine Lebenswelt, die präsent gehalten werden muss. Das zu vergessen, die Lebenswelt zu übersehen, führt dann dazu, dass die wissenschaftlichen Ergebnisse mit der wirklichen Welt verwechselt werden. In der Lebenswelt aber ist und bleibt der einzelne Mensch bedeutsames Subjekt. In ihr gründen die Funktion und damit die Bedeutsamkeit der wissenschaftlichen Forschung. Wird das verdeckt, dann scheint die Subjektivität aus der wirklichen Welt auszuwandern, in ihr heimatlos zu werden. Und ihre bedeutsamen Wahrheiten werden als bloß subjektiv entwertet. Die >wahre< Wirklichkeit und Natur gilt nun als die, die die Mathematik in eins mit der Physik beschreibt. In ihr erkennen wir uns mit dem, was uns bedeutsam ist, nicht wieder. Demgegenüber will Husserl die Krisis überwinden, indem er zurückfragt, was eigentlich der ursprüngliche Sinn und Zweck der Philosophie und der aus ihr freigesetzten Wissenschaften war. Ziel ist es, den Dualismus zwischen der ausgedehnten Wirklichkeit und der personalen Subjektivität zu überwinden. Denn die Welt wirkt gespalten in zwei Welten, in die Natur und in die seelische Welt, die als >bloß subjektiv< gegenüber der wissenschaftlich beschriebenen objektiven Wirklichkeit, aus der alles Subjektive abstrahiert worden ist, entwertet erscheint. Dies versucht Husserl über den Begriff der Lebenswelt. Blumenberg übernimmt Husserls Blickwendung zur Lebenswelt, aber er folgt nicht Husserls Bestimmungen.

Die Theorie der Lebenswelt dient Blumenberg vielmehr dazu, Geschichte zu verstehen. Die Geschichte *ist* der Ausgang aus der Lebenswelt. Sie bedeutet zunächst einen hypothetischen Urzustand, der immer schon vergangen ist, der aber unterstellt wird, um durch den Kontrast begreiflich zu machen, in welcher Welt wir leben.

Vorweg lässt sich sagen, dass in einer 'Lebenswelt' das Leben mit der Welt in Passung steht. Geschichte aber heißt, dass diese Passung nicht mehr existiert. Blumenbergs Phänomenologie der Geschichte braucht als Prozessgeschichte einen Anfang und womöglich ein Ende, auch wenn beide nur hypothetisch sind. Den *terminus a quo* bildet die Lebenswelt, die Blumenberg u. a. mit Hilfe des biblischen Paradieses beschreibt. Analog zum „Absolutismus der Wirklichkeit“³⁴⁷ in der Mythologie ist die Lebenswelt etwas, was wir immer schon hinter uns haben. Aus dem Paradies sind wir immer schon vertrieben. Es ist eine Welt ohne Kontingenz. Eine Welt also, in der auch die Zeit keine problematische Rolle spielt. Es ist eine Sphäre ständiger Anwesenheit. Der Tod spielt keine Rolle weil man nichts versäumen kann. Allerdings auch nichts vermeiden.

³⁴⁷ Zu dieser Formel siehe unten die Theorie des Mythos.

Diese >Lebenswelt< ist dabei keineswegs besonderes 'lebensnah'. Denn in ihr leben wir gar nicht.³⁴⁸ Die Lebenswelt ist also einerseits Produkt der 'freien Variation'. Aber andererseits zeigt sie für Blumenberg deren Grenze. Sie ist die Welt, die wir frei imaginieren, um unsere in ihrem Wesen zu verstehen.

Außerhalb der Lebenswelt wird das Abwesende - räumlich und zeitlich - zum Problem. Begriff, Symbol, absolute Metaphern etc. kompensieren den Verlust allumfassender Präsenz. Darin sind sie funktional äquivalent. Und darin arbeiten sie an der bleibenden Intention, die Welt im Ganzen zu 'besitzen'. Insofern wäre der ideale Endzustand wieder eine >Lebenswelt<. So sehr die Geschichte aus dem Verlust der Lebenswelt besteht bzw. mit ihm identisch ist, so sehr ist sie der Inbegriff der Arbeit an ihrer Wiedergewinnung. So, wie das Paradies als Reich Gottes wieder am Ende der Geschichte stehen soll.³⁴⁹ Es gibt hier wie dort keine Kontingenz mehr.³⁵⁰

Nun sollte die phänomenologische Reduktion die Kontingenz der Dinge in der Welt auf die Kontingenz der Welt übertragen. Die Kontingenz der Welt war eine Erfindung des christlichen Schöpfungsgedankens. Kontingenz setzt Negation voraus. Ist aber die Welt negierbar? Theologisch scheint sie es: für Gott bzw. den Gottesgedanken ist die Welt nicht notwendig. Das meint Schöpfung. Die Lebenswelt Husserls ist das Eingeständnis, dass für den Menschen diese Kontingenzsetzung der Welt nicht funktioniert. Das verbindet sie mit Heideggers In-der-Welt-sein. In der Lebenswelt gibt es keine Negation, also auch keine Kontingenz. Und keine Begriffe. Denn die Negation ist der Grenzwert der Leistung des Begriffs. Wenn in der Lebenswelt keine Begriffe und erst recht keine Negation möglich und nötig ist, dann deshalb, weil in diesem „Erlebnispark“³⁵¹ alle Erwartungen erfüllt werden.

Wenn die Lebenswelt eine kontingenzfreie Welt ist, dann ist sie die Welt, die nicht reduziert werden kann. „Das Thema 'Lebenswelt' steht für die Einsicht, dass sich die Reduktion nicht von den Dingen auf die Welt übertragen lässt [...] Gegenstände sind, was wir haben; Welt aber ist, worin sie so gut sind wie wir, wenn wir sie haben.“³⁵² Nur metaphorisch haben wir die Welt im Ganzen, weil wir in ihr unaufhebbar drin sind, ihr nicht gegenüberstehen.³⁵³

Es geht um Selbsterhaltung als Vernunft, um ein Leben zwischen der hypothetischen Lebenswelt am Anfang und der utopischen am Ende. Das aber bedeutet, dass die Lebenswelt kein Gegenspieler der technischen Welt ist und umgekehrt. Die Lebenswelt, verstanden als Reich der Selbstverständlichkeiten, in dem Erwartung und Erfahrung übereinstimmen, erhält sich wenigstens partiell in der technisierten Welt. Zwar wird zunächst die Lebenswelt

³⁴⁸ Vgl. H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 22.

³⁴⁹ Es sei noch einmal betont, dass das Paradies hier nur in der Hinsicht der Analogie zur Lebenswelt in Frage steht.

³⁵⁰ Vgl. H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 46.

³⁵¹ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 48.

³⁵² H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 60.

³⁵³ Das bedeutet umgekehrt, dass wir *und alles, was uns ausmacht und etwas bedeutet*, ebenfalls zur Welt hinzugehört. Diesen Schluss zieht Blumenberg selbst offenkundig nicht immer.

aufgebraucht, indem ihre Selbstverständlichkeiten in Verständlichkeiten übergehen. Aber diese fallen tendenziell wieder in Selbstverständlichkeiten zurück, wie es die Rede von der 'zweiten Natur' ausdrücklich macht. Es gibt deshalb nicht nur eine 'prähistorische' und eine 'posthistorische' Lebenswelt, sondern auch eine 'subhistorische' Lebenswelt, die wir als alltägliche erleben.

Wenn Blumenbergs Phänomenologie der Geschichte mittels der Metaphorologie an die Substruktur der Geschichte heranzukommen sucht, so heißt das: sie versucht die sekundären Lebenswelten aufzudecken, die sich innerhalb der Geschichte immer wieder aufbauen. Als Phänomenologe arbeitet er einerseits am Abbau solcher sekundärer Lebenswelten (Epochen und Kulturen)³⁵⁴; Zugleich verteidigt er diesen 'Nebeneffekt' der Geschichte als so unvermeidlich wie legitim. Für Blumenberg ist die wissenschaftlich-technische Welt kein Sündenfall *qua* Vergesslichkeit dessen, worum es eigentlich einmal ging, vielmehr die Arbeit an der Lebenswelt nach ihrem notwendigen Verlust, der nicht willkürlich entschieden, sondern erlitten wird.³⁵⁵ Umgekehrt ist der Versuch, immer neue geschichtliche Lebenswelt(en) aufzubauen nicht verächtlich, sondern notwendig.

„Geschichte ist die Trennung von Erwartung und Erfahrung.“³⁵⁶ Denn bei Blumenberg zeigt sich: „Wirklichkeit ist Widerstand gegen die Erwartungen des Subjekts.“³⁵⁷ Die Welt bekommt einen Eigensinn. Der Preis: es wird die Rücksichtslosigkeit der Welt und ihrer Zeit gegenüber dem Leben und seiner Zeit zunehmend drastisch erfahrbar. Zugleich arbeitet die Geschichte daran, diese Endlichkeit und Kontingenz wenn nicht abzuschaffen, so zu verringern, die Kongruenz etwa von Lebenszeit und Weltzeit (zurück) zu gewinnen. Das Bewusstsein muss sich nun außerhalb der Lebenswelt erhalten. Die Vernunft (der Selbsterhaltung) ist die Kompensation der verlorenen Lebenswelt. Sie ist es als begriffliche Vernunft, indem sie eine technische Sphäre produziert, in der es sich leben lässt wie in einer Lebenswelt. Und sie ist es als unbegriffliche Vernunft, die die Lebenswelt präsent hält in 'Geschichten' über sie. Sie stiften 'Nachdenklichkeit'³⁵⁸ durch ihre Bedeutsamkeit. „Gegen den Schwund strikter Bedeutungen beginnt es Bedeutsamkeiten zu setzen.“³⁵⁹ Bedeutsamkeit meint modifizierte Selbstbedeutung unter Bedingungen der Differenz und Distanz von Bewusstsein und Welt. Im Unterschied zur je eindeutigen Bedeutung ist Bedeutsamkeit unbestimmt(er), vieldeutiger, weil sie die Intentionalität in sich aufgenommen hat, ohne sie stillzustellen. Bedeutsamkeit ist also die

³⁵⁴ Epochen sind Ganzheiten innerhalb des plural verfassten Ganzen der Geschichte. Nur solche Ganzheiten ermöglichen Sinnerfahrung, auch wenn wir, wie Blumenberg behauptet, nicht wissen was Sinn ist. Wir wissen nur, dass in einer Sinnganzheit, einer Lebenswelt, nicht nach ihm gefragt wird und werden kann. (H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 85f)

³⁵⁵ So auch J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, S. 54.

³⁵⁶ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 66. Hervorhebung im Original.

³⁵⁷ J. Goldstein, *Deutung und Entwurf*, S. 211.

³⁵⁸ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 67. Vgl. H. Blumenberg, *Nachdenklichkeit*.

³⁵⁹ H. H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 187.

Eigenbedeutung, die dem Menschen entgegenkommt (Resonanz) unter Berücksichtigung seiner eigenen Intentionalität. Das wird Blumenberg in seiner Mythologie entfalten.

Bedeutsamkeit löst zwei unlösbare Probleme: sie lässt uns leben, als ob wir in einer Lebenswelt lebten; und sie lässt uns so tun, als könnten wir über die ganze Welt sprechen, sie haben, obwohl wir doch unaufhebbar in ihr drin sind. Wenn die Geschichte identisch ist mit der Vertreibung aus der Lebenswelt, wenn in ihr die Dissoziation von Erwartung und Erfahrung, von *Lebenszeit und Weltzeit* Gestalt gewinnt, gar zunehmend wie eine Schere auseinander klafft³⁶⁰, dann zeigt Blumenbergs Phänomenologie der Geschichte, wie das menschliche Bewusstsein daran arbeitet, inmitten der Geschichte in die oder wenigstens eine Lebenswelt zu gelangen. Bedeutsamkeit ist der Name dafür, dass innerhalb einer Kontingenzwelt partiell gelebt wird, als ob die Welt meine Lebenswelt wäre, in der *mein* Leben mit *meiner* Welt kongruent ist.

Festzuhalten ist: Die Geschichte entsteht gleichursprünglich mit dem Menschen. In Begriffen der philosophischen Anthropologie: der Mensch hat keine Umwelt, sondern eine Welt, zu der Unbestimmtheit oder gar Unbestimmbarkeit gehört. Als Bewusstsein gehört der Mensch zwar zur Welt, nicht aber mehr zur Natur. Geschichte ist die Kompensation der verlorenen Unschuld des Eingepasstseins in die Natur. Ihr Motor ist die Vernunft, die die Aufgabe hat, die Abweichung des Menschen von der Natur aufzufangen. Sie soll ihm die Welt als Umwelt schaffen, die er nicht hat.

Die Genesis der Vernunft ist nicht identisch mit ihrer Geltung. Ihre ursprüngliche Funktion determiniert nicht ihre späteren Leistungen. „Welcher Notwendigkeit der Selbsterhaltung auch immer dieses Vermögen der präventiven Anpassung entsprungen sein mag, sein Ausgriff und Vorgriff auf die Möglichkeiten hat sich zu dem von aller Selbsterhaltung unabhängigen Bewusstsein verdichtet, sich selbst als Möglichkeit zu begreifen und zu ergreifen. Das will sagen, für die Vernunft und nur für diese sei die Dürftigkeit ihrer Herkunft herzlich gleichgültig, da ihre Geschichte in der Selbstaufwertung besteht, aus einer Behelfsfunktion das Bessere und Beste zu machen, aus der Sicherung die Gewißheit, aus der nackten Notwendigkeit die Möglichkeit von Evidenzen, aus dem Bewusstsein das Selbstbewusstsein.“³⁶¹

6. Die Lebenswelt wird technisch

Wir leben in einer technisch geprägten Welt. Es ist unsere Lebenswelt als Alltagswelt, die technisiert ist. Die „technische Realität“³⁶² ist Wirklichkeit, die vom Menschen gemacht ist. Die technische Realität funktioniert. Und wo sie das nicht tut, hat das technische Ursachen, die man technisch bearbeiten kann. Dennoch gibt es ein Unbehagen in der technisierten Welt.

³⁶⁰ Vgl. dazu unten.

³⁶¹ H. Blumenberg, *Genesis*, S. 791f.

³⁶² H. Blumenberg, *Natur und Technik*, S. 461.

Blumenberg fragt zunächst, worin dieses Unbehagen gründet. Seine Antwort: in der Autonomie der Technik, die als Unverfügbarkeit erscheint. Das ist paradox, weil die technische Welt der Verfügung des Menschen entspringt. Nun aber, nachdem sie in Wirklichkeit umgesetzt ist, begegnet sie ihm wieder als fremd und von außen. Blumenberg möchte das Unbehagen in der technischen Welt verstehen und damit die Absolutsetzung der Autonomie der Technik aufbrechen ohne sie verächtlich zu machen. Das Schlagwort einer „Dämonie der Technik“, das schon in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts virulent war, wird dabei allerdings zurückgewiesen und auf seinen verständlichen Sinnkern gebracht.³⁶³ Deshalb fragt er danach, wie es zur technischen Lebenswelt kommen konnte.

Für Blumenberg ist es nun entscheidend zu sehen, dass die Technik ein Phänomen der Neuzeit ist. Sie ist kein Epiphänomen, sondern gleichsam das Epizentrum der Moderne. Es genügt also nicht, die Technik als Verwirklichung des >Wesens< des Menschen zu verstehen. Der anthropologische Ansatz ist wichtig, genügt aber nicht, weil er die Unterschiede der Epochen zu wenig beachtet und weil er nicht erklären kann, wieso die Technik in der Neuzeit ihren Siegeszug antritt. Deshalb spricht Blumenberg von einer „Geistesgeschichte der Technik“³⁶⁴. Anthropologische Denkmuster stehen immer in Spannung gegen geschichtliche. Denn wer mit dem >Wesen des Menschen< argumentiert, der argumentiert auf einer ahistorischen Ebene.³⁶⁵ Deshalb muss auch geschichtlich gefragt werden. Dann zeigt sich, dass es das Seins- bzw. Wirklichkeitsverständnis der Neuzeit ist, das die Technik ermöglicht. Wie kommt es also zu diesem spezifischen Wirklichkeitsverständnis?

Das Problem der Technik ist eines „der dunkelsten und drängensten der Zeit“³⁶⁶, konstatiert Blumenberg. Doch was daran das philosophische Problem ist, bleibt zunächst undeutlich. Blumenberg fragt geistesgeschichtlich nach den Hintergrundbedingungen der Technizität der Neuzeit. Die Unbehagen in und die Krise der Neuzeit ergibt sich dann aus der Diskrepanz zwischen ursprünglicher und wirksam gewordener Zielrichtung dieser Technizität. Die >zweite Natur<, als die sich die technisierte Welt präsentiert, wirkt so vorgegeben und notwendig wie die >erste Natur<.³⁶⁷ Damit wird die Freiheit, die die Quelle der technischen Welt war, wiederum problematisch. Es stellt sich die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit. Früh schon widmete sich Blumenberg der Genesis der Neuzeit als technischer Epoche.

Der *terminus a quo* von Blumenbergs ersten geschichtlichen Durchgängen bildet die (griechische) Konzeption der Identität von Sein und Natur. Noch das technisch Herstellbare wird

³⁶³ Blumenberg steht hier (noch) im Bannkreis Heideggers: „Das Gefährliche ist nicht die Technik. Es gibt keine Dämonie der Technik, wohl dagegen das Geheimnis ihres Wesens.“ (Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, S. 35f); vgl. Thomas H. Macho, *Explosion und Gebirg*, S. 185.

³⁶⁴ Vgl. den Sammelband unter diesem Titel aus dem Nachlass.

³⁶⁵ Dass Blumenberg davor keine Scheu hat, bei allem Insistieren auf historischem Denken, bekennt er in H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 12.

³⁶⁶ H. Blumenberg, *Natur und Technik*, S. 461; vgl. zum Folgenden auch ders., *Technik und Wahrheit*; und ders., ‚Nachahmung der Natur‘; zu Heidegger und Technik vgl. Hans Ebeling, *Martin Heidegger*, S. 88ff.

³⁶⁷ H. Blumenberg, *Natur und Technik*, S. 467; ders., *Technik und Wahrheit*, S. 120.

in den Rahmen des Natürlichen einbezogen. Der Mensch, selbst vollständig in die Natur – verstanden als Kosmos - hineingehend, hat allein einen privilegierten Zugang zum Logos des Kosmos, zu dem, was ihn im Innersten zusammenhält. Die Metaphorik des Lichts lässt die Wandlungen kenntlich werden. Zunächst gilt die Wirklichkeit als sichtbar und erkennbar, bietet sich >im Lichte< menschlicher Erkenntnis dar. Unter maßgeblicher Beteiligung des Christentums zerfällt dieser Kosmos.³⁶⁸ Sein und Sollen, Sein und Natur bzw. Kultur fallen jetzt auseinander. Der Mensch gehört nicht mehr vollständig in die Welt hinein, wenn er Ebenbild des welttranszendenten Gottes ist. Christentum und Gnosis teilen sich in diese Herauslösung des Menschen aus der Welt, die als Erlösung verstanden und verkündet wird. Indem die Welt als *creatio ex nihilo* eines Gottes technischen Charakter erhält, wird sie ein bloßes Faktum. Zwar wird die Vertrautheit des Menschen mit der Wirklichkeit noch festgehalten. Die Wahrheit, immer noch in der Lichtmetapher gefasst, stellt sich zwanglos heraus. Doch indem die Welt als Schöpfung ein (von Gott) Gemachtes ist, wird die Vernunft auch des Menschen tendenziell praktisch-technisch. Damit hat auch der Mensch keinen eigentlichen Ort mehr in ihr. Seine Freiheit tritt der Welt gegenüber, realisiert sich nicht mehr in Einpassung in die geordnete Welt. Die Welt wird ein distanzierbares, negierbares Ganzes, dem sich der Mensch gegenüber sieht. Zunächst freilich gilt diese Distanzfreiheit nur für Gott.³⁶⁹ Erst in der Neuzeit kann der Mensch selbst daraus praktische Konsequenzen ziehen. Diese zunächst vorhandene Verhinderung und Hemmung liegt für Blumenberg an dem Überhang der griechischen Metaphysik. Die Realisierung christlicher Impulse konnte so verspätet erst gegen das etablierte Christentum als Synthese von griechischen und christlichen Impulsen erfolgen. Der theo-logische Vorbehalt, der solche tätige Weltveränderung allein Gott erlaubt, musste erst aufgehoben werden. Wahrheit wird nun selbst etwas, was Inbegriff der Arbeit ist.³⁷⁰ Sie dient nun menschlicher Selbstbehauptung. Erkenntnis selbst wird praktisch als Aneignung der Wirklichkeit, der Inbesitznahme und Indienstnahme. Arbeit an der Welt und Genuss der Welt werden erst in der Neuzeit freigegeben. Wissenschaft, Technik, Kunst und (politische) Macht treten zu einem einheitlichen epochalen Sinnzusammenhang zusammen. Die *res extensa* (Descartes) kann technisch neu umgeschaffen werden, die *imitatio naturae*³⁷¹ als Norm ästhetischer Produktivität wird durch die *inventio* abgelöst, sinnlicher und ästhetischer Genuss von Welt wird freigestellt und der neue Bereich des Politischen rationaler Verfügung übergeben. Weil die Welt dem Menschen versprochen, ihm aber, um Gottes Willen, vorenthalten wurde, versucht der neuzeitliche Mensch, sich seine eigene Welt aus den Rudimenten der vorgegebenen zu

³⁶⁸ Man wird aber schon an die Differenz zwischen Sein und Schein in der griechischen Philosophie und damit das Problem der Skepsis erinnern müssen; vgl. dazu etwa Markus Gabriel, *Antike und moderne Skepsis*, S. 11 und passim. Und ders., *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*, S. 11 und passim.

³⁶⁹ Zur kontemplativen Weltstanzierung siehe auch Peter Sloterdijk, *Weltfremdheit*.

³⁷⁰ Einen späten, aber deutlichen Übergang von der Metaphorik der Wahrheit als Licht zur Metaphorik der Wahrheit als Arbeit findet Blumenberg in den Tagebüchern Wittgensteins; vgl. H. Blumenberg, *Doppelte Buchführung*, in: ders., *Lebensthemen*, S. 120ff.

³⁷¹ Vgl. dazu H. Blumenberg, 'Nachahmung der Natur'.

schaffen. Vorgegeben ist nicht mehr die Welt als Kosmos sondern als Material, die technischer Kontingenznutzung offen steht.

Im Rückblick zeigt sich, dass zwar die Technik aus der (Natur)Wissenschaft folgt: Technik ist angewandte Naturwissenschaft. Aber die (Natur)Wissenschaft selbst wurde selbst ihrerseits durch ein technisches Seins- und Wirklichkeitsverständnis vorbereitet und aufgebaut, das auch theologische Implikationen hat. Ähnlich verhält es sich mit dem Folgeverhältnis von Wissenschaft und Philosophie. Die Wissenschaften sind autonom geworden. Aber sie haben sich aus der Philosophie entwickelt. Nun kann zwar die Philosophie den Wissenschaften keine Vorschriften mehr machen. Sie kann und muss selbst aber nicht ebenfalls wissenschaftlich werden. Wenn die Wissenschaft die Methode der Philosophie war, dann hat die Wissenschaft nun ihre eigene Methode. Die Philosophie hat deshalb die Aufgabe, nicht die Wissenschaften immanent zu kritisieren, sondern daran zu erinnern, was die Wissenschaften ursprünglich sollten.³⁷² Und das, um zu verstehen, weshalb es zu Enttäuschungen kam, ohne dass die Wissenschaften deshalb etwas falsch gemacht hätten. Die Wissenschaft wollte ursprünglich, so Blumenberg³⁷³, eine Wahrheit erkennen, die über sie hinausgreifen sollte, die ebenso sehr zum Glück wie zur endgültigen Moral führen sollte, also zu einem guten Leben im doppelten Sinn von gelingend (Ethik) und gut (Moral).

Im Hintergrund wirkt Blumenbergs Weltaneignungsintentionalität des Menschen. Die Neuzeit wird gerechtfertigt für den legitimen wie vergeblichen Versuch, die Welt in ihrer Gänze anzueignen. Ihre Krisis wird auch darin liegen, dass es zu dem Genuss des Ganzen für den Einzelnen nicht kommt. Immerhin kommt es zu partiellen Triumphen. „Der Bürger sitzt nicht mehr auf der Tribüne und starrt auf die blechernen Saurier, er sitzt selbst am Volant oder genießt die ihn tragende Kraft, und dies alles, ohne daß er selbst in eine verhornte Spezies hätte mutieren müssen.“³⁷⁴ Das ist technisch induzierte Mystik des Habens.

Blumenberg korrigiert den Anschein, als ob es sich bei Natur und Technik um eine Antithese handelt dadurch, dass er in späteren Aufsätzen – selbstkritisch – von Technisierung³⁷⁵ spricht. Technisierung meint einen Prozess anstelle der Hypostasierung eines bestimmten Gegenstandsbereiches, wie ihn der Begriff der Technik suggeriert. Technisierung liegt im intentionalen Bewusstsein selbst. Insofern betont er nun gegenüber dem epochalen (neuzetlichen) den anthropologischen Sinn der Technik. Auch hier versucht Blumenberg wieder

³⁷² Und wohl doch auch, die Verabsolutierungen der naturwissenschaftlichen Sicht zu vermeiden.

³⁷³ H. Blumenberg, *Methode*, S. 133.

³⁷⁴ H. Blumenberg, *Mythos und Ethos Amerikas im Werk William Faulkners*, S. 245. Vgl. Oliver Müller, *Sorge um die Vernunft*, S. 68 Anm. 97. Die Pointe entgeht Müller allerdings: dass der Mensch als Autofahrer die Kraft und die Härte des Sauriers genießen kann, ohne einer sein zu müssen. Zu einer Phänomenologie des Automobils bzw. des Autofahrens vgl. Manfred Sommer, *Suchen und Finden*, S. 331ff. Grenzwert des Verhältnisses von Mensch und Auto sei: „das Auto wird Leib und Lebenswelt“. (M. Sommer, a. a. O. S. 331) Das Auto ist, wie die Kleidung, nicht lediglich ein Ding der Außenwelt, sondern ein Teil meiner selbst. (M. Sommer, a. a. O. S. 339) Das Telos des Fahrenlernens sei die Verleiblichung der Maschine. Sommer wendet darauf Freuds Formel an: >Wo Es war, soll Ich werden.< Eine Formel, die mit Blick auf Blumenberg eine generalisierte Bedeutung haben könnte.

³⁷⁵ Vgl. Oliver Müller, *Zwischen Mensch und Maschine*.

beides: die Ursprünglichkeit und Eigenständigkeit einer Epoche zu begreifen, wie auch die Kontinuität über solche Diskontinuitäten hinweg.

7. Kultur als Kontingenzwelt

Natur ist nicht mit Welt identisch, und auch nicht das ursprünglich Gegebene, sondern selbst aus der Welt herausgearbeitet. Indem die Welt, in der wir leben, sich dem menschlichen Bewusstsein verdankt, versteht sie sich nicht von selbst.³⁷⁶ Ihre Geschichtlichkeit wird allerdings verdeckt. Die Lebenswelt als Alltagswelt erscheint als >Universum von Selbstverständlichkeiten< (Edmund Husserl), als Sedimentierung intentionaler Bewusstseinsleistungen. Die Lebenswelt ist geprägt von einem „Absolutismus unhinterfragter Evidenz“³⁷⁷, die jegliche Kontingenz ausschließt. Die Phänomenologie deckt die Kontingenz der Lebenswelt auf, hebt sie ins Bewusstsein, dem sie sich verdankt, indem deutlich gemacht wird, dass alles auch ganz anders sein könnte. Nicht ihr Abbau wird bei Husserl kritisiert, sondern die inkonsequente Realisierung dieses Abbaus als Raubbau. Für Husserl ist die Technisierung deshalb allerdings eine Fehlentwicklung der theoretischen Einstellung. Während er den Austritt aus der Lebenswelt als einen willkürlichen radikalen Anfang der theoretischen Einstellung betrachtet, wird er für Blumenberg eher erlitten durch die sich wider den geschlossenen Kreislauf von Erwartung und Erfahrung durchsetzende Wirklichkeit selbst.³⁷⁸ Das Verlassen der Lebenswelt ist eine Vertreibung. Die Geschichte folgt aus diesem Verlust der Lebenswelt und besteht zum großen Teil in der Selbsterhaltung angesichts der kontingenten Wirklichkeit. Geschichte ist insofern „Arbeit an der Realität als dem Produkt des Lebensweltabbaus. Blumenbergs Relektüre der europäischen Geistesgeschichte ist ein Nachvollzug eben dieser Realismusarbeit.“³⁷⁹

Blumenberg unterscheidet in seiner Husserl-Interpretation aber wie gesehen zwei Bedeutungen von Lebenswelt. Nach der einen meint Lebenswelt die Grundsicht des Lebens, die Selbstverständlichkeiten, die es begleiten, die sich abbauen und immer wieder neu aufbauen. Nach der anderen meint Lebenswelt einen geschichtlichen Ausgangspunkt, der zurückgelassen, verlassen und überwunden wird, etwa im Übergang von der Natur zur Kultur.³⁸⁰ Diese zweite Lesart hält er für ein Missverständnis, gar ein Selbstmissverständnis Husserls. Lebenswelt meint keine >natürliche Natur< als Norm und Maßstab für irgendetwas.

³⁷⁶ Inbegriff dieser Lebenswelt ist nicht nur die technische Welt, sondern die Kultur insgesamt.

³⁷⁷ J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, S. 52.

³⁷⁸ J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, S. 54. Diese Figur Blumenbergs findet sich wieder bei der Entstehung der Neuzeit aus Antrieben des Mittelalters selbst.

³⁷⁹ J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, S. 56.

³⁸⁰ Vgl. H. Blumenberg, *Begriffe*, S. 120: „Die Lebenswelt ist die Welt, in der es auf alles eine Antwort gibt und dies jeder so gut weiß,“ dass er die Fragen gar nicht erst stellt. [...] Wir sind irgendwann in der Lebenswelt gestört worden - und das lassen sich viele Leute nicht gefallen.“

Sie steht deshalb so wenig in Opposition zur Technik wie die Natur. Beide, Natur wie Lebenswelt, sind >immer schon< technisiert, wenn auch in geschichtlich durchaus verschiedenen Graden.

Mit der Natur verbindet die Technik, dass sie im Sprung vorankommen will: sie „lässt Geschichte aus“³⁸¹. Das Ziel, Geschichte auslassen zu wollen und zu müssen, ist eine Konsequenz der Diskrepanz zwischen unendlicher Intention und endlicher Lebenszeit des Menschen. Der Preis ist der Verlust bzw. genauer Verzicht auf Durchsichtigkeit und Verstehbarkeit dessen, was sich dem Menschen darbietet. Blumenberg veranschaulicht das anhand einer kleinen Phänomenologie der elektrischen Türklingel. Am besten funktioniert sie für den, der nicht verstehen will, wie sie funktioniert, sondern sich ihrer schlicht bedient. Dem dient das Gehäuse der Klingel, die verdeckt, was in ihrem Inneren vorgeht, was zu sehen aber ablenken würde vom bloßen Gebrauch.³⁸² Diese zweite Selbstverständlichkeit ordnet das technische Instrument in die Lebenswelt als Inbegriff des Selbstverständlichen ein. „Im Ideal des 'Druckes auf den Knopf' feiert der Entzug der Einsicht (im wörtlichen Sinne des Hineinsehens!) sich selbst. Befehl und Effekt, Order und Produkt, Wille und Werk sind auf die kürzeste Distanz aneinandergerückt, so mühelos gekoppelt wie im heimlichen Ideal aller nachchristlichen Produktivität, dem göttlichen 'Es werde!' des Anfanges der Bibel.“³⁸³ Dem folgt dort das 'Es ward' ohne einen Hinweis auf das Wie.³⁸⁴

Was später vom Mythos - und in gewisser Hinsicht auch vom Dogma - gesagt werden wird, macht Blumenberg hier für das Technische als Integral der Lebenswelt geltend: „es scheint alles zu tun, um Fragen gar nicht erst aufkommen zu lassen und zwar nicht nur solche nach dem Konstruktionsgeheimnis und Funktionsprinzip, sondern vor allem solche nach der Existenzberechtigung. [...] Das Ideal solcher Manipulation ist die Umkleidung des künstlichen Produkts mit Selbstverständlichkeit; sie lässt alle Fragen verstummen, ob das notwendig, sinnvoll, menschenwürdig, irgendwie zu rechtfertigen sei. Die künstliche Realität, der Fremdling unter den vorgefundenen Dingen der Natur, sinkt an einem bestimmten Punkte zurück in das

³⁸¹ H. Blumenberg, *Distanz*, S. 203; Während die Technisierung also auf Beschleunigung zielt, hat es die später thematisierte Rhetorik als Technik auch mit Verlangsamung zu tun. Vgl. Rüdiger Campe, Hans Blumenberg.

³⁸² Allein technische Geräte, die niemand sieht, sind „ohne Gehäuse“ und entsprechend hässlich. Darauf weist Blumenberg in seiner >Astronoetik< anlässlich der ins Weltall geschossenen Gebilde hin. Vgl. H. Blumenberg, *Sterne*, S. 391ff. Technik ist selbst eine Form des rhetorischen Umgangs des Menschen mit der Welt. Der Technizität, die beschleunigt, steht damit die Rhetorik gegenüber, die entschleunigt, indem sie das Handeln aufschiebt oder gar ganz ersetzt - wie in der Politik beabsichtigt. „Das vielschichtige Phänomen der Technisierung lässt sich reduzieren auf die Intention des Zeitgewinns. Rhetorik hingegen ist offensichtlich hinsichtlich der Temporalstruktur von Handlungen ein Inbegriff der Verzögerung.“ (H. Blumenberg, *Wirklichkeiten*, S. 121f) Beide, Technik wie Rhetorik, haben es aber mit der >metaphorischen< Situation des Menschen zu tun. Die Philosophie Blumenbergs jedenfalls arbeitet auf der Seite der Entschleunigung, indem sie die Beschleunigung begreift.

³⁸³ H. Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung*, S. 36. Die Überbietung des Knopfdrucks durch die leiseste Berührung mit dem Fingier auf den Touchscreens der Computeroberflächen hat Blumenberg nicht mehr erlebt.

³⁸⁴ Zum Schöpfungsbefehl in Gen 1,3: in der lat. Fassung: „dixitque Deus: fiat lux, et facta est lux“. Und weiter: „Gerade das Fortlassen der Kausalverbindung, der bloße Bericht des sich Vollziehenden, der anstelle des Verbindens und Verstehens ein staunendes Beschauen setzt, welches nicht einmal wagt, verstehen zu wollen, gibt dem Satz seine Größe.“ (Erich Auerbach, *Mimesis*, S. 107 und S. 108)

'Universum der Selbstverständlichkeiten', in die Lebenswelt.³⁸⁵ Die zweite Natur erscheint als naturanalog, sofern sie wie diese einfach da ist. Ihre Selbstgenügsamkeit begründet den Schein ihrer Dämonie. Blumenbergs Beschreibung der Technisierung hat hier noch ambivalente kulturkritische Untertöne; die werden später zurückgedrängt, ohne gänzlich zu verschwinden. In Blumenberg verknüpfen sich demnach zwei Intentionen. Die eine folgt der philosophischen, genauer: phänomenologischen Intention auf Aufhellung und Aufklärung und damit Sistierung jeglicher Selbstverständlichkeit. Die andere folgt der wissenschaftlich-technischen und zugleich lebensweltlichen Intention auf Wiedergewinnung der Selbstverständlichkeit.³⁸⁶ Entsprechend gibt es immer wieder Passagen, in denen Blumenberg die Befragbarmachung aller möglichen Phänomene nicht nur exerziert, sondern auch verteidigt. Und daneben solche, in denen er die Legitimität der Versuche anerkennt, Unbefragbarkeit sicher zu stellen. Was die Philosophie für sich in Anspruch nimmt, muss sie deshalb nicht von den Wissenschaften, der Technik, der Lebenswelt - gar dem Leben - selbst fordern.³⁸⁷

Dass Philosophie Entselbstverständlichung beabsichtigt, stellt Blumenberg in einen pädagogischen und ethischen Zusammenhang. Wenn Philosophie definiert werden kann als „werdendes Bewusstsein des Menschen von sich selbst“³⁸⁸, dann will sie, gegenläufig zu Technik und Wissenschaft, die Inkongruenz von Bewusstsein und Handeln überwinden. „Wir müssen wissen, was wir tun, um fragen zu können, ob es das ist, was wir tun sollen.“³⁸⁹ Die sog. Eigengesetzlichkeit autonom gewordener Lebensbereiche stellt insofern ein ethisches Problem dar. Und zwar grundsätzlich, weil sie die Frage nach der Wirklichkeit der Freiheit aufwirft. Die Philosophie verteidigt Wissenschaft und Technik, aber sie läuft nicht zu ihnen über.

Zur Technisierung als Moment der Lebenswelt gehört schon, wenn auch noch nicht formalisiert und perfektioniert, ein Quantum an Methodisierung. Diese zielt auf Wiederholbarkeit, auf Weitermachen, wo andere aufgehört haben. Sofern sich Philosophie - zu recht - solcher Methodisierung verweigert, musste sich die Wissenschaft von ihr ablösen. Philosophie bestand in ihrer platonischen Tradition darauf, dass sich ein Individuum auf eine Sache verstehen soll. Und zugleich darauf, dass das Verstehen und Sich-Verstehen gekoppelt ist an die Erfüllung eines Glücksanspruchs, die dem Individuum innerhalb seiner Lebenszeit zufallen sollte. Dem macht die methodische Wissenschaft ein Ende. Dass ein Forscher an einen anderen, eine Forschergeneration an eine andere anschließen und dort weitermachen kann, wo jene(r) aufgehört hatte, ist Segen und Fluch zugleich. Segen für die Nachfolgenden

³⁸⁵ H. Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung*, S. 36f.

³⁸⁶ Diese Ambivalenz taucht wieder auf in der Metaphorologie, die einerseits durch die Aufklärung über Metaphern diese ihrer Geltung beraubt, andererseits Metaphorik generell verteidigt gegen den Versuch, sie endgültig hinter sich zu lassen.

³⁸⁷ Noch die nachgelassenen Texte befassen sich mit dem Ineinander von Selbstverständigung und Selbstverständlichem; vgl. etwa die Einleitung zu Blumenberg, *Selbstverständnis*.

³⁸⁸ H. Blumenberg, *Weltbilder*, S. 67. Georg Simmel bezeichnet die „Idee der Kultur“ mit Vorbehalten – „nur gleichnisweise und etwas verschwimmend - als den Weg der Seele zu sich selbst.“ (Georg Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 195)

³⁸⁹ H. Blumenberg, *Weltbilder*, S. 67.

und den Forschungsprozess, Fluch für die Vorausgehenden und ihre Sinnintentionen, weil sie die Ernte ihrer Arbeit nicht mehr selbst einfahren und genießen können.

Beide Linien von Blumenbergs phänomenologischem Denken, Entselbstverständlichung und erneute Verselbstverständlichung, sind verschränkt durch eine bestimmte Art des Umgangs mit Kontingenz. Philosophische Befragbarmachung und Befragung arbeitet daran, die Kontingenz des Faktischen herauszuarbeiten und zu überwinden. Wissenschaftliche Analyse und technische Ausnutzung fußen darauf, dass das Wirkliche nicht identisch ist mit dem Verwirklichbaren. „Kontingenz bedeutet die Beurteilung vom Standpunkt der Notwendigkeit und der Möglichkeit her. Das Bewusstsein von der Kontingenz der Wirklichkeit ist nun aber die Forderung einer technischen Einstellung gegenüber dem Vorgegebenen: wenn die gegebene Welt nur ein zufälliger Ausschnitt aus dem unendlichen Spielraum des Möglichen ist, wenn die Sphäre der natürlichen Fakten keine höhere Rechtfertigung und Sanktion mehr ausstrahlt, dann wird die Faktizität der Welt zum bohrenden Antrieb, nicht nur das Wirkliche vom Möglichen her zu beurteilen und zu kritisieren, sondern auch durch die Realisierung des Möglichen, durch Ausschöpfung des Spielraums der Erfindung und Konstruktion das nur Faktische aufzufüllen zu einer in sich konsistenten, aus Notwendigkeit zu rechtfertigenden Kulturwelt.“³⁹⁰ Blumenbergs Theorie des Verhältnisses von Christentum und Neuzeit ist hier *in nuce* enthalten. Das Christentum *ist* die Voraussetzung der Neuzeit. Sogar ihre notwendige Voraussetzung, aber eben nicht diese selbst. Und zwar genau durch das theo-logisch induzierte Heraustreiben der absoluten Kontingenz der Wirklichkeit. Freilich nicht so, dass die Neuzeit nur die *Verwirklichung* und insofern *Verweltlichung* der christlichen Antriebe sei, auch nicht so, dass die Neuzeit eine illegitime Verweltlichung ursprünglich unweltlicher Motive betrieben hätte. Vielmehr so, dass die Neuzeit den Sinn der theologischen Kontingenz der Welt abstreifte und eigenständig nutzte zur technischen Umgestaltung der Wirklichkeit. Die Welt hatte zwar schon theologisch keine absolute Selbstbedeutung mehr, aber vermittelt über Gott noch zu viel an Eigenbedeutung, als dass sie zum bloßen Ausgangsmaterial neuer Möglichkeitshorizonte und Wirklichkeitsbildung gebraucht und verbraucht werden dürfte. Die Welt wird hier nicht bearbeitet sondern gedeutet, etwa als zweites >Buch Gottes<. Theo-logisch verabsolutiert, soll die Kontingenz der Welt sowohl im Sinne ihrer Grundlosigkeit wie ihrer Erkennbarkeit nicht Ermächtigung des Menschen, sondern Unterwerfung unter Gottes Ratschluss provozieren. Historisch ist es für Blumenberg dann anders gekommen. Es kam zur technischen Ausnutzung der Kontingenz, die von der theologischen Verabsolutierung vorbereitet, aber nicht legitimiert wurde. Wird Blumenberg zunächst diesen Vorgang als historisch unumgänglich herausarbeiten - das meint:

³⁹⁰ H. Blumenberg, *Weltbilder*, S. 67. Dass sich daraus sogar eine Theorie der Normen ableiten lässt, zeigt Christoph Möllers, *Die Möglichkeit der Normen* mit der Entfaltung seiner Doppel-These: „Normen bestehen aus einer Möglichkeit und einer Markierung, die die Verwirklichung dieser Möglichkeit affirmiert.“ (S. 125) Normen haben weniger damit zu tun, dass sie unbedingt erfüllt werden müssen, als dass sie Möglichkeiten eröffnen, zu denen man sich, auch umwegig und alternativ, verhalten kann.

Die Legitimität der Neuzeit - so wird er später zunehmend die Nebenkosten in Rechnung stellen und den unvermeidlichen Verlust an Eigenbedeutung der Welt, etwa den Verlust (der Metapher) ihrer Lesbarkeit, benennen. Denn das impliziert Verlust an Resonanz einerseits wie an Ausschöpfung von Möglichkeiten andererseits. Denn der „Absolutismus des Vorläufigen, der Mittel und Werkzeuge“³⁹¹ negiert mit der durch Gott festgehaltenen Eigenbedeutung des Wirklichen jegliche Bedeutsamkeit und Wertunterschiedenheit. Der Wissenschaft ist alles gleich, weil gleich-gültig. Ihre Universalität setzt sich um in die „Totalität des Beliebigen“³⁹², aus der alle Selbstbedeutung vertrieben ist. Diese gibt es nur für und durch partikuläre Subjektivität, der gerade nicht alles gleich-gültig sein kann. Der Wissenschaft wird dann auch der Mensch nur noch zu einem Gegenstand des Wissbaren unter und neben anderen. Wissenschaft bedeutet Selbstvergleichgültigung des Menschen in eins mit der Aufhebung von Selbstbedeutung von Wirklichkeiten, mit denen der Mensch in einer Art Resonanzdialog stehen könnte.³⁹³ In der wissenschaftlichen Welt ist der Mensch nicht bedeutsamer als die Dinge. Und keines der Dinge ist bedeutsamer als ein anderes. Die Kritik des Christentums und die Apologie der Neuzeit nehmen deshalb keineswegs triumphierende Züge an. Die Neuzeit trägt, wie Manfred Sommer in der Nachfolge Blumenbergs sagen wird, wiederum gnoseogene Züge. Sie scheidet den einzelnen von der Totalität des Erkennbaren ab. Er wird zum Fremdling seiner eigenen Institutionen. Blumenberg wird diese Spannung zwischen Philosophie und Wissenschaft durchhalten: „es ist eine delikate Lebensspannung, mit der Wissenschaft zu leben und zu genießen, was sich ihr verweigert, eben weil und wie es dies tut.“³⁹⁴

8. Gewissheit, Gegenständlichkeit, Unendlichkeit

„Die Welt der Wissenschaft ist nicht die Welt, in der wir leben [...] eben gar keine 'Welt' im genuinen Sinne, sondern ein Universum von Gegenständlichkeit. [...] Nicht also jenes in keiner Freiheit auszuschlagende Worin unseres Lebens, das uns nie zum Gegenstand werden kann, wohl aber unser ständiges Geschick ist, von dem wir noch im wissenschaftlichen Verhalten betroffen sind, das uns gegenwärtig ist vor und in allem Leisten des Erkennens und Forschens.“³⁹⁵ Das >Universum der Gegenständlichkeit< ist nicht nur der Widerpart der Welt, sondern auch der Widerpart des >Universums der Selbstverständlichkeiten<. Gegenstand ist, was auf Distanz gebracht und so gegenübergestellt, dem Belieben anheimgestellt werden kann.

³⁹¹ H. Blumenberg, *Ursprung*, S. 141.

³⁹² H. Blumenberg, *Ursprung*, S. 141.

³⁹³ Darum geht es Peter Strasser, wenn er am Begriff der Schöpfung auch ohne Gott als Schöpfer festhält. Gemeint ist, dass das Geistige nicht nur im Menschen, sondern auch in der Welt anzutreffen ist, wir mithin zuinnerst mit ihrer wesensverwandt sind und das auch spüren und erleben – und denken können. Vgl. ders., *Die Welt als Schöpfung betrachtet*, etwa S. 19 und passim. Bei Blumenberg bleibt solches Pathos verhalten und verdeckt.

³⁹⁴ H. Blumenberg, *Sterne*, S. 473.

³⁹⁵ H. Blumenberg, *Distanz*, S. 19. Zur Welt, in der wir leben, gehört dann womöglich auch Strassers >Schöpfung<.

Welt dagegen ist der Inbegriff dessen, was, entsprechend Heideggers Formel des In-der-Welt-Seins des Daseins, nicht Gegen-stand werden kann.³⁹⁶

In der Phänomenologie triumphiert die Vergegenständlichung. „So ist Gegenstand-Sein die 'letzte' Einheit, also das radikale und universale Fundament des phänomenologischen Seinsverständnisses.“³⁹⁷ In die Krise gerät dieses Seinsverständnis, wenn Phänomene auftreten, die sich nicht restlos vergegenständlichen lassen. Dazu gehören die Totalitäten wie Welt und Geschichte.³⁹⁸ Heideggers Weltbegriff, in dem diese Krise zur Geltung kommt, ist dabei nach Blumenberg schon bei Husserl vorgebildet, nämlich in seinem Horizontbegriff. Alle Abschattungen von Dingen verweisen auf einen weiteren Horizont, einen Spielraum weiterer Möglichkeiten, im Letzten auf einen Horizont aller Horizonte, auf die Welt. Welt aber konstituiert umgekehrt alles, was in ihr erscheint. „Welt' ist ein Ganzes, das nicht aus Gegenständen als ihren Stücken oder Teilen gefügt oder Produkt ihres bloßen Zusammengefundenhabens ist und nicht etwa ein 'Gehäuse' solchen Zusammenseins, sondern als Sinneinheit auch die Fundierung, die gegenständliche Inhalte erst als solche sein lässt.“³⁹⁹ Blumenberg versieht diesen Weltbegriff mit historischen Konnotationen. Jede Epoche, so lässt sich nun sagen, hat ihren eigenen Weltbegriff, der ihr die Einheit ihres Sinnes verleiht.

Die Intentionalität, die den Aspekten ihres Gegenstandes immer weiter folgt, geht an dem letzten Verweisungshorizont dieser Gegenstände, der selbst kein Gegen-stand mehr ist, ‚zu Grunde‘. Die Welt ist nicht Gegenstand, sondern Um-stand des Bewusstseins. In Husserls Sicht kommt es darauf an, die Welt bzw. ihre Gegenstände im Bewusstsein zu *haben*. Bei Heidegger, dem der junge Blumenberg folgt, sind die Dinge und Möglichkeiten mein Geschick, das ich *bin*.⁴⁰⁰

Husserls Intentionalität des Bewusstseins bedeutet, dass zu jedem Bewusstsein ein Etwas gehört und umgekehrt zu jedem Etwas ein Bewusstsein. Das Bewusstsein ist immer schon so konstituiert, dass es Weltbewusstsein ist. Braucht Descartes noch 'Gott', um aus dem *cogito* zur transzendenten Welt hinauszugelangen, so Husserl 'das andere Ich'. Freilich ist dieses andere Ich nur appräsentiert, mitgegeben im eigenen Ich, es ist nicht das Du, das ihm kontingent begegnet. Auch am Du aber zerbricht die gegenständliche Weltsicht. Das andere Ich als Du ist für mich so wenig ein Gegenstand wie die Welt.

³⁹⁶ Darin ist Heidegger insofern ein Gegner des religiösen Bewusstseins, zu dem, mindestens in seinen monotheistischen Ausprägungen, so etwas wie die Distanzierung von der Welt insgesamt zu gehören scheint. Vgl. Peter Sloterdijk, *Weltfremdheit*.

³⁹⁷ H. Blumenberg, *Distanz*, S. 149.

³⁹⁸ Tatsächlich wird für Husserl die Welt zu einem Phänomen, die das transzendente Ich >hat< als zu seinem Bestand gehörend, vgl. E. Husserl, *Krisis*, S. 85.

³⁹⁹ H. Blumenberg, *Distanz*, S. 163. Hervorhebung im Original. Daran knüpft noch Markus Gabriel an, vgl. ders., *Warum es die Welt nicht gibt*.

⁴⁰⁰ Der Denkweg Blumenbergs von Husserl zu Heidegger und wieder zurück ist der vom Haben zum Sein und wieder zurück. Diese Begriffe Sein und Haben repräsentieren das Radikal dessen, was Inständigkeit und Gegenständigkeit auf andere Weise ausdrücken.

Der frühe Blumenberg geht von Husserl zu Heidegger über, damit vom Ideal des Habens aller vergegenständlichten Weltlichkeit zum Sein in ungegenständlicher Welt. Diesen Weg wird er jedoch auf neue Weise zurückgehen, vom Sein zum Haben. Hier ist keine entgültige Entscheidung möglich, und auch nicht notwendig.

9. Wahrheit, Freiheit, Glück

„Wir können uns nicht zwischen Freiheit und Glück entscheiden.“⁴⁰¹ Müssten wir es? Dass zur Erfahrung des Glücks notwendig die der Freiheit gehört, ist nicht selbstverständlich. Umgekehrt macht Freiheit als solche nicht unbedingt glücklich, wenn gesagt werden kann, der Mensch sei zur Freiheit verurteilt.⁴⁰² Freiheit und Glück scheinen auseinandergetreten zu sein. Versteht man vorläufig unter Freiheit Distanz, also Freiheit-von, unter Glück aber primär Nähe bzw. Teilnahme, wird verständlich, inwiefern sie überhaupt in Widerstreit geraten können. Führt man die Freiheit-für ein, um diesen Widerstreit zu schlichten, dann verschiebt sich das Problem auf das Verhältnis der beiden Freiheiten. Wie können Distanz und Nähe, Unabhängigkeit und Teilhabe, Selbstbehauptung und Hingabe versöhnt sein?

Dass dieser Zusammenhang überhaupt fraglich wird, gehört zu den Signaturen der Moderne. Wenn auch der „Zusammenhang von Glückseligkeit und Freiheit [...] für das menschliche Selbstbewusstsein seit dem Christentum konstitutiv“⁴⁰³ gewesen sein mag - gilt er immer noch? Zwar ist im Neuen Testament das Heil sowohl in Begriffen der Freiheit wie auch der Glückseligkeit gefasst. Aber schon dass dieses bestimmte Heil tatsächlich Freiheit impliziert, ist nicht mehr unbestritten. Zudem vermittelt zwischen Freiheit und Glück im Neuen Testament genau die Wahrheit, die, nach einem Wort des johanneischen Christus, frei machen wird (Joh 8,32) und, wie man hinzufügen darf, glücklich. Just dieser untrennbare Konnex zwischen Wahrheit und Glück wird in der Moderne aufgelöst. Die Wahrheit jedenfalls, die der Mensch nun mit Hilfe von Philosophie, Wissenschaft und Kunst entdeckt, scheint ihn nicht mehr zwangsläufig auch glücklich zu machen. Blumenberg selbst kontert die johanneische Verknüpfung von Wahrheit und Freiheit mit der epikureischen Bemerkung, es könnte sich

⁴⁰¹ Emile M. Cioran, *Von Tränen und von Heiligen*, S. 82.

⁴⁰² Jean-Paul Sartre, *Ist der Existentialismus ein Humanismus?*, S. 16.

⁴⁰³ Robert Spaemann, *Die Aktualität des Naturrechts*, in: ders., *Philosophische Essays*, S. 60-79, S. 73. Anders scheint es sich für eine Theologie darzustellen, die allein als Theorie der Freiheit konzipiert ist wie etwa die Falk Wagners. Ich sehe nicht, wo Wagner hier noch Kant folgt, für den unter dem Titel der Religion nach der Vereinbarkeit von Freiheit und Glück gefragt wird. Für Falk Wagner scheint die Entscheidung zwischen Freiheit und Glück zugunsten der Freiheit gefallen zu sein. Vom Glück ist nicht mehr die Rede. Vgl. z. B. ders., *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*. Zur Zusammengehörigkeit bei gleichzeitiger Differenz von Glück und Freiheit vgl. Martin Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 335: „Ein im ganzen gelingendes Leben [...] muss kein im ganzen glückliches Leben sein - manchmal liegt das menschliche Glück in der geglückten Freiheit allein. Jedoch ist eine vollständige Disjunktion des Glücks und der Freiheit kaum denkbar; wer die eigene Freiheit nie als glücklich erfüllte Freiheit erfahren hätte, hätte nie das konstitutive Gut der Freiheit erfahren.“ Vgl. auch Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, S. 33f und passim.

inzwischen herausgestellt haben, dass Freiheit eher mit dem Nichtbesitz der Wahrheit verschworen sei.⁴⁰⁴ Tendenziell folgt er damit Heideggers Umkehrung der johanneischen Maxime, wonach uns nicht die Wahrheit frei, sondern die Freiheit wahr machen wird.⁴⁰⁵ Aber auch glücklich?

Blumenberg fragt nach den epochalen Bedingungen, unter denen Freiheit, Glück und Wahrheit eine Einheit darstellten konnten und wie sie im Laufe von Epochenbrüchen auseinandertreten und in Widerstreit geraten sind. Nicht immer konnte oder musste man sich zwischen ihnen entscheiden. Und wenn man es musste, war die Entscheidung schon gefallen.

Bei aller kühler Diagnose schlägt Blumenbergs Herz wehmütig für das Zusammenspiel von Freiheit, Glück und Wahrheit. Doch vermutet er, dass wir uns in der Neuzeit in Bezug auf die wissenschaftliche Rationalität für die Freiheit entscheiden mussten. Endgültig können wir uns nicht mit dieser Wahl zufrieden geben; auch nicht, überhaupt wählen zu müssen.

Wie verhalten sich Wahrheit, Freiheit und Glück nun in einer von der Technisierung geprägten Welt, wie sie Blumenberg in seinen frühen Aufsätzen vorstellt?

In der Neuzeit zerfällt das antike Postulat der Einheit von Natur und Sein. Die Natur ist nicht mehr Inbegriff dessen, was überhaupt der Fall sein kann. Sie schöpft die Möglichkeiten nicht aus. Natur wird zum Material- und Energiewert. Ihr Seinsrang wird nivelliert zugunsten der Ausnutzung ihrer Potentiale. Freiheit wird nicht mehr als Störung der Kosmosnatur verstanden, sondern wird notwendig, um aus dem unendlichen Spielraum der Möglichkeiten andere auszuwählen als die, die die Natur vorgibt. Die Neuzeit ergreift die von der Theologie sowohl aufgedeckte wie stillgestellte Chance, Kontingenz als Freisetzung von Schöpfertum zu begreifen. Die neue Künstlichkeit der Welt taucht parallel in der technischen wie in der ästhetischen Sphäre auf. Kunst ahmt nicht mehr nur nach, was Natur vorgibt. Sie bedeutet auch nicht mehr etwas anderes als sie selbst, sondern ist selbst, was sie bedeutet.

Durch die Entdeckung einer Vielzahl möglicher Welten neben der wirklichen wird diese entwertet. Die wirkliche Welt ist nicht mehr die notwendige, sondern nur noch die faktische. Wie ist sie dann überhaupt noch zu rechtfertigen, besonders dann, wenn sie nicht (mehr) als die beste der möglichen Welten erscheint, als die sie Leibniz zu rechtfertigen suchte? Was ist, wenn auch die zweite Natur zwar so manifest und unvermeidlich, dabei aber ebenso beliebig und zufällig erscheint wie die erste? Ist sie ebenso wenig optimal wie die erste Natur, so hat sie nicht einmal den Bonus der Schicksalskontingenz. Als nicht von anderswo her vorgegeben, sondern vom Menschen gemacht, trifft sie die Kritik um so schärfer. Dem Selbstgemachten verzeihen wir Defizite noch weniger als dem Fremderzeugten.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 256.

⁴⁰⁵ Vgl. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, S. 13: „Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit. Und: Die Freiheit wird uns wahr machen.“ Vgl. Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, S. 36 und 258.

⁴⁰⁶ Darum geht es u. a. bei der gentechnischen Manipulation des Menschen.

Doch auch wenn die neuen Selektionen aus einer potentiellen Unendlichkeit des Möglichen sich als „unendliche Spiegelungen einer Grundfigur des Seins erweisen sollten, wäre die Rückkehr zu solchen Wesentlichkeiten ein Gewinn. Es ist ein entscheidender Unterschied, ob wir das Gegebene als das Unausweichliche hinzunehmen haben oder ob wir es als den Kern von Evidenz im Spielraum der unendlichen Möglichkeiten wiederfinden und in freiwilliger Einwilligung anerkennen können. Das wäre, worum es letztlich ging, die 'Verwesentlichung des Zufälligen'.⁴⁰⁷ Da liegt ein Nerv des Blumenbergschen Werkes. Bei aller Scheu gegenüber Evidenz, weil sie der Freiheit zu wenig Platz einräumt, bleibt ein Moment von relativer Evidenz unverzichtbar, sofern damit das Wirkliche als irgend an sich selbst bedeutsam erfasst wird. Dass das, was ist, nicht einfach beliebig ist, möchte Blumenberg noch auf dem Umweg über die Unendlichkeit anderer Möglichkeiten wiederfinden. Ohne Möglichkeitsspielraum keine Freiheit. Doch ohne Evidenz des Wirklichen keine Glückserfüllung.

Blumenbergs Geschichtsphänomenologie arbeitet daran, diese >Verwesentlichung des Zufälligen< in historischer Absicht durchzuführen. Geschichtliche Daseinsformen, Denkweisen, Selbstverständnisse etc. werden sowohl als kontingent wie als wesentlich rekonstruiert. Nichts soll einfach hingenommen, aber alles soll anerkannt werden können in seinem relativen Eigenwert.

In der Neuzeit bestimmen Wahrheit und Technik sich gegenseitig. Die faktische Stellung des Menschen in der Welt bzw. im Universum verliert an Bedeutung. Erkenntnis wird dem Menschen nicht mehr 'frei Haus' geliefert. Sie muss errungen werden mittels technischer Hilfen. War im antiken Kosmos die Freiheit Störfaktor der Glückserfüllung als Übereinstimmung mit dem Kosmos, so kehrt sich in der Neuzeit die Problemlage um. Glück wird der Störfaktor von Freiheit.

An Immanuel Kant interessiert in diesem Zusammenhang den frühen Blumenberg einerseits die Frage nach der Möglichkeit von Freiheit innerhalb eines kausalnotwendigen Wirklichkeitszusammenhangs und andererseits das Verhältnis von Freiheit und Glück. Kant grenzt den moralischen Freiheitsbegriff der praktischen Vernunft von einem technischen Freiheitsbegriff der theoretischen Vernunft ab. In der Welt der praktischen Vernunft gibt es weder Kausalität noch bloße Zweck-Mittel-Verhältnisse. In ihr kann es zu einem „Absolutismus der Mittel“⁴⁰⁸ nicht kommen. Die Produkte der Vernunft sind davor gefeit, dem Menschen fremd gegenüber zu treten. In der technischen Welt droht die Freiheit des Einzelnen diesen Produkten gegenüber in einer kollektiven Freiheit unterzugehen. In der moralischen Welt geht es dagegen um die Selbsterhaltung der Freiheit selbst. Fragt der frühe Blumenberg, ob und wie eine philosophische Ethik gegenwärtig möglich sei, dann fragt er nach der Möglichkeit individueller Freiheit in der technischen Lebenswelt. Und nach der Vermittelbarkeit von solcher Freiheit mit

⁴⁰⁷ H. Blumenberg, 'Nachahmung', S. 93. Das Zitat im Zitat ist von Paul Klee.

⁴⁰⁸ H. Blumenberg, Technik und Wahrheit, S. 119.

dem Glücksbedürfnis. Bei Kant ist der Übergang von Freiheit zu Glück dem von Moral zu Religion analog. Ist Glück und ihr Zusammentreffen mit Freiheit also Gnade, wie es die christliche Religion lehrt? Oder ist Glück überhaupt ein legitimes Bedürfnis in der Religion?⁴⁰⁹

„Der Mensch der Neuzeit hat weder eine Welt, deren gegebene Ordnung ihm verbindlich sein könnte, noch einen Gott, dessen Wille ihm deutlich und verpflichtend wäre; und so wird ihm Glückseligkeit, die bis dahin nur das subjektiv bestätigende und erfüllende Zeichen einer objektiven Einstimmigkeit gewesen war, nun zum einzigen und alleinigen Ziel und Prinzip einer immanenten Ethik.“⁴¹⁰ Das (moralische) Gute als Inbegriff des Gesollten und das (ethische) Gute als Inbegriff des Gewollten treten auseinander. Das moralisch gute Leben garantiert nicht mehr *a priori* ein ethisch gelingendes Leben. Deshalb kommt es in der Moderne zur Frage, ob und wie beide zusammen gehören.⁴¹¹

Für Blumenberg hat Kant den *Begriff* der Freiheit nachgewiesen. Die *Realität* der Freiheit aber bezeichnet er als ein „Faktum der Vernunft“. Dass sich Freiheit dem Menschen als Realität *erschließt*, ist kontingent.⁴¹² Bei Kant wird diese Differenz noch verdeckt durch die Selbstverständlichkeit, mit der er den Menschen als moralisches, d. h. handelndes Wesen versteht und ansprechen kann. In der Gegenwart, so Blumenberg, ist gerade dies fraglich geworden. Er unterscheidet drei Existenzformen, in denen die Realität der Freiheit aufgekündigt wird: (1) die ästhetische Existenz schüttelt die kontinuierliche Identität des Bewusstseins, das sich mit Hilfe seiner Handlungen erhält, zugunsten punktueller Augenblickserfüllungen ab. Freiheit wird als Willkürfreiheit von Vernunft als Gesetzmäßigkeit der Handlungen abgekoppelt. (2) Die technische Existenz verliert über der Fülle an hypothetischen Imperativen, die in Wenn-Dann-Zusammenhängen vorstellig werden, den kategorischen Imperativ aus den Augen und aus dem Sinn. Die (3) politische kollektiv-funktionale Existenz unterwirft ihren Lebenslauf heteronomen Instanzen. Wie kann dennoch die Realität der Freiheit unabweisbar zur Erfahrung kommen?⁴¹³ Für Blumenberg wird in der Gegenwart die Kontingenz des eigenen Daseins zur Quelle der Realitätserfahrung der Freiheit. Dass sich der Mensch selbst töten kann, garantiert ihm seine Freiheit, sein Nichtseinkönnen wie sein Andersseinkönnen. Blumenberg zeichnet in den Rahmen der Kantischen Ethik Heideggers Daseinsanalyse ein. Die Sorge ist die Freiheit, sich zu sich selbst entscheiden zu können. „Ethik bedeutet für den Menschen, als er selbst um seiner selbst willen sein zu können, denn Inbegriff der Ethik ist das moralische Gesetz der Selbstwahrung der Freiheit. [...] Nicht als Wert - als Kulturwert etwa - ist die Freiheit

⁴⁰⁹ Vgl. dazu Charles Taylor, *Die Quellen des Selbst*.

⁴¹⁰ H. Blumenberg, *Ethik*, S. 175.

⁴¹¹ Vgl. etwa Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen*; Martin Seel, *Versuch über das Glück*; Ronald Dworkin, *Gerechtigkeit für Igel*. Es geht nicht mehr nur um die Zusammenstimmung von Freiheit und Glück, sondern um die Frage der Einheit des guten Lebens als gut für andere und für einen selbst. Ethik (wie werde ich glücklich?) und Moral (wie handle ich gut – für andere?) sind nicht mehr *eo ipso* identisch.

⁴¹² So noch in H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 751.

⁴¹³ „Freiheit zu genießen ist etwas anders als sie nur zu haben.“ (H. Blumenberg, *Begriffe*, S. 140) Minimale Bedingung ist, dass sie auffällig wird, z. B. durch zeitweise Entbehrung.

bewahrenswert, sondern als der radikale Grund des Daseins, als die Möglichkeit, sich selbst zu wollen, zu sich selbst zu stehen, ist sie bewahrensnotwendig, ist die Maxime ihrer Selbsterhaltung Gesetz.“⁴¹⁴

Wie aber steht es mit der Vereinbarkeit solcher Freiheit mit Glück? Der frühe Blumenberg sieht hinter dieser Frage „das zentrale Problem der Neuzeit“, nämlich „die Frage nach dem 'gnädigen Gott'“⁴¹⁵. Die theologische Problematik bedingt noch die Krise der Neuzeit. Kant sucht sie zu lösen durch den Nachweis der Identität von Sittlichkeit und Freiheit (praktische Vernunft) einerseits und die Koppelung von (moralischer) Freiheit und Glückseligkeit andererseits. Der >Tod Gottes< kann proklamiert werden, um die Freiheit des Menschen zu verteidigen. Kant postuliert dagegen einen moralischen Gott, in dem Freiheit mit Sittlichkeit versöhnt ist, so dass dem Menschen in Gott kein Gegner (mehr) entstehen kann. Gottes Freiheit und Sittlichkeit sind nun identisch mit der des Menschen. Willkürfreiheit wird so auf beiden Seiten ausgeschaltet. Gott muss der vernünftige Gott sein, weil es anders völlig gleich-gültig wäre, wie sich der Mensch ihm gegenüber verhielte. Das aber, so Blumenberg, wäre der Tod jeder Religion.⁴¹⁶ So kann und muss gerade der moralische Mensch wünschen, dass Gott existiert. Denn göttliche Gnade trifft nicht willkürlich auf den Menschen, sondern schließt an das an, was der Mensch kann, weil er es soll. Die Existenz Gottes garantiert, dass der sittlichen Würdigkeit des Menschen irgendwann und irgendwie auch die Lebenswelt entspricht. Das *höchste Gut* ist der Einheitspunkt menschlicher und göttlicher Vernunft, Moralität und Freiheit. Die Existenz Gottes darf dabei freilich keine theoretische Evidenz haben. Sie muss um der Freiheit willen ein praktisches Postulat bleiben. Denn theoretische Evidenz behindert Freiheit: die Evidenz des Daseins Gottes würde das menschliche Bewusstsein nicht mehr freilassen aus der Rücksicht auf seine strafende oder lohnende Gerechtigkeit, aus dem Rechnen mit dem Gericht. Das Böse nimmt umgekehrt *de facto* die Nichtexistenz Gottes in Anspruch, damit die Kausalität von Bosheit und Unheil außer Kraft bleiben kann. Statt Evidenz ist so Hoffnung das Pensum der Religion. Diese Hoffnung aber darf Freiheit nicht zuschanden werden lassen.

In einem nachgelassenen Text hat Blumenberg von hier aus eine Verbindung zwischen dem Gott Kants, Luthers und Paulus' gezogen.⁴¹⁷ Bei Kant sieht er, zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, die Logik der Kompensation am Werk. Die theoretische Vernunft verzichtet darauf, wissen zu können, was Gott sozusagen bei der Erschaffung der Welt denkt. Dem steht gegenüber, dass der Mensch aber die Gedanken Gottes denkt, sofern er praktisch, d. h. moralisch denkt und handelt. Blumenberg sieht darin ein religiös-ethisches Dilemma gelöst, das schon Paulus und Luther beschäftigt. Es ist die Frage nach der Möglichkeit, das Gesetz Gottes zu halten. Das wird für Paulus deshalb unlösbar, weil es neben dem eher

⁴¹⁴ H. Blumenberg, Ethik, S. 183f.

⁴¹⁵ H. Blumenberg, Ethik, S. 177.

⁴¹⁶ H. Blumenberg, Kant, S. 557.

⁴¹⁷ Vgl. H. Blumenberg, *Menschen*, S. 448-453.

unproblematischen Ritualgesetz auch das Gesetz gibt, das auf die Gesinnung des Menschen zielt. Der Mensch soll die göttlichen Vorschriften aus rechter Gesinnung heraus halten, aus Verehrung, ja Liebe zu Gott.⁴¹⁸ Da aber das Halten des Gesetzes zugleich die Bedingung für die Erlangung der Heilsgüter ist, unterminiert die Furcht die Gesinnungstreue und Liebe. Mit 1. Joh 4,18: „Furcht ist nicht in der Liebe.“ Vielmehr gilt umgekehrt: Furcht vertreibt die Liebe. Für Blumenberg blockiert das stärkere Motiv der Selbsterhaltung das schwächere der Liebesgesinnung. Markion hatte daraus den Schluss gezogen, dass der Gott der Liebe nicht der Gott des Gesetzes sein könne.

Paulus löst das Problem, indem er die Identität nicht auf der Seite Gottes, sondern auf Seiten des Menschen aufhebt. Es geht darum, die Furcht vor Gott bzw. dem Verlust der Heilsgüter zu beseitigen. Dies erreicht Paulus in der Deutung Blumenbergs dadurch, dass der Freispruch im Gericht schon erfolgt ist, hinter dem Menschen liegt, weil der Verklagte schon – gestorben ist. Der symbolische Tod hebt die Identität des Menschen „als verfolgbare“⁴¹⁹ auf und verbindet mit Christus, dem Heilsbringer. Bei Paulus, so erscheint es Blumenberg, verschiebt sich das Problem aber zum Glauben, den man so wenig befehlen bzw. wollen kann wie die Liebe. Zugleich sind die, die glauben nicht identisch mit denen, die dem Gesetz unterworfen sind; es sind – leider Gottes - weniger. Nicht alle kommen so in den Genuss des Freispruches. Man wird, über Blumenbergs Paulusinterpretation hinausgehend, das auch noch als Problem des Glaubensbegriffs Martin Luthers und des Protestantismus in der Neuzeit sehen müssen.

Kant jedenfalls geht nach Blumenberg einen anderen Weg. „Der Mensch erfüllt nicht ein fremdes Gesetz, sondern das eigene. [...] Denn der Mensch denkt nur die praktischen Gedanken eines hypothetischen Gottes mit und nach. Nur wer das Gesetz schon erfüllt hat, besteht kraft dessen darauf, daß dieser Gott existiert. [...] Das Postulat ist der Rest der Glaubensforderung, der bei Kant bestehen bleibt. Aber dieser Glauben wird nun zur Konsequenz, begründet auf der Erfüllung des Sittengesetzes, des autonomen Gesetzes. Er entsteht selbst aus dem Nicht-verzichten-Können auf das Glück. Der Gute muß wünschen, daß ein Gott existiert, aber er könnte nicht mehr gut sein, wenn er auf diese Existenz spekuliert hätte.“⁴²⁰ Bleibt die Frage der Liebe. Kann man diesen postulierten Gott lieben? Und hängt nicht an der möglichen Liebe zu Gott auch die Hoffnung auf das Glück? Wer kann bei Kant denn gewiss sein, des Glückes wahrhaft würdig zu sein? Hier tritt wiederum die Erfahrung des Schönen ein, das seit Platon Gegenstand der Liebe als Eros ist.⁴²¹

⁴¹⁸ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 451.

⁴¹⁹ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 452. Bei Paulus geschieht dies durch die Taufe. Vgl. bes. Röm 6,1-6.

⁴²⁰ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 453.

⁴²¹ Die Liebe zum Schönen hat es also mit der Hoffnung auf Glückseligkeit zu tun, im Sinne Kants jedoch vermittelt über die Glückswürdigkeit. Dass gerade in der protestantischen Tradition die guten Werke durch die schönen abgelöst wurden, hat Odo Marquard, *Aesthetica und Anaesthetica*, bemerkt. In der fortentwickelten Moderne scheint aber der Zusammenhang zwischen dem Schönen und dem Guten im Sinne der Glückswürdigkeit zerschnitten. Das Ästhetische erscheint autonom gegenüber dem Guten. Kunst ist aber, wie Peter Strasser eindrücklich machen will, kein Ersatz für Religion, auch wo sie Kunstreligion sein will. Kunstwerk gestaltet. Vgl.

Die Bedeutung des ästhetischen Genusses des Naturschönen wie des Kunstschönen, erhellt in diesem Kontext, dass es tatsächlich möglich ist, dass das Gegebene mit dem von uns Verlangten zur Deckung gelangt. Der ästhetische Genuss ist Paradigma dessen, was uns 'dazugegeben' wird (*donum superaditum*), aus Gnade.⁴²² Gnade mag kontingent, sie darf aber nicht willkürlich sein. Der Zusammenhang zwischen dem, was ich tun soll (und deshalb kann) und dem, was ich hoffen darf, durch Gnade zu erringen, muss gewährleistet sein.⁴²³

Das Ästhetische steht für die Chance, dass die Mittel-Zweck-Dynamik zum Stillstand kommt, der alles zum Mittel wird. Im ästhetischen Phänomen wird das Mittel zum Zweck. In der Moderne hat es allerdings den Anschein, als würde das Schöne aus der >wirklichen< Wirklichkeit – für die die Naturwissenschaften zuständig erscheint - ausgeschaltet. Nichts hat dort mehr eine Bedeutung an sich selbst. Damit wird der technischen Freiheit, nicht aber dem Glücksanspruch, Rechnung getragen. Das Dilemma formuliert Blumenberg in einem längeren Gedankengang, den er später fast wörtlich im Zusammenhang mythischer Bedeutsamkeit wieder aufgenommen hat⁴²⁴: Der heimatlos gewordene Glücksanspruch scheint zu erfordern, dass die Dinge selbst gleichsam vergöttlicht werden, Selbstbedeutung gewinnen. Doch diese ästhetische Eschatologie verhielte sich indifferent zur moralischen Würdigkeit. Damit wäre zwar nicht mehr das Glück, wohl aber die Freiheit heimatlos. „Die Teleologie der Freiheit und die Teleologie des Glückswillens dürfen nicht auseinandergerissen werden. Die Erfüllung der Welt mit Göttern würde den Glücksanspruch des Menschen sättigen, indem die Dinge zu absoluten Werten potenziert wären; aber ein solcher 'Stillstand' des Willens würde die Freiheit zu einem phantastischen und sinnleeren Begriff machen.“⁴²⁵ Blumenberg verweigert sich einer Universalisierung des Ästhetischen. Das Ästhetische ist wichtig, aber begrenzt. Es vertritt die Chance, dass Freiheit und Glück zusammenfinden. Aber es darf nicht dazu führen, der Wirklichkeit absolute Selbstbedeutung zu verleihen, um der Freiheit willen, der gerade die Moralität die Tür offen hält.⁴²⁶

Im ästhetischen Bereich wird nämlich „Emotionalität“ noch zugelassen, zu der es gehört, „dass sie das subjektive Moment aller Erfahrung in seinem Recht bestärkt, zur Entfaltung bringt. Alle Emotionalität ist wesentlich Zentrierung der Wirklichkeit auf das Subjekt.“⁴²⁷ Also genau das, was wissenschaftlich obsolet geworden scheint.⁴²⁸ „Kein geistiges Ereignis der Neuzeit

ders., *Geborgenheit im Schlechten*. Vgl. auch Peter Strasser, *Journal der letzten Dinge*, S. 51f. Hier geht es nicht um eine angemessene Theorie des Ästhetischen. Die hätte zwischen dem Ästhetischen und der Kunst zu unterscheiden. Und mit der Tatsache, dass das Schöne nicht mehr die entscheidende ästhetische Kategorie ist, seit die Künste nicht mehr schön sind: vgl. *Die nicht mehr schönen Künste*.

⁴²² H. Blumenberg, Kant, S. 562.

⁴²³ Zur Gnade als Willkür vgl. Strasser, *Dunkle Gnade*.

⁴²⁴ Dort dann nicht mehr im Kontext der Ethik, sondern der Mythologie.

⁴²⁵ H. Blumenberg, Kant, S. 564. Vgl. H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff*, S. 22f. Vgl. unten zu Manfred Sommers Überlegungen im Anschluss an Blumenberg.

⁴²⁶ Entgegen einer weitverbreiteten Meinung, dass Moral die Freiheit einschränkt.

⁴²⁷ H. Blumenberg, *Umsturz*, S. 644. Das verbindet das Ästhetische mit dem Mythischen.

⁴²⁸ Weshalb Blumenberg neben der Wissenschaft eben auch andere Bereiche gelten lässt.

kann wirklich 'groß' genannt werden, dem dieses Thema fremd geblieben ist.⁴²⁹ Zur Neuzeit gehören auch und vor allem die Versuche, ihre Krisis aufzufangen, die durch die Trennung von Subjektivität und Objektivität entstanden ist. Das Paradigma ist (seit Kant) das Ästhetische. Im Schönen erscheint die Welt so, wie wir sie gemacht hätten. „Im ästhetischen Erleben wird das Subjektive weltgültig, das Weltwirkliche aber auf das Subjekt zentriert.“⁴³⁰ Freilich so, dass der Allgemeinheitsanspruch subjektiv bleibt. Das Schöne ist - glücklicherweise - nicht so absolut evident, dass es die Freiheit – hier des ästhetischen Urteils - niederschlagen würde. „Das Kunstwerk liefert das Paradigma“ für das, was Blumenberg später Bedeutsamkeit nennen wird: „als Gegenstand objektivierender Erfahrung ist es ein pures, in Raum und Zeit begegnendes, kausal durch und durch determiniertes Gebilde (und als solches theoretisch gleich-gültig); in der ästhetischen Begegnung aber ist es dem Menschen zugewandt, enthält es einen 'Überschuß' an Bedeutung für ihn, der wegen seiner Allgemeinheit nicht Einbildung sein kann und sich doch dem feststellenden Zugriff entzieht.“⁴³¹ Dass solche Schönheit auch in der (ersten) Natur aufscheint, war erst die Erfahrung der Neuzeit. Einer Zeit, die – wie ich unterscheiden möchte - der Natur jegliche *Selbst*bedeutung genommen, ihr aber durchaus *Eigen*bedeutung mittels *Fremd*bedeutung gegeben hatte durch das absolute Subjekt Gott, war die Natur noch nicht schön. Die Freiheit der Zustimmung aber sieht Blumenberg dadurch vorenthalten. Die über Gott vermittelte Verbindlichkeit der (natürlichen) Wirklichkeit vereitelte die bloß subjektive Allgemeinheit ästhetischer Zustimmung. In der ästhetischen Erfahrung erst bleibt der einzelne Mensch Mittelpunkt seiner Welt, die ihm bedeutsam wird.

Die subjektive Allgemeinheit des ästhetischen Urteils ist das Dritte zwischen objektiver Allgemeinheit *qua* Evidenz und subjektiver Willkür *qua* Beliebigkeit. Es ist dieses Dritte, das zwischen Freiheit und Glück einen Spielraum lässt, den Blumenbergs Denken ausschreitet. Religiös gewendet heißt das, dass die Gnade kein göttlicher Willkürakt sein darf, der auf den Menschen indifferent auftreffen würde. Gnade muss deshalb an menschliche Gerechtigkeitsanstrengung anknüpfen und darf - trotz des „Hanges zum Bösen“ (Immanuel Kant⁴³²) - den Menschen nicht erst zum Guten befähigen. Sie darf weder willkürlich noch notwendig sein. Sie soll kontingent aus Freiheit folgen oder in Freiheit erfolgen, aber nicht beliebig sein.⁴³³ M.a.W.: Heil ohne Freiheit wäre Willkür. Das Absolute würde dadurch zum

⁴²⁹ H. Blumenberg, *Umsturz*, S. 644. Dass inzwischen die Emotionalität in den Verwertungszusammenhang integriert ist, versucht Eva Illouz aufzuzeigen, z. B. dies., *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*. Diese Emotionalität hat es damit zu tun, dass das (menschliche) Bewusstsein nie nur intentional ist, sondern immer auch phänomenal. Es ist nicht nur auf etwas bezogen, sondern erlebt seine Objekte subjektiv so oder so. Es wird durch Qualia qualifiziert. Vgl. dazu Markus Gabriel, *Ich ist nicht Gehirn*, S. 121ff.

⁴³⁰ H. Blumenberg, *Umsturz*, S. 646.

⁴³¹ H. Blumenberg, *Umsturz*, S. 646.

⁴³² Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 20, S. 675 u.ff.. Vgl. Manfred Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 149: „Die Suche nach Glück und der Hang zum Bösen ist ein und dasselbe: eine Neigung zur Selbstvernichtung.“

⁴³³ „Eine Gnade, die nicht Gerechtigkeit zu ihrer notwendigen Voraussetzung hätte, wäre nichts als blanke Willkür und müsste jedem religiösen Interesse den Garaus machen - wenn man unter Religion nicht eine bloße Spekulation auf den 'göttlichen' Zufall sehen will.“ (Blumenberg, Kant, S. 567) Deshalb betont Blumenberg mit

Absolutismus. Wer statt der Diener Gottes sein Liebling sein will, für den das moralische Gesetz nicht mehr an erster Stelle steht, weil er mit der Gnade des 'lieben Gottes' rechnet, gibt seine Freiheit auf.

Bei Kant fehlt allerdings das physiognomische Moment des Religiösen. Liebe⁴³⁴, als Inbegriff der christlichen Religion, braucht das 'Gesicht'.⁴³⁵ Das Gesicht steht für die zwanglose Eigenbedeutung des Seienden. Sie erblickt aber nur der moralische, nicht allein der ästhetische Blick. Diese moralische Liebe zum Göttlichen (Gesicht) gehört unabdingbar zur Glückseligkeit. Sie führt damit zugleich gefährlich nahe an den Abgrund der Selbstvernichtung im Absoluten heran. Blumenberg spricht sonst, soweit ich sehe, nie wieder von der (religiösen) Liebe. Wohl aber von der körperlichen Liebe, die beim Menschen *vis-à-vis* stattfindet. Die Spuren der Liebe, d. h. des Physiognomischen, der Eigenbedeutung der Dinge unterhalten aber Beziehungen zu dem, was Blumenberg später die Arbeit des und am Mythos nennen wird. Dass Blumenberg gegen das >theologische Interesse< immer mehr zugunsten des >humanen Interesses< polemisiert, scheint damit zusammenzuhängen, dass er deren Versöhnbarkeit im >religiösen Interesse< für immer weniger erschwinglich hält. Zunächst konnte er die Frage, „ob die Wiederkehr Gottes zu diesen uns aufbehaltenen Möglichkeiten gehört, zu denen rechnen, die uns zur Erhellung unserer geschichtlichen Herkunft bewegen“⁴³⁶. Diese Wiederkehr Gottes scheint gleichbedeutend damit, dass dem Menschen überhaupt etwas noch als an sich bedeutsam erscheint, ohne Moralität und Freiheit aufzuheben.

Rudolf Bultmann gegen Karl Barth: „ein Gott, der nicht mehr will, dass wir wollen, sondern nur mit uns etwas will, lässt jede Art des Verhaltens zu ihm jeder anderen gleich werden.“ (H. Blumenberg, Bultmann, S. 134)

⁴³⁴ Harry G. Frankfurt hat gegen Kant geltend gemacht, dass nicht nur das moralische Gesetz, sondern auch die Liebe der Freiheit des Menschen zur Verwirklichung verhilft. Kant meint – nach Frankfurt – dass nur das moralische Gesetz autonomes Handeln verbürgt, weil es selbstlosen Interessenverzicht ermöglicht. Kant meinte, es gebe keine uneigennütigen Interessen. Anders formuliert: für Kant scheint Liebe immer Eros zu sein, nie Agape, immer also zuletzt Ausdruck selbstischen Begehrens, nicht selbstloser Hingabe. Vgl. Harry G. Frankfurt, Autonomie, Nötigung und Liebe, in: ders., *Freiheit und Selbstbestimmung*, S. 166-183, S. 168f und 174f; Frankfurts Versuch, Liebe als reine selbstlose Sorge um den Geliebten zu verstehen, steht in Beziehung zu Anders Nygrens Entgegensetzung von Agape und Eros. So betont er, dass das Sich-um-etwas-Sorgen – und die Liebe ist eine besondere Form davon – „eher auf der Wichtigkeit des Sich-Sorgens selbst beruht, als von der vorhergehenden Bedeutsamkeit ihres Gegenstandes abgeleitet zu sein.“ Doch während die theologische Doktrin von Nygren die Liebe im göttlichen Sinne dahingehend verabsolutiert, dass sie „ohne Rücksicht auf den Charakter oder den voraufgehenden Wert ihrer Gegenstände verliehen“ wird, hält Frankfurt es für die menschliche und darum endliche Liebe für ausgemacht, dass sie nicht völlig unbedingte sein könne. Mag auch die Liebe Gottes völlig „eigenmächtig und unmotiviert – absolut souverän und in keiner Weise durch den Wert ihrer Gegenstände bedingt“ sein. (H. G. Frankfurt, Über die Bedeutsamkeit des Sich-Sorgens, in: ders., *Freiheit und Selbstbestimmung*, S. 98-115, S. 114f) Zum Thema vgl. Konrad Stock, *Gottes wahre Liebe*, siehe unten.

⁴³⁵ Blumenberg zeichnet auch die Grenzen von Kants Phänomenologie der (christlichen) Religion auf: das christologische Defizit sei verbunden mit einem kultischen. Zugrunde liege das Übersehen des Überstiegs der Achtung für das moralische Gesetz zur Liebe Gottes (*genitivus objectivus* und *subjectivus*), die das Physiognomische brauche, die deshalb ohne Anthropomorphismus nicht auskomme. Und hier schreibt er dem Religiösen gerade das Moment zu, das er an anderer Stelle die Selbstbedeutung der Dinge nennt und dem Mythos zuweist: „In aller Religion geht es um die Präsenz und Präsentation des Göttlichen, um eine Form gegenwärtiger Gewissheit, die nun wiederum der 'visio beatifica' einer Welt, erfüllt von Göttern, im Sinne Hölderlins, näher steht als dem 'intelligiblen Reiche' Kants. Das Gemeinsame, philosophisch Unerreichbare, liegt im Überschreiten des 'Begriffens' zum 'Lieben' hin.“ (H. Blumenberg, Kant, S. 580)

⁴³⁶ H. Blumenberg, Kant, S. 554.

10. Philosophische Mehr-, wissenschaftliche Ein-, ästhetische Vieldeutigkeit

Blumenberg hat keine Ästhetik geschrieben, so wenig wie irgend eine Monographie über eine der klassischen philosophischen Disziplinen. Keine Ontologie, keine Erkenntnistheorie, keine Hermeneutik, keine Ethik, keine Religionsphilosophie. Aber seine Philosophie spielt in all diesen Bereichen. Seine Phänomenologie will offenkundig eine Ebene zugänglich machen, die unterhalb der geläufigen Geltungsbereiche liegt. Das Ästhetische ist der Bereich, an dem vor allem auch das >Bedeutsame<, das in seiner Mythologie zur zentralen Kategorie wird, ablesbar wird. Dabei versammeln sich in der >Bedeutsamkeit< zentrale Motive überhaupt. Ich greife in der Chronologie vor, indem ich Blumenbergs ästhetische Bemerkungen, die er vor allem im Anschluss an Paul Valéry vorgetragen hat, hier nachzeichne und mit einem Blick auf die mythologische Kategorie der >Bedeutsamkeit< verbinde.

Menschlich bedeutsam ist das, „was den Menschen zentral affiziert, was unabhängig von den Aussichten theoretischer Verifikation seinem Selbstverständnis zur Artikulation verhilft.“⁴³⁷ Das Schöne oder auch das Erhabene, der ästhetische Gegenstand, hat seine eigene Evidenz. Diese ist nicht zwingend, aber dringend. „In der Bedeutsamkeit kann die subjektive Komponente zwar größer sein als die objektive, die objektive aber nie auf Null zurückgehen. Als ausgedachte Wertigkeit müsste Bedeutsamkeit zerfallen.“⁴³⁸ Bedeutsamkeit ist aber Bedeutung, die mit Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit vermengt ist. Sie hat einen Hof von Mehr-, ja Vieldeutigkeit. Der ästhetische Gegenstand vereint entsprechend evidente Eindringlichkeit mit prägnanter Vieldeutigkeit.

Das Geschmacksurteil erhebt Anspruch auf intersubjektive Geltung. Wer etwas schön findet, meint, dass der Gegenstand schön auch für andere sein müsste. Dieser Anspruch kann freilich nicht zwingend eingelöst werden. Blumenberg verlegt nun den Akzent der Vieldeutigkeit vom Subjekt ins Objekt. Der ästhetische Gegenstand selbst sei vieldeutig, Vieldeutigkeit gerade ein wesentliches Moment seiner ästhetischen Qualität.⁴³⁹ Vieldeutigkeit meint nun konkret die „Nichtkorrigierbarkeit einer jeweils gegebenen Deutung durch eine andere, evidentere.“⁴⁴⁰ Es gibt dann nicht nur die eine gültige Deutung, die alle anderen aus dem Felde schlägt. Gültigkeiten bestehen hier nebeneinander, noch wo sie sich widerstreiten. Auch wenn jedes Geschmacksurteil, wenn es sich als ästhetisches Urteil realisiert, von Haus aus dem Streit ein Ende machen will.⁴⁴¹ Damit wäre allerdings zugleich die Intentionalität stillgestellt und müsste

⁴³⁷ H. Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 35. (Im Folgenden zit. H. Blumenberg, Mythos) Es ist kein Zufall, dass seine Bestimmung im Kontext der Gruppe >Poetik und Hermeneutik< vorgetragen wurde, die Blumenberg mit begründete, und die interdisziplinär arbeitete. Neben Philosophen waren es vor allem Literaturwissenschaftler, die sich dort trafen.

⁴³⁸ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 77.

⁴³⁹ H. Blumenberg, Vieldeutigkeit, S. 174.

⁴⁴⁰ H. Blumenberg, Vieldeutigkeit, S. 175.

⁴⁴¹ Vgl. H. Blumenberg, Geschmacksurteil, jetzt wiederveröffentlicht in: ders., *Begriffe*, unter dem Titel „Geschmackssicherheit“, S. 66-68; offenbar weil eine andere, kürzere Version unter dem alten Titel mit abgedruckt wurde, a. a. O. S. 69. Hier deutet Blumenberg an, dass das subjektive Glück dadurch geschützt bleibt, dass die

sich anderen Gegenständen zuwenden. Der Urteilende, nicht mehr sein Gegenstand, hätte das letzte, abschließende Wort. Doch die Pointe des ästhetischen Geschmacksurteils nach Blumenberg ist, dass es nicht auf sich verweisen, sondern bei seinem Gegenstand verweilen möchte. Der Gegenstand soll ausgezeichnet werden, und sei es durch den Streit über seine Qualität und Qualitäten. Damit ist zugestanden, dass sich in dem Gegenstand etwas zeigt, was sich nicht seinem Rezipienten verdankt. Blumenberg kann sogar sagen, es zeigt sich in der ästhetischen Einstellung an und in seinem Gegenstand etwas, was nicht gemacht ist, weder vom Kunstbetrachter noch vom Künstler selbst. Das ästhetische Empfinden nimmt etwas wahr, was nicht in der Verfügung des Produzierenden steht. Man erfährt eine Notwendigkeit, die dennoch kontingent bleibt. Das zeigt und realisiert sich gerade in der Vieldeutigkeit, die ihre negative Bewertung hier verliert. Jeder, der ästhetisch urteilt, will sich selbst behaupten, durchsetzen gegen andere. Aber diese Selbstbehauptung geht nicht auf Kosten des Gegenstandes. Um seine Relevanz geht es in erster Linie, nicht um die Richtigkeit der eigenen Position.⁴⁴² Der endgültige Sieg im Streit würde den Gegenstand erledigen. Die unschlichtbare Vieldeutigkeit dagegen hält den Gegenstand präsent.⁴⁴³

Die Reindarstellung des ästhetisch-vieldeutigen Gegenstandes und der ästhetischen Einstellung findet Blumenberg in dem *objet ambigu*, das der Sokrates Paul Valéry's am Meeresstrand findet.⁴⁴⁴

Als 18jähriger fand der einst, am Strand des Meeres, ein seltsames Ding. Er hob es auf, sah es an und warf es ins Meer. Wiewohl es sich um das zweideutigste Ding (*objet ambigu*) handelte, das ihn zu unendlichen Überlegungen anregte, konnte er nicht entscheiden, was es mit ihm auf sich hatte. Es war faustgroß, weiß, rein, hart, glatt und leicht, poliert und von allerreinstem Weiß. Es konnte ein Knochen sein oder eine Muschel, organisch oder anorganisch, etwas Tierisches, Pflanzliches oder Menschliches. Es wirkte ebenso natürlich wie

intendierte Objektivität des Geschmacksurteils nicht wirksam werden kann – zum Glück für das subjektive Glück. Anscheinend hält Blumenberg damit fest, dass es neben dem Wunsch nach Allgemeinheit auch den nach Besonderheit gibt. Wäre die Zustimmung zum Geschmacksurteil zwingend, würde das eigene Glück vermindert; bedeutsam ist eben nur das, was selten bleibt. Auch hier die Aporie: ich will, dass allen gefällt, was mir gefällt; und ich will zugleich nicht, dass Hinz und Kunz schön finden, was mich beglückt.

⁴⁴² H. Blumenberg, *Vieldeutigkeit*, S. 178. Bei allen Unterschieden berühren sich Blumenbergs Ausführungen zur Ästhetik mit denen Theodor W. Adornos, um in ganz andere Richtungen zu führen. vgl. etwa ders., *Minima Moralia Nr. 47*, S. 92f: die Kunstwerke, die z.B. so friedlich neben einander im Museum hängen, wollen einander in Wahrheit gegenseitig vernichten.

⁴⁴³ Dazu steht in Spannung, dass Blumenberg vorher behauptet: „Der Gegenstand des ästhetischen Genusses ist nicht eine in sich selbständige Welt von Erscheinungen, Eigenschaften, Qualitäten; der Gegenstand des ästhetischen Genusses ist durch die Vermittlung einer Sphäre von Objektivierungen der Mensch selbst.“ (H. Blumenberg, *Sokrates*, S. 293) Der ästhetische Genuss wird hier konsequenterweise zum indirekten Selbstgenuss, nämlich zum Genuss menschlicher Freiheit dem Gegebenen gegenüber. (H. Blumenberg, *Sokrates*, S. 323) Offenbar will Blumenberg auch hier Freiheit und Eigenbedeutung der (schönen) Dinge als Glückserfahrung festhalten. Vgl. zur Funktion des ästhetischen Urteils, die Auseinandersetzung mit dem ästhetischen Gegenstand in gang zu halten etwa Christoph Möllers, *Die Möglichkeit der Normen*, S. 262. Möllers (aaO S. 263) verweist etwa auf Christoph Menke, *Die Kraft der Kunst*, S. 77f und erkennt in dessen Kriterium eines gelungenen Kunstwerks, es gestatte kein Urteil mehr, nicht nur durch wieder ein, wenn auch formalisiertes Urteil, sondern die Funktion, die Auseinandersetzung am Laufen zu halten.

⁴⁴⁴ H. Blumenberg nennt den Text Valéry's „eines der schönsten Stücke Prosa, die ich kenne.“ (Blumenberg, *Sokrates*, S. 300).

künstlich, gleichermaßen absichtslos geworden wie bewusst gemacht, genauso bedeutend wie bedeutungslos, gänzlich bestimmt und doch vollkommen unbestimmbar, unvollständig und doch vollkommen. Kurz, er konnte sich keinen Reim darauf machen. Das Ding bot „Stoff für Zweifel“⁴⁴⁵, doch der angehende Philosoph suchte Gewissheit. Was er nicht erkennen konnte, konnte er auch nicht genießen. Weil er diesen Gegenstand nicht einordnen konnte in das, was er kannte, verwarf er ihn – anstatt seine Erkenntnisfixiertheit aufzugeben. Also warf er ihn zurück ins Meer. Und damit, wie er nun zu spät im Hades begreift, die Chance, ein Künstler zu werden, weil er Philosoph bleiben wollte, dem seine Ontologie vorgibt, was es überhaupt geben kann, der also die Freiheit der Anschauung verweigert.⁴⁴⁶

Dieses *objet ambigu* Valéry's scheint alle Deutungen zu vertragen, weil es alles zugleich zu sein scheint. Es ist eine Wirklichkeit, die so reich ist, dass sie schon wieder arm wirkt. Valéry's Sokrates konnte damit zu wenig, weil zu viel anfangen. Auf der Ebene personalen Daseins geht es dabei auch um die Frage, ob Valéry's Sokrates noch andere Optionen hatte als die, zum Philosophen zu werden. „Die Entscheidungen und Begebenheiten des individuellen Lebens erfolgten als Beschränkung der Fülle und als Ausschließung von Alternativen – dies ist die biographische Einsicht des modernen Sokrates über die faktische Unausschöpfbarkeit des individuellen Lebens.“⁴⁴⁷ Und das ist, wie ich betone, Blumenbergs Thema.

Das *objet ambigu* bedeutet alles und nichts. Es verkörpert sowohl die unausschöpfbare Welt als Inbegriff alles dessen, was der Fall ist; wie auch das *voglio tutto* des einzelnen Menschen, der alles ausschöpfen will und so selbst unausschöpfbar wird. Daraus wird *en passant* deutlich, wie Blumenberg die Weltwirklichkeit sieht. Sie ist *per se* unleserlich. Im Unterschied zur Weltwirklichkeit ist dieser zweideutige Gegenstand wie jedes Kunstwerk aber ungefährlich. Man muss ihn nicht aufschlüsseln, um überleben zu können. Darin aber repräsentiert der ästhetische Gegenstand nun nicht nur die Welt ohne den Menschen, sondern die Welt in eins mit dem Menschen in ihr: auch er ist verschlüsselt, in sich ein Geheimnis. Und auch das kann er im *objet ambigu* anschauen und genießen.⁴⁴⁸

„Valéry's Parabel über das *objet ambigu* ist auch eine Auskunft über die *condition humaine*, eine Demonstration der Inadäquatheit von Gegenstand und Intention, von Symbol und Erkenntnis.“⁴⁴⁹ Die Welt mitsamt dem Menschen ist unausschöpflich. Unausschöpfbarkeit ist nicht identisch mit Unzugänglichkeit. Blumenberg wird deshalb nicht zum Schweigen tendieren,

⁴⁴⁵ Paul Valéry, *Eupalinos*, S. 116; vgl. Blumenberg, Sokrates; und Ralf Konersmann, Stoff für Zweifel, S. 65: „Was es mit dem *objet ambigu* auf sich hat, das ist nicht nur die Schlüsselfrage der Ästhetik Valéry's, es ist ebenso die Schlüsselfrage der Philosophie Hans Blumenbergs.“ Sie behandelt den imaginären Gründungsakt der theoretischen Erkenntnis, die Blumenberg so wenig genügt wie Valéry.

⁴⁴⁶ Die neutestamentlich-moralische Version dieser Struktur zeigt das Gleichnis vom barmherzigen Samariter: An dem unter die Räuber Gefallenen gehen die religiösen Repräsentanten vorüber, die sich durch die bedeutsame Anschaulichkeit der Not nicht von ihren religiösen Regeln ablenken lassen. Vgl. Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, S. 1219 ff.

⁴⁴⁷ R. Konersmann, Stoff für Zweifel, S. 51.

⁴⁴⁸ H. Blumenberg, Sokrates, S. 317.

⁴⁴⁹ R. Konersmann, Stoff für Zweifel, S. 58.

sondern zum Immer-noch-mehr-Schreiben; mit dem Wissen, dass nichts davon endgültig ist, ohne deshalb obsolet zu sein. Und er wird die begrifflichen Mittel nicht mit künstlerischen erweitern, sondern mit unbegrifflichen.⁴⁵⁰ Valéry, wiewohl Dichter, wurde zum Philosophen wider Willen, schon weil er die Philosophie kritisierte. Die Erfahrung des Schönen genügte ihm nicht. Sie tröstet zwar darüber, die Welt nicht zu begreifen weil nicht machen zu können, aber der gelehrte Dichter will begreifen, was er genießt und „wenn er nicht vollends begreifen kann, will er doch mehr begreifen.“⁴⁵¹ Dass sich Blumenberg Valéry sehr nahe weiß, erkennt man auch daran, dass er den Grund für dessen Vorliebe für die Figur des Sokrates teilt: man weiß von ihm kaum etwas und kann sich vieles denken.⁴⁵² Auch in einer anderen Hinsicht berühren sie sich. „Sollte ich aus Valérys Texten und Notizen den einen Satz herauszusuchen haben, der am genauesten sein Verfahren angibt, so wäre es: >Es genügt hinzusehen, um zu begreifen.<“⁴⁵³ Als Erläuterung führt er einen weiteren Satz Valérys hinzu: „Ein Kunstwerk sollte immer darauf hinweisen, dass wir noch nicht gesehen haben, was wir sehen.“ Das sei nur eine kleine, fast unmerkliche Korrektur an der Lebenswelt. Blumenbergs eigene Formulierung für sein irdisches Glück lautete: „Sagen zu können, was ich sehe.“⁴⁵⁴ Und das auch bei ihm auf dem Hintergrund der modernen Kontingenz, die er als „einzige ontologische Entdeckung, die der Neuzeit von ihrer theologischen Vorgeschichte geblieben war“⁴⁵⁵, versteht. Was Blumenberg mit Ernst Klee die >Verwesentlichung des Zufälligen< nennt, macht er für Valéry wie für sich geltend: es geht um „die Anstrengung, jene Zufälligkeit [sc. der eigenen Existenz] in Notwendigkeit zu verwandeln.“⁴⁵⁶ Nun nicht durch einen Grund, sondern durch Verwesentlichung im Horizont vieldeutiger Möglichkeiten, insofern ästhetisch. Man wird darin etwas von der Gottebenbildlichkeit des Menschen wiederentdecken dürfen.

An der ästhetischen Wirklichkeit wird noch einmal deutlich, dass es die eine Wirklichkeit nicht gibt. Im Anschluss an Valérys *Eupalinos* nennt Blumenberg hier die Architektur und die Musik, die selbstständige Realitäten bilden, in die man einzutreten vermag. Diese Wirklichkeitsräume transzendieren die Naturwelt und sind als menschengemachte doch rein immanent, verbleiben im Menschlichen. Sie ermöglichen gleichsam eine „Ekstase in die Immanenz“⁴⁵⁷. Und machen dadurch, insbesondere durch die Übergänge, Ein- wie Austritte⁴⁵⁸, also Freiheit erfahrbar. „In dem von Säulen oder Tönen konstituierten Universum zu sein, bedeutet ebenso, außerhalb seiner selbst zu sein, wie, dennoch ganz im Menschlichen zu bleiben, aber in einer Weise, die

⁴⁵⁰ Nach Konersmann hat sich Blumenberg in Valéry wiedergefunden. Er verweist auf einen späteren Text Blumenbergs zu Valéry: Die Selbstfindung des Poeten, wieder abgedruckt unter dem Titel: H. Blumenberg, Paul Valérys mögliche Welten, in: ders., *Lebensthemen*, S. 141-152.

⁴⁵¹ H. Blumenberg, *Lebensthemen*, S. 141.

⁴⁵² H. Blumenberg, *Lebensthemen*, S. 144; vgl. den Fragebogen des FAZ-Magazins.

⁴⁵³ H. Blumenberg, *Lebensthemen*, S. 149.

⁴⁵⁴ H. Blumenberg, Fragebogen.

⁴⁵⁵ H. Blumenberg, Paul Valérys mögliche Welten, S. 145.

⁴⁵⁶ H. Blumenberg, Paul Valérys mögliche Welten, S. 151.

⁴⁵⁷ H. Blumenberg, Sokrates, S. 297.

⁴⁵⁸ Das wird später auch von Blumenbergs Höhlenein- und ausgängen gelten.

dem Menschen nicht nur seine Freiheit hinein- und herauszutreten belässt, sondern gerade im Eintreten und Herausgehen das Bewusstsein seiner Freiheit aktualisiert.“⁴⁵⁹

Es fragt sich *en passant*, ob aus Blumenbergs Philosophie die Bedeutsamkeit der Musik erkennbar wird. Von außen wirkt Musik in der Tat wie eine andere, eigene Welt, die von der normalen Wirklichkeit befreit. Beim Hören großer Musik aber entsteht der Eindruck, die Welt insgesamt zu erfassen, verdichtet in dem begrenzten zeitlichen Verlauf eines Stückes. Nicht nur, aber auch der Fülle verschiedener Emotionen, die sich an der Musik entzünden und die man darin wiederum entdeckt, auf unbegreiflich begrenztem Raum bzw. in erstaunlich kurzer Zeit die Fülle menschlichen Lebens ins sich tragend.⁴⁶⁰

Eine Zwischenbemerkung zu Blumenbergs Methode im Anschluss an Valéry. Blumenberg findet bei diesem eine Analogie zur >freien Variation< Husserls. Wie bei Sokrates, der im Hades den Architekten in sich entdeckt, so hatte Valéry auch Leonardo da Vinci in seiner Möglichkeit vorgeführt. Der faktische soll aus dem möglichen Leonardo begriffen werden.⁴⁶¹ Wie Valéry will auch Blumenberg den Spielraum der Freiheit miterfassen. Blumenberg übernimmt hier auch die dazu gehörende Theorie des reinen Bewusstseins „als einem formalen System variabler Besetzbarkeit, durch das ebenso bestimmt wird, was überhaupt >etwas bedeuten< und damit eine Stelle einnehmen kann, wie auch fixiert wird, was als Unbegreiflichkeit ausgeschlossen bleiben muss.“ Hier tritt wiederum die Spannung in Blumenbergs Werk auf zwischen Hingabe an die Sachen und Zurücklassen aller Sachen zugunsten des sie betrachtenden Subjekts. Diese Spannung entspricht der zwischen Freiheit und Bedeutsamkeit. Freiheit gibt es für den Menschen, gerade weil ihm die Wirklichkeit nicht vorschreibt, was sie zu bedeuten hat. Die Selbstbedeutung der Wirklichkeit darf zwar nicht Null sein, sie darf aber den Menschen auch nicht absolut bestimmen. Er lebt, in den Begriffen der Anthropologie, nicht im unmittelbaren Reiz-Reaktions-Zusammenhang, sondern in einer ontologischen Distanz zur Wirklichkeit. Dazu gehört, dass sie ihm kontingent erscheint. „Im Staunen über die Faktizität der Welt nimmt das Bewusstsein seine eigene Freiheit wahr.“⁴⁶² Das ist das Eine. Das Andere aber ist und bleibt, dass das menschliche Bewusstsein der Wirklichkeit eine Bedeutung gibt.

⁴⁵⁹ H. Blumenberg, Sokrates, S. 297. Gerhard Grimm kritisiert, dass Blumenberg Freiheit nur negativ denken kann. Und damit einhergehend, die Freiheitserfahrung der Moral nicht erkennt. So sei, analog zur Schönheit, das Gerechte zwar unerforschlich, unausschöpfbar und unbestimmt. Aber das Ungerechte erfordere dennoch sofortiges Handeln und Eingreifen. Mithin eine Verpflichtung, die aber zugleich als Freiheitserfahrung erlebt wird. Vgl. G. Grimm, Das Schönste, was es gibt. Blumenberg und Valéry über ästhetische Effekte, S. 114ff.

⁴⁶⁰ Vgl. dazu Peter Sloterdijk, „Wo sind wir, wenn wir Musik hören?“, in: ders., *Weltfremdheit*, S. 294-325; vgl. auch ders., *Blasen. Sphären I*, S. 487-531; H. Rosa, *Resonanz*, S. 160-164; und allgemein zu einer Philosophie der Musik: Gunnar Hindrichs, *Die Autonomie des Klangs*.

⁴⁶¹ Vgl. dazu besonders G. Grimm, Das Schönste, was es gibt. Grimm weist auf Blumenbergs Verständnis der Philosophie hin: im Unterschied zum Eindeutigkeitsstreben der Wissenschaften und der essentiellen Vieldeutigkeit des Ästhetischen geht es in ihr um die kontrollierte Mehrdeutigkeit. (A. a. O. S. 101) Solche ästhetische Vieldeutigkeit hat einen theologischen Hof. Denn das es in der Kunst um die Annäherung an das Unmögliche (a. a. O. S. 105) geht, verweist auf Den, bei Dem alles möglich ist. Der ästhetische Genuss geht deshalb in zwei Richtungen: in den Selbstgenuss des Subjekts in seiner Freiheit vom Gegebenen (a. a. O. S. 110) wie auch auf den Genuss des Ganzen oder von Allem, auch dem Möglichen und Unmöglichen. Das freilich erwähnt Grimm nicht.

⁴⁶² H. Blumenberg, Sokrates, S. 322.

Diese Bedeutsamkeiten der Wirklichkeit sind nicht unbedingt, sie hängen vom Subjekt ab, ohne willkürlich zu sein. Sie sind variabel und plural verfasst. Man kann sie immer auf das menschliche Subjekt zurückbeziehen, ohne sie auf dieses reduzieren zu können. Die Wirklichkeit wird, soweit wir sehen, durch den Menschen wirklich bereichert, und sei es durch die Metapher: wird einmal von der Wiese gesagt, dass sie lacht, dann bleibt davon etwas an ihr hängen.⁴⁶³

Wenn das Faktische in den Horizont seiner Möglichkeiten eingezeichnet wird, und diese nur den Stellenrahmen des reinen, weltlosen Bewusstseins ausmachen, scheint die faktische Wirklichkeit einschließlich der ästhetischen Wirklichkeiten auf den ersten Blick gleichgültig zu werden. Alles könnte anders sein, nur das Bewusstsein bleibt sich selbst gleich, weil es an sich leer ist und seine Leerheit als Freiheit genießt. Um diese Freiheit zu genießen, braucht das Bewusstsein aber je und je die Gegenstände, an denen sie sich, paradox, wiederum selbst genießt. „Kunst ist Reflexion des Bewusstseins in seiner Welttranszendenz und Weltautonomie.“⁴⁶⁴ Wenn Blumenberg bemerkt, die Kunst variere nicht die Faktizität, sondern reflektiere die Möglichkeit selbst, scheint erkennbar, warum er sich nicht gänzlich in die Ästhetik flüchtet. Seine Theorie wird nicht selbst ästhetisch.⁴⁶⁵ Seine Phänomenologie der Geschichte wird den Spielraum des Historisch-Faktischen thematisieren. Ihre Methodik der Umbesetzung spiegelt aber die Theorie des menschlichen Bewusstseins wieder, das im Ablauf der Geschichte je neu und neu besetzt wird, weil es besetzbar ist.

Dabei gilt: Blumenbergs Methodik soll im Dienste der Phänomene stehen. Das heißt in Bezug auf seine Lektüre jeweils: die Methode soll nicht am Beispiel nur vollstreckt und damit bewahrheitet werden, sondern Entdeckungen (nicht: beliebige Erfindungen) an ihren Phänomenen ermöglichen. Daran will sie gemessen werden. „Die >Metaphorologie< und ihre spezielle >Hermeneutik< wollen als theoretische Hilfskonstruktionen genommen sein, deren einzige Bewährung die Fülle ihrer Anregungen und Aufschlüsse ist. [...] Wie die Aufmerksamkeit Valéry's erschließt sie am Gegebenen das Mögliche, am Vertrauten das Unvertraute, am Dargebotenen das Entlegene.“⁴⁶⁶ Daraus folgt eine Stileigentümlichkeit Blumenbergs, die eine gewisse Verstehensschwierigkeit einschließt. Man weiß nie so recht, was schreibt er seinem Gegenstand, was seiner Aufmerksamkeit zu. Doch das ist genau die Pointe seiner

⁴⁶³ Sehe ich recht, dann trifft sich in dieser Mittelposition Blumenberg mit Charles Taylor. Auch dieser betont die Subjektivierung der Bedeutsamerkenntnisse in der Moderne, ohne sie entweder als defizitär der objektiven Wahrheit früherer Epochen abzuqualifizieren, noch der postmodernen Beliebigkeit zu überantworten. Eine andere, interessante Möglichkeit bietet der >neue Realismus< von Markus Gabriel. Danach gehört zur Welt nicht nur das, was übrig bleibt, wenn man das Menschliche von ihr abzieht. Sondern auch das, was sich zwischen der (natürlichen) „Wirklichkeit“ – etwa der Wiese – und dem Menschen ereignet. Es gibt dann beides, die Wiese, wie sie jenseits des Menschen existiert, wie auch die Wiese, wie sie Eingang findet in die Lebenswelten des Menschen. Vgl. etwa M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*.

⁴⁶⁴ H. Blumenberg, Sokrates, S. 322.

⁴⁶⁵ Wie tendenziell die *Ästhetische Theorie* Theodor W. Adornos.

⁴⁶⁶ R. Konersmann, Stoff für Zweifel, S. 60.

Phänomenologie.⁴⁶⁷ Sie lässt sich ein auf das, was sie sieht, verstrickt sich in das Vorgegebene, ohne ihre Freiheit aufzugeben. Die eigene Freiheit wird aber realisiert, indem sie gefunden wird, indem der Spielraum der Freiheit im Text als Freiheit des Textes (manchmal auch im rezeptiven Umgang damit) aufgesucht und ausgeschritten wird.

Im Unterschied zu Valéry nimmt Blumenberg dabei die Dimension der Zeit mit auf, d. h. auch die Vieldeutigkeit eines Gegenstandes, wie sie sich in seiner Geschichte niederschlägt. Während Valéry nach eigenem Bekunden mit der persönlichen Erinnerung nichts anzufangen wusste, deshalb Marcel Prousts Projekt einer *Suche nach der verlorenen Zeit* für sich als verlorene Zeit abtat, beginnt Blumenberg u. a. gerade damit seine *Höhlenausgänge*. Erinnerung, *memoria*, Anamnese, ist von Anfang an eine zentrale Kategorie seiner Philosophie.⁴⁶⁸ Sie erschließt die Potentiale des Gelesenen rezeptiv und produktiv zugleich. Genau darin korrespondiert sie mit Valérys *objet ambigu* und seiner Unausschöpfbarkeit. Große Texte sind für Blumenberg immer unausschöpfbar, umgekehrt freilich auch unbestimmt. Das ist für eine dogmatische Lektüre religiöser Texte ein Affront.⁴⁶⁹

Die existentielle Pointe der essentiellen Vieldeutigkeit der Kunstwerke besteht darin, dass sie die Pluralität der menschlichen Individuen rechtfertigt. Denn eine der durchaus auch religiösen Fragen ist, warum es so viele Menschen gibt.⁴⁷⁰ Das ist sowohl theologisch, als auch philosophisch ein Problem. Dort wegen der biblischen Vorstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen: wie passt da der eine Gott zu den vielen Menschen? Und hier: wie passt die eine Vernunft oder die Einheit der Vernunft zu der Vielheit der vernünftigen Individuen? In der theoretischen Vernunft zeigt sich – nach Husserls Theorie der Intersubjektivität – dass es eine objektive Welt nur durch und für eine Vielheit von Subjekten geben kann. Die ästhetische

⁴⁶⁷ Vgl. dazu H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 21. Die Hermeneutik hat es mit der Vieldeutigkeit ihres Gegenstandes zu tun, der sich in der Zeit entfaltet, in den Auslegungen, Varianten, Lesarten von zumal absoluten Metaphern, Gleichnissen, Mythen, Ideen etc.

⁴⁶⁸ Das stellt M. Hundek, *Welt und Zeit*, in den Mittelpunkt seiner Arbeit. Er sieht Blumenberg hier als bleibenden Anhänger Augustins.

⁴⁶⁹ Ich verweise auf die These, die Gleichnisse Jesu hätten nichts verständlicher gemacht, sondern die Rätsel vertieft. „Es [sc. das Gleichnis Jesu] muss als etwas genommen werden, was uns nicht für ein Mal >aufklären<, sondern für ein Leben >beschäftigen< soll.“ Das gelte auch für das Gleichnis vom barmherzigen Samariter. (H. Blumenberg, *Begriffe*, S. 156f) Blumenberg sieht hier, als Lesender, zu sehr davon ab, dass diese Gleichnisse auch für Situationen bestimmt sind, wo nicht gelesen wird. Allerdings hat die These, „Gott wurde noch nie verstanden, in welcher Sprache und zu welchen Hörenden er auch sprach“ (H. Blumenberg, *Begriffe*, S. 155) wenn nicht für die Theologie, so doch für Blumenberg auch einen positiven Sinn. Das Unverständliche beschäftigt weiter, weil es attraktiv bleibt. Dass Unbestimmtheit auch mit Macht zusammenhängt, verdeutlicht Blumenberg an dem Theologumenon der >Sünde wider den Heiligen Geist<, bei der, zum Glück, niemand wisse, was sie bedeute. So H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 289ff. Vgl. auch Christoph Möllers, *Die Möglichkeit der Normen*, S. 267f: „Wer will behaupten, dass ein Bild von Matisse mehr Deutungen zulasse als das Gebot, Vater und Mutter zu ehren?“ Allerdings betont Möllers, dass bei einer solchen sozialen Norm (die hier zugleich eine religiöse ist), anders als bei ästhetischen Normen auf die Verwirklichung nicht verzichtet werden kann. Kann man bei ästhetischer Vieldeutigkeit verweilen, so nicht bei sozialen Normen. Insofern mangeln ästhetische Gebilde in diesem Sinne normativer Verbindlichkeit. „Dieser Mangel an Endgültigkeit zeichnet sie aus.“ (AaO S. 269)

⁴⁷⁰ Vgl. Blumenberg, *Phänomenologische Schriften 1981 – 1988*, S. 176ff. Vgl. dazu Hannah Arendt, *Was ist Politik?*, S. 11, ebenfalls mit Bezug auf den biblischen Schöpfungsbericht, nach dem der eine Gott im Laufe der Zeit viele Menschen geschaffen habe, obwohl er als der eine doch auch nur ein Ebenbild benötigte. Der Kontext ist freilich nicht die Ästhetik, sondern die Politik: die habe es damit zu tun, dass die Menschen eben nicht eine Einheit sind, sondern durchaus verschieden.

Vernunft oder „die Ontologie der Kunst“⁴⁷¹ aber hat es auf besondere Weise mit der Vielheit der Subjekte zu tun. „Das Subjekt will nicht darin aufgehen, Gattungsfunktionär zu sein.“⁴⁷² Das ist es aber in der theoretischen Vernunft, wie sie in der Phänomenologie oder auch in den Wissenschaften sich verwirklicht. Ästhetischen Genuss kann es aber für das allgemeine, das transzendente Subjekt, nicht geben - so wenig wie für Gott: es gebe keine >Ästhetik Gottes<⁴⁷³. Entsprechend gibt es keine phänomenologische Ästhetik. Er braucht sie auch nicht (jedenfalls abgesehen von der Inkarnation in Jesus Christus, wie ich anfüge), weil er keine Episode ist. Das verkörperte Subjekt aber, weiß, wenn auch nicht unmittelbar in seinem Bewusstsein, so doch mittelbar durch Erfahrungen mit anderen Subjekten, dass es einen Anfang und ein Ende hat, also endlich ist. „Um Episoden in der Welt *sein* zu können, müssen wir Episoden *haben* dürfen. Episodizität ist die Natur des Ästhetischen.“⁴⁷⁴ Die Kunstwerke als Episoden entsprechen aufs Beste den Episoden, die wir selbst sind. Ein Zweites kommt hinzu: jedes echte Kunstwerk ist vieldeutig. Seine Vieldeutigkeit aber rechtfertigt die Pluralität der menschlichen Rezipienten, anders als es in den exakten Wissenschaften der Fall ist, wo jedes Subjekt ersetzbar ist durch jedes andere.

Für Konersmann ist die Unersättlichkeit, die sich in den dicken Büchern Blumenbergs zeigt, „Ausdruck praktizierter Skepsis“⁴⁷⁵. Umgekehrt ist Blumenbergs Skepsis Ausdruck seiner Unersättlichkeit. Die Vieldeutigkeit des *objet ambigu* korrespondiert mit der Intentionalität des Menschen wie mit der Unausschöpfbarkeit der Welt.⁴⁷⁶ Blumenberg betreibt deshalb historische Phänomenologie, die hermeneutisch wird. Die eigentümliche Hermeneutik solcher Phänomenologie aber ist die Metaphorologie bzw. die Theorie der Unbegrifflichkeit.

⁴⁷¹ Blumenberg, *Phänomenologische Schriften 1981 – 1988*, S. 181.

⁴⁷² Blumenberg, *Phänomenologische Schriften 1981 – 1988*, S. 428.

⁴⁷³ Blumenberg, *Phänomenologische Schriften 1981 – 1988*, S. 429.

⁴⁷⁴ Blumenberg, *Phänomenologische Schriften 1981 – 1988*, S. 429.

⁴⁷⁵ R. Konersmann, *Stoff für Zweifel*, S. 64, Anm. 33.

⁴⁷⁶ Nicht nur Gott, für den nach dem Wort des Engels bei der Verkündigung an Maria, nichts unmöglich sei, sondern schon seine Welt ist für Blumenberg der Inbegriff dessen, was nicht abschließend bestimmbar ist. Vgl. Matthäuspasion 10f: zwar bedeutet die Welt eine Einschränkung der Allmächtigkeit, des Allesmöglichen, zugleich aber ist die Welt nie endgültig qualifizierbar. (Vgl. H. Blumenberg, *Wirklichkeiten*, S. 135, und ders., *Selbstverständnis*, S. 139)

II. Von der Metaphysik zur Metaphorologie

„A: Ist der Himmel für Sie etwas Metaphysisches?

B: Sicher ist er eine Metapher.“

Arnulf Rainer¹

Die Sachen, die der Phänomenologe Blumenberg beschreiben will, haben ihren Niederschlag in Texten gefunden. Solche Phänomenologie ist deshalb hermeneutisch. Sie versucht zu beschreiben, wie sich in den tradierten schriftlichen Quellen das jeweilige epochale Wirklichkeitsverständnis niedergeschlagen hat. Dabei ist dies den Autoren kaum je bewusst, was auch nicht anders sein kann, wenn das Wirklichkeitsverständnis zu den lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten gehört, die erst in ihrem Zerfall Gegenstand abhebender Aufmerksamkeit werden können. Ich gebe zunächst eine kurze Skizze der typologisch organisierten Wirklichkeitsbegriffe, wie sie Blumenberg programmatisch aufgestellt hat. Dann wende ich mich den hermeneutischen Mitteln zu, deren sich Blumenberg bedient, um sein Programm am Material durchzuführen. Dabei zeigt sich, dass er von der Metaphysik zur Metaphorologie übergeht. Intentionen der Metaphysik werden dabei bewahrt, ihre Antworten aber bekommen einen neuen Geltungswert. Das geht einher mit einer Aufwertung der Metapher als Leistungsvehikel menschlicher Weltaneignung und Welt Darstellung. Die Kontingenz jeweiliger Wirklichkeitsbegriffe wird einerseits unterstrichen durch die phänomenologische Methode der >freien Variation<, die das Gegebene in den Horizont seiner Möglichkeiten stellt. Andererseits dient sie dazu, das Bleibende und Wesentliche herauszupräparieren. Das aber zeigt sich immer mehr als Funktion, nicht als Substanz und ist bezogen auf Selbstbehauptung als der einen – aber nicht der einzigen - anthropologischen und geschichtlichen Grundkategorie. Es gibt daneben die Totalitätsintention. Die motiviert den Übergang von der Metaphorologie zur Mythologie. Wobei die Mythologie Blumenbergs nicht nur die Durchführung der Metaphorologie ist, sondern auch ihre Überbietung. Mythologie löst das offene Problem der Metaphorologie, wie Metaphorik sich am Leben erhält, sobald sie als solche bewusst gemacht und dadurch um ihre Wirkung gebracht erscheint.

1. Chronologische Typologie der Wirklichkeitsbegriffe

Die Lebenswelt ist zwiespältig. Zum Einen bezeichnet sie die Alltagswelt, die je gegenwärtig ist und den unverlierbaren >Boden< jeder Tätigkeit, auch der wissenschaftlichen, abgibt. Zum Anderen bezeichnet sie das, was durch Forschung, wie sie etwa die Phänomenologie selbst etablieren wollte, aufgelöst und in Verständlichkeit überführt wird. Blumenberg vergeschichtlicht nun diese Lebenswelt. Und erhält dadurch Lebenswelten im Plural. Sie sind vor allem

¹ Auf die Frage eines Paters im Angesicht des nächtlichen Sternenhimmels.

gekennzeichnet durch ihren jeweiligen Wirklichkeitsbegriff, der je epochalen Charakter hat. Jede Epoche ist eine eigene Lebenswelt mit spezifischem Wirklichkeitsbegriff. Die Geschichte dieser Wirklichkeitsbegriffe tritt an die Stelle der Seinsgeschichte Martin Heideggers.

Auch wenn es nicht das Sein, sondern der Mensch ist, der Geschichte macht, gilt: „er macht nicht die Epochen.“² Blumenberg folgt Heidegger zunächst darin, dass er statt von der einen Wahrheit, die sich gleich bleibt, von einem Wahrheitsgeschehen ausgeht, in dem dem Menschen die Wirklichkeit je und je neu erscheint. Das Sein ermöglicht einen offenen Horizont an Seinsverständnissen.³ Blumenbergs *ontologische Distanz* zwischen Mensch und Wirklichkeit begründet nicht die Einheit der Wahrheit, sondern die Vielheit der Wirklichkeitsbegriffe. Das aber gilt Blumenberg als Freiheit. „Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit.“⁴ Die Abständigkeit des Menschen von der Welt, sein Nicht-in-sie-angepasst-sein eröffnet einen Spielraum. Die mangelnde Evidenz, Einfachheit und Eindeutigkeit des Wirklichkeitsbezuges des Menschen, die sich in der Geschichte der verschiedenen Weltdeutungen ausbreitet, ist der Preis für diese Freiheit. Man wird betonen müssen, dass wie der Mensch, so auch seine ontologische Distanz zur Wirklichkeit zu dieser selbst hinzugehört. Gleichgültig oder erst durch den Menschen oder an sich, gehört zur Wirklichkeit die ontologische Distanz hinzu. Die Welt selbst ist ein ontologischer Spielraum.

Zunächst entwirft Blumenberg eine Typologie solcher Wirklichkeitsbegriffe.⁵ Dabei ordnet er sie in eine historische Abfolgelogik ein. Die Typologie enthält eine Teleologie. Offen bleibt, ob der gegenwärtige Wirklichkeitsbegriff als der bisher letzte auch der endgültige ist.

Da ist - erstens - die Realität als „momentane Evidenz“⁶. Der „antike Wirklichkeitsbegriff [...] setzt voraus, dass das Wirkliche sich als solches von sich selbst her präsentiert und im

² H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 554.

³ Vgl. dazu wiederum M. Heideggers, *Die Zeit des Weltbildes*; dazu R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, S. 354 u. ö.

⁴ Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, S. 13. Vgl. R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, S. 353. „In der Erfahrung des Seins entdeckt sich der Mensch als Spielraum. Er ist nicht im Seienden gefangen und festgerannt. Inmitten der Dinge hat er 'Spiel', wie das Rad an der Nabe 'Spiel' haben muss, damit es sich bewegt. Das Problem des Seins, sagt Heidegger, sei letztlich ein Problem der Freiheit.“ Oder ein Problem des Nichts. Denn das Nichts Heideggers eröffnet diesen Spielraum, den der Mensch nicht nur hat, sondern der er ist. Vgl. R. Safranski, a. a. O. S. 215. Deshalb auch kann die Welt nie vollständig sein. Gerade weil der Mensch zu ihr hinzugehört, ohne in ihr vollständig eingepasst zu sein, ist seine Offenheit zugleich die ihre. Das gilt *mutatis mutandis* auch für die Vollständigkeit Gottes, siehe dazu den Schluss.

⁵ Für Blumenberg sind Typologien kein Selbstzweck. Vgl. H. Blumenberg, *Distanz*, S. 30ff. Vgl. auch seinen Hinweis auf eine Debatte mit Bruno Snell über die Typologie der absoluten Metaphern, wie er sie zunächst mündlich vorgetragen hatte; in: Blumenberg, *Beobachtungen*, S. 164f. Entscheidend ist hier sein phänomenologischer Hinweis auf die Funktion der Entselbstverständlichung der Typologie: sie fragt nach den „implizierten Negationen“ einer Position, indem sie versucht, „das vollständige Feld der Möglichkeiten zu präsentieren“ (H. Blumenberg, *Beobachtungen an Metaphern*, S. 165). Davon unabhängig sieht Blumenberg in seiner Prozessordnung die Typologie als Vorstufe der geschichtlichen Analyse, ohne dass beide alternativ zu werden bräuchten. Vgl. H. Blumenberg, *Sprachsituation und immanente Poetik*, in: *Poetik und Hermeneutik II, Diskussion, Fünfte Sitzung*, S. 461 (Nachtrag).

⁶ H. Blumenberg, *Roman*, S. 10. Es gibt ersichtlich Berührungspunkte zu den Beschreibungen der Seins- in Verbindung mit den Existenzbegriffen des frühen Blumenberg.

Augenblick der Präsenz in seiner Überzeugungskraft unwidersprechlich da ist.“⁷ Nicht zufällig ist vom Augen-blick die Rede, geht es doch um sinnliche Präsenz und Gewissheit, und zugleich um den Primat des Sehannes bzw. der Metaphorik des Sehens. Präsenz und Selbstbedeutung fallen hier zusammen. Dass etwas als wirklich erscheint, ist verknüpft mit der Wahrnehmung dessen, was es ist. Auch wenn die Bibel das Hören gegenüber dem Sehen privilegiert, beruht nach Blumenberg darauf noch ein Denken, „dem die biblischen und andere Berichte von der Erscheinung Gottes oder eines Gottes völlig unproblematisch bleiben konnten, in denen dieser Gott sich als solcher in der Erscheinung unmittelbar und momentan ausweist und für die Vermutung, Befürchtung oder Unterstellung einer Illusion überhaupt keinen Raum lässt.“⁸ Solches Erkennen und Anerkennen von Wirklichkeit braucht diese nicht erst sekundär noch zu rechtfertigen oder zu deuten. Sie hat *per se* ansprechenden oder lesbaren Sinn. Der Wirklichkeitsbegriff der momentanen Evidenz scheint mit der offenbaren Selbstbedeutung der Dinge zu korrespondieren und steht der Lebenswelt erster Stufe nahe.

Doch in einer solchen Lebens-Welt leben wir nicht mehr. Keine Erscheinung gilt uns als solche für eine Erscheinung von Wirklichkeit. Schon der zweite Wirklichkeitsbegriff, den Blumenberg dem christlichen Mittelalter zuweist, relativiert die Selbstbedeutung und Selbstevidenz des Erscheinenden. „Die gegebene Realität wird erst verlässlich durch eine Garantie, deren sich das Denken in einem umständlichen metaphysischen Verfahren versichert“⁹. Die Wirklichkeit ist jetzt garantierte Realität¹⁰, wobei als solche garantierende Instanz zwischen objektiver Erscheinung und Wahrnehmungssubjekt Gott fungiert. In der auch hier einschlägigen Lichtmetaphorik, die zugleich Lichtmetaphysik ist, ausgedrückt: eine Existenz unter Bedingungen garantierter Realität ist eine „erleuchtete Existenz“: sie partizipiert als kreatürliche am Schöpfer, Erhalter und Garanten der erkennbaren Realität.¹¹ „Das 'Hören des göttlichen Wortes', das Evangelium [...] stellt [...] 'vor' eine Wirklichkeit, die unausweichlich zur Entscheidung zwingt, und zwar nicht nur zu einem akthaften So und So des Handelns im Sinne der klassischen Ethik, sondern zur Entscheidung über das Dasein in seinem Sein.“¹² Auch noch die garantierte Realität hat also Evidenzcharakter, ansprechenden Sinn im vollsten Sinne. Nun aber vermittelt über einen >göttlichen< Umweg. Es tritt Kontingenz zwischen Mensch und Wirklichkeit und zwar in doppelter Hinsicht: Gott muss sich nicht vernehmen lassen in den

⁷ H. Blumenberg, Roman, S. 10f. Diese momentane Evidenz hängt wohl mit Useners 'Augenblicksgöttern' zusammen, auf die Blumenberg in seiner Mythologie zu sprechen kommt. Als Vermittlungsinstanz könnte Ernst Cassirer gewirkt haben. Vgl. ders., *Sprache und Mythos*, bes. S. 103 und 123.

⁸ H. Blumenberg, Roman, S. 11. Man mag diesen Wirklichkeitsbegriff im griechischen Denken finden, aber auch dort ist er wohl immer schon problematisch, wie die Differenz zwischen Sein und Schein zeigt.

⁹ H. Blumenberg, Roman, S. 12.

¹⁰ H. Blumenberg, Roman, S. 11.

¹¹ Vgl. H. Blumenberg, *Ursprünglichkeit*, S. 68ff.

¹² H. Blumenberg, Licht, S. 444; zur Lichtmetaphorik vgl. H. Blumenberg, *Distanz*, S. 60 ff.

Erscheinungen der Wirklichkeit. Und der Mensch muss Gottes Offenbarung nicht notwendig vernehmen. Freilich: wenn sie den Menschen trifft, schafft sie ihn um.¹³

Tendiert das konstruktive Moment auf Seiten des Subjekts beim Wirklichkeitsbegriff der momentanen Evidenz auf null, so erhält es im Rahmen der garantierten Realität mehr Gewicht. Allerdings bleibt solche konstruktive Tätigkeit Gott vorbehalten, dem Menschen aber vorenthalten. Dies ändert sich, wenn nun drittens „Realität als Resultat einer Realisierung“¹⁴ genommen wird. Im Blick auf die Zeitektasen verschiebt sich der Akzent von der Gegenwart über die Vergangenheit zur Zukunft. Die Neuzeit ist ontologisch, sofern Sein und Zeit zusammengehören, der Zukunft verpflichtet. An die Stelle der Evidenz (Gegenwart) bzw. der Garantie (Vergangenheit) tritt nun die Konsistenz, die sich erst in der Zukunft bewahrheiten kann. Realität als Realisierung ist nie endgültig. Endgültigkeit gibt es erst 'am Ende' der Geschichte. Jedes Subjekt hat zunächst seine eigene Wirklichkeit, deren Zusammenstimmen mit der anderer Subjekte prekär bleibt. Wirklichkeit wird intersubjektiver Welterfahrung zugeordnet, damit ein Grenzbegriff. Dieser Wirklichkeitsbegriff, der die Neuzeit prägt, kann deshalb „Wirklichkeitsbegriff des 'offenen Kontextes'“¹⁵ heißen. Offen ist der Kontext, indem die Zeit als Zukunft in Anspruch genommen wird. Hier wird nun Neues möglich und legitim.¹⁶

Blumenberg fügt noch einen vierten Wirklichkeitsbegriff hinzu. Dieser ist insofern besonders interessant, als er offenbar keiner eigenen Epoche zugewiesen wird, sondern quer zur Epocheneinteilung steht, die Geschichte diachron durchzieht. Wenn ich recht sehe, berührt er sich mit dem, was Blumenberg in seinen Frühschriften den 'metaphysischen Boden' der Geschichtlichkeit genannt hat. Dieser hatte die Kontinuität¹⁷ repräsentiert, die der epochalen Diskontinuität der Geschichte erst ihre Einheit liefert. Er entspricht andererseits dem, was Blumenberg im Zusammenhang der 'letzten metaphysischen Positionen' als die dritte noch mögliche Position vorgestellt hatte. Während dort¹⁸ dem ersten Wirklichkeitsbegriff der momentanen Evidenz keine eigene mögliche metaphysische Position beigeordnet wird - am ehesten die damals noch von Blumenberg für vergangen erachtete mythische Position der Überwältigung -, sieht das für die beiden anderen Wirklichkeitsbegriffe anders aus. Die 'illuminativ-metehektische' Position entspricht *mutatis mutandis* der 'garantierten Realität'. Der

¹³ H. Blumenberg, *Distanz*, S. 69.

¹⁴ H. Blumenberg, Roman, S. 12. Wolfhart Pannenburgs Wirklichkeits- bzw. Wahrheitsbegriff entspricht dem, insofern er auf Kohärenz und Konsistenz aufbaut, die jedoch erst eschatologisch bewahrheitet werden können. Der dritte Wirklichkeitsbegriff ist bei Blumenberg von Kant inspiriert. Vgl. Ernst Cassirer, *Sprache und Mythos*, S. 123.

¹⁵ H. Blumenberg, Roman, S. 13, Anm.6. Dieser Wirklichkeitsbegriff entspricht dem Husserls. Vgl. J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, S. 80.

¹⁶ „Das Neue hat nur dort Hausrecht, wo das Vertraute nicht die Sanktion des 'ewig Wahren, Guten und Schönen' besitzt.“ (H. Blumenberg, Diskussionsbeitrag in: *Poetik und Hermeneutik III*, S. 540)

¹⁷ An anderer Stelle bezieht Blumenberg diese formale Urkonstante der Geschichte auf die Intentionalität des Bewusstseins schlechthin. Vgl. H. Blumenberg, *Beschreibung*, S. 75. Das intentionale Bewusstsein vollzieht seine Selbsterhaltung über Störungen, Hemmungen und Unterbrechungen hinweg. Intentionalität selbst ist freilich schon eine Ersatzfunktion für eine Störung, nämlich die des ursprünglichen Reiz-Reaktions-Mechanismus, dessen sich der Mensch enthoben hatte. Vgl. Blumenberg, *Beschreibung* und ders., *Nachdenklichkeit*.

¹⁸ Vgl. H. Blumenberg, *Ursprünglichkeit*, S. 91 ff.

neuzeitlichen Position der Selbstmächtigkeit entspricht dann der dritte Wirklichkeitsbegriff der immanenten Konsistenz. Er ermöglicht und legitimiert die Ausnutzung der Wirklichkeitskontingenz, die Umformung der Wirklichkeit als bloßer Faktizität, der keine Eigenbedeutung zukommt, die also keiner metaphysischen Garantie mehr unterliegt. Zu fragen wäre, ob und inwieweit dieser Wirklichkeitsbegriff in die Krise gerät, wo das neuzeitliche Selbstverständnis des Menschen fragwürdig wird.

Der vierte Wirklichkeitsbegriff scheint dann auf den seiner selbst nicht mächtigen Menschen zu zielen. Er tritt also an die Seite - nicht an die Stelle - des dritten Wirklichkeitsbegriffs des offenen Kontextes. Die technische Wirklichkeitsgestaltung bleibt in Kraft. Hinzu kommt aber die Erfahrung des Widerstands der Wirklichkeit gegenüber dem Subjekt. „Realität als das dem Subjekt nicht Gefügige, ihm Widerstand Leistende“¹⁹. Darin steckt die Implikation der Technisierung. Das Unverfügbare ist das, was sich der technischen Manipulation entzieht und so seinen Wirklichkeitscharakter unterstreicht. Damit wäre der vierte Wirklichkeitsbegriff der Neuzeit beigegeben, sofern er erst in ihr ent-deckt werden konnte. Blumenberg selbst weist damit implizit darauf hin, dass in der Neuzeit mehrere Wirklichkeitsbegriffe nebeneinander in Geltung sein könnten.²⁰ So notwendig und legitim der Begriff der Wirklichkeit als Realisierung eines einstimmigen Kontextes auch gewesen sein mag und ist, er ist innerhalb der Neuzeit an seine Grenze gekommen. Und die Überwindung des ersten und zweiten Wirklichkeitsbegriffs durch den dritten ist nicht vollständig. Etwas von beiden überlebt noch in der Neuzeit.

Dieser vierte Wirklichkeitsbegriff realisiert sich zunächst im Bereich des Ästhetischen. Das ästhetische Bewusstsein opponiert dem theoretischen Bewusstsein, das es anlegt auf die Konsistenz der Wirklichkeitsmomente. Das ästhetische Bewusstsein findet sich damit gerade nicht ab; es besteht weiterhin auf dem, „was sich nicht abweisen lässt, was sich der Verdrängung entzieht, was theoretisch nicht zum Gegenstand nivelliert werden kann“²¹. Der dritte Wirklichkeitsbegriff ist auf Selbsterhaltung getrimmt, weshalb sich die bange Frage äußern kann, „ob nicht erst das, was die Konsistenz des Wirklichkeitsbewusstseins zu durchbrechen vermöchte, das in einem strengeren Sinne Wirkliche wäre.“ Es ist mithin nicht so, dass Blumenberg das sich selbst erhaltende Bewusstsein für absolut erklärt. Selbsterhaltung ist notwendig, aber nicht hinreichend.

Ein Problem bleibt offen. Dieter Henrich hat das Fehlen einer fünften Position moniert, von der aus Blumenberg allererst seine Typologie aufbauen könnte. Dem hält Blumenberg entgegen, sein Ziel einer bloßen Deskription benötige so etwas wie einen eigenen Wirklichkeitsbegriff nicht. Auch wenn das so sein mag - bleibt Blumenberg bei der Beschreibung stehen?

¹⁹ H. Blumenberg, *Roman*, S. 13.

²⁰ Vgl. den Titel seiner Aufsatzsammlung: H. Blumenberg, *Wirklichkeiten, in denen wir leben*.

²¹ H. Blumenberg, Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff, S. 9.

„Die philosophische Aufarbeitung der als Selbsterhaltungen der Vernunft geleisteten Realismen ergibt eine Geschichte des Realismus, die als eine genetische Anthropologie lesbar ist.“²² Dass Blumenberg seine Wirklichkeitsbegriffe chronologisch anordnet und zudem epochal strukturiert, deutet darauf hin, dass der Typologie eine Teleologie eingeschrieben ist. Teleologie ist ein Begriff, der kontextuell bestimmt werden muss. Um es paradox zu formulieren: die Teleologie der Geschichte der Wirklichkeit und ihres Verständnisses ist die Destruktion der anthropologischen Teleologie.²³ Der Mensch, heißt das, ist nicht das Telos der Welt. Die Geschichte arbeitet darauf hin, ihm dies einsichtig zu machen. Zunehmend erkennt er, dass ihm die Welt jedenfalls der ersten Natur rücksichtslos und gleichgültig gegenübersteht. Diese >ursprüngliche< Indifferenz der Wirklichkeit wird erst allmählich entdeckt. Nicht der 'Welt', wohl aber der menschlichen Bewusstseinsgeschichte eignet so ein Richtungssinn: „Philosophie ist werdendes Bewusstsein des Menschen von sich selbst. [...] Der Mensch sucht sich in dem zu erfassen, was in seinem Leben an Antrieben, Bedingtheiten und Möglichkeiten 'lebendig' und wirksam ist, er wird sich selbst gegenwärtig, indem er seine Sache vor sich selbst zur Sprache bringt.“²⁴

Die Geschichte der Wirklichkeitsbegriffe spielt in diesem zweifach gepolten Raum: die Wirklichkeit als den Menschen ansprechende Macht und die Wirklichkeit als indifferentes Material. In seiner Skizze der Wirklichkeitsbegriffe lässt Blumenberg diese Geschichte auf der Seite der Selbstbedeutung der Wirklichkeit beginnen und zur Bedeutungslosigkeit der >eigentlichen< Wirklichkeit zugunsten 'bloßer' Zuverlässigkeit übergehen. Indem die Weltbilder als Bilder entlarvt werden, verfallen sie, verlieren sie ihre unbefragbare Macht und werden abgelöst von bloßen Weltmodellen²⁵. Eine Umkehrung erscheint unausdenkbar. „Wissenschaft war humane Dienstfunktion. Aber sie lieferte inhumane Modelle, rücksichtslos dem Menschen entfremdete und ihn sich verfremdende Naturvorstellungen. Alle Inkonsequenzen der cartesischen und der neuzeitlichen Philosophie haben in dieser Zwiespältigkeit ihren Ursprung.“²⁶ Die wissenschaftlichen Weltmodelle liefern dem Menschen keine Möglichkeit, sich als privilegiertes Lebewesen zu sehen, auf den die Wirklichkeit rücksichtsvoll bezogen und ausgerichtet sei. Darüber darf der Versuch, solche Weltmodelle wiederum in den Dienst

²² J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, S. 80. Was der Mensch ist, ergibt sich nicht aus der Natur, auch nicht der des Menschen, sondern aus der Geschichte. „Erst die Summe aller in der Geschichte geleisteten Realismen wird ein anthropologisch auswertbares Bild des Humanen ergeben.“ (Ebd.) Diese Anthropologie hat, wie Goldstein zu Recht bemerkt, eine „ethische Tiefenschicht“ (a. a. O. S. 81). Blumenbergs anamnetische Philosophie folgt der Pflicht, nichts Menschliches verloren zu geben, und sei es durch Unverständnis. (Vgl. H. Blumenberg, Ernst Cassirer gedenkend, in: ders., *Wirklichkeiten*, S. 171; ders., *Höhlenausgänge*, S. 39) Das wird noch für Hitlers Wahn gelten; vgl. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 80 ff.

²³ Zur Teleologie siehe unten.

²⁴ H. Blumenberg, *Weltbilder*, S. 67 f.

²⁵ „Unter 'Weltmodell' verstehe ich die von dem jeweiligen Stand der Naturwissenschaften abhängige und die Gesamtheit ihrer Aussagen berücksichtigende Totalvorstellung der empirischen Wirklichkeit. Als 'Weltbild' bezeichne ich denjenigen Begriff der Wirklichkeit, in dem und durch den der Mensch sich selbst versteht, seine Wertungen und Handlungsziele orientiert, seine Möglichkeiten und Notwendigkeiten erfasst und sich in seinen wesentlichen Bedürfnissen entwirft.“ (H. Blumenberg, *Weltbilder*, S. 69)

²⁶ H. Blumenberg, *Weltbilder*, S. 69.

>humaner<, also den Menschen berücksichtigenden Weltbilder zu stellen, nicht hinwegtäuschen. Insofern scheint das neuzeitliche Wirklichkeitsverständnis 'realistischer' zu sein als die vorausgegangenen - und zugleich weniger 'realistisch' im ursprünglichen Sinne von Teilhabe am Ganzen. Die 'Passung' zwischen Welt und Bewusstsein ist endgültig zerbrochen.²⁷

An Stellen wie dieser scheint Blumenberg das naturwissenschaftliche Weltmodell mit der Wirklichkeit gleichzusetzen. Dabei aber wird von genau dem Subjekt abstrahiert, der dieses Modell erst formuliert. Muss es, wenn man den Menschen und seine Welterkenntnis selbst zur Welt hinzurechnet, dann bei der Gleichgültigkeit der Welt ihm gegenüber bleiben? Genau damit scheint es der vierte Wirklichkeitsbegriff zu tun zu haben. In ihm erscheint die Wirklichkeit als das, was einen Eigenwert besitzt, was sich nicht restlos in menschliche Selbst- und Weltbemächtigung einholen lässt.²⁸

Die Kategorie der Bedeutsamkeit wirkt wie eine Art Umbesetzung des vierten Wirklichkeitsbegriffs. Darin liegt der erste Hinweis darauf, dass die Neuzeit mehrere Wirklichkeitsbegriffe nebeneinander bereithält. Die Neuzeit ist auch ontologisch pluralistisch.²⁹

Ein zweiter Hinweis ist, dass Blumenberg den antiken Wirklichkeitsbegriff mit denselben Mitteln beschreibt, mit denen er die Lebenswelt der Deskription erschließt.³⁰ Auch wenn der Wirklichkeitsbegriff der >momentanen Evidenz< obsolet geworden ist, behält die Lebenswelt etwas von unbefragbarer Geltungskraft. Ein dritter Hinweis ist der, dass Blumenberg eine mögliche Überwindung des neuzeitlichen Wirklichkeitsbegriffes für möglich hält. Im Bereich des Ästhetischen, bzw. in diesem vorgeprägt: an die Stelle des offenen Kontextes, an die Stelle der je und je neu erreichbaren Konsistenz trete womöglich das als die 'wirkliche Wirklichkeit', das sich solcher Kontextualisierung und Konsistenz gerade entzieht, das Widerständige, Ungewohnte, Ungeheure etc.

Die Metaphorologie hat auch hier eine ambivalente Funktion. Sie entlarvt einerseits den Menschen berücksichtigende Weltbilder als anthropomorph. Sie erlaubt es andererseits, das

²⁷ Zum Realismus siehe unten. Mit Blick etwa auf die Schriften von Thomas Nagel und Markus Gabriel wird man das mit und gegen Blumenberg nicht unbedingt als das letzte Wort nehmen müssen.

²⁸ Im Bereich des Ästhetischen sieht Blumenberg dies weniger im Roman als in der Lyrik deutlich werden. Dort bekommen die Zeichen eine eigene Substantialität, die sie nicht in ihre Bedeutung für anderes aufgehen lässt. Vgl. H. Blumenberg, *Roman*, S. 22 Anm. 15.

²⁹ Damit zusammenhängt, dass, wie Goldstein schreibt, die Neuzeit eine Wende nicht nur zum Subjekt, sondern zu den Individuen vollzieht. Jedes Individuum hat seine eigene Weltsicht. Blumenbergs Hinwendung zum Anekdotischen hängt auch damit zusammen. „Eine Welt kontingenter Faktizität hat die einfach klingende Konsequenz der Unersetzbarkeit alles Individuellen.“ (J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, S. 81) Theorie wird *memoria*. „Der Pluralismus der Welteinsichten, der nicht auf einen letzten Begriff zu bringen ist, kann nur erinnert werden.“ (A. a. O. S. 82) Anthropologie der Selbsterhaltung, Erinnerung und Ethos gehören zusammen. Vgl. auch H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 307: Erinnerung ist Selbsterhaltung auf Gegenseitigkeit. Darin steckt *notabene* eine Kritik bloßer Entgegensetzung von Ethik und Selbsterhaltung. Das wird eine theologische Eschatologie aufgreifen müssen. Siehe im Schlussteil.

³⁰ An dieser Stelle führe ich nur die Entsprechung von Erwartung und Erfahrung an. Vgl. H. Blumenberg, *Vorbemerkungen*, S. 8: im antiken Wirklichkeitsbegriff wie in der Lebenswelt ist das, was erwartet und das, was erfahren werden kann, potentiell identisch. Die Welt ist nicht unendlich in ihren Möglichkeiten. In der Neuzeit, und d.h. hier vor allem: im Reich der Wissenschaften und der von ihr erforschten Wirklichkeit, eröffnet sich eine Welt als „Inbegriff einer unendlichen Mannigfaltigkeit“, die „niemals ganz in den Begriff der Erfahrung“ (a. a. O. S. 9) zu bringen ist. Die Welt wird dem Menschen zu viel.

Bedürfnis nach Weltbedeutsamkeit des Menschen präsent zu halten. Das wird zur Mythologie führen. Denn die Metaphorologie ist Aufklärung und damit Entlarvung der jeweiligen Wirklichkeitsmetaphorik. Metaphern verlieren ihre unbefragte Geltung und Überzeugungskraft, sobald sie als Metaphern entlarvt werden. Alte Metaphern können zwar durch neue abgelöst werden, die aber das gleiche Schicksal ereilen kann. Die Mythologie wird dieses Dilemma der Metaphorologie in sich als Strukturprinzip aufweisen. Sie macht aus der Not eine Tugend. Denn der Mythos, so Blumenbergs Pointe, ist die Arbeit am Mythos und damit auch seine Destruktion, die zugleich die Form seines Weiterwirkens ist. Zwar gibt es eine Grenze zwischen Metaphorik und Begrifflichkeit, aber diese Grenze verschiebt sich immer wieder, so dass es keine feststehende Grenzziehung geben kann. Und entsprechend keine strikte zwischen Metaphorik und Metaphorologie. Wie Metaphern die Übergänge zwischen verschiedenen Kontexten bemerkbar und sichtbar machen³¹, so die Metaphorologie die Übergänge zwischen Metaphorik und Begrifflichkeit. Da diese fließend sind, wird es auch die Metaphorologie. Auch diese muss sich immer wieder der Metaphorik bedienen, um sie zugleich beschreiben zu können.

Wenn Blumenberg die Überlegungen zur Geschichte des Wirklichkeitsbegriffs mit dem Ausblick abschließt, dass der neuzeitliche Wirklichkeitsbegriff eine hochgradige Affinität zur Simulation hat, dann ist die Pointe nur auf den ersten Blick der Nutzen für die Humanität. Die simulierte Wirklichkeit ist für alle zugänglich, während die wirkliche Wirklichkeit unter dem Ansturm aller Menschen entweder zerstört würde oder Konkurrenzkonflikte hervorriefe.³² Blumenberg verteidigt Simulation umwillen der Erhaltung der Wirklichkeit.

2. Die Phänomenologie wird metaphorologisch

„Es verhält sich bemerkenswert genug;
das Metaphorische wird hier in hohem Grade Ernst.“
Robert Musil³³

Auf die Schwierigkeiten der Arbeit an den Wirklichkeitsbegriffen reagiert die Metaphorologie. Sie löst das Problem, wie Kontinuität und Wandel in der Geschichte der Lebenswelten gleichermaßen denkbar sind.

Die Geschichte des Seins geht über in die Geschichte der Seinsmetaphoriken, die es mit Totalitäten zu tun haben wie Wahrheit, Freiheit, Identität, Zeit, Geschichte, Leben, Welt, Ich, Gott. Diese Totalitäten sind keine möglichen Gegenstände. Ihnen wird nur eine nichtgegenständliche Intentionalität, unvollkommen genug, gerecht.

³¹ Vgl. Markus Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt*, S. 135.

³² Man darf an den Tourismus jeglicher Art denken.

³³ Robert Musil, Rede zur Rilke-Feier in Berlin am 16. Januar 1927, in: *Essays und Reden*, S. 1229-1242, S. 1237.

Die historische Phänomenologie als Beschreibung der epochalen Wirklichkeitsbegriffe in ihrer historischen Entstehung und Überholung findet die Methode ihrer Durchführung in der Metaphorologie. Doch mit dieser Methode ändert sich auch der Sinn der metaphysischen Wirklichkeitsverständnisse. Es geht „von der Metaphysik zur Metaphorologie“.³⁴

Indem die Metaphern als Leitfaden entdeckt werden, um mit ihrer Hilfe das Wirklichkeitsverständnis eines Textes, eines Autors, einer Epoche überhaupt aufdecken zu können, werden die ontologischen Aussagen auf ihre metaphorische Basis zurückgeführt. Das ist aber nicht die einzige Intention. Die Metaphorologie, und erst recht die sie weiterentwickelnde Theorie der Unbegrifflichkeit, dient der Erhellung des Bezugs der theoretischen Interessen zur Lebenswelt und ihren Bedeutsamkeiten. Etwas von den metaphysischen Intentionen überlebt ihre Entlarvung als metaphorisch. In der Metaphorologie überdauern Intentionen der Metaphysik unter den Bedingungen ihrer begriffstheoretischen Vergleichgültigung. Die Generalisierung der Metaphorik erlaubt es Blumenberg, sie zur Transformation der abendländischen Traditionen von Mythos, Metaphysik, Religion und Wissenschaft insgesamt zu erweitern.³⁵ Deren Inhalte werden einerseits in ihrem absoluten Wahrheitsanspruch zurückgewiesen. Andererseits werden sie bewahrt, sofern Metaphorik als solche für menschliches Leben unverzichtbar bleibt.³⁶

Der Übergang von der Metaphysik zur Metaphorologie ist also nicht gleichbedeutend mit der endgültigen und vollständigen Verabschiedung der Metaphysik. Der Weg von der Metaphysik zur Metaphorologie geht nicht zufällig weiter *von der Metaphorologie zur Mythologie*.

a. Die Legitimität der Metapher

„Die Metapher, Brücke über den Abgrund
zwischen den inneren und unsichtbaren Geistesstätigkeiten und der Erscheinungswelt,
war gewiß die größte Gabe der Sprache an das Denken und damit an die Philosophie,
doch die Metapher an sich hat ihren Ursprung in der Dichtung
und nicht in der Philosophie.“
Hannah Arendt³⁷

Blumenbergs 'metaphysische' Intentionen sind motiviert in seinem Festhalten an den 'großen Fragen' der Philosophie bzw. des Menschen, auch dann noch, wenn sie als zu große Fragen

³⁴ „Die Metapher ist nun der entscheidende Kunstgriff der Vernunft, auch dann eine erleichternde Distanz zur Wirklichkeit zu schaffen, wenn andere Formen der Realismusbewältigung versagen. Sie ist die Kompensation des Scheiterns alternativer Selbsterhaltungen. Die Wirklichkeitsbewältigung der Metapher ist dabei nicht urteilend, sondern symbolisch; ihr Realismus ist die Analogie.“ (J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, S. 73) Goldstein würdigt nicht, dass die Metaphern etwas erlauben, was eigentlich unmöglich ist: das Haben bzw. Sprechen über das Ganze von Welt, Mensch und Geschichte.

³⁵ Vgl. Jürg Haeflinger, *Imaginationssysteme*, S. 84.

³⁶ Metaphysik hat es, wie Metaphorologie, mit Überschreitung einer Grenze zu tun. Sie entsteht durch den „Druck, das Fragen fortzusetzen“ (H. Blumenberg, *Lachen*, S. 151), das in der Lebenswelt seinen Ausgangspunkt nimmt und durch begriffliche oder wissenschaftliche Antworten nicht befriedigt wird. Hiermit schließt sich Blumenberg an die hermeneutische Richtung der Philosophie an.

³⁷ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, S. 110.

erscheinen. „Was sich der Anstrengung des Begriffs entzieht, ist in jeder Kultur der langwierigen Arbeit an den Bildern überliefert: der Blick auf das Ganze von Wirklichkeit, Welt, Leben und Geschichte.“³⁸ Metaphern eröffnen den Zugang zu solchen Phänomenen, die in den Blick zu nehmen sie allererst Mut machen. Es geht um Totalitäten. Dazu gehört auch die Geschichte im Singular.

Die Fragen nach epochalen Metakinesen der Wirklichkeitsverständnisse, die Frage nach Epochenschwellen und -brüchen, sind kleine Fragen, um die große nach der Geschichte bearbeitbar zu machen.³⁹ Die Metaphorologie ist dabei nicht die einzige Methode, derer sich Blumenberg bedient, um die Geschichte als Phänomen beschreiben zu können. Sein funktionales Modell der Geschichte begleitet und ergänzt sie.

Die Frage ist zunächst, ob und inwiefern Metaphern überhaupt philosophisch legitim sind. Illegitim wären sie, wenn sie nur „Restbestände“ wären, die die Vernunft auf ihrem Weg >vom Mythos zum Logos<, vom bildnerischen zum begrifflichen Denken hinter sich ließe. Legitim aber sind sie, wenn und weil es sich um „Grundbestände“ handelt, die man nicht loswerden kann. Zwar kann man einzelne Metaphern aufgeben, aber je nur, um neue zu finden und zu verwenden. Metaphern, die etwas benennen, was sich grundsätzlich Begriffen entzieht, heißen bei Blumenberg „absolute Metaphern“. Sie können nur durch andere Metaphern abgelöst werden. Sie haben durchaus eine Geschichte, und zwar eine radikalere als die Begriffe, weil sie die „Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen selbst zum Vorschein bringen“, innerhalb deren Begriffe ihre Modifikationen erhalten.⁴⁰

Der Begriff erlaubt es, „über etwas zu sprechen, was nicht wahrgenommen werden kann und gegeben ist“⁴¹. Darin steckt die eigentliche geistliche Leistung, die über das Gegebene hinausführt, wenn auch, um auf neue Weise zu ihm zurückzuführen. Insofern könnte man sagen, der Begriff sei immer schon >metaphysisch<. Blumenberg demonstriert das evolutionstheoretisch am Beispiel der Falle bei der Jagd. Sie funktioniert, obwohl und weil weder der Jäger noch das Beutetier anwesend sein müssen. „Sie ist dinglich gewordene Erwartung. Insofern ist die Falle der erste Triumph des Begriffs.“⁴² Eine Falle hat ein Verhältnis zum Raum. Sie ist dort, wo das Beutetier sein soll und hoffentlich bald sein wird, und sie bleibt da, wo der Jäger war, als er sie erbaute und aufstellte. Damit hat sie auch ein Verhältnis zur Zeit. Der Begriff muss deutlich genug sein, um Vergangenes zu erinnern. Und er muss unbestimmt genug sein, um Zukünftiges erwartbar zu machen. Wie die Falle funktioniert der Begriff auf Distanz. Der Mensch ist, als das Wesen des Begriffs, das Wesen, das auf Abstand handelt. Neben der Falle ist auch das Werfen einer Waffe eine Urszene solcher *actio per*

³⁸ H. Blumenberg, *Schiffbruch*, ‚Waschzettel‘.

³⁹ H. Blumenberg, *Epochenschwelle und Rezeption*, S. 94f.

⁴⁰ H. Blumenberg, *Paradigmen*, S. 13.

⁴¹ H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, S. 76. Siehe oben zur Anthropologie.

⁴² H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, S. 14 und 10. Dass der Begriff eine Falle ist, hat bei Blumenberg keine negativen Konnotationen wie bei Adorno.

distans. Entsprechend kann der Mensch mittels des Begriffs Gegenstände behandeln, die nicht sinnlich gegenwärtig sein müssen, weder räumlich noch zeitlich. Damit einher geht, dass der Begriff darüber hinaus mit Gegenständen zu tun hat, die überhaupt nicht sinnlich gegenwärtig sein können, wie Welt, Ich, Zeit, Raum. Die Vernunft zielt auf eine Übersicht über die Welt.⁴³

Die Metapher gehört, neben Synekdoche und Metonymie, zu den Tropen der Rhetorik⁴⁴, die seit der Antike in Konflikt mit der Philosophie steht. Hatte Platon, wenn auch mit Modifikationen, den Gegensatz von Rhetorik und Philosophie aufgestellt, so wertete Aristoteles die Rhetorik als >Theorie der Beredsamkeit< auf zu einem legitimen Bestandteil philosophischer Argumentationslehre. Die Stellung der Rhetorik bleibt aber im Abendland prekär.⁴⁵

Drei Verwendungsweisen von Rhetorik lassen sich voneinander abheben.⁴⁶ Erstens erscheint Rhetorik als bestimmtes Mittel der Sprache, um bestimmte Wirkungen zu erzielen wie etwa Gefälligkeit, Überredungskraft, Prägnanz etc. Zweitens wird Rhetorik zum Inbegriff der Sprache erklärt, indem der Wirklichkeits- bzw. Wahrheitsbezug der Sprache überhaupt eingezogen wird.⁴⁷ Drittens wird in metarhetorischen Theorien die kognitive Funktion der Rhetorik ausgearbeitet. Diesen steht Blumenberg inhaltliche nahe.

Der kognitive Anspruch der Metaphorologie meint, dass sie nicht nur ästhetische oder pragmatische, sondern erkenntnistheoretische Geltungsansprüche und Funktionen haben. Kognitive Metapherntheorien behaupten sich damit gegen die Vergleichs- wie gegen die Substitutionstheorie gleichermaßen.⁴⁸

Blumenberg ordnet seine Metaphorologie zunächst der begriffsgeschichtlichen Forschung zu, die seit den 50iger Jahren neu belebt worden ist.⁴⁹ Zugleich aber geht er darüber hinaus, indem er die Metaphorologie auf das Unbegriffene und Vorbegriffene anwendet. Dabei sieht er am Anfang seiner Analysen die Metaphorik im Vorfeld des Begriffs bzw. der philosophischen Begriffsbildung. Schon hier aber hat die metaphorische Sprache gegenüber der begrifflichen den Vorzug, dass sie sensibler für das Unausgesprochene, nur untergründig Vorhandene ist. In einem zweiten Schritt erhält sie einen eigenen Bedeutungsgehalt. Metaphorisch lassen sich Phänomene denken bzw. ausdrücken, die begrifflich unzugänglich bleiben müssen. In einem

⁴³ H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, S. 9.

⁴⁴ J. Haeflinger, *Imaginationssysteme*, S. 29. Haeflinger zeichnet Blumenbergs Metaphorologie in die zeitgenössischen Metapherntheorien ein. Im Folgenden beziehe ich mich auf seine Klärungen. Anders als Haeflinger betone ich die heuristische Funktion der Metaphorologie für Blumenberg. Orientiert man sich zu ausschließlich an ihr, entgeht einem Wesentliches an Blumenbergs philosophischer Phänomenologie. Nicht an den Methoden, wie Haeflinger meint (a. a. O. S. 70), sondern an den Beschreibungsfrüchten ist die zu erkennen. Dass der frühe Blumenberg „kein metaphorologisches Interesse“ (a. a. O. S. 71 Anm.) erkennen lässt, demonstriert, dass dieses auf grundlegendere Intentionen bezogen ist.

⁴⁵ Haeflinger bemerkt lapidar, im Blick auch auf die Kommunikationsphilosophen Habermas und Apel wie auch der Erlanger Schule: „Die metaphernkritische Diskussion der Gegenwart ist weniger durch eine schroffe Ablehnung als durch Ignoranz gekennzeichnet.“ (J. Haeflinger, *Imaginationssysteme*, S. 38)

⁴⁶ Vgl. J. Haeflinger, *Imaginationssysteme*, S. 17ff.

⁴⁷ Das ist die Linie von Friedrich Nietzsche bis Richard Rorty. Dagegen jetzt Paul Boghassian, *Angst vor der Wahrheit*.

⁴⁸ J. Haeflinger, *Imaginationssysteme*, S. 46ff.

⁴⁹ H. Blumenberg, *Licht*, S. 432. Dieser Aufsatz steht an der >metaphorologischen Wende< Blumenbergs..

dritten Schritt wird diese authentische kognitive Leistung der Metapher auf Unbegriffliches überhaupt ausgeweitet. Dabei ist zu beachten, dass diese kognitive Funktion der Metapher es erlaubt, Emotionalität mit einzubeziehen.⁵⁰ Metaphorik hält den Bezug des Denkens zu dem existentiellen Leben intakt, aus dem sich begriffliches Denken zurückzieht. Das hängt zusammen mit der anthropologischen Perspektive, die Blumenberg insgesamt einnimmt, die ihn zur Abgrenzung gegenüber dem *linguistic turn* in der zeitgenössischen Philosophie führt. Blumenberg will wie hinter den Begriff zur Metapher, so noch hinter jegliche, auch metaphorische Sprachlichkeit, auf die anthropologische Bedürfnislage des Menschen zurückfragen, auf das (vor- bzw. außersprachliche) Bewusstsein überhaupt zurückgehen.⁵¹ Metaphorologie bzw. Metaphorik gründet in der anthropologischen Grundsituation, in einer Welt zu existieren, die „ohne Rücksicht auf den Menschen der Inbegriff einer unendlichen Mannigfaltigkeit“⁵² ist, die niemals vollständig in den Griff der Erfahrung zu bringen ist.⁵³ Und doch ist es genau das, worauf die Intentionalität des Menschen geht.

Besser als an den expliziten Begriffen und theoretischen Behauptungen lässt sich, so Blumenbergs Arbeitshypothese, an den grundlegenden Metaphern entdecken, welche Ontologie in Texten jeweils wirkt. Gemeint sind dabei nicht beliebige Metaphern, die punktuell verwendet werden, sondern die, die eine Theorie im Ganzen tragen bzw. vorstrukturieren. Während die philosophischen Begriffe im eigentlichen Sinne nur langsam ihre Bedeutung verschieben, sind die Metaphern in der Lage, schnell zu reagieren, gar epochale Veränderungen nicht nur anzuzeigen, sondern voranzutreiben. An einzelnen Grundmetaphern hat Blumenberg dies vorgeführt.⁵⁴ Dabei geht es nicht allein um die Geschichte als

⁵⁰ J. Haeflinger, *Imaginationssysteme*, S. 77; vgl. H. Blumenberg, *Paradigmen*, S. 15f mit Blick auf optimistische oder pessimistische Daseinsdeutungen. Ich erinnere an die Bestimmung der Emotionalität als Einklang von Subjektivität und Objektivität.

⁵¹ J. Haeflinger, *Imaginationssysteme*, S. 86 zitiert Blumenbergs Formel vom Wissensbedürfnis des Menschen, hinter dem ich das >Seinsbedürfnis< erkenne. Blumenberg enthält sich eben nicht vollständig, wie Haeflinger meint (a. a. O. S. 89), einer näheren Qualifikation des vorsprachlichen Bereichs. Das >Wir wollen alles< zielt genau auf diesen Bereich.

⁵² Boghassian Blumenberg, Vorbemerkungen, S. 9; vgl. J. Haeflinger, *Imaginationssysteme*, S. 88. Im Unterschied zu Haeflinger sehe ich bei Blumenberg auch eine Zuwendung zur Wirklichkeit.

⁵³ Haeflinger geht so weit, in Blumenbergs >Logik< der Metapher den Widerspruch gegen die vier Grundsätze der klassischen Logik überhaupt aufzudecken. (J. Haeflinger, *Imaginationssysteme*, S. 94ff) Dann macht die Metaphorologie gegen den (1) Satz der Identität die Wandelbarkeit von Substanzen und Identitäten in der Wirklichkeit bzw. der Lebenswelt geltend. Gegen den (2) Satz vom Widerspruch ermöglicht es die Metaphorik, Paradoxien etc. zu formulieren, die existentielle Widersprüche darstellbar machen. Gegen den (3) Satz vom ausgeschlossenen Dritten schreitet die Metaphorik den Bereich des Wahrscheinlichen zwischen Wahrem und Falschem aus. Und den (4) Satz vom zureichenden Grund konterkariert die Metaphorologie mit dem >Satz vom unzureichenden Grund<, der die Rechtfertigungsunbedürftigkeit wie -fähigkeit von Wirklichkeiten anerkannt wissen will. Dieser letzte Satz entspricht einer schwachen Anthropologie, die den Menschen als rhetorisches Wesen beschreibt, der nicht auf >gute Gründe<, wohl aber auf evidente verzichten muss. Der Mensch muss selbst ohne zureichenden Grund leben. „Er ist das Wesen ohne zu bewahrheitende Ursache. Darin besteht die unaufhebbare anthropologische Mängelsituation. Die Unbegrifflichkeit ist das Äquivalent zur ‚Uneigentlichkeit unserer Existenz‘.“ (J. Haeflinger, *Imaginationssysteme*, S. 101; das Blumenberg-Zitat aus ders., *Schiffbruch*, S. 91)

⁵⁴ Wie Rüdiger Campe bemerkt, hat Blumenberg keine eigene und eigentliche Definition der Metapher gegeben. Vgl. R. Campe, Blumenberg. Als technische Metapher der Metaphorologie entdeckt Campe das „Halbzeug“ (H. Blumenberg, *Paradigmen*, S. 29) unter Anspielung auf M. Heideggers „Zeug“ in *Sein und Zeit*, bes. S. 68ff.

Entstehungs-, Rezeptions- oder Wirkungsgeschichte einer solchen Metapher.⁵⁵ Die erste Metapher, die Blumenberg in Angriff nahm, war das Licht als grundlegender Metapher der Wahrheit.⁵⁶ Hier kommt es zum Treffen von Metaphysik und Metaphorik.⁵⁷ Dies interessiert hier nur, sofern darin Differenz und Zusammenhang zwischen Metaphysik und Metaphorik ausgesprochen sind. Metaphorik ist nicht zu verwechseln mit Metaphorologie: diese ist deren 'Dekonstruktion'. Der Metaphoriker braucht kein Bewusstsein davon zu haben, dass und wie er Metaphern einsetzt.

Wenn allerdings die Metaphorologie sich zur Metapher verhält wie die Mythologie zum Mythos, dann arbeitet die Metaphorologie an der Metapher weiter, wie es die Mythologie am Mythos tut. Die Metaphorologie dient einem doppelten Zweck. Sie soll das jeweilige Wirklichkeitsverständnis eines Textes, Autors oder einer Epoche zugänglich machen als die tragende Substruktur, die an der Oberfläche nicht unbedingt erscheinen muss. Und sie soll zugleich die Einheit und Kontinuität der Geschichte im Ganzen zur Darstellung bringen. In der Metaphorologie verschränken sich zwei Aspekte. Sie ist einerseits eine Methode geschichtlicher Interpretation, für die sie Metaphern als Medien benutzt, andererseits hat sie Metaphern selbst zum Gegenstand. Insofern die *Metaphorik* auf Totalität zielt, zieht sie die *Metaphorologie* in diesen Bezug mit hinein.

Was kommt als solches Identitätsminimum in Betracht? Blumenberg verwirft die naheliegende Möglichkeit, sie in Inhalten zu finden, etwa sog. Archetypen. Die verschiedenen Inhalte der Geschichte des Denkens müssten hier auf einige auserwählte und grundlegende zurückgeführt werden. Die Geschichte wäre dann verstanden „als Transformation, Metamorphose oder Deviation von diesen ursprünglichen Gestalten“⁵⁸. Blumenberg ersetzt dieses Substanzmodell durch das Funktionsmodell der Geschichte: Die sich verschiebenden, ablösenden Inhalte der Geschichte setzen sich nicht ineinander um (säkularisierend oder wie auch immer), sondern werden umbesetzt. Identisch bleiben nicht die Inhalte als Substanzen gedacht, sondern die Stellen, an denen sie ihre Funktion ausüben. Diese Funktionsstellen sind träger als die Inhalte, jedoch selbst nicht der Geschichte enthoben.

Dieses Funktionsmodell der Geschichte bringt Blumenberg in Zusammenhang mit seiner Metaphorologie. Die Metaphern bringen an den Tag, welche Funktionsstellen eigentlich zu besetzen sind, welche Fragen - und d. h. vor allem: welche Bedürfnisse und Wünsche -

⁵⁵ Vgl. H. Blumenberg, *Goethe*, S. 44. Blumenberg grenzt hier die Geschichte einer Metapher gegen die Toposforschung ab, die auf ein „Inventar der Weltliteratur unter bestimmten Stichworten“ hinauslaufe. Demgegenüber zeigt die Geschichte einer Metapher auch, wie man sich an ihr abarbeitet.

⁵⁶ H. Blumenberg, *Technik und Wahrheit*, S. 113; dann ausgeführt in: ders., *Licht*. Hier auch findet sich ein erster Exkurs zur Höhlenmetapher (a. a. O. S. 437f), der er später eines seiner großen Werke widmet.

⁵⁷ H. Blumenberg, *Licht*, S. 434. Mit Blick auf Platon schreibt er, dass „in der Lichtmetapher [...] die Lichtmetaphysik angelegt sei, während Augustin die Lichtmetaphysik auf die Lichtmetaphorik“ zurückführe. An der Lichtmetaphorik lässt sich auch die zunehmende Divergenz von Lebenszeit und Weltzeit veranschaulichen: die Entdeckung der Endlichkeit der Lichtgeschwindigkeit spielt bei Blumenberg eine wichtige Rolle. „Das Licht, beherrschende Metapher für Wahrheit und Erkenntnis, wandelte sich in deren Hindernis [...]“ (H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 182)

⁵⁸ J. Kirsch-Hänert, *Zeitgeist*, S. 18.

regieren. Denn es ist nicht zu übersehen, dass auch dieses System der Wünsche und Bedürfnisse dem Wandel unterliegt. Ob dieser Wandel selbst noch einmal beliebig ist, wird hier allerdings nicht recht deutlich. Immerhin ist zu unterstellen, dass die Funktionalisierung der Geschichte des Denkens darin gründet, dass das Denken selbst als eine Funktion betrachtet wird: es dient, wie Vernunft, Phantasie etc. der Selbstbehauptung des menschlichen Daseins bzw. Bewusstseins. Dieses Bewusstsein scheint der entscheidende Bezugspunkt der Blumenbergschen Phänomenologie der Geschichte zu sein. In ihm findet die Geschichte ihre Einheit. „Die Geistesgeschichte wird dabei zur Abfolge der versuchten Selbsterhaltungen, Orientierungen und Initiativen des Menschen gegenüber der nicht abschließbaren Wirklichkeit.“⁵⁹

Metaphern sind mithin Gehalte, die zugleich Funktionen sind, weil ihre Mehrdeutigkeit unterschiedliche Interpretationen erlaubt. Metaphern sind paradoxe Inhalte, weil sie sich in ihrem Bildgehalt gleich bleiben, in ihrer begrifflichen Ausdeutung aber radikal ändern können. Die Pointe aber ist, dass bei den absoluten Metaphern, die Blumenberg im Blick hat - und das gilt, wie wir sehen werden, auch für die Mythen - die Auslegung mit der Bedeutung eine differenzierte Einheit bildet. Metaphern haben keine Bedeutung, die nachträglich lediglich ausgeschöpft und ausgelegt, ausgefaltet wird. Vielmehr sind die vielfältigen geschichtlichen Auslegungen etwas, was ihnen zuwächst, was sie anreichert. Die Rezeption ist dem Gehalt nicht äußerlich. Ohne dass Metaphern an sich selbst nichts wären, sind sie doch im Konkreten nie ohne ihre Auslegung. Es handelt sich bei der eigentümlichen Konstanz der Metaphern in Gestalt der jeweiligen Umbesetzungen ihrer Elemente und damit ihrer Funktion um „die Beziehung zweier gegenwärtig bestimmter Ordnungen eines Selbigen [...], um einen Einheitsbezug also, der nicht ein Drittes neben den beiden Momenten darstellt, sondern worin die eine Ordnung, die der Bedeutung, die Einheit ihrer selbst und der anderen Ordnung, der der Auslegung“⁶⁰ ist. Dieses „metaphorische Sinnganze“⁶¹ hängt zusammen mit der Kategorie der Totalität bzw. Allheit, die Vielheit als Einheit betrachten lässt.

Blumenberg beruft sich auf den §59 von Immanuel Kants *Kritik der Urteilskraft*, um sein Unternehmen an die philosophische Tradition anzuschließen. Und er wird das wieder tun, wenn er seine Metaphorologie von 1960 in seinem *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit* von 1979 reformuliert. Kant geht davon aus, dass „die Realität der Begriffe nur durch Anschauung ausgewiesen werden kann.“⁶² Blumenberg interessieren nun die sog. Vernunftbegriffe wie Gott, Freiheit und Unsterblichkeit bzw. Ich. Diese können nach Kant keiner angemessenen

⁵⁹ J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, S. 77.

⁶⁰ J. Villwock, *Die Bilder der unbegriffenen Wahrheit*, S. 85.

⁶¹ J. Villwock, *Die Bilder der unbegriffenen Wahrheit*, S. 86.

⁶² H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, S. 10f; vgl. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §59: „Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit“, A 250ff B 254ff; S. 294-301.

Anschauung zugeführt, vielmehr nur durch 'Symbole' veranschaulicht werden.⁶³ Blumenberg spricht statt von Symbol lieber von absoluter Metapher. Für Ideen wie Gott, Freiheit⁶⁴ etc. können wir nur Metaphern verwenden. Diese tragen zur theoretischen Erkenntnis zwar nichts bei, dienen aber dem praktischen Umgang mit diesen Ideen: sie regeln die Anwendung solcher Vernunftbegriffe. Blumenberg nennt als Begriffe, die solcher Metaphorik bedürfen solche, die die >großen Fragen< betreffen: Was ist die Welt? Was ist das Leben? Was ist Geschichte? Was ist Zeit? Was ist das Subjekt? Und gar: was ist das Umgreifende (Karl Jaspers)?⁶⁵ Aber auch: was ist Freiheit?⁶⁶

Die Metaphorik, die die Metaphorologie analysiert, hat es weniger mit Antworten, als mit bestimmten Fragen zu tun. Und zwar mit Fragen, die sich hartnäckig endgültigen begrifflichen Antworten entziehen. Der Mensch weiß nicht, woran er ist, indem er in der Welt ist.⁶⁷ Der Metaphorologe, der Antworten als Metaphern entlarvt, kann ihnen damit anscheinend keine (begrifflich-theoretische) Wahrheit mehr zuerkennen.⁶⁸ Und doch sind diese Fragen „nicht eliminierbar [...] weil wir sie nicht stellen, sondern als im Daseinsgrund gestellte vorfinden.“⁶⁹

Nehmen wir als Beispiel die Frage nach der Wahrheit selbst. Wie Wahrheit definiert, verifiziert, formalisiert werden kann etc., das behandelt die Erkenntnistheorie. Doch Blumenberg teilt die Reserve gegen jegliche moderne Erkenntnistheorie, die das Subjekt-Objekt-Schema unbefragt zugrunde legt.⁷⁰ Welt ist nichts, was wir als Gegenstand haben können, kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung (Immanuel Kant). Dennoch machen wir darüber Aussagen, und müssen sie machen, um uns lebensweltlich zu verhalten. So ist es auch mit der Wahrheit. Fragen nach dem Anteil des Menschen an der Wahrheit, nach Macht und/oder Ohnmacht der Wahrheit, danach, wie es sich mit der Wahrheit leben lässt⁷¹, können vielleicht nicht ihrerseits 'wahrheitsgemäß' beantwortet werden. Ähnlich steht es um den Zusammenhang

⁶³ Kant hebt diese symbolische von einer schematischen Veranschaulichung ab, die bei reinen Verstandesbegriffen gegeben sei. Während diese den Begriff direkt demonstrieren, demonstrieren Symbole nur indirekt über Analogien, die nach einer Regel funktionieren. (Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S. 296)

⁶⁴ Vgl. ausdrücklich H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 781.

⁶⁵ H. Blumenberg, *Beobachtungen an Metaphern*, S. 166.

⁶⁶ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 781.

⁶⁷ Vgl. H. Blumenberg, *Nachdenklichkeit*, S. 61. Vgl. das Gleichnis von einem, der auf so etwas wie ein Fest geraten ist, ohne zu wissen wie, und sich nun fragt: „Aber wie zum Teufel komme ich denn zu der ganzen Gesellschaft?“ (Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung, Band I*, S. 149) Und den Kommentar bei Markus Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt*, S. 12f. Hier fragt sich der Philosoph, „was das Ganze überhaupt soll“. Und er lässt sich nicht durch wissenschaftliche Erklärungen über die Räumlichkeiten, das Essen, die Anwesenden etc. beruhigen, sondern nur durch metaphysische Aussagen über das Ganze und was er darin zu suchen hat.

⁶⁸ H. Blumenberg, *Paradigmen*, S. 19.

⁶⁹ H. Blumenberg, *Paradigmen*, S. 19. Vgl. J. Kirsch-Hänert, *Zeitgeist*, S. 149: „Diese eigenartig metaphysisch klingende Aussage ist keineswegs im Sinne eines substantialistischen Idealismus zu verstehen. [...] Blumenberg sieht im 'Daseinsgrund' nicht eine sprachförmige Natur des Menschen, sondern das gerade Gegenteil. Die Frage nach der Bedeutung, nach Sinn und Evidenz für die Organisation des in konkret abverlangten Entscheidungssituationen Handelnden hat ihren Grund in einem konstitutiven Mangel des Menschen an Natur.“

⁷⁰ Vgl. H. Blumenberg, *Ursprünglichkeit*, S. 67f.88.

⁷¹ H. Blumenberg, *Paradigmen*, S. 18. Diese und ähnliche Fragen haben nach Blumenberg einen „präsystematischen Charakter, deren Intentionfülle“ die Metaphorik provoziert; vgl. Odo Marquard, *Lob des Polytheismus*, S. 95: „Eines ist die Wahrheit, ein anderes, wie sich mit der Wahrheit leben lässt: für jene ist - kognitiv - das Wissen, für dieses sind - vital - die Geschichten da. Denn das Wissen hat es mit Wahrheit und Irrtum zu tun, die Geschichten mit Glück und Unglück.“

von Rhetorik und Wahrheit. Überzeugt Wahrheit von selbst, oder braucht sie dazu Hilfe >von außen<? Eine Frage, die im Christentum immer wieder, in der Nachfolge der platonischen Polemik gegen bloße Rhetorik und Überredung, behandelt wurde.⁷²

Die Metapher des Lichtes für die Wahrheit versucht zum Beispiel die Frage zu beantworten, welchen Anteil an der Wahrheit der Mensch hat. Die Metapher muss darauf keine eindeutige Antwort geben, aber sie macht überhaupt Mut, sich solchen Fragen zu stellen. Ähnlich steht es mit der Frage, ob Wahrheit gleichbedeutend mit Glück ist, oder ob Wahrheit und Glück (und Freiheit) wenigstens vereinbar sind. Es könnte sein, dass die Wahrheit gerade als 'nackte' unerträglich und unzumutbar ist. Es geht deshalb in einer historischen Phänomenologie auch um die humane Verträglichkeit des Gottesgedankens wie der Wahrheit.

Blumenbergs Metaphorologie entstand im Umfeld der begriffsgeschichtlichen Forschung in der Philosophie.⁷³ Doch sie emanzipiert sich von dieser. „Die Begriffsgeschichte wird zum Grenzfall der von Blumenberg ursprünglich als Hilfsdisziplin konzipierten Metapherngeschichte.“⁷⁴

b. Metaphorische Anthropologie

Die Emanzipation der Metaphorologie von der Begriffsgeschichte korrespondiert der Autonomie absoluter Metaphorik. Blumenberg begnügt sich, anstatt nach einer Systematik zu fahnden, erst einmal mit einer Typologie solcher Metaphorik, die den Spielraum der Möglichkeiten ausschreitet. Um solch eine Typologie zu entwerfen, greift Blumenberg die Totalitätsbegriffe auf. Sie scheinen zusammenzuhängen: das Leben als Totalität individuellen Daseins, das Selbst als sich selbst unbekannter Träger dieser Totalität, die Geschichte als übergreifende Einheit solcher Leben und die Welt als umfassende Einheit aller die Geschichte machenden und bestimmenden Realitäten, wozu auch die erste und die zweite Natur gehört. Dem Begreifen/Begriff unzugänglich, überlässt die Metaphorik dieses Unfassbare und Unbegreifliche dennoch nicht sich selbst und damit der Unvernunft.

Blumenberg folgt in seiner eigenen Typologie einer Anthropologie der Armut.⁷⁵ Allerdings gehen Mangel und Überfluss hier ineinander über. Weil der Mensch ein Mangelwesen ist, der

⁷² Die Metaphorologie ist durch die Rhetorik auch mit der Technisierung verknüpft.

⁷³ Diese fand ihren Niederschlag vor allem in dem *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (herausgegeben zunächst von Joachim Ritter) und dem *Archiv für Begriffsgeschichte* (von Erich Rothacker). In letzterem erschienen Blumenbergs 'Paradigmen' wie auch seine 'Beobachtungen'. Vgl. Margarete Kranz, Blumenbergs Begriffsgeschichte. Vom Anfang und Ende aller Dienstbarkeiten, in: Cornelius Borck (Hg.): *Hans Blumenberg beobachtet*, S. 231-253. Beispielhaft war für die philosophische Anstrengung das Vorbild der Theologie: So in: H. Blumenberg, *Licht*, S. 432.

⁷⁴ Manfred Sommer, *Kritische Anmerkungen zu Theorie und Praxis begriffsgeschichtlicher Forschung*, S. 239.

⁷⁵ H. Blumenberg, *Beobachtungen an Metaphern*, S. 165. Explizit bekennt sich Blumenberg zu einer Anthropologie des armen Menschen in: H. Blumenberg, *Rhetorik*, zitiert in: ders., *Wirklichkeiten*, S. 104. Schon früh hatte Blumenberg die Armut des Menschen dem Reichtum der Wirklichkeit gegenübergestellt. Philosophie habe es

nicht alles weiß und wissen kann und nicht ewig Zeit hat, braucht er Aushilfen. Dem dient Rhetorik und darin auch Metaphorik. Doch zugleich ist der Mensch das Wesen des Überschusses und Überflusses, weil er mit seinem sowohl begrifflichen wie metaphorischen Denken über das Lebensnotwendige hinausschweift. Der Wirklichkeitsbezug des Menschen bedeutet Armut. Aber die Möglichkeitsbeziehung bringt Reichtum ins Spiel.⁷⁶ Es ist der an sich arme Mensch, der reich werden kann an Wirklichkeit.

Metaphorik - und später der Mythos - behandeln das, was sich eindeutiger und begrifflicher Vernunft hartnäckig entzieht und dennoch nicht sich selbst überlassen werden darf und braucht. Einmal wegen der notwendigen Selbsterhaltung der Vernunft gegenüber der lauernden Unvernunft, zum Anderen, weniger offensichtlich, wegen des Glücksbedürfnisses, dem Wir wollen-alles. Dieses aber gründet in der Lebenswelt mit ihrer Intentionalität. Zu ihr gehört es gerade, über sich hinauszugehen. Denn Intentionalität meint hier, dass das Bewusstsein lebensweltlich sich immer schon vorausgreift und über das hinausgreift, was ihm als Phänomen gegeben ist. Das 'Hinübergehen' der Metapher entspricht dem intentionalen Bewusstsein selbst, das bei nichts endgültig haltmachen kann. Die Negation gehört als Moment des *metaphorein* immer schon dazu. In dem, was Blumenberg „Sprengmetaphorik“ nennt, kommt innerhalb der Metaphorik selbst zum Ausdruck, dass und wie sie sich überdehnt.⁷⁷

Das nennt Blumenberg später das Unbegriffliche. Die Welt sei mehr als das, was der Fall ist⁷⁸, was sich begrifflicher und anderer Verfügbarkeit anbiete. Wittgenstein selbst nennt dieses Mehr und Andere das Mystische, das sich zeige.⁷⁹ Doch dieses bleibt in seiner Welt heimatlos, die dadurch gnoseogen wird.

Die Lebenswelt ist in einem unspektakulären Sinn die Welt, in der der konkrete Mensch lebt. Aus dieser Welt vertreibt ihn die theoretische Wissenschaft. Sie rückt dem empirischen Subjekt die Welt in eine Distanz, die sie ihm bedeutungslos werden lässt. Lebenspraktisch teilt die wissenschaftsförmig konstruierte Welt die Fremdheit und Gleichgültigkeit der absolutistisch erfahrenen ursprünglichen Natur (im Sinne dessen, was Blumenberg den *Absolutismus der Wirklichkeit* nennen wird). Das garantiert die bleibende Relevanz und Bedeutung der

damit zu tun, mit „der Armut und vorgeformten Struktur unserer Sprache den Reichtum und Eigensinn unserer Wirklichkeit einzuholen“ (H. Blumenberg, *Die Bedeutung der Philosophie für unsere Zukunft*, S. 128f).

⁷⁶ H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, S. 88.

⁷⁷ Am Beispiel: Georg Simmel übernimmt Nietzsches Metapher von der ewigen Wiederkehr aller Dinge, indem er sie appliziert auf ein Weltrad, dessen Durchmesser unendlich sei, so dass zwar die Geschichte als Wiederholung verstanden werde, aber erst nach unendlich langer Zeit. Das erscheint als Variante der Sprengmetapher des Nikolaus von Kues, der seine negative Theologie veranschaulicht durch einen unendlich großen Kreis, dessen Mittelpunkt überall und nirgends ist. (Vgl. H. Blumenberg, *Paradigmen*, S. 178ff und: H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 558ff). Solche Sprengmetaphorik vollzieht mit dem Vorgriff zugleich die Zurücknahme des Übergriffs über das, was nicht klar und deutlich gesagt werden kann. Vgl. auch H. Blumenberg, *Ausblick*, S. 84. Der Cusaner entnahm diese Metapher wohl dem sog. Buch der 24 Philosophen; dort die zweite Gottesdefinition. Vgl. Kurt Flasch (Hg.), *Was ist Gott?*, S. 29.

⁷⁸ Zu diesem ersten Satz von Ludwig Wittgenstein *Tractatus logico-philosophicus*, 1, S. 11 vgl. H. Blumenberg, *Sterne*, S. 39ff.

⁷⁹ Vgl. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* Nr. 6.522, S. 115; Blumenberg führt das Mystische als Viertes neben Dogma, Wissenschaft und Mythos an und spricht ihm „Intensität der Erfahrung“ zu (H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 76 f), bzw., an anderer Stelle, die Erfahrung des Glücks (H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 204).

Metaphorik im Zeitalter siegreicher Theoretisierung und Rationalisierung. Die absoluten Metaphern bereiten die Begrifflichkeit nicht nur vor, halten nicht nur deren ursprünglichen Horizont vieldeutiger Bestimmbarkeit präsent, sondern erlauben es erst, dass das empirische Subjekt leben und handeln kann. Allein Metaphorik gibt theoretischer Begrifflichkeit praktische Bedeutsamkeit. Denn sie erlaubt es, die Besonderheit einer Situation mit der Einzelheit eines Subjekts in Verbindung zu bringen. Die Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit einer Metapher erlaubt ihre kontingente aber nichtbeliebige Anwendung und in eins damit die Selbstverständigung des Subjekts mit sich selbst. Die Metapher ist auch deshalb legitim und notwendig, weil sie es ermöglicht, die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Subjekts zum Ausdruck zu bringen und zugleich gelten zu lassen.

Die verschiedenen Schichten bzw. Bedeutungen von Bedeutsamkeit klingen hier zusammen. In einem hermeneutischen Sinn ist die Metapher bedeutsam, weil sie mehrdeutig ist, ohne eine einzige bestimmte Bedeutung aufzunötigen. Sie erlaubt deshalb freie, wenn auch nicht willkürlich-beliebige Ausdeutungen durch verschiedene Subjekte. Damit kann der Einzelne, der sie deutet oder für sich benutzt, zugleich seine eigene Bedeutsamkeit zur Geltung bringen. Wenn der konkrete Sinn der Metapher nicht ohne das Subjekt konstituiert wird, wird sich dieses Subjekt seiner eigenen Bedeutsamkeit inne. Das Subjekt ist wichtig, weil es für die Metapher wichtig ist. Eine Metapher ist immer anthropomorph, auch wenn sie inhaltlich >unmenschlich< wirkt. Eine metaphorisch geschilderte Welt ist dem Menschen nie absolut fremd. Dies aber nicht ohne die gleichzeitige Erfahrung der Selbstbedeutung der erlebten Wirklichkeit. In einer absoluten Metapher kommt das Subjekt mit der Welt als seiner Welt gleichursprünglich zur Geltung und zur Sprache. Mit einer musikalischen Metapher: es ergibt sich Resonanz zwischen Welt und Subjekt.⁸⁰

Dass der Mensch nicht zur Welt passt, nicht schlicht in sie hineinpasst, zwingt ihn, diesen Passungsmangel zu kompensieren. Er muss ja handeln als ob er weiß, woran er ist mit der Wirklichkeit. Da er es aber prinzipiell nicht wissen kann – jedenfalls nicht im strikten >realistischen<⁸¹ Sinn - muss er sich etwas anderes einfallen lassen. Er wird rhetorisch, d. h. fingiert die fehlende Übereinstimmung zwischen sich und der Wirklichkeit. Die Pointe dabei: das nicht zur Wirklichkeit passende Lebewesen Mensch erhält sich am Leben, „indem es sich nicht unmittelbar mit dieser Wirklichkeit einlässt. Der menschliche Wirklichkeitsbezug ist indirekt, umständlich, verzögert, selektiv und vor allem 'metaphorisch'.“⁸² Und dies nicht nur aus Not, sondern um dieser Not konstruktiv zu begegnen. Metaphorisch ist ein Verstehen, das etwas als

⁸⁰ Diese Metapher spielt eine wichtige Rolle bei Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, S. 374ff, für den sie zentral wird in seiner Variante der Kritik der Entfremdung.

⁸¹ Blumenberg versteht unter dem strikten Realismus die wesensmäßige Identität: nur was er selbst ist, ist im vollen Sinne wirklich für jemanden. Alle anderen Realismen sind abgeleitet und nicht absolut, sondern relativ. Sie setzen eine Differenz voraus. Das gilt auch für den „Neuen Realismus“; vgl. Markus Gabriel (Hg.): *Der neue Realismus*.

⁸² H. Blumenberg, *Rhetorik*, S. 115.

etwas anderes begreifen lässt. „Das *animal symbolicum* beherrscht die ihm genuin tödliche Wirklichkeit, indem es sie vertreten lässt; es sieht weg von dem, was ihm unheimlich ist, auf das, was ihm vertraut ist.“⁸³ Blumenbergs Axiom scheint zu sein, dass der Mensch die Wirklichkeit, jedenfalls zu viel Wirklichkeit nicht vertrage, weil sie ihm nicht nur gleichgültig und rücksichtslos gegenüber stehe, sondern prinzipiell tödlich für ihn sei. Wie das Symbol das vertritt, was es symbolisiert, so lässt der Mensch die Wirklichkeit selbst vertreten durch das, was er an ihre Stelle setzt.⁸⁴ Das sind Begriffe, Metaphern, Bilder etc. Allerdings wird man darauf hinweisen müssen, dass auch diese in irgend einem Sinne wirklich sind, also zur Welt gehören, auch wenn sie sich auf eine zunächst differente (etwa natürliche) Wirklichkeit beziehen. Auch die Höhlen, in die sich der Mensch von der Wirklichkeit zurückzieht gehören – zur Welt.⁸⁵ Die Kultur gehört zu ihr ebenso wie die Natur. Man wird mit Blumenberg und gegen ihn deshalb von einem einfachen Dualismus von hier Wirklichkeit und dort menschliches Subjekt Abstand nehmen müssen. Das ist zugleich die Einsicht von Heideggers Formel des In-der-Welt-Seins. Auch die sei es begriffliche sei es metaphorische Erkenntnis der Wirklichkeit gehört zur Welt hinzu, die deshalb unabschließbar ist. Was Blumenberg durchaus bewusst ist, wenn er auch immer wieder anders formulieren kann.

Rhetorik als anthropologische Kategorie hat es mit den Schwierigkeiten zu tun, die der Mensch mit der Realität wie mit jedem Realismus hat.⁸⁶ Rhetorik ist Platzhalter von Freiheit, auch zur Freiheit der Selbstdarstellung.⁸⁷ „Der Hauptsatz aller Rhetorik ist das Prinzip des unzureichenden Grundes (*principium rationis insufficientis*)“.⁸⁸ Blumenbergs Interesse richtet sich nicht zufällig auf die Ebene absoluter Metaphorik. Denn hier entscheidet sich nach ihm das

⁸³ H. Blumenberg, Rhetorik, S. 116. Blumenberg nimmt hier Cassirers Formel vom Menschen als Symboltier auf. Das 'ganz Andere' wird, entgegen theologischer Verwendung (Karl Barth) gerade in seiner Funktion für Verfügbarkeit erkannt. Zum Verhältnis von Metapher und Symbol vgl. auch H. Blumenberg, *Paradigmen*, S. 166f und ders., *Ausblick*, S. 89: „Was Begriff und Symbol verbindet, ist ihre Indifferenz gegen die Anwesenheit dessen, was sie vorzustellen anweisen. Während der Begriff potentiell auf Anschauung tendiert und angewiesen bleibt, löst sich das Symbol in umgekehrter Richtung von dem, wofür es steht.“ Das Symbol radikalisiert damit, was die Metapher leistet. „Entscheidend ist, dass dieses elementare Organ des Verhältnisses zur Welt Abkehr von Wahrnehmung und Vergegenwärtigung ermöglicht als freie Verfügung über das Ungegenwärtige.“ (*Ausblick*, S. 89f) Blumenberg entgegnet damit dem Vorurteil, Metaphorik bzw. Unbegrifflichkeit habe es primär mit Anschaulichkeit zu tun - im Gegensatz zum Begriff (H. Blumenberg, *Ausblick*, S. 85). Zum Unterschied zwischen Metapher und Symbol vgl. ders., *Glossen zu Gedichten*, Akzente 44 (1997), S. 251f: das Symbol steht für das Ganze.

⁸⁴ H. Blumenberg, Rhetorik, S. 116. Das Thema der Delegation beschäftigt Blumenberg zeitlebens. Es hängt mit Intentionalität ebenso zusammen wie mit der Kürze des Lebens, der Zeitlichkeit des Bewusstseins, damit, dass die Welt Zeit kostet, mehr, als es ein endliches Leben bzw. Bewusstsein hat. Vgl. jetzt auch *Phänomenologische Schriften 1980 – 1988*, etwa S. 30f.

⁸⁵ Darauf beharrt m.E. der Neue Realismus von Markus Gabriel zu Recht.

⁸⁶ Das zeigt Blumenberg ausführlich in ders., *Höhlenausgänge*.

⁸⁷ Bolz weist darauf hin, dass der Mangel an Wirklichkeitsdeckung die Nötigung und die Möglichkeit zur Sichtbarmachung des Menschen einschließt. Weil der Mensch einerseits undurchschaubar ist, kann und muss er, als das Wesen, das das Risiko der Sichtbarkeit auf sich genommen hat, sich selbst darstellen. Er wird immer mehr oder zumindest anders scheinen als sein. Vgl. N. Bolz, *Das Gesicht der Welt*, S. 3.

⁸⁸ H. Blumenberg, Rhetorik, S. 124. Vgl. dazu H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 181 und 465. Als Beispiel theologischer Rhetorik nennt er das Gebet, „die der Verbreitung nach bedeutendste Rhetorik unserer Geschichte, das sich entgegen den theologischen Positionen des rationalistischen oder voluntaristischen Gottesbegriffs an einen Gott halten (musste), der sich überreden lässt.“ Solche Freiheit des Menschen Gott gegenüber und Gottes dem Menschen gegenüber setzt das Prinzip des unzureichenden Grundes voraus. Vgl. zum >Prinzip des unzureichenden Grundes< Ingolf U. Dalferth, *Gedeutete Gegenwart*, S. 160-192.

existenzielle Leben. Die unverächtliche theoretische, wissenschaftliche Vernunft erschöpft für ihn nicht das Vernünftige. Mit der Vernunft muss selbst 'vernünftig' umgegangen werden.⁸⁹ Und zwar im Blick auf den endlichen Menschen. Rhetorik hat es mit der Endlichkeit des Menschen zu tun: er muss sein Leben führen unter Bedingungen der Vergänglichkeit. Er hat nicht beliebig viel Zeit. Er hat auch nicht beliebig viel Zeit für theoretische Vernünftigkeit. Metaphorik kompensiert die Endlichkeit menschlicher Erkenntnisfähigkeit (Mangel an Evidenz), Rhetorik kompensiert die Endlichkeit menschlichen Wissens (Mangel an endgültiger Wahrheit). Die institutionalisierte Wissenschaft, deren bloßer Funktionär der einzelne ist, mag genug Zeit haben, aber nicht der sich um sich selbst sorgende konkrete Mensch. Deshalb muss er sich auch um seine (theoretische, wissenschaftliche) Vernunft sorgen und vernünftig mit ihrer Vorläufigkeit umgehen. In diesem erweiterten Sinne ist auch ein Umgang mit der Vernunft vernünftig, der so weit geht, nicht bis zum Letzten vernünftig sein zu wollen, in dem Sinne dass er sich unendlich viel Zeit lässt, um alles zu erkennen, bevor er handelt.⁹⁰

Die Pointe des Prinzips des unzureichenden Grundes kommt freilich erst zum Vorschein, wenn man es auf die Intentionalität des menschlichen Bewusstseins bezieht. Das erhellt nun aus einem Text⁹¹, der aus dem Nachlass Blumenbergs herausgegeben wurde. Die Intentionalität des menschlichen Bewusstseins nämlich ist dem Ökonomieprinzip entkommen. Während das Tier sich mit Merkmalsträgern zufrieden gibt, auf die es wie auf Reize reagiert, öffnet sich dem Menschen eine Welt von Gegenständen, die immer neue und andere Seiten offenbaren können. Damit aber überfordert sich der Mensch zugleich systematisch, denn solche Intentionalität ist unendlich, unabschließbar. Niemals weiß er hundertprozentig, ob er genug von einer Sache weiß, um angemessen zu entscheiden, zu handeln, sich zu verhalten. „Bewusstsein als Intentionalität unterliegt dem *principium rationis insufficientis*, dem Zentrum der anthropologischen Theorie.“⁹² Abkürzungen durch Rhetorik oder Metaphorik sind also nie endgültig. Sie dienen nur praktischen Erfordernissen. Metaphern können deshalb selbst Gegenstand von Intentionalität werden. Anstatt dann Fragen abzuschließen, um Antworten, wie vorläufig auch immer, möglich zu machen, eröffnen sie dann selbst neue Fragen, geben unendlich zu denken.

Der Mensch ist also das Lebewesen, das Gegenstände hat, mit Ganzheiten, die er aus Distanz wahrnehmen kann, obwohl man nie alles auf einmal von einem Gegenstand, etwa seiner Vorder- und Rückseite, sehen kann. Die Selbstaufrichtung des Menschen hat ihm einen weiten Horizont beschert, vor dem er in der Ferne Gegenstände wahrnehmen kann, ohne sofort

⁸⁹ H. Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, S. 209 (im Folgenden zit.: H. Blumenberg, *Sorge*); Vgl. H. Blumenberg, *Rhetorik*, S. 130.

⁹⁰ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 180f.

⁹¹ H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, S. 132f. (Im Folgenden zit.: H. Blumenberg, *Sachen*)

⁹² H. Blumenberg, *Sachen*, S. 133.

auf sie reagieren zu müssen. Er kann sich nun Zeit lassen, zu sehen, was dem Überleben nicht dient. Dagegen bedeutet Nähe, evolutionär gesehen, Enge der Zeit, also Knappheit.

Blumenbergs Verteidigung der Distanz ist Verteidigung des Zeithabens, der Vielfalt, der Fülle des Gegenstandes. „Nähe macht angewiesen auf Einfältigkeit, Punktualität, Zuverlässigkeit des knappen Signals, denn sie ist Unmöglichkeit der Verzögerung. Ferne erlaubt Vielfältigkeit, Abschätzung und Vermutung, Aufschub der Entscheidung, Risiko, die Informationen gegeneinander auszuspielen und abzuwägen.“⁹³ Jeder Gegenstand ist schon eine kleine unendliche Welt. Dass sich der Mensch solche unausschöpfbare Gegenstandswelten gönnt, hängt mit seinem Weltappetit zusammen. Doch diese unendliche Welt lässt er zugleich sein, ohne sie sich hautnah einzuverleiben.

c. Unbegrifflichkeit

In der dritten und letzten seiner programmatisch zu nennenden Texte erweitert Blumenberg seine Metaphorologie zur Theorie der Unbegrifflichkeit. Metaphorik ist nurmehr ihr Spezialfall. Die Emanzipation der Metaphorik von Begrifflichkeit wird vorangetrieben. Sie gilt jetzt „als eine authentische Leistungsart der Erfassung von Zusammenhängen, die nicht auf den engen Kern der 'absoluten Metapher' einzugrenzen ist“⁹⁴ Blumenberg betont noch stärker den Bezug zu dem, was er Lebenswelt nennt, also auch zu den grundlegenden Bedürfnissen des Menschen.⁹⁵

An Quintilians Beispiel 'die Wiese lacht' verdeutlicht Blumenberg den Überschuss solcher Metaphorik.⁹⁶ Offensichtlich handelt es sich im Beispiel um keinen beschreibenden Satz im theoretischen Sinne. Aber, so insistiert Blumenberg, auch nicht um Dichtung. Die Metapher 'spielt' zwischen Objektivität und Subjektivität, indem sie zwischen beiden hin und herspielt. Sie ist der Übergang zwischen beiden. „Sie leistet dies, indem sie die Wiese dem Inventar einer menschlichen Lebenswelt zuweist, in der nicht nur Worte und Zeichen, sondern die Sachen selbst 'Bedeutungen' haben, deren anthropologischer Urtypus das menschliche Gesicht mit seiner unvergleichlichen Situationsbedeutung sein mag. Die Metapher für diesen Sinngehalt der Metapher hat Montaigne gegeben: '*le visage du monde*'.“⁹⁷ Das Gesicht ist eine der absoluten Metaphern für die Welt. Ein Gesicht >sagt< oder bedeutet etwas, auch wenn nicht immer ganz klar ist, was. Nicht die naturwissenschaftliche beschriebene, aber die lebensweltliche Wiese

⁹³ H. Blumenberg, *Sachen*, S. 135f.

⁹⁴ H. Blumenberg, *Ausblick*, S. 77.

⁹⁵ Mende betont zu Recht, dass diese Blickrichtung so neu nicht ist, wie sie Blumenberg selbst hier in Bezug auf seine Schriften erscheint. Vgl. D. Mende, *Metapher*, S. 223f Anm. 277.

⁹⁶ Es handelt sich um den „Überschuß' an Bedeutung für ihn“ (sc. den Menschen), den auch das Ästhetische mit sich bringt. Vgl. H. Blumenberg, *Umsturz*, S. 647.

⁹⁷ H. Blumenberg, *Ausblick*, S. 79. Der Ausdruck 'Situationsbedeutung' geht wohl auf Erich Rothacker, *Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins*, zurück, der den Situationsbegriff entfaltet; vgl. auch ders., *Philosophische Anthropologie*, S. 147f.

also kann lachen, wie auch eine ganze Landschaft.⁹⁸ „Aber es bleibt, dass, was Lachen für uns bedeutet, nicht nur einmal auf eine Wiese 'übertragen' worden ist, sondern auch als diese Bedeutung 'Lachen' dadurch angereichert und 'erfüllt' wurde, dass es in der Lebenswelt wiederkehren konnte.“⁹⁹ Es wird deutlich, dass Bedeutsamkeit in diesem Sinn nichts ist, was immer schon vorliegt bzw. nur realisiert werden muss, sondern was durch Ausdeutungen und Anwendung erst entsteht. Doch diese angereicherte Wirklichkeit ist eben wirklich und nicht nur scheinhaft. Hier also durchbricht Blumenberg den scheinhaften einfachen Dualismus von Wirklichkeit und menschlicher Wahrnehmung. Der Mensch reichert die Wirklichkeit wirklich und objektiv an durch das, was er an und in ihr wahrnimmt, denkt, beschreibt, imaginiert.

Die 'Erfüllung' der Intentionalität des Bewusstseins mit Hilfe absoluter Metaphorik bleibt dennoch ambivalent. Eine theoretische Erfüllung bleibt notwendig versagt, sofern sie zum Beispiel auf die Unendlichkeiten der Eigenschaften eines Dinges zielt.¹⁰⁰ Absolute Metaphorik fingiert solche Erfüllung, indem sie es erlaubt, von der Welt als dem abschließenden Horizont aller Horizonte zu sprechen. Sie hat darin, wie Rhetorik, Anteil an der Technisierung. Jede Technisierung hat es damit zu tun, die Endlichkeit des Subjekts zu steigern.¹⁰¹ In ihr greift sich der Mensch vorweg, weil er auf die endgültige Beantwortung seiner Fragen nicht warten kann.¹⁰² Technisch ist Metaphorik, weil sie die unendliche Arbeit der Erkenntnis überspringt oder verkürzt. Das ist die eine Seite.

Die andere hat es mit ganz bestimmten Erwartungen zu tun, die ursprünglich an theoretische Erkenntnis geknüpft wurden, inzwischen aber als durch sie unerfüllt, wohl auch unerfüllbar, wahrgenommen wurden. Das zeigt ein Blick auf eine der herausragenden absoluten Metaphern: die des 'Buches der Natur', das gelesen werden kann wie ein Gesicht. In ihr erscheint eine „metaphorische Erwartung über die Art der Erfahrung, die den bloßen Nutzungswert der Welt, vermittelt durch das Instrument der Wissenschaft, als sekundären Richtungssinn des theoretischen Verhaltens zu verstehen gibt.“¹⁰³ Es handelt sich um Sinnerwartungen, die in der Technisierung nicht aufgehen. In meiner Interpretation sind diese bestimmten Sinnerwartungen und die Technisierung als zwei unterschiedene Stränge bezogen auf ein gemeinsames Telos: das *vogliamo tutto*, die Totalitätsintention. Deren Legitimität und Unaufhebbarkeit betont Blumenberg noch dort, wo er ihre Erfüllbarkeit bestreitet, sogar die Wünschbarkeit dieser Erfüllung bezweifelt. Dass das kontingente empirische Menschensubjekt

⁹⁸ Zum Begriff der Landschaft vgl. Joachim Ritter, *Landschaft*.

⁹⁹ H. Blumenberg, *Ausblick*, S. 79; diese doppelte Referenz übernimmt Friedrich Mildenberger - unter Berufung auf Paul Ricoeur - für die spezielle Hermeneutik seiner *Biblischen Dogmatik*, nach der die biblischen Texte Metaphern sind, die in die gegenwärtig anstehende Wirklichkeit >übertragen< werden, damit Text und Zeit sich gegenseitig bereichernd zur Sprache bringen. Vgl. F. Mildenberger, *Biblische Dogmatik I*, S. 196-201.

¹⁰⁰ H. Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung*, S. 40f.

¹⁰¹ H. Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung*, S. 51.

¹⁰² H. Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung*, S. 48.

¹⁰³ H. Blumenberg, *Ausblick*, S. 81.

alles sein bzw. haben will, ist nur wahnhaft zu verwirklichen.¹⁰⁴ Wenn die Welt ein Buch wäre, dann wäre sie lesbar. Und d. h., sie könnte eingehen in das lesende Subjekt, ohne darin zu verschwinden. Denn das Buch ist ein Gegenstand, dessen Spezifität darin besteht, nur durch Aneignung zu sich selbst zu kommen - im Leser. Voraussetzung dafür wäre allerdings, dass es nicht unendlich wäre; vielleicht eine Bibliothek, aber eine endliche, wie das Buch der Bücher.

„Wir wissen nicht mehr genau, weshalb wir das ganze gewaltige Unternehmen der Wissenschaft - unabhängig von all den Leistungen, die sie für die Lebensfähigkeit unserer Welt erbringt und die sie für diese unentbehrlich machen - überhaupt unternommen haben. Es ist jene Wahrheit [sc. die, metaphorisch, als 'Tochter der Zeit' herausspringen sollte] offenbar etwas, was in der Sprache der Wissenschaft selbst, durch die sie erreichbar sein soll, nicht mehr ausgesagt werden kann und wohl niemals ausgesagt worden ist.“¹⁰⁵ Das scheint mir der Grund dafür zu sein, dass Blumenberg bei aller Verteidigung der Wissenschaft gegen ihre Verächter so viel Sympathie zeigt für so unwissenschaftliche Phänomene wie Religion, Mythos, Metaphorik etc. Und dass er sich weigert, diese 'Wahrheit' dem Bereich des Ästhetischen zuzuschlagen. Die Wahrheit der Bedeutsamkeit wird zwar mit ästhetischen Kategorien verglichen und parallelisiert, nicht jedoch identifiziert.¹⁰⁶ Es besteht so etwas wie eine Familienähnlichkeit zwischen Ästhetik, Rhetorik und unbegrifflicher Bedeutsamkeit.¹⁰⁷

Unbegrifflichkeit hat es mit der Grenze zwischen Sagbarkeit und Unsagbarkeit zu tun. Es geht um eine Erfahrung, die sich der eindeutigen Sagbarkeit entzieht, ohne ihr deshalb gänzlich entzogen zu sein: um eine Wahlverwandschaft zur Wirklichkeit, die weder absolute Identität noch absolute Differenz meint: Mystik des Habens.

d. Geld als absolute Metapher des Symbols

Erkennen ist eine Form des Habens. Am Symbol ist abzulesen, was menschliches Erkennen insgesamt auszeichnet: es bildet nicht einfach das Gegebene ab, sondern verwandelt das Heterogene und verwandelt es sich an. Im Symbol kann ich haben, was nicht da ist. Gegen die

¹⁰⁴ Vgl. H. Blumenberg, *Sorge*, S. 22; ders., *Lebenszeit*, S. 80ff (zu Hitler); ders., *Ausblick*, S. 89. Die positive Formel findet sich im Nachlass: „Gegenstände sind, was wir >haben<; Welt aber ist, worin wir >sind<, indem wir sie haben.“ (*Phänomenologische Schriften 1980 – 1988*, S. 251) Eine Welt hat nur, wer erstens darauf verzichtet, alles zu *sein*; und zweitens auch darauf, *alles* selbst und alleine zu haben. Er gönnt anderen ihren Anteil an einer Welt, die immer größer ist als das, was einer haben kann. Das ist Verzicht auf absolute Mystik des Seins und noch des Habens.

¹⁰⁵ H. Blumenberg, *Ausblick*, S. 82.

¹⁰⁶ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 77f. Dass das Kunstwerk Paradigma einer Erfahrung ist, in der Subjektivität und Objektivität zwanglos übereinstimmen, hat Blumenberg auch im Anschluss an Kants Ästhetik herausgestellt; vgl. ders., *Umsturz*, S. 647.

¹⁰⁷ Thomas H. Macho, *Explosion und Gebirg*, S. 175: „Die Richtung der Frage nach dem Grenzbegriff der Metapher wird radikal umgekehrt; am Unsagbaren ist Philosophie nicht mehr primär unter der Perspektive des Sagbaren interessiert, sondern: das Sagbare wird unter der Perspektive des Unsagbaren betrachtet. Die Metapher wird nicht mehr als Signatur verfehlter Begrifflichkeit, sondern als Spur einer Erfahrung gelesen, die sich der Logifizierung, der Sprachwerdung widersetzt: Grenzerfahrung.“

altehrwürdige Formel, Gleiches werde durch Gleiches erkannt, setzt Blumenberg die alternative, Ungleiches werde durch Ungleiches erkannt und d. h. aufgenommen und angeeignet. Die absolute Metapher oder das Symbol des Symbols ist das Geld. Wenn das Symbol ohnmächtig ist, „etwas über seinen Referenzgegenstand mitzuteilen, so steht es für das Nicht-Abbildbare, ohne zu ihm hin zu verhelfen. Es hält die Distanz aufrecht, um zwischen Objekt und Subjekt eine Sphäre ungegenständlicher Korrelate des Denkens, die des symbolisch Darstellbaren, zu konstituieren.“¹⁰⁸ Ist diese Distanz, die das Symbol aufrechterhält, nicht die 'ontologische Distanz', die schon der frühe Blumenberg ausgeschritten hatte? Und ist sie nicht gleichbedeutend mit menschlicher Freiheit der Wirklichkeit gegenüber und zugleich die Möglichkeit, sie zu haben, ohne sie sein zu müssen? An Georg Simmels *Philosophie des Geldes* fasziniert ihn „die Affinität der Institution des Geldes zum Prozeß der menschlichen Freiheit.“¹⁰⁹ Und zugleich der Zusammenhang von Geldfunktion und Humanität. Auch hier steht im Hintergrund der Wunsch, alles zu haben.¹¹⁰ Entgegen dem das Geld verachtenden Vorurteil, Humanität sei dort verwirklicht, wo man für Geld nicht alles haben könne, behauptet Blumenberg: nur wenn der Mensch alles für Geld *haben* könne, sei das Humane selbst unveräußerlich und müsse nicht anstelle des Geldes hingegeben werden. Das intime Verhältnis von Geld und Zeit lässt Zeitvertreib und -erwerb mit Gelderwerb und -gewinn vergleichbar sein. „Zeitvertreib ist das Prädikat für fast alles, was der Mensch gern tut; Zeitgewinn ist direkt oder indirekt das Radikal seiner augenfälligsten Anstrengungen. Um sich die Zeit zu vertreiben, gewinnt er sie. Eben dies ist wie mit dem Geld: man wünscht es nur aufzuhäufen, um es zu verschwenden - wenn man nicht der Geizige ist. Gerade die Zeit, die wir uns vertreiben, ist nicht gemessene Zeit; wer sich die Zeit vertreibt, entfernt sich von den Uhren, denn er hat Zeit, um sie sich zu vertreiben. So ist der Wunsch nach Geld verbunden mit dem Grenzwert, nicht mehr aufs Geld sehen zu müssen.“¹¹¹ Wer Zeit und/oder Geld hat, hat damit potentiell alles andere auch. Deshalb rücken Geld und Glück zusammen: „Geld zu haben die einzige bestimmte Form von Glück ist, die wir überhaupt angeben können“¹¹². Die Potentialität des Geldes kommt mit der Subjektivität des Glücks überein. Deshalb könne mit Geld jeder genau sein Glück machen - und nicht das von anderen vorgeschriebene. „Und nur darin, jedem seines sein zu können,

¹⁰⁸ H. Blumenberg, *Ausblick*, S. 90; vgl. Blumenbergs metaphorologische Studie zu Georg Simmel; sie will zeigen, dass Simmel Geld als Metapher für das Phänomen des Wertes einsetzt und dadurch zu seiner späteren *Philosophie des Lebens* gezogen wird. Blumenberg kommt auf diesen Zusammenhang zurück, wo er die Kategorie der Bedeutsamkeit einführt. Vgl. H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 86f.

¹⁰⁹ H. Blumenberg, *Geld oder Leben*, S. 122.

¹¹⁰ H. Blumenberg, *Geld oder Leben*, S. 128.

¹¹¹ H. Blumenberg, *Geld oder Leben*, S. 128. „Geschichten werden erzählt, um etwas zu vertreiben. Im harmlosesten, aber nicht unwichtigsten Falle: die Zeit. Sonst und schwererwiegend: die Furcht.“ (H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 40) Blumenberg wird das wie für klassische Texte der Literatur, z.B. Goethes *Faust*, so auch für die biblischen Texte, z.B. die Gleichnisse Jesu, in Anspruch nehmen. (Vgl. H. Blumenberg, *Begriffe*, S. 155f) Dass Zeitvertreib und Zeitgewinn kaum harmlos zu nennende Lebensziele sind, entfaltet Blumenberg in *Lebenszeit und Weltzeit*. Es versteht sich, dass die Zeit ebenfalls zu den Phänomenen gehört, die auf unbegriffliche Weise dargestellt werden müssen. Vgl. H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, S. 81f.

¹¹² H. Blumenberg, *Geld oder Leben*, S. 128.

besteht Glück.“ Offenbar gibt es auch bei Blumenberg die beiden Wünsche des einzelnen: er will alles sein (auch in der Form: wie alle anderen sein) und er will zugleich anders als alles (und als alle anderen) sein. Das abstrakte Geld erlaubt es paradoxerweise, konkret der Einzelne zu sein. „Nichts Wesentliches ist für Geld zu haben; aber alles Wesentliche ist erreichbar, wenn alles andere für Geld zu haben ist.“¹¹³

Das Geld ist aber auch deshalb eine zentrale absolute Metapher, weil es um das Ganze geht. Es ist deshalb kein Zufall, dass das Geld mit Gott verglichen werden und als dessen Konkurrent gelten konnte.¹¹⁴ Es ermöglicht nun doch so etwas wie eine indirekte Erfüllung des an sich wahnhaften *vogliamo tutto*.¹¹⁵

Wie es der Begriff erlaubt, über den Tod hinauszudenken, so das Geld, über unerreichbare Gegenstände Verfügbarkeit zu imaginieren. Geld ist die Reindarstellung des Symbols. Es ist der Inbegriff von Möglichkeiten schlechthin. Es macht Unterschiedlichstes aufeinander beziehbar. Das teilt er mit einer funktionalen Geschichtstheorie.

e. Von der Substanz zur Funktion

Dass wir in mehr als einer geschichtlichen Welt leben, ist das Erbe des Historismus. Das Denken, auch wenn es Genesis und Geltung unterscheidet, ist geschichtlich durchdrungen.

¹¹³ H. Blumenberg, *Geld oder Leben*, S. 129. Nicht zufällig war Simmel, wohl einer der geistigen Väter Blumenbergs, von Meister Eckhart und seiner immanenten Transzendenz fasziniert (vgl. Stefan Breuer, *Ästhetischer Fundamentalismus*, S. 178). Wie in der Religion und analog in der Kunst geht es darum, aus absoluter Distanz der Wirklichkeit neue Nähe zu gewinnen. Zugrunde liegt das >erotische< Begehren, die Welt friedlich zu genießen, zu besitzen, sich anzueignen - ohne Streit und Kampf und Konkurrenz. Dazu dient nach Simmel der Umstieg von Substanz auf Funktion, wie ihn das Geld durchexerziert. Es gehe darum, die „Menschheitstragödie der Konkurrenz“ zu mindern. „Das ist die eigentliche Versittlichung durch den Kulturprozeß, dass immer mehr Lebensinhalte in transindividueller Gestalt objektiviert werden: Bücher, Kunst, ideale Gebilde wie Vaterland, allgemeine Kultur, die Formung des Lebens in begrifflichen und ästhetischen Bildern, das Wissen von tausenderlei Interessantem und Bedeutsamen - alles dies kann genossen werden, ohne dass einer es dem anderen wegnimmt. Je mehr Werte in solche objektive Form übergehen, um so mehr Platz ist in ihnen, wie in Gottes Hause, für jede Seele. [...] Es ist wohl von tieferer Bedeutung, dass eben dasselbe, was den Menschen rein tatsächlich-psychologisch von der niederen Tierreihe scheidet: die Fähigkeit der objektiven Betrachtung, des Absehens vom Ich in seinen Impulsen und Zuständen zugunsten der reinen Sachlichkeit - dass eben dies dem geschichtlichen Prozeß zu seinem vielleicht edelsten, veredelndsten Ergebnis verhilft, zu dem Aufbau einer Welt, die ohne Streit und gegenseitige Verdrängung aneignbar ist, zu Werten, deren Erwerb und Genuß seitens des einen den anderen nicht ausschließt, sondern tausendmal dem anderen den Weg zu dem gleichen öffnet. Der Lösung dieses Problems, die der Welt des Objektiven gleichsam in substanzieller Form gelingt, nähert sich der Tausch in funktioneller.“ (Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, S. 386) Problematisch wird es, wenn diese funktionalen Objektivierungen der Seele so fremd werden, dass diese jene nicht mehr als ihre eigenen wiedererkennt. Die Fähigkeit der Kunst ist es, im zufälligen Einzelnen absolute Bedeutsamkeit aufscheinen zu lassen: in dem einen Schönen die ganze Schönheit, den ganzen Weltsinn (Georg Simmel, *Soziologische Ästhetik*, in: ders., *Das individuelle Gesetz*, S. 72). Darin ist die Kunst nicht selbst Religion, sondern deren Analogie. Beide treten in äußerster Distanz zur Alltagswirklichkeit, transzendieren diese, um aber zu ihr zurückzukehren, um der Seele die Wirklichkeit auf andere, neue Weise ganz nahe heranzurücken, bis zur Verschmelzung.

¹¹⁴ H. Blumenberg, *Geld oder Leben*, S. 130ff. Vgl. Falk Wagner, *Geld oder Gott?*

¹¹⁵ Als eine andere Art von absoluter Metapher, als ungehemmte, beschreibt Roland Barthes in seinem Essay von 1964 den Eiffelturm. Zusammenfassend und passive wie aktive Optik einbeziehend: „Blick, Objekt, Symbol, der Eiffelturm ist alles, was der Mensch in ihn hineinlegt. Als betrachtetes und betrachtendes Schauspiel, nutzloses und unersetzbares Bauwerk, vertraute Welt und heroisches Symbol, Zeuge eines Jahrhunderts und immer wieder neues Monument, unnachahmbares und unablässig reproduziertes Objekt, ist es das reine Zeichen, offen für alle Zeiten, für alle Bilder und alle Bedeutungen, die ungehemmte Metapher.“ (R. Barthes, *Der Eiffelturm*, S. 63)

Nicht nur, aber auch die Religion(en), die Theologien und sogar die Dogmen zeigen, dass alles geschichtlichen Wandlungen unterworfen ist. Eine schlichte Lösung wäre, aus der Geschichte nur das zu übernehmen und sich anzueignen, was auch in der Gegenwart als wahr oder bewährt seine Geltung behaupten kann, mithin nicht veraltet und vergangen ist. Die Wissenschaftsgeschichte wird dann dazu neigen, eine Fortschrittsgeschichte zu erzählen, in der es vor allem um die Vorläufer heutiger wissenschaftlicher plausibler Theorien geht. Die Theologie wird dazu neigen, in ihrer Dogmengeschichte zu scheiden zwischen dem, was als Irrtum, falsche Auslegung, Häresie etc. abgetan werden muss und dem, was in den zeitgenössischen Kanon legitimer dogmatischer Aussagen übernommen werden kann. Der Nachteil ist nicht nur historischer Anachronismus und Ungerechtigkeit den Vergangenheiten gegenüber, sondern auch ein riesiger Verlust an vergangenen Dokumenten, die entweder nur noch als Bildungsgut mitgeschleppt oder als Ballast abgeworfen werden.

Gibt es eine Möglichkeit, die Vielzahl sich widerstreitender historischer Inhalte festzuhalten, ohne ihren jeweiligen Gehalt als solchen übernehmen zu müssen? Wieder in der Formel: wie kann man von der Geschichte alles haben, ohne es sein zu müssen? Darum geht es u. a. in Blumenbergs funktionaler Theorie der Geschichte.

Sie versucht zunächst, Kontinuität und Diskontinuität miteinander zu denken. Die Einheit der Geschichte soll so gedacht werden können, dass sie die Vielfalt geschichtlicher Gehalte nicht auf das Immergleiche reduziert. Man kann das mit der bekannten Unterscheidung von Form und Inhalt versuchen. Bei sich verändernder Form gehe es im Kern, d. h. im Inhalt, um das sich Gleichbleibende. In theologischer Terminologie: das Evangelium erscheint in verschiedenen Dogmen. Dieses Geschichtsmodell kann man auf die Geschichte insgesamt ausdehnen. Man kann mit Archetypen operieren, die dann noch die christlichen Gehalte zurückbindet auf urgeschichtliche Daten in der Allseele der Menschheit etwa. Oder neuzeitliche antichristliche Ideen zurückübersetzen in christliche Ideale, die nur ihr Kleid gewechselt hätten.¹¹⁶

Ein anderer Weg ist es, die Inhalte lesbar zu machen auf ihre Funktion, sei sie anthropologisch und/oder geschichtlich. Dies leistet bei Blumenberg das Funktionsmodell der Geschichte. Es handelt sich um ein Zwei-Ebenen-Modell. Historisches Verstehen muss immer beide Ebenen, die der Funktion und die des Inhalts im Blick behalten. Blumenberg will beides denken: dass es Neues in der Geschichte gibt, das in einer Kontinuität steht und darin verständlich wird. Es geht, noch einmal, darum die Geschichte haben zu können. Und zwar in

¹¹⁶ Für eine historische Analyse im Dienste der Theologie ergeben sich deshalb Schwierigkeiten. Hier stimmt Blumenberg mit Jakob Taubes überein, der konstatiert: „Entweder wird das Urchristentum als übergeschichtliche Offenbarung, die senkrecht von oben in die Geschichte einbricht, verstanden, dann kann man zu einer historischen Analyse letztlich nur ein höchst lockeres Verhältnis haben, so sehr im einzelnen gründliche und ernste historische Arbeit geleistet wird, oder man bezieht die Geschichte des Urchristentums ohne Rest in den Gang der Geschichte selbst ein.“ (Taubes, Diskussionsbeitrag, in: Poetik und Hermeneutik III, S. 592) Wenn Taubes daraus folgert, dass die Entstehung der urchristlichen Eschatologie wie jede andere epochale Erscheinung „aus der vorausgegangenen Entwicklung des Geistes und der Gesellschaft positiv verständlich zu machen“ sei, dann kann und muss das im Sinne Blumenbergs nicht heißen, dass das Neue ohne Rest aus dem Alten abgeleitet werden könnte. Es muss nur in irgendeinem dialogischen Verhältnis dazu stehen.

Form der Erkenntnis der Geschichte, zu der das Verstehen noch der veralteten Texte gehört. Auffallend ist, dass der Rahmen es vor allem mit Bedürfnissen etc. zu tun haben soll, also nicht mit bestimmten Ideen, Vorstellungen usw.. Dieser Rahmen ist relativ konstant, nicht absolut identisch und ahistorisch. Dieser Rahmen bildet Funktionsstellen aus – etwa bestimmte Fragen –, die mit unterschiedlichen Inhalten – Antworten – gefüllt werden können. Eine der Probleme dieses Modells sind sicherlich die anthropologischen Bedürfnisse. Blumenberg hat sich ihnen nicht explizit systematisch gewidmet. Meine These ist jedoch, dass es so etwas wie ein anthropologisches Grundbedürfnis gibt, das mit der Intentionalität des Bewusstseins des Menschen zusammen hängt bzw. mit der, theologisch formuliert, Gottebenbildlichkeit: *das vogliamo tutto*. Die Erfüllung freilich dieses Bedürfnisses gefährdet beides, das konkrete individuelle kontingente Ich wie die Wirklichkeit. Deshalb beschreibt Blumenberg die Verwandlungen dieses Motivs in handhabbare Gestalten. Eine davon ist das Haben der gesamten Geschichte menschlichen Denkens (bei Blumenberg des Abendlandes).

Das Funktionsmodell ist beweglich und beschreibt die Geschichte als Bewegung. Durch ein kontingentes Deutungssystem können dabei durchaus neue kontingente Funktionsstellen entstehen. Etwa, indem neue Inhalte 'erfunden' werden. Diese Inhalte lassen sich sekundär als Antworten auf Fragen verstehen. Das aber oft erst, nachdem sie als Antworten an Plausibilität verloren haben. Sie schaffen dadurch den Wunsch, diese neue Frage wiederum zu beantworten, womöglich mit Inhalten, die ganz woanders ihren Ursprung und Ort haben; sei es, dass diese anderen Inhalten dann ihre Aufgabe erfüllen, die alten Fragen auf neue Weise zu beantworten, sei es, dass sie dazu nicht in der Lage sind. Gerade daran erkennt man, dass es sich um Umbesetzung handelt.

Hier nur als Beispiel: Indem die Theologie von der Welt im Singular spricht, sie als Schöpfung etc. behandelt, produziert sie Fragen nach der Totalität der Welt. Im theologischen Bereich mögen sie für beantwortbar gelten. Das heißt aber nicht, dass diese Fragen auch nichttheologisch beantwortbar sind. Das Problem der Säkularisierung hat es mit solchen Verschiebungen zu tun, die den Schein von Verweltlichung oder Verwirklichung entstehen lassen.

Das hermeneutische Modell von Frage und Antwort dient Blumenberg dazu, das aller Logik zugrunde liegende Prinzip des Dialogs für die Historiographie fruchtbar zu machen.¹¹⁷ Keine Epoche, kein Wirklichkeitsverständnis soll als bloßer isolierter Monolog verstanden werden, sondern als Moment einer Korrespondenz mit ihrem Nachbarn¹¹⁸ Durch die Auflösung tradierter

¹¹⁷ Schon in seiner ersten Veröffentlichung behauptet Blumenberg, dass alle Logik auf Strukturen des Dialogs beruht. Vgl. ders., *Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie*, S. 428. Das Frage-Antwort-Motiv hat jedoch dienende Funktion. Insgesamt zieht Blumenberg den Antworten die Fragen vor – weil in ihnen mehr Erfahrung steckt. Vgl. H. Blumenberg, *Auf glühendem, ernstem Wege*, S. 1.

¹¹⁸ H. Blumenberg, *Vorbereitung der Neuzeit*, S. 83.

Bestände entsteht ein „Bedürfnisrest“¹¹⁹, der nach Befriedigung auch durch das Neue verlangt. Sich solchen Bedürfnissen zu verweigern ist schwierig. Es würde bedeuten, schmerzhaft „Amputationen“¹²⁰ an Stellen des Deutungssystems vorzunehmen. Das ist, wenn nicht unmöglich, so doch unwahrscheinlich, vergegenwärtigt man sich, dass die Durchsetzungsfähigkeit eines neuen Deutungssystems mit der Bereitschaft zusammenhängt, alte Problemlasten zu übernehmen.

Wie das Moment der Kontinuität arbeitet das hermeneutische Modell an der Selbsterhaltung der historischen Vernunft. Es löst bloße Fakten auf in verständliche Leistungen und Funktionen.¹²¹ Das Gegebene erscheint zunächst als das Selbstverständliche, Unfragliche, gar Unbefragbare. In einem ersten Schritt wird ihm seine Quasi-Notwendigkeit genommen, indem es als kontingent aufgedeckt wird. Es erscheint als Faktum, das auch anders sein könnte. Als kontingent im Sinne von beliebig aber, befriedigt es die Vernunft nicht. Deshalb muss in einem zweiten Schritt die Beliebigkeitskontingenz zu einer modifizierten Notwendigkeit umgearbeitet werden. Das Faktum wird in einen bestimmten Horizont gestellt, der ihm seine Bedeutsamkeit gibt.

Mit der Intentionalität des Bewusstseins in historischer Absicht hängt es zusammen, dass Blumenberg die Suche nach Konstanten von der Art nicht mehr weiter auflösbarer oder befragbarer 'Atome' als unbefriedigend beurteilt.¹²² Sie stellen den Prozess des theoretischen Bedürfnisses still. Deshalb bleibt Blumenberg nicht bei einer Toposforschung¹²³ stehen; auch nicht bei einer Problemgeschichte, die Probleme als atomare Konstanten annimmt. Es kommt ihm vielmehr darauf an, die 'Geschichtsatome' zurück in den Horizont ihrer Möglichkeit zu stellen. Die Rekonstruktion der Genesis neuer Vorstellungen reicht dazu nicht aus. Es muss geklärt werden, warum sie nötig wurden, was ihre Rezeption ermöglicht und erleichtert oder gehemmt hat, usw.¹²⁴

Die Logik des Dialogs auf die Geschichte angewendet soll Kontinuität ohne Konstanz von Substanzen beschreibbar machen. Darin realisiert Blumenberg die Intentionalität des Bewusstseins in eins mit seiner Selbsterhaltung. Dazu gehört, dass es in der Geschichte keine absolut kontingenten Fakten gibt und keine absoluten Neuanfänge. Welche Funktion hat dann der Epochenbegriff nach Blumenberg (a) für die Selbsterhaltung der historischen Vernunft und (b) für Blumenbergs Theorie? Der Begriff der Epoche hat selbst eine Geschichte, hat selbst so

¹¹⁹ H. Blumenberg, Vorbereitung der Neuzeit, S. 132.

¹²⁰ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 76.

¹²¹ An Heideggers 'Seinsgeschichte' moniert Blumenberg, dass sie es nicht erlaubt, die Signaturen einer Epoche 'dialogisch' zu verstehen. Ihr wird die Neuzeit zum Faktum einer *puren Fatalität der Seinsverlassenheit*. (H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 219f)

¹²² H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 125f.

¹²³ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 125 und S. 538.

¹²⁴ H. Blumenberg, Vorbereitung der Neuzeit, S. 91. Noch defizitärer bleibt eine reine Morphologie der Geschichte, die nur gleiche oder ähnliche Gehalte findet, ohne das Niveau von Problemgeschichte zu erreichen; Vgl. Blumenberg, Epochenschwelle, S. 97.101f; und: ders., Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik, S. 145; sowie ders., Melanchthons Einspruch gegen Kopernikus, S. 179.

etwas wie 'Epochen' durchlaufen.¹²⁵ In ihm kristallisieren sich zwei gegenläufige Interessen: das an der Selbsterhaltung der Vernunft in historischer Absicht, und das an der Möglichkeit des Neuen in der Geschichte. Dieses zweite Bedürfnis trägt Züge dessen, was Blumenberg als (mythisches) 'Prägnanzbedürfnis' bezeichnet.¹²⁶ Für das Interesse an Kontinuität steht der Historismus, der dazu neigt, alle Brüche und Diskontinuitäten einzuebnen. Damit aber widersteht er dem Selbstverständnis der Neuzeit. Blumenberg destruiert zwar dieses, sofern die Neuzeit sich als absoluten Neuanfang in Szene setzt; aber er verteidigt die Legitimität dieser historisch notwendig gewordenen Selbstinszenierung. Und er besteht auf einem relativen Neuanfang innerhalb der Kontinuität der Geschichte. „Nur und erst die Neuzeit hat sich als Epoche verstanden und dadurch die anderen Epochen mitgeschaffen.“¹²⁷ Blumenberg will, um die Geschichte überhaupt verständlich sein zu lassen, an der Kontinuität über die Epochenschwellen hinweg wie auch an der relativen Neuheit der Epochen festhalten, einerseits wegen der Legitimität der Neuzeit, andererseits wegen des Bedürfnisses nach prägnanten Zeitäsuren in der Geschichte.¹²⁸ Das heuristische Prinzip hat durchaus seine Rationalität: es ist keine andere als die der Selbsterhaltung und Intentionalität des Bewusstseins.

Zur Intentionalität gehört es, nichts von dem, was der Fall war und ist, verloren zu geben. Blumenberg will deshalb im Prinzip die ganze (abendländische) Geschichte verstehen und darstellbar machen in der Einheit ihres Sinnes. Eine Historiographie der es, wie meist der Wissenschaftsgeschichte, nur um das geht, was sich als wahr bewährt hat, bringt sich um die Totalität der Geschichte. Die funktionale Geschichtsbetrachtung hat deshalb den Effekt, das Wahre wie das Falsche, die Einsichten wie die Irrtümer, die Erfüllungen wie die Illusionen gleichermaßen aufarbeiten zu können. Sie sind oftmals funktional äquivalent.

Solche Geschichtsschreibung hat einen moralischen Akzent. Blumenberg spricht von einer der „Idee einer universalen Billigkeit in der Dimension der Zeit und in unserem Verhältnis zur Geschichte“¹²⁹. Konkret heißt das, die vergangenen Geschlechter nicht einfachhin mit den Maßstäben der jeweiligen Gegenwart, die ohnehin bald selbst zur Vergangenheit wird, zu beurteilen und zu verurteilen. Dass die Anthropozentrik auch in Sachen Geschichtsbetrachtung nie endgültig aufgehoben werden kann, schließt nicht ein, dass sie ungebrochen zur Durchsetzung kommen kann als „temporale Nostrizentrik“¹³⁰, als Überheblichkeit. Freilich ist auch das anthropozentrische Bedürfnis legitim, das dem nach Gerechtigkeit entgegensteht. Anthropozentrik heißt: alles ist auf den Menschen bzw. auf die gegenwärtige Generation

¹²⁵ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 531ff: Der vierte Teil 'Aspekte der Epochenschwelle' beginnt mit einem Kapitel über 'die Epochen des Epochenbegriffs'.

¹²⁶ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 536; vgl. H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 110ff (Zur 'Prägnanztendenz' a. a. O. S. 118). Prägnanz taucht dort als Bestandteil des Interesses an Bedeutsamkeit auf.

¹²⁷ H. Blumenberg *Legitimität 2*, S. 129; vgl. a. a. O. S. 543.

¹²⁸ H. Blumenberg will den Epochenbegriff weder rein nominalistisch, noch schlechthin realistisch verstehen. Vgl. ders., *Legitimität 2*, S. 536; ders., *Vorbereitung der Neuzeit*, S. 83.

¹²⁹ H. Blumenberg, *Genesis*, S. 200f.

¹³⁰ H. Blumenberg, *Genesis*, S. 201.

bezogen. Das ist nicht nur ungerecht, sondern auch illusionär. Aber radikale Auslöschung jeglicher Anthropozentrik wäre unerträglich. Auch von der Gegenwart gilt, dass sie im Verhältnis zu den anderen Zeitdimensionen Vergangenheit und Zukunft nicht wichtig ist, und dass dennoch nichts wichtiger ist, als sie.¹³¹ Auch in diesem Sinne, in seinem Bedürfnis nach Herausgehobenheit seiner Zeitstelle, ist der Mensch bedürftig nach mythischer Bedeutsamkeit und nach Trost: er hat nichts Entscheidendes verpasst, weil er weder zu spät noch zu früh für das >Eigentliche< geboren sei. Geschichtlicher Respekt richtet sich deshalb bei Blumenberg nicht primär auf die Richtigkeit von Erkenntnissen, sondern auf die „Gleichrangigkeit der menschlichen Selbsthilfen im Weltverhältnis“¹³².

Diese anthropologische Bedürfnisebene zieht Blumenberg in den Umkreis einer sich selbst auch historisch erhaltenden Vernunft hinein. Er polemisiert damit gegen einen Begriff der Vernunft als - bzw. ihre Metaphorisierung zu - einem Richterstuhl, vor dem die anderen Aspekte des Menschen zuschanden werden. Die Vernunft bekommt ein zweites Ethos. Das erste Ethos der menschlichen Vernunft ist, paradox, dass sie auf die menschlichen Bedürfnisse keine Rücksicht nimmt.¹³³ Das zweite Ethos ist das Ethos der Selbsterhaltung der menschlichen Vernunft, das die Erhaltung geschichtlich abliegender, also fremd gewordener Selbstbehauptungen und darin gescheiterter >Vernünftigkeiten< einschließt.

Die Selbsterhaltung der Vernunft wäre gefährdet, wenn die Vernunft zum Beispiel erst mit der Aufklärung (oder durch das Christentum) zutage getreten oder durchsetzungsfähig geworden wäre. Der Bruch mit der Vergangenheit darf nie so absolut sein, dass die Vernunft nur der einen Epoche zugeschrieben werden würde. Denn es wäre damit nicht mehr einzusehen, wieso sie nicht so, wie sie aufgetaucht wäre, wieder verschwinden könnte. Es handelt sich hier um eines der frühesten Themen Blumenbergs, um das der Macht bzw. Ohnmacht der Vernunft in der Geschichte.¹³⁴ Wäre die Vernunft tatsächlich erst durch die Aufklärung siegreich in die Welt gekommen, müsste sie vorher entweder ohnmächtig gewesen oder unterdrückt worden sein.¹³⁵ Da sich die Neuzeit als Selbstermächtigung begriff, konnte sie ein Wachstumsmodell nicht akzeptieren. Wenn sie sich aber aus dem sog. finsternen Mittelalter befreien musste, kann sie nicht sicher sein, dass ihr Sieg endgültig ist. Blumenberg versucht gerade auch die neuzeitliche Vernunft zu retten, indem er ihr Selbstverständnis verabschiedet. Statt Selbstermächtigung handelt es sich um eine dialogisch strukturierte Selbstbehauptung gegen die vorangehende Epoche. Dadurch wird der Absolutismus der Neuzeit aufgebrochen.

¹³¹ Analog zu Blumenbergs Satz: „Man ist nicht wichtig, zugegeben; aber nichts ist wichtiger als man.“ (H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 11.)

¹³² H. Blumenberg, *Genesis*, S. 202.

¹³³ Vgl. dazu auch Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*.

¹³⁴ Siehe oben zur Metaphorologie.

¹³⁵ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 440; vgl. ders., *Vorbereitung der Aufklärung*, S. 23.

Die Geschichte kann man haben, indem man sie versteht. Wenn man aber¹³⁶ >realistisch< nur verstehen kann, was man ist, dann gilt: „Wir halten es nur aus, Geschichte zu haben und auf ihr zu insistieren, weil wir sie nicht verstehen. Mißverständnis - auch das >fruchtbare<, trostvoll so genannt - ist der Modus, in dem wir mit irgend etwas sind, was wir nicht selbst sein können.“¹³⁷ Darum aber geht es nach Blumenberg dem Menschen sowohl im Laufe seiner Geschichte wie mit der Geschichte, die er erzählt und begreift.

f. Freie Variation: Das Leben als Seefahrt (Beispiel 1)

Bei dieser Lebensmetapher handelt es sich um eine „Anschauung, in der sich die Totalität des Lebens darstellt“¹³⁸. Während der Mensch sein Leben vorwiegend auf dem Lande führt¹³⁹, versucht er es in der Metapher von der Seefahrt zu begreifen. Und zwar als bewegtes Leben. Der Boden des Festlandes wird darin ersetzt durch das bewegliche Meer. Es kam in Betracht als Grenze menschlicher Unternehmungen und als unheimliche, ungeheure Realität. Es ist Erscheinungsort des Bösen.¹⁴⁰ Zugleich vermittelt das flüssige Element des Meeres - wie das Geld - alles mit allem.

Ohne die Einzelheiten von Blumenbergs Nacherzählung der einschlägigen Materialien vorzustellen, sei das Resultat in groben Zügen geschildert. Zunächst erscheint der Schiffbruch als obligate und legitime Konsequenz der Seefahrt, d. h. eines Lebens, das sich zu weit hinauswagt. Vorausgesetzt ist dabei ein Zuschauer, der vom sicheren Ufer, also vom Festland aus, sieht, was anderen widerfährt. Er selbst bleibt unbetroffen, auch wenn er sich moralisch betreffen lassen sollte.

Das Wasser tritt neben die Luft (zur Luftfahrt vergleiche die Mythen von Daedalus und Ikarus) und das Feuer (Prometheus) als das dritte dem Menschen verbotene Element, während ihm nach dem griechischen Mythos allein die Erde angemessen ist.

Neben der Seefahrt als Grenzverletzung erscheint das Meer als Ort, an dem es darum geht, was dem Menschen zusteht, was ihm gehört oder was ihm, nach dem Schiffbruch, bleibt. Der Gedanke ist, dass ihm nur das zusteht, was er aus einem Schiffbruch retten kann. Tendenziell

¹³⁶ Hier einmal in Übereinstimmung mit Robert Spaemann.

¹³⁷ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 264.

¹³⁸ H. Blumenberg, *Schiffbruch*, S. 15 Anm. 9. Vgl. dieses Buch auch zum Folgenden; und ders., *Sorge*, S. 5-41. Vgl. die kurze Paraphrase in Welsch, Vernunft, S. 498f: „Einst gab es zur Seefahrt und ihrer dramatischen Zuspitzung in der Katastrophe des Schiffbruchs noch ein Gegenüber: einen Zuschauer, der dies alles unbetroffen von der sicheren Warte eines Festlands aus betrachten konnte. Zunehmend aber begriff man, dass eine solch gesicherte Position nicht existiert, dass vielmehr auch die Position eines jeden Zuschauers schwankend, ungesichert und selbst der Situation einer Seefahrt ausgesetzt ist - dass wir, anders gesagt, alle in Booten sitzen. Uns bleibt daher letztlich keine andere Möglichkeit als die eines 'Schiffbaus aus dem Schiffbruch'.“ Zur Metapher der Schiffahrt als Topos der europäischen Literatur vgl. Curtius, *Europäische Literatur*, S. 138-141.

¹³⁹ Mit diesem gegenläufigen Hinweis eröffnet Blumenberg diese kleine Schrift.

¹⁴⁰ Z.B. in der biblischen Gestalt des Behemoth und/oder des großen Fisches, der Jona verschlingt, Vgl. unten.

wird so zunächst in der skeptischen Anthropologie aus dem Besitz von äußeren Gütern der Selbstbesitz.¹⁴¹

Während der skeptische Zuschauer (etwa Michel de Montaigne) sich der Einschiffung noch entziehen kann, weiß Blaise Pascal, dass diese Möglichkeit nicht mehr besteht: „vous êtes embarqués“¹⁴² lautet sein Resümee, das Blumenberg seinem Buch als Motto voranstellt. Überboten wird das nur noch von dem Gedanken, dass wir nicht nur immer schon eingeschifft, sondern immer auch schon schiffbrüchig sind.¹⁴³

Signifikant, dass Blumenberg bei seinem Montaigne-Referat Gewinn und Verlust der Zuschauerhaltung auflistet. Der Zuschauer befindet sich zwar in Sicherheit; er gewinnt also im Sinne seiner Selbsterhaltung. Aber er verliert den unmittelbaren Kontakt mit den realen Elementen. War der antike Zuschauer noch der, der als Theoretiker im Schauen glücklich war, so ist die Lust des Zuschauers hier nur noch der sekundäre Lohn für den Verzicht auf Nähe durch Distanz¹⁴⁴. Darin steckt etwas von Blumenbergs verhinderter Mystik des Seins zugunsten einer Mystik des Habens. Der Verzicht auf Unmittelbarkeit und Nähe zu der Realität, insbesondere zur Realität im Gleichnis des Meeres, in dem alles mit allem zusammenfließt, enthält den Verlust von Daseinserfüllung durch Realitätskontakt bzw. -verschmelzung. Der Schiffbrüchige bezahlt seinen Eingang ins Allelement mit seinem Untergang. Der Zuschauer seine Selbsterhaltung mit Ferne und Leere.¹⁴⁵

Blumenbergs ständiger Rekurs aufs Pascals Wette hat hier ihre Pointe. An Pascal interessiert und irritiert Blumenberg, dass er „den Gedanken der bloßen Selbsterhaltung, die nicht die absolute Steigerung, den unendlichen Gewinn will, ausgeschlossen“¹⁴⁶ habe. Als unendlicher Gewinn lockt das Meer mit seinem unendlichen Horizont, darin den Horizont des Unendlichen sinnhaft vorstellend. Die Konsequenz, dass der Schiffbruch damit obligatorisch wird, zieht Nietzsche.

Die Konfiguration >Schiffbruch mit Zuschauer< verändert ihr Vorzeichen. Bei Lukrez geht es noch um den Genuss - nicht als Schadenfreude beim Anblick der Verunglückten, sondern als

¹⁴¹ Vgl. Chestertons Bemerkung, die Liste der Dinge, die der paradigmatische Schiffbrüchige der Neuzeit, Robinson Crusoe, aus dem Schiffswrack gerettet hätte, sei das schönste aller Gedichte: in, Gilbert Keith Chesterton, *Orthodoxie*, S. 128f.

¹⁴² Vgl. Blaise Pascal, *Über die Religion*, Nr. 233, S. 122 übersetzt: „Sie sind mit im Boot.“ Besser wohl. „Ihr seid (schon) eingeschifft.“

¹⁴³ Bzw. seekrank, wie Chesterton betont. Michael Maar, „Everlasting man“, S. 120.

¹⁴⁴ H. Blumenberg, *Schiffbruch*, S. 19f.

¹⁴⁵ Im Anschluss an Sartres Bemerkungen zum Klebrigen (s.u. den Exkurs zu Sartre) könnte man eine Phänomenologie des Badens entwickeln. Mehr im Seewasser als im Meer, erst recht im Freibad – am wenigsten im allzu warmen Hallenbad - spürt man beides: sich selbst durch die Hautgrenze, sowie das Wasser als Inbegriff der Welt. Mystik des Habens: sich im Unterschied zu allem anderen erleben und zugleich in engstem Kontakt. Im Meer zu baden ist freilich ein modernes Freizeitverhalten. (Vgl. Alain Corbin, *Meereslust*.) Die Versuchung, mystisch im Element aufzugehen zeigt der französische Spielfilm *Im Rausch der Tiefe* (Luc Besson, Regie; Frankreich 1988). „Das Zeichen des Jona“ (Mt 16,4) könnte auch so verstanden werden: Im großen Fisch ist das Meer nicht >klebrig<. Jona lässt sich vom Meer in Gestalt des Fisches verschlingen, ohne sich zu verlieren, ohne unter- und aufzugehen. Es gilt nach beiden Seiten: er wird ganz vom Meer/Fisch gehabt, ohne vernichtet zu werden; und er hat im Fisch das ganze Meer, ohne es sein zu müssen. Vgl. unten den Exkurs 3 zu Jona und Behemoth.

¹⁴⁶ H. Blumenberg, *Schiffbruch*, S. 21.

Freude am eigenen Nichtbetroffensein. Das war Paradigma der Philosophen.¹⁴⁷ Zunächst in dem Sinne, dass die Philosophie einen festen Standpunkt gegenüber der Wirklichkeit gewinnen wollte. Doch im Bild des Zuschauers kippt das Theorie-Ideal zugleich. „Der Zuschauer genießt nicht die Erhabenheit der Gegenstände, die ihm seine Theorie erschließt, sondern das Selbstbewusstsein gegenüber dem Atomwirbel, aus dem alles besteht, was er betrachtet - sogar er selbst.“¹⁴⁸ Auf dieses Problem, dass sich damit der Zuschauer nicht nur von allem entfernt, sondern auch von sich selbst, sofern er nicht nur Auge ist, sondern auch eines hat, geht Blumenberg hier nicht ein. Aber er deutet immerhin an, dass das Wissen, das der Mensch hat, dadurch erkaufte ist, dass er sich nicht mehr in dem erkennt, was er distanziert erkennt.

Freilich sieht der späte Interpret darin zugleich eine Vergeltung. „Die Indifferenz der Theorie hat sich der Indifferenz der Wirklichkeit gegenüber ihrem Teilstück Mensch gleichrangig, gleichmächtig, gewachsen gemacht.“¹⁴⁹ Darin steckt die anthropologische Problematik, das Dilemma des Menschen. Er ist ein Teilstück der Wirklichkeit (gemeint ist hier die Natur abgesehen von der sozialen und kulturellen Welt). Aber ein solches, das sich im Gegenüber zu dieser erfasst. Und nun auch immer mehr begreift, dass die Wirklichkeit ihm gegenüber indifferent gegenübersteht. Sie will nichts von ihm und nichts für ihn. Sie will überhaupt offenbar nichts. Nur er will. Er will zunächst nicht, dass er ihr gleichgültig sei, und er will nicht, dass sie ihm gleichgültig sei.

Im antiken Kosmosgedanken distanziert sich der Mensch als Theoretiker von der Wirklichkeit nur, um durch das Anschauen ihrer Ordnung selbst an ihr teilzunehmen. Er zieht sich dann allmählich immer mehr von ihr zurück. Sie verliert ihre Ordnungsstruktur. Und schließlich verliert er seinen Standort ihr gegenüber, wird gleichsam ins Meer zurückgeworfen. Doch nun ist die Wirklichkeit kein Kosmos mehr, sondern eher Chaos. Um nicht unterzugehen, muss er sich aus dem, was da umherschwimmt, Schiffe bauen. Aber, wie Blumenberg schlussendlich zu denken geben wird, woher sollten diese Materialien stammen, wenn nicht schon aus früheren Schiffbrüchen, so dass es unwahrscheinlich ist, dass es nicht wiederum zu einem nächsten kommen wird?¹⁵⁰ Immerhin: wenigstens auf Zeit kommt der Mensch in den Genuss des Schwimmens im Meer der Realität, zu der er ja irgendwie weiterhin gehört.

Was treibt den Menschen aufs Meer hinaus? Genau das, was ihn über seine natürlichen Bedürfnisse hinaustreibt. Er hat nicht nur Bedürfnisse, sondern auch Wünsche. Die lassen das Bleiben im Hafen nicht zur Alternative des möglichen Schiffbruchs auf hoher See werden, sondern nur zum „Ort des versäumten Lebensglücks“¹⁵¹. Die Glückssuche ist mit der Neugier verschwistert, die in der Funktion der Selbsterhaltung nicht aufgeht. „Der Mensch ist so sehr ein

¹⁴⁷ Vgl. dazu H. Blumenberg, *Sorge*, S. 8 f.

¹⁴⁸ H. Blumenberg, *Schiffbruch*, S. 28.

¹⁴⁹ H. Blumenberg, *Schiffbruch*, S. 28.

¹⁵⁰ H. Blumenberg, *Schiffbruch*, S. 74.

¹⁵¹ H. Blumenberg, *Schiffbruch*, S. 35.

gaffendes Wesen, dass ihm in der Neugier sogar die Sorge um sich selbst verlorengeht.“¹⁵² Die Sorge ist nicht das erste und nicht das letzte Wort des Menschen.

Die Zuschauerposition wird zunehmend unhaltbarer. Auch wenn seine Haltung weniger moralisch als ästhetisch fragwürdig wird, so gilt auch hier noch: „wer mehr sieht, trägt mehr Last.“¹⁵³ Da wird es moralisch schwerer, Zuschauer zu bleiben.

Ein kleiner Exkurs zum Geschichtsphilosophen *par excellence*¹⁵⁴, zu Hegel, zeigt, was Blumenberg an der Geschichtsphilosophie insgesamt stört. Sie bietet nicht nur Trost an, sondern, diesen vermeintlich überbietend, Versöhnung mit der Wirklichkeit, auch wenn diese die verzerrten Züge des Schiffbruchs trägt. Als die „wahre Sicherheit des Zuschauers auf der Position der Vernunft“¹⁵⁵ erweist sich der Blick auf die Schlachtbank der Wirklichkeit und ihrer Opfer vom erreichten Ort der Reflexion aus, für die alles Besondere nur noch als Mittel für das Allgemeine in Betracht kommt. Das aber verstößt gegen den moralischen kategorischen Imperativ.

Wer meint, Blumenberg sei bloßer Zuschauer, ziehe auf bloße Unbelangbarkeit durch die Wogen des stürmischen Meeres, er ziehe sich auf den Felsen des Lukrez zurück, der lese seine Kritik an der Idealvorstellung der Aufklärung, das Höchste sei reine Erkenntnis, metaphorisch: „die Meeresstille der vollendeten Einsicht“¹⁵⁶. In der zur Schifffahrtsmetapher hier analogen Schauspielmetaphorik: der Schauspieler wäre vollständig zum Zuschauer geworden; das Stück wäre damit zu Ende. So wäre die vollendete Vernunft, der Mensch als bloß rein Erkennender, in tödlicher Windstille zur Unbeweglichkeit verdammt. Dann doch lieber das Leben auf dem bewegten Meer, das die Schiffe wie die Trümmer der Schiffbrüche in sich trägt, die Blumenberg aufsammelt.

Eine letzte Wendung der Metapher fehlt noch: dass das Schiff mit dem Wasser identisch wird. Nicht so, dass das Schiff sich im Meer auflöst, sondern so, dass das Meer selbst zum Schiff, würde. Das Meer selbst wäre zur Arche geworden.¹⁵⁷ Seine symbolische Gestalt aber findet das im „Zeichen des Jona“ (Mt 16,4), der im Bauch des Fisches als Realgestalt des Meeres drei Tage und Nächte unbeschädigt übersteht.

¹⁵² H. Blumenberg, *Schiffbruch*, S. 38.

¹⁵³ H. Blumenberg, *Schiffbruch*, S. 42.

¹⁵⁴ H. Blumenberg, *Schiffbruch*, S. 52.

¹⁵⁵ H. Blumenberg, *Schiffbruch*, S. 53.

¹⁵⁶ H. Blumenberg, *Schiffbruch*, 62; vgl. a. a. O. S. 31: „die reine Vernunft - das wäre die Windstille, die Bewegungslosigkeit des Menschen im Vollbesitz aller Besonnenheit.“ Und das wäre, in Blumenbergs früherer Begrifflichkeit, reine Gegenständlichkeit ohne einen Rest von Inständigkeit.

¹⁵⁷ Bekanntlich gibt es nach Apk 21,1 in der neuen Schöpfung auf der neuen Erde unter dem neuen Himmel kein Meer mehr. Warum nur? Es lässt, anders als der Erdboden, nicht einmal Spuren der Untergegangenen zurück, vgl. Robert Harrison, *Die Herrschaft des Todes*, S. 21.

III. Archäologie der Neuzeit

„Es ist nicht griechisch, zwischen dem Bedürfnis, alles in sich zu sein,
und der Angst, nichts in sich zu sein, zu schwanken.“
Harold Bloom¹

Selbstbehauptung ist weniger eine anthropologische Kategorie, die den Weltumgang des Mängelwesens Mensch charakterisiert. Sie ist für Blumenberg – anders als Selbsterhaltung – in erster Linie eine historische Kategorie, die beschreibt, inwiefern sich eine Epoche ihre Gottunmittelbarkeit gegen die Dominanz der ihr jeweils voraufgehenden erkämpft. Der Paradefall solcher geschichtlicher Selbstbehauptung ist die Neuzeit. In einem frühen Text zu Ernst Jünger beschreibt er dessen Theologie in Worten, die noch für seine eigenen Anfänge Geltung haben. Jünger hatte den Kampf Jakobs mit dem Gottesengel als Modell des legitimen neuzeitlichen Kampfes des Menschen mit Gott gesehen. Blumenberg kommentiert: „Der ganze Ernst der neuen Theologie, die nichts preisgeben will, das sich der Mensch legitim errungen hat.“²

Der Rekonstruktion der Genesis der Neuzeit als genuiner Epoche widmet Blumenberg *Die Legitimität der Neuzeit*. Der Titel beinhaltet die erste These: Die Neuzeit wird nicht unbestritten als originäre Epoche anerkannt. Dass ihre Legitimität behauptet und verteidigt werden muss, gründet in dem Verdacht ihrer Illegitimität. Blumenberg sieht diese vor allem ausformuliert in Theorien, die sich der Kategorie der *Säkularisierung* bedienen, um die Entstehung und Bewertung der Neuzeit in eins zum Ausdruck zu bringen. Die Verteidigung der Neuzeit als Epoche im starken Sinne setzt deshalb ein mit der *Kritik* der Säkularisierung als „einer Kategorie des geschichtlichen Unrechts“.³

1. Christentum und Neuzeit

„Kein Zeitalter lässt sich durch den Machtspruch der Verneinung beseitigen.
Diese wirft nur den Verneiner aus der Bahn.“
Martin Heidegger⁴

Das Verhältnis von Christentum und Moderne gehört zu den ungelösten Problemen, die Theologie wie Philosophie gleichermaßen beschäftigen. Das Christentum wollte mit dem Anspruch des Ein-für-allemal des Christusereignisses die endgültige Epoche sein, das Ende

¹ Vielmehr sei das jüdisch-biblich. Vgl. Harold Bloom, *Die heiligen Wahrheiten stürzen*, S. 148. Bloom meint im Blick auf die Struktur der Hebräischen Bibel (a. a. O. S. 150): weil Gott um unsereretwillen in die Geschichte eingreift, glauben wir, alles zu sein; weil er uns inkommensurabel ist, befürchten wir, nichts zu sein.

² H. Blumenberg, *Der Mann vom Mond*, S. 21. (Im Folgenden zit.: H. Blumenberg, *Mond*); ein Text aus dem Jahre 1949, wie der Kommentar S. 159 mitteilt.

³ So die Überschrift des ersten Teils der überarbeiteten und erweiterten Neuausgabe der *Legitimität der Neuzeit* von 1988. Vorausgegangen war der Vortrag 'Säkularisierung'. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität (1962).

⁴ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in ders., *Holzwege*, S. 95.

der Geschichte. In Aufnahme und Umwendung dieses epochalen Selbstverständnisses will die Neu-Zeit das Christentum beerben. Sei es, indem es sich als Realisierung des Christentums versteht, sei es als Überbietung oder als Abwehr christlicher wie überhaupt aller absoluten Geltungsansprüche. Die Neuzeit kann deshalb in verschiedener Form mit dem Christentum in Beziehung gesetzt werden. Werden beide Instanzen in ein negatives Verhältnis zueinander gesetzt, dann entweder zugunsten des Christentums oder zugunsten der Neuzeit. Werden sie umgekehrt in ein positives Verhältnis zueinander gebracht, dann entweder so, dass sie beide in einem Atemzug verabschiedet werden zugunsten einer dritten Größe - sei es des Hellenismus⁵ oder der sog. Postmoderne etc. -, oder so, dass sie als ein einheitlicher Realisierungszusammenhang affirmiert werden. Der gebräuchlichste Begriff, der diese Verhältnisbestimmungen auf einen Nenner bringen soll, ist immer wieder und immer noch der der Säkularisierung. Er bündelt in seiner Vieldeutigkeit die unterschiedlichsten Interpretationen und Wertungen. Positiv verstanden meint er die *Verweltlichung* als *Verwirklichung* des Christentums in und durch die Moderne. In dieser Weise wird dann etwa vom modernen Christentum oder von einer „Moderne des Christentums“⁶ selbst gesprochen. Umgekehrt meint der negative Begriff von Verweltlichung, oftmals Säkularismus genannt, dass die moderne Welt zumindest teilweise als Abfall vom wahren Christentum verstanden und abgelehnt werden müsse. Die Formel vom *Ende der Neuzeit* kann dann wiederum als Rückkehr zum wahren Christentum verstanden, wie als Überwindung sowohl des Christentums wie der Neuzeit ausgerufen werden.

Dass hier viele Interessen im Spiel sind, zeigt für die theologische Seite Schleiermachers Alternative: „Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehen: das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?“⁷ Inzwischen haben sich die Fronten verschoben. Unter der zum Schlagwort avancierten *Dialektik der Aufklärung* haben Max Horkheimer und Theodor W. Adorno die Frage aufgeworfen, „warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art der Barbarei versinkt“⁸. Dass diese neue und neuzeitliche Barbarei gerade wissenschaftlich-technische Züge trug, gehört mit zum Selbstzweifel eines skeptisch gewordenen modernen Selbstverständnisses. Es hat freilich auch dazu beigetragen, dass nun im Gegenzug zu Schleiermachers Befürchtung die Barbarei nicht mehr auf der Seite der (christlichen) Religion gesucht werden muss, sondern auf der Seite der entwickelten modernen Welt.

⁵ So z.B. Karl Löwith, dessen Säkularisierungsthese sowohl die christliche Eschatologie wie die diese 'verweltlichende' neuzeitliche Geschichtsphilosophie zugunsten eines ungeschichtlichen, hellenistisch induzierten Kosmosdenkens überwinden möchte. Vgl. ders., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*.

⁶ So Falk Wagner, *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*, S. 8; allgemeiner spricht Wagner vom notwendigen Übergang von „der Religion der Moderne“ zur „Modernität der Religion“ (a. a. O. S. 52).

⁷ So die berühmte rhetorische Frage in seinem zweiten Sendschreiben an Lücke über seine Glaubenslehre (1829).

⁸ Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 1.

Nun mag man heute ein moderner Mensch sein, ohne sich, auch im christlichen Abendland, als Christ zu verstehen. Umgekehrt aber konnte die Frage gestellt werden, „ob man als neuzeitlicher Mensch ohne Bewusstseinspaltung noch Christ und ob man als Christ ohne Verlust seiner Integrität neuzeitlicher Mensch sein kann“⁹. Die theologische Anstrengung, diese mögliche Spaltung zu überbrücken, kann als Initiationsritus beschrieben werden. „K. zeigt, dass der Christ auch Mensch sein kann, ohne aufhören zu müssen, Christ zu sein. B. geht da weiter: er zeigt, dass der Mensch Christ sein kann, ohne aufhören zu müssen, Mensch zu sein.“¹⁰

Das Thema Christentum und Moderne ist maßlos.¹¹ In Blumenbergs Werk bildet es allerdings nur einen Spezialfall der Frage nach der Epochenstruktur der Geschichte im Kontext einer allgemeinen Phänomenologie der Geschichte. Schon und gerade dies zu berücksichtigen, könnte der Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Neuzeit ein wenig polemische Brisanz nehmen.

2. Wie alles anfang

Blumenbergs Beschreibung der Genesis der Neuzeit¹² gehört auch in den Kontext einer Debatte, die um das Verständnis des Anfangs der Neuzeit gehört. Seine Theorie vermittelt zwischen zwei sich gegensätzlichen Konzeptionen. Der Cartesianismus geht davon aus, dass die Neuzeit durch einen souveränen Selbstbegründungsakt begann, den man meist Descartes zuschreibt.¹³ Gegen diese Konzeption eines radikalen, freien Anfangs in der Geschichte wendet sich der Historismus, der Abhängigkeiten zwischen Moderne und Mittelalter aufweist, um Kontinuität herzustellen. Blumenberg vermittelt zwischen beiden, indem er das cartesianische Selbstbewusstsein als notwendige geschichtliche Konsequenz aus der spätmittelalterlichen Situation begreift. Die Neuzeit *wollte* neu und von vorne beginnen, weil sie *musste*. Sie war Notwehr gegen die Epoche, die ihr vorausging, die sie ermöglichte und von der sie sich zugleich distanzierte. Blumenberg greift dazu die Kategorie der Säkularisierung auf, die „die mediaevistische Diskussion beerbte und variierte“¹⁴. Während diese zur Detailforschung übergeht, hält die Säkularisierungsdebatte den Blick auf die Epochenfrage im Ganzen offen.

⁹ Wolfhart Pannenberg, Die christliche Legitimität der Neuzeit, S. 114.

¹⁰ Manfred Sommer, Rezension zu Oelmüller (Hrsg.) Fortschritt wohin? Düsseldorf, 1972, in: PhJ 80. Jg. (1973), S. 430-432, S. 431. Vgl. Robert Spaemann, *Einsprüche. Christliche Reden*, Einsiedeln 1977, S. 114: „Und Säkularisierung heißt nicht nur die christlich legitimierte Weltlichkeit der Welt, sondern vor allem jener Zustand der Welt, in dem eine solche Legitimation nur noch als Privatvergnügen von Leuten erscheint, die ihr Wohlbefinden ohne eine solche Legitimation nicht erlangen können.“ Ein neuer redundanter Versuch ist der von Charles Taylor, *Quellen des Selbst* und ders., *Ein säkulares Zeitalter*.

¹¹ Mit Falk Wagner, *Christentum und Moderne*, S. 138.

¹² Vgl. jetzt, nach Abschluss der Arbeit, die Kritik von Andreas Kablitz, *Ist die Neuzeit legitim?*

¹³ Vgl. zum Folgenden J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, S. 18ff.

¹⁴ J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, S. 32. Nach Goldstein ist die Neuzeit die Epoche, um die und in der gestritten wird (a. a. O. S. 25). Zuerst um das Mittelalter und seine vermeintliche Finsternis, die erst durch die Renaissance aufgehellt worden sei.

Die Pointe von Blumenbergs Konzeption ist, dass er den scheinbaren absoluten Neubeginn der Neuzeit als Antwort auf eine vorausgehende Frage deutet. An die Stelle des Aktes absoluter Selbstbestimmung und Selbstermächtigung tritt dann geschichtliche Selbstbehauptung.¹⁵

3. Kritik der Verweltlichung

Blumenberg nimmt den Ausgang seiner Untersuchung in der Unklarheit dessen, was Säkularisierung, Verweltlichung etc. eigentlich besagt. Seine Strategie ist, dieser Kategorie erst einen eindeutigen Sinn zu geben, um sie befragbar zu machen.

Der erste Schritt besteht darin, daran zu erinnern, dass sie eine theologische Kategorie war. Und um in einem zweiten Schritt zu zeigen, dass sie das in gewisser Weise auch bleibt. Das Wertzeichen spielt dabei nur eine untergeordnete Rolle. Ob man die Weltlichkeit bzw. Verweltlichung der Welt negativ oder positiv qualifiziert, tritt hinter dem Anspruch zurück, die Originalität der Neuzeit abzufangen. „Die Kategorie der Säkularisierung ist eine genealogische Kategorie“.¹⁶ Die Neuheit der Neuzeit wird dadurch bestritten, dass sie als Fortsetzung des Christentums mit anderen Mitteln verstanden wird. Noch wo sie deshalb positiv theologisch bestimmt wird, gilt die Neuzeit in einer Hinsicht als illegitim: in ihrem Willen, neu zu sein, gar die Endgültigkeit der christlichen Epoche durch ihre eigene zu überbieten. Blumenbergs Absicht ist zunächst die Verteidigung ihrer „Ursprünglichkeit“ oder „Authentizität“¹⁷ der Neuzeit als geschichtlicher Epoche. Zugleich kritisiert Blumenberg in seinen frühen Schriften das Selbstverständnis der Neuzeit als absoluten Neuanfang. Ein Moment, diese beiden Linien zu parallelisieren, besteht darin, dass Blumenberg das übersteigerte Selbstverständnis der Neuzeit als Reflex auf das Christentum in einer spezifischen historischen Gestalt betrachtet.

Dass man in einem deskriptiven oder nur metaphorischen Sinne von Säkularisierung reden kann, bestreitet Blumenberg nicht. Ihm geht es darum, ob diese Kategorie eine historische Erklärungsleistung erbringt.¹⁸ Fragwürdig wird das schon dadurch, dass sie als ihr Korrelat Unweltlichkeit voraussetzt, also etwas, was sich dem Geschichtsverständnis verschließt. Im strengen Sinne eignet sich diese Kategorie nur für einen transzendenten, nicht für einen wissenschaftsimmanenten Standpunkt.

¹⁵ Vgl. zu seiner Auseinandersetzung mit Carl Schmitt; vgl. Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, S. 36ff. Und aus dem Nachlass den Briefwechsel Blumenbergs mit Schmitt.

¹⁶ H. Lübke, *Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie*, S. 231.

¹⁷ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 16.

¹⁸ H. Lübke konstatiert: „Ihre Geschichte erweist sie überhaupt weniger als eine Kategorie, durch die man begreift, denn als Funktion, ja gelegentlich als Parole in den ideenpolitischen Auseinandersetzungen zwischen Glauben und moderner Welt.“ (H. Lübke, *Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie*, S. 239) Lübke gibt sie deshalb in seiner Monographie schon im Untertitel als einen ideenpolitischen Begriff zu verstehen. Als Ausnahme lässt er literaturwissenschaftliche Forschungen gelten, die „sie als methodischen Leitfaden zur Erforschung der metaphernbildenden Kraft der Sprache des Glaubens benutzen“ (ebd.).

Den entscheidenden Sinn von Säkularisierung sieht Blumenberg darin, dass sie nicht auf Auflösung, sondern auf *Verwandlung* zielt und zwar die einer *Substanz*. Doch wie kommt es überhaupt zu diesem so erfolgreichen ideenpolitischen Schlagwort?¹⁹ Einschlägig ist hier, dass ein Begriff des katholischen Kirchenrechts zu einer geschichtsphilosophischen Deutungskategorie wurde, deren Karriere erst im 19. Jahrhundert begann und seitdem ihren Siegeszug antrat. „Säkularisation heißt der Entzug oder die Entlassung einer Sache, eines Territoriums, einer Institution aus kirchlich-geistlicher Oberservanz und Herrschaft.“²⁰ Umstritten ist, ob diese Bedeutung wie die Erinnerung an den Reichsdeputationshauptschluss von 1803 mit der Enteignung von kirchlichen Gütern einschlägig war für den geschichtsphilosophischen Gebrauch. Entscheidend geht es um diesen „metaphorischen Übergang von der Säkularisation im historisch-rechtlichen Sinn zur Säkularisierung als geschichtsphilosophischer und kulturkritischer Kategorie.“²¹ Im Vordergrund der Arbeiten zur Geschichte dieser Kategorie steht dabei das theologisch inspirierte Interesse an einer Situierung der christlichen Religion und Kirche in der modernen Welt. Zur geschichtsphilosophischen Kategorie wurde die Säkularisierung nach Lübbe jedoch durch die sog. Säkularisierer selbst, die um die Befreiung bestimmter Kulturbereiche von geistlicher Einflussnahme kämpften. Erst durch die soziologische Neutralisierung dieses Begriffs konnten ihn zumal protestantische Theologen positiv verwenden. Während Lübbe der Säkularisierungskategorie ideenpolitische Ambivalenz zugesteht, sieht Blumenberg darin einen Schein. Er will zeigen, dass sie immer impliziert, der Neuzeit ihre Legitimität abzuspochen.

Hermann Zabel²² hatte nun gegen Blumenberg eingewandt, Säkularisierung als Interpretationskategorie sei begriffsgeschichtlich gesehen nicht aus der Enteignungsmetapher hervorgegangen. Blumenberg erwiderte darauf mit der Begrenzung begriffsgeschichtlicher Untersuchungen und einer Präzisierung seiner These: nicht der Gebrauch der Säkularisierungstheorie sei metaphorisch, sondern die Orientierung der Begriffsbildung. Es handelt sich um eine implizite Metaphorik oder um einen Fall von „Hintergrundmetaphorik. Sie lässt einen Spielraum zwischen der faktischen, weniger eindeutigen Begriffsverwendung und der von ihm benötigten Eindeutigkeit, stellt aber zugleich eine gleitende Verbindung zwischen beiden her.“²³ Die Enteignungsmetapher orientiert den begrifflichen Gebrauch von Säkularisierung und verschafft ihm dadurch Eindeutigkeit. Und das läuft auf die Illegitimität solcher Säkularisierung hinaus. Die Durchführung dieser Kritik sei hier vorausgesetzt.

¹⁹ Vgl. zur Begriffsgeschichte: H. Lübbe, Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie; eingegangen in: ders., *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*.

²⁰ H. Lübbe, Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie, S. 221 (entspricht: ders., Säkularisierung, S. 23)

²¹ H. Lübbe, Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie, S. 223.

²² Vgl. H. Zabel, Zum Wortgebrauch von 'Verweltlichen/Säkularisieren'.

²³ Ulrich Ruh, *Säkularisierung*, S. 72. Ruh ist jedoch, wie Zabel, an der Vieldeutigkeit dieser Kategorie interessiert. Blumenbergs Ziel, Eindeutigkeit herzustellen, wird als Vereinseitigung kritisiert.

Entscheidend scheint mir, wie gesagt, die doppelte Intention Blumenbergs: die Kontinuität der Geschichte wie die Legitimität der jeweiligen Epochen gemeinsam begreifbar zu machen.

Die Säkularisierungsthese kann sich dann nicht bei dem Aufweis inhaltlicher Konstanten zwischen Mittelalter und Neuzeit zufrieden geben. Sie müsste hinter das mittelalterliche und gar biblische Christentum zurückfragen. Nur wenn man das Selbstverständnis des Glaubens, das von Offenbarungen von jenseits der Geschichte in die Geschichte ausgeht, fraglos übernimmt, wäre solches Zurückfragen obsolet. Die Selbsterhaltung der historischen Wissenschaft aber dürfte sich dies schwerlich zu Eigen machen. Nicht einmal die historischen Disziplinen der institutionalisierten Theologie argumentieren direkt und unbesehen mit ahistorischen Quellen. Die historische Theologie zeigt denn auch, dass sich das Christentum über weite Strecken als Konsequenz ihrer Vorgeschichte begreifen lässt. Das bedeutet wiederum nicht, wie Blumenbergs unveröffentlichte Frühschriften zeigen, dass er dem Christentum seine (relative) Ursprünglichkeit bestreitet. Die Neuzeit ist ebenso >ursprünglich< wie das (mittelalterliche) Christentum. Keine der Epochen erschöpft die Geschichte.

4. Die Theologie zu Ende bringen

Wie sieht nun Blumenbergs alternative Deutung aus? Er setzt ein bei der jüdischen Apokalyptik. Diese verheißt das Ende des Unheils durch die Ankündigung des baldigen Weltendes, betreibt insofern schon so etwas wie Theodizee. Weil die geschichtlichen Verheißungen scheitern, kommt es zur Prophezeiung geschichtsjenseitiger Erfüllung. Das Christentum verschärft diese Lösung durch die Naherwartung des Reiches Gottes. Sie setzt für die Rechtfertigung des Geschichtsgottes alles auf die Karte der Lebenszeit. Indem das Weltende ausbleibt, ist ihre ursprüngliche Zukunftserwartung widerlegt. Sie wird nun in Eschatologie umgesetzt, die ihrerseits vergeschichtlicht wird. Aus dem geschichtlichen Heil wird eine zeitliche Offenbarung, durch Verinnerlichung und Sakramentalisierung auf Dauer gestellt. Das christliche Dogma wird zur „Kompensation einer mißlungenen Kompensation. Das Christentum kompensiert die enttäuschte jüdische Apokalyptik und verwischt dabei durch eine Vergeschichtlichung der Eschatologie die Spuren des Umstandes, dass es diesem Kompensationsversuch entstammt und mit ihm gescheitert ist.“²⁴ Daneben droht die gnostische Alternative zum bzw. die Konsequenz des Christentums, den Heilsgott vom Schöpfergott abzuspalten.²⁵ Gegen diese Alternative sei das katholische Christentum erbaut worden.

²⁴ J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, S. 88.

²⁵ Vgl. Jacob Taubes' Formel: wenn die Prophetie scheitert, kommt es zur Apokalyptik, wenn die Apokalyptik scheitert, droht Gnosis. Vgl. z. B. Ders., *Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder Ein Streit um Marcion, einst und jetzt*, in: ders., *Vom Kult zur Kultur*, S. 173 – 181, S. 181. Die Gnosis scheint dagegen nie scheitern zu können, sie bleibt eine dauerhafte Versuchung der Stellung des Menschen in der Welt, in der er nie

Die Einheit von Heils- und Schöpfergott zu bewahren sei die Aufgabe und das Ziel der mittelalterlichen Theologie geworden.²⁶ Gerade daran aber scheitere sie. Schon Augustin verschont Gott, indem er für das Übel allein den Menschen bzw. seine Freiheit verantwortlich macht. Dadurch aber wird der gnostische Dualismus in die menschliche Freiheit selbst hineingetragen. Und außerdem in den Gott der Gnadenwahl, der aus unerforschlichem Ratschluss begnadigt oder nicht. Einerseits wird dadurch die menschliche Freiheit selbst zum Übel, andererseits wird menschliche Willensfreiheit dem theologischen Voluntarismus geopfert. Die Gnosis lebt *incognito* fort, bis sie im theologischen Nominalismus endgültig aufricht. „Die nicht überwundene, sondern nur transponierte Gnosis kehrte in Gestalt des verborgenen Gottes und seiner unbegreiflichen absoluten Souveränität zurück, und mit ihr sollte es die Selbstbehauptung der Vernunft zu tun bekommen.“²⁷ Damit hat sich die Theologie selbst als geschichtswirksame Kraft zu Ende gebracht. Offenbar sieht Blumenberg im zeitgenössischen Christentum so wenig mehr ein Gegengewicht gegen diese Diagnose wie in dem anderen Ausgang des Mittelalters, den reformatorischen Theologien, wie er es früher getan hatte.

Wenn Blumenberg früher an dem zweifachen Ausgang von Heilsgewissheit in der Reformation und Erkenntnisgewissheit bei Descartes ausging, dann wird man angesichts der späteren Revision fragen müssen, was aus der vakanten Heilsgewissheit geworden ist. Wird die Erkenntnisgewissheit auch insofern gnoseogen, weil sie mit Heilsbedürfnissen aufgeladen wird, wo diese unerfüllt bleiben? Mit Novalis: „Wo keine Götter sind, walten Gespenster [...]“²⁸

5. Das gnostische Rezidiv (R. Bultmann) (Exkurs 1)

„Keinem anderen zeitgenössischen Theologen hat Blumenberg seine Aufmerksamkeit mehr geschenkt“ als Rudolf Bultmann, der „die zeitgenössische Variante der spätmittelalterlichen Konsolidierungsbemühung der sich selbstbehauptenden Subjektivität [...]“²⁹ vorführt.

Den Tenor seiner *Theologie des Neuen Testaments* sieht Blumenberg in der Vergeschichtlichung der Eschatologie. Eschatologie bedeutet nicht nur die Erwartung des

endgültig zuhause ist. Dass es, wie Markus Gabriel zeigen will, die Welt als den einen größeren >Behälter< nicht gibt, macht es hier nicht besser: man kommt nur noch weniger aus ihr heraus.

²⁶ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 143. Eine Theologie im Anschluss an Blumenberg wird sich daran messen müssen, ob ihr das besser gelingt, überhaupt gelingen kann, sprich: ob die Gnosis je überwunden werden kann, solange die Übel der Welt bestehen.

²⁷ J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, S. 103 und 105.

²⁸ Novalis, *Die Christenheit oder Europa* (1799), in: ders., *Schriften Band 2*, S. 731-750, S.746. Herrmann Kurzke, wie Blumenberg ein Liebhaber Thomas Manns, plädiert mit Novalis für eine „aufgeklärte Mythologie“, die die christlichen Mythen ästhetisch beibehält bzw. zum Leben erweckt, nach dem Motto: Die Ästhetik sei das Schicksal der Religion geworden. „Es gilt sich zu bescheiden. Ein ästhetischer Zugang zur Religion ist nicht die Religion selbst. Er ist wie die Brück' von Avignon, die nicht bis ans andere Ufer reicht. [...] Die Hoffnung darauf, dass vom anderen Ufer aus auch gebaut wird, ist niemandem verboten. Die Arbeit am eigenen Ich errichtet immer nur den einen Brückenkopf, der auf der anderen Seite ist unsichtbar. Nur sein Magnetfeld wirkt.“ Vgl. H. Kurzke, Was das ewige Leben sei.

²⁹ So J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, S. 106.

nahen Endes der Welt durch die Parusie Christi, sondern damit einhergehend die Aufhebung der Eigenbedeutung³⁰ der Welt. Wird die Eschatologie als Einbruch und Abbruch der Geschichte wiederum in die Geschichte eingezeichnet, dann bedeutet das, dass die Welt ihrerseits wieder Bedeutung und Existenzgewinn bekommt. Immer droht nun die Versuchung der Gnosis als radikale Abwertung der Welt, mit der sich insbesondere Paulus und Johannes auseinandersetzen: „[...] und für beide ergibt sich daraus die Thematik des Verhältnisses von Heil und Freiheit. Es ist das Problem einer Logik der ntl. Theologie. In der Behauptung gegen die Gnosis setzt der durch zwei Jahrtausende sich ziehende Dialog zwischen Theologie und Philosophie ein, oder besser: die Disposition der Theologie für diesen Dialog ist hier verwurzelt.“³¹ Der Vorrang Bultmanns vor anderen Vertretern der damaligen (sog. dialektischen) Theologie liegt für Blumenberg darin, dass man mit ihm überhaupt reden und streiten kann, weil er sich im Prinzip an die Logik als Widerspruchsfreiheit halten will und nicht ständig das Paradox oder die Dialektik hervorkehrt, die die Möglichkeit des Dialogs schon im Ansatz aufheben.

Freilich schließt das nicht aus, dass Bultmann für die Durchführung seiner neutestamentlichen Theologie kritisiert wird. Vor allem stört Blumenberg sich am Nominalismus Bultmanns, der Reduktion des Kerygmas auf ein inhaltsleeres Dass des Anrufs zur Eigentlichkeit. Und die soll noch dazu darin bestehen, dass sich der Mensch als Eigentum Gottes begreifen lernt. Blumenberg sieht darin eine Hintergrundvorstellung am Werk, die ruinöse Konsequenzen hat. Wer bloßes Eigentum einer übermächtigen Instanz ist, dessen Freiheit wird negiert, aus dessen Heil oder Unheil wird verhängtes Schicksal. Eine Ethik ist dann grundsätzlich unmöglich. Vorausgesetzt ist unterschwellig, dass es zwischen Gott und Mensch ein Konkurrenzverhältnis gibt.³² Blumenberg favorisiert dagegen eine Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Mensch, die sich an der Gegenseitigkeit von Rechtsverhältnissen orientiert wie es noch der Bundes- oder Vertragsgedanke tut. Das bedeutet, dass Freiheit und Vernunft univoke Begriffe zu sein haben, weil sonst die Möglichkeit der Theologie im Ansatz schon scheitert.³³ Die Vernunft darf nicht spezifisch menschlich bzw. göttlich sein³⁴. Sie muss als „Organ des Absoluten“³⁵ den Menschen befähigen, Gott zu vernehmen, seine Offenbarung zu verstehen³⁶, Gnade als solche anzunehmen. Eine Theologie muss demnach folgende Voraussetzungen erfüllen, um überhaupt nachvollziehbar zu sein: sie muss das Göttliche, z. B. in Form des Gesetzes, als erfüllbar denken, die Unerfüllbarkeit nicht

³⁰ H. Blumenberg, Bultmann, S. 122

³¹ H. Blumenberg, Bultmann, S. 123

³² Vgl. H. Blumenberg, Bultmann, S. 133f; dieses Konkurrenzmodell bezeichnet er freilich selbst einmal als Nukleus seiner eigenen Theologie; vgl. H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 28.

³³ Mit der Dialektischen Theologie etwa Karl Barths konnte Blumenberg deshalb nie etwas anfangen.

³⁴ Oder irdisch im Gegensatz zu extraterrestrisch, wie Blumenberg in seiner Astronoetik betont, vgl. ders., *Sterne, pass.*

³⁵ H. Blumenberg, Bultmann, S. 127.

³⁶ >Glaube und Verstehen< hieß Bultmanns Programm.

Gott, sondern dem Menschen zuweisen und dafür die Freiheit des Menschen in Anschlag bringen. Der Mensch ist damit nicht mehr Eigentum des Menschen. Schöpfung heißt geradezu, das Geschöpf aus der absoluten Verfügung zu entlassen. Theologisch gesagt: Gott verzichtet auf das Eigentumsrecht,³⁷ das damit prinzipiell illegitim wird. Es kann sich nicht mehr bloß um die Frage der legitimen Instanz, die dieses Recht in Anspruch nimmt, handeln.³⁸ Die Zustimmungsfähigkeit des Menschen zu absoluten Forderungen darf nicht vernichtet werden. „Gott kann zwar das Heil des Menschen trotz seiner Nichterfüllung des Gesetzes wollen, er kann es aber nicht durch dessen Nichterfüllung wollen.“³⁹

Exegetisch folgt daraus, dass Blumenberg die Erlösung nach Paulus anders versteht als Bultmann. Im Blick auf Röm 5,12ff macht er geltend: „B.[ultmann] sieht nicht, dass der Tod nicht nur Folge der Sünde, sondern auch die Sünde Folge des Todes ist: das unabdingbare Hereinstehen des Todes in das Leben ist der Stachel der Sorge, die eben jenen Kampf aller gegen alle entfesselt und immer schon Eingang hält, und der Ursprung der Furcht, die die Reinheit der Gesetzeserfüllung in Frage stellt [...]“⁴⁰ Die Ätiologie des Todes ist also umgekehrt auch und vor allem eine Ätiologie der Sünde. Deren Macht kann nur dadurch gebrochen werden, dass die Macht des Todes und damit die Angst, zu kurz zu kommen, gebrochen wird. Erst dann ist moralisches Handeln ohne Beeinträchtigung durch die Sorge möglich, erst dann ist die wahre Erfüllung des Gesetzes denkbar. Bei Paulus sieht das so aus, dass er zwar nicht das Gericht, wohl aber den Freispruch vorweggenommen sieht. Hier ist es offenkundig noch nicht der erste, der >natürliche< Tod als solcher, sondern das damit verbundene Gericht und damit der „zweite Tod“ (Apk 2,11), der in Sorge stürzt. Bei Johannes wird das Gericht selbst als schon erfolgt betrachtet, der Tod und sein Stachel entkräftet.

In dieser exegetischen Frage nach dem Zusammenhang von Sünde und Tod zeigt sich ein Grundthema Blumenbergs. In religiöser Terminologie: Gottebenbildlichkeit und Sterblichkeit versetzen den Menschen in eine Aporie. Wie kann er alles sein bzw. haben, wenn er endlich ist? Mit den Unterscheidungen von Leibniz: Das moralische Übel – das Böse der Sünde - folgt eher aus dem physischen Übel des Leidens und dem metaphysischen Übel der Sterblichkeit als umgekehrt (wie es Paulus bzw. Bultmann nahelegen). Deshalb muss die Erlösung vom Übel

³⁷ H. Blumenberg, Bultmann, S. 128.

³⁸ H. Blumenberg, Bultmann, S. 131.

³⁹ H. Blumenberg, Bultmann, S. 129; vgl. H. Blumenberg, *Klassiker*, S. 110: „Wenn man es mit einer Unperson zu tun hat, sind alle Verhaltensweisen >gleich-gültig<.“ Gesagt ist das gegen die absolute Allmacht Gottes, wo diese nicht mehr als polemisch gegen andere Mächte und Gewalten bekannt - und damit ausbalanciert - wird.

⁴⁰ H. Blumenberg, Bultmann, S. 129. Blumenberg schlägt für Röm 5,12 eine Lesart vor, die besagt, dass der Tod zu allen Menschen durchgedrungen sei, weniger weil sie alle gesündigt haben, als vielmehr „unter dessen Herrschaft alle sündigten“ (ebd.). An diesem Fundierungszusammenhang, dass es der Tod, d.h. die Kürze der Lebenszeit sei, die das Böse freisetze, hielt er auch später fest, u. a. durch den Hinweis auf Apk 12,12, wo der Teufel zornig ist, weil er wenig Zeit hat. Vgl. H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 71ff. Noch in der als Nachlass edierten Glosse zum >Faust< Fontanes, kann Blumenberg wie selbstverständlich formulieren, in der Bibel (gemeint ist Paulus) stünde klar und deutlich, „dass mit der Sünde der Tod und mit dem Tod die Sünde in die Welt gekommen sei“ (H. Blumenberg, *Klassiker*, S. 42).

und damit der Sünde nicht moralisch, sondern selbst metaphysisch ansetzen: beim Tod bzw. der Angst vor dem Tod, der Sorge schlechthin.

Bei Paulus/Bultmann ist das durch die Rechtfertigung erfolgt. Wichtig ist nun, dass diese keinen qualitativ sittlichen, sondern rein forensischen Charakter hat, weil sonst die Freiheit des Menschen amputiert wäre. Er wird nicht entbunden vom Gesetz, sondern befreit zur Erfüllung des Gesetzes. Freiheit gegenüber dem Tod ist Freiheit zur Moralität und Sittlichkeit, zur Agape. Der „Indikativ der Freiheit“ begründet den „Imperativ des Gehorsams“⁴¹, sonst wäre seine Gnade reine Willkür: „ein Gott, der nicht mehr will, dass wir wollen, sondern nur mit uns etwas will, lässt jede Art des Verhaltens zu ihm jeder anderen gleich werden.“⁴² Diese Gleichgültigkeit Gottes wäre ein Pendant⁴³ zur Gleichgültigkeit der Welt, also so etwas wie die Heraufführung einer inversen >gnoseogenen< Situation, nun nicht im Welt, sondern im Gottesverhältnis.⁴⁴

Die Vergeschichtlichung der Eschatologie bekommt von hier aus einen polemischen Charakter. Sie wäre auch lesbar als Versuch, dem gnoseogenen Charakter eines Gottesverhältnisses zu entkommen, das Heil versprach, aber sich damit der Willkür ausgeliefert sah. So wird Blumenberg später die abendländische Geschichte lesen. Hier aber postuliert er noch, dass die gnostische Fremdheit und Gleichgültigkeit der Welt nicht auf Gott projiziert werden muss, wie transzendent er auch sei. „Gottes Heiligkeit ist dem endlichen Wesen transzendent, aber gerade sie ist dem Menschen doch nicht das stupend Fremde und Unfaßbare, sondern ist ihm in der Idee des sittlichen Anspruchs, der ihm gestellt ist, miterschlossen.“⁴⁵ Nur deshalb kann er das göttliche Wort hören und in seiner Autorität vernehmen. Eine Theologie, die dagegen die Entscheidung im Gehorsam verankert, wird selbst gnoseogen.

Das spiegelt sich wieder in der für Blumenberg fast gnostischen, dualistischen Entgegensetzung von Wahrheit *qua* Offenbarung und Geschichte. Das formale entleerte Kerygma hat auch deshalb keinen Inhalt mehr, weil dieser der Geschichte und damit der geschichtlichen Metakinese überantwortet wird. Bultmann möchte damit das Kerygma der Macht der Geschichtlichkeit und Weltlichkeit entziehen. Dem dient ja noch das Programm der Entmythologisierung als Reinigung von falscher Verweltlichung des Unweltlichen. Doch kommt es damit zu einer Wiederkehr der gnoseogenen Situation. Bei Bultmann ist das Kerygma gedacht als Ende der Welt je und je im Laufe der Geschichte als *Entweltlichung* des Menschen. Blumenbergs Theologie wird demgegenüber auf einer *Verweltlichung* bestehen, im Namen

⁴¹ H. Blumenberg, Bultmann, S. 133.

⁴² H. Blumenberg, Bultmann, S. 134. Das ist immer wieder die Gefahr in der protestantischen Theologie, die um der Heilsgewissheit willen jede Mitwirkung mit Gott meint radikal bestreiten zu müssen. Vgl. zum Absolutismus der Gnade Peter Strasser, *Dunkle Gnade*.

⁴³ Hier spiegelt sich Blumenbergs Sicht des spätmittelalterlichen theologischen Absolutismus.

⁴⁴ In diesem Falle handelt es sich um eine Inversion der üblichen gnoseogenen Situation. Die unerträgliche Situation wäre die im Gottesverhältnis, als Kandidat für das rettende Außen käme nur die Welt in Betracht. Nach dieser Logik beschreibt Blumenberg die Genesis der Neuzeit als Versuch, die theo-logisch induzierte Gnosis durch Hinwendung zur Welt zu überwinden.

⁴⁵ H. Blumenberg, Bultmann, S. 134.

eines biblischen, durch Kant hindurchgegangenen Gottesbegriffs, der Gott nicht mehr als Konkurrenten des Menschen (miss)versteht, sondern mit ihm an einem Strang zieht. Aus der Kritik des Dokerismus wird Blumenberg in seiner *Matthäuspasion* radikale Konsequenzen ziehen.⁴⁶

6. Die Selbstbehauptung des neuzeitlichen Subjekts

Als die christliche Theologie dem Menschen durch die Verabsolutierung Gottes das Seine schuldig blieb, ihm alles unter Vorbehalt stellt, kam es nach Blumenberg zur erzwungenen Selbstbehauptung in der Neuzeit. „Blumenberg sucht, so scheint es, die Auseinandersetzung mit der Theologie, da die Vernunft erst durch ihre Infragestellungen zu entdecken scheint, auf was zu beharren sie nicht verzichten kann.“⁴⁷

Blumenberg hatte die Abhängigkeitsnachweise der Säkularisierungskategorie abgewiesen. Positiv versucht er den Nachweis einer autonomen Abkunft moderner Denkformen, d. h. einer Ursprünglichkeit der Neuzeit. Grundsätzlich gibt Blumenberg zu bedenken, dass es sich in der Geschichte nie um absolute Ursprünglichkeit handeln kann. „Vielleicht“, so sein späterer Modifizierungsversuch, „wäre es richtiger gewesen, statt von dem ursprünglichen Eigentum von einer hochgradigen Spezifität des der Säkularisierung verdächtigen Elements zu sprechen.“⁴⁸ So hat das Christentum zwar eine originäre Naherwartung, den Vorsehungsgedanken aber übernimmt es aus der griechischen Stoa.⁴⁹

Blumenberg erinnert zudem daran, dass die jüdische wie dann zunächst die christliche Apokalyptik kein „kosmologisches Interesse“ hatte. Dieses wurde gänzlich durch das soteriologische aufgesaugt. Das kosmologische Desinteresse koinzidiert im Christentum mit dem an der immanenten Geschichte.⁵⁰ So sei die neutestamentliche Eschatologie schlechterdings nicht übersetzbar in einen Begriff von Geschichte. Sie ist nur durch ihn ersetzbar.⁵¹ Statt von einer Vergeschichtlichung der Eschatologie spricht Blumenberg deshalb von einer Vergeschichtlichung *durch* Eschatologie, sofern das Ausbleiben der Parusie nach Kompensation verlangte.

Von einem einseitigen Entzug ursprünglich christlicher Inhalte durch eine sog. weltliche Instanz kann schon deshalb keine Rede sein, weil diese 'weltliche' Welt erst durch die innerchristliche Umbesetzung der Eschatologie durch das Schöpfungs- und Geschichtsdenken

⁴⁶ Vgl. H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, und die dort durchgehende Polemik gegen Bultmann.

⁴⁷ J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, S. 113. In dem Maße, in dem der Mensch mit dem, was die Vernunft leistet, nicht zufrieden und erfüllt ist, bekommt die Theologie, wie auch die Mythologie, noch eine andere Funktion: eine metaphorische oder, im weitesten Sinne, ästhetische.

⁴⁸ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 46

⁴⁹ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 46.

⁵⁰ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 52.

⁵¹ Vgl. dazu Walter Jaeschke, Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie.

entstanden sei. Blumenberg hält es für ausgemacht, dass das Christentum selbst, wie am Anfang so am Ende, sich selbst aufgelöst - nicht transformiert - hat. Es hat die Neuzeit dadurch vorbereitet, dass es seine eigenen Gehalte so radikalisiert und ausgereizt hat, dass die Neuzeit in gewisser Weise not-wendig wurde. Also „Selbstpreisgabe“ statt „Fremdentzug“⁵². Das ist entscheidend für die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Entstehung der 'weltlichen' Neuzeit. Dieser Gedanke setzt allerdings seinerseits ein Konzept über die Kontinuität der Geschichte über Epochenbrüche hinweg voraus, das wir schon vorab in einer Anthropologie der Selbstbehauptung anvisiert haben.

7. Haben der Geschichte im Ganzen

Der Schein der Plausibilität der Säkularisierungsthese hat sein Sachfundament in der unübersehbaren Tatsache einer Kontinuität der Geschichte über ihre Epochenbrüche hinweg. Wie gesehen, stellt Blumenberg sein Funktionsmodell der Geschichte einem Substanzmodell entgegen. Diese Funktionen sind offenbar rückgekoppelt auf die sog. großen Fragen des Menschen „nach der Totalität der Welt und der Geschichte, nach der Herkunft des Menschen und der Bestimmung seines Daseins“⁵³. Nun sieht es so aus, als wären diese Fragen unhistorisch, eben anthropologisch, gegeben, dem geschichtlichen Wandel nicht unterworfen. Doch das bestreitet Blumenberg. Der Schein der Konstanz (statt Kontinuität im Wandel) entsteht durch den Überhang von Fragen und Problemstellungen, die das Scheitern ihrer ursprünglichen Antworten gleichsam überleben. In die Lücke der abgewirtschafteten alten Antworten treten dann Inhalte, die vielleicht ursprünglich woanders ihren Sitz im Leben hatten. Die im Zusammenhang der Astronomie entdeckte Fortschrittsidee, die die Frage nach dem Ganzen und dem Sinn der Geschichte sekundär zu beantworten hatte, wäre ein Paradebeispiel. Wenn Stellen in einem überkommenen Deutungssystem vakant werden, entsteht ein Problemdruck, der schwer abzuschütteln ist. Es entsteht eine „Hypothek“⁵⁴ für die nachfolgenden Denksysteme. Sie können Wirksamkeit nur soweit entfalten, wie sie anschließen an das, was sie abzulösen trachten. Obwohl die Neuzeit neu sein wollte, war sie - soll man sagen: fatalerweise? – gezwungen und bereit, diese geschichtliche Verbindlichkeit abzutragen, auch wenn sie es nicht konnte.

Der Überhang der vergangenen Epoche über die gegenwärtige spielte sich nicht nur im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, sondern schon vom Mythos zur griechischen Philosophie ab. Ebenso musste das Christentum, um seine Geschichtsmächtigkeit zu behaupten, seine

⁵² H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 101. Damit soll die Schuldlast abgewiesen werden. Das wird er sogar für Gott selbst reklamieren; vgl. Blumenberg, *Matthäuspassion*. Siehe unten.

⁵³ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 74.

⁵⁴ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 75.

originären „Heilswerte“ in „Erklärungswerte“⁵⁵ im Dialog mit der griechischen Philosophie umsetzen. Dieses Umbesetzungsmodell wendet das Prinzip des Dialogs auf die Geschichte, insbesondere die Geistesgeschichte, an.⁵⁶ Dieses Dialogmodell soll es ermöglichen, Neuanfänge in der Geschichte in ihrer Bezogenheit zum Vorangehenden zu verstehen.

Scharf hat Wolfgang Hübener nicht nur Blumenbergs Interpretation des Nominalismus, sondern auch sein Funktionsmodell der Geschichte zurückgewiesen.⁵⁷ Unter Abzug der überzogenen Polemik macht Hübener darauf aufmerksam, dass Blumenbergs Geschichtsmodell tatsächlich nicht ohne weiteres falsifiziert werden kann. Zwar arbeitet er mit historisch nachprüfbar Textstücken. Aber er interpretiert sie in Hinsicht auf die großen Fragen hin. Hübener allerdings hält dafür, dass dadurch der Beliebigkeit Tür und Tor geöffnet werde. Indem Blumenberg einen Prozess manifest machen möchte, auch entgegen den chronologisch vorliegenden Textzeugnissen, nehme er Zuflucht zur Metapher der Maulwurfshügel, die es erlaubten, unterirdische Gänge zu unterstellen. Da es hier nicht um die Triftigkeit der historischen Analysen Blumenbergs als solcher geht, sondern um sein Gesamtkonzept, bleibe dahingestellt, ob Hübeners Einwendungen überzeugend sind. Wichtiger ist seine Zurückweisung von Blumenbergs Intention. „Über im Weltverstehen implizierte Erwartungen, Bewusstseins-effekte oder Beunruhigungsabsichten lässt sich ohnehin nicht mit Gründen streiten.“⁵⁸ Genau die Annahme solcher fundamentaler Wandlungen des Erwartungshorizontes, der vorab darüber entscheidet, was es für den Menschen mit der Welt auf sich hat, nennt Hübener eine „transzendentalhistorische Konstruktion“⁵⁹ ohne *fundamentum in re*. Man wird mit Blumenberg daran festhalten, dass es diese Fragen sind, die uns wirklich wichtig sind.

In bestimmter Weise erlaubt das Funktionsmodell eine Realisierung des Totalitätsstrebens in historischer Hinsicht. Es ist m. E. kein Zufall, dass Blumenberg dickleibige Bücher schreibt, die tendenziell das Ganze der (abendländischen) Bewusstseinsgeschichte versammeln. Das ist nicht nur Ausbreitung seiner Bildung. Umgekehrt hat Bildung ihr Telos in der Totalität des Weltbesitzes. Joseph L. Koerner hat Blumenbergs historische gesättigte Philosophie als „Totentanz“⁶⁰ bezeichnet. Tatsächlich muss jede Geschichte des Denkens, des theologischen wie des philosophischen, das das einst Gedachte nach seinem Wahrheitsgehalt beurteilt, zu einer Form des jüngsten Gerichtes über das Vergangene werden. Nur wenig wird das Plazet

⁵⁵ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 77.

⁵⁶ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 442. Blumenberg behauptet sogar, dass alle Logik auf Strukturen des Dialogs beruht. Schon in seinem ersten veröffentlichten Text bezeichnet er relevante Philosophie als dialogisch; vgl. H. Blumenberg, *Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie*, S. 428.

⁵⁷ Wolfgang Hübener, *Das 'gnostische Rezidiv'*, S. 44.

⁵⁸ W. Hübener, *Das 'gnostische Rezidiv'*, S. 44.

⁵⁹ W. Hübener, *Das 'gnostische Rezidiv'*, S. 45. Vgl. auch Wolfgang Hübener, *Zum Geist der Postmoderne*, S. 110-132. Dazu Nicola Zambon, *Das Nachleuchten der Sterne*, S. 198f. Absolutistisch wurde die Willkürfreiheit nach Hübener gerade erst in der Neuzeit, etwa bei Luther oder Calvin. Und die Freiheit des Menschen sei kaum je so negiert worden wie bei Spinoza und Hobbes. Wilhelm von Ockham lehrt dagegen, dass Gottes Barmherzigkeit das jeweilige Verdienst des Menschen berücksichtigt, wie die Lehre vom *meritum personale* zeige.

⁶⁰ J. L. Koerner, *Die Höhlen des Hans Blumenberg*, S. 12.

des Wahren erhalten können. Die Geschichte ist auf inhaltlicher Ebene die des Irrtums, manchmal der Lüge, und sei es der Notlüge. Indem Blumenberg die jeweiligen Inhalte relativiert, d.h. auf eine relativ konstante Funktion bezieht, rettet er zugleich die Masse menschlicher Ideen aus dem Gericht, das die Geschichte selbst ist. Was Menschen gedacht haben mag nicht endgültig wahr sein. Aber es behält Geltung in Bezug auf die Funktion, die es jeweils hatte. Auf der einen Ebene, indem die jeweiligen Inhalte auf die anthropologische Bedürfnislage verweisen; auf der anderen dadurch, dass das Gedachte selbst bewahrenswert ist und bleibt, zur Fülle der Welt gehört, die der Mensch sich anverwandeln will. Was ein Schüler in einem ironischen literarischen Text zu Blumenbergs 70. Geburtstag schreibt, dürfte damit zusammenhängen: „Zu allen Zeiten sprach er so, als wäre er überall dabei gewesen. Doch selbst die sieben Äonen, die man ihm nachsagt, können nicht ausreichen, alles erlebt zu haben, was aus seinem Mund wie authentische Teilnehmerschaft klingt.“⁶¹

8. Intransitive Selbsterhaltung im Dienste der Selbstbehauptung

„Die Selbsterhaltung war die Anforderung an die Vernunft in der nachlebensweltlichen Situation, die Selbstbehauptung ist die auferlegte Form der Selbsterhaltung der Vernunft unter theologisch radikalisierten Bedingungen einer geistesgeschichtlichen Krise.“⁶² Die anthropologische *Selbsterhaltung* wird historisch und nimmt die historische Form von *Selbstbehauptung* gegen ihre Gefährdung an. Sie erhält dadurch eine bestimmte Form: sie wird intransitiv.

In seinen Studien zur französischen Mystik der reinen Liebe Fénelons hatte Robert Spaemann seine Diagnose einer Destruktion der Teleologie auch mit Bezug auf die Kategorie der Selbsterhaltung formuliert. Spaemann hält mit der abendländischen Tradition daran fest, dass der Mensch auf ein höchstes Ziel und/oder Gut ausgerichtet sei; dass er nach Vollkommenheit strebe, die nicht in seinem bloßen Dasein selbst schon gegeben sei. Dass das Ziel des Daseins dagegen die bloße Erhaltung im Sein sei, nennt Spaemann Inversion der Teleologie.⁶³

Blumenberg macht dagegen nur geltend, dass Selbsterhaltung in den einschlägigen Texten nicht transitiv, sondern intransitiv gemeint sei. Gegen die theologische Form der Fremderhaltung in ihrer radikalen Gestalt der *creatio continua* wird Selbsterhaltung als Minimum

⁶¹ Uwe Wolff, *Lesen lernen im Buch des Lebens*, S. 265.

⁶² J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, 116.

⁶³ R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität*, S. 62. Das Streben nach Glück wird in zur bloßen Folge des Strebens nach Selbsterhaltung degradiert. Dagegen arbeitet Spaemann Fénelons emphatisch reine Gottesliebe heraus, die unter diesen Voraussetzungen den >Tod< der Selbsterhaltung voraussetzen muss. (A. a. O. S. 64f) Analog konstatiert Spaemann moderne Ausbruchsversuche aus dieser Selbsterhaltung. So sieht er in Freuds Transzendieren des Realitätsprinzips als Gestalt der Selbsterhaltung durch den Todestrieb das Zugeständnis, dass „das Transzendieren der Inversion des Subjekts“ nur noch als Negation zu begreifen sei. (A. a. O. S. 65f Anm.)

kreatürlicher Selbständigkeit angesetzt. Sie wird dabei ohne das Moment der Selbsterzeugung (*causa sui*) begriffen. Das *perseverare* formuliert das Beharrungsprinzip. Die theologische Tradition hatte die Erhaltung der Schöpfung als Fortsetzung der *creatio ex nihilo* als *creatio continua* gedacht, also transitiv: Gott erhält das Selbst der Welt und des Menschen. Die Neuzeit betont demgegenüber, dass die Welt und ihre Geschöpfe sich selbst erhalten: nicht durch eigene Anstrengung und Leistung, sondern gleichsam durch eingebaute Beharrung. Nicht, dass etwas dauert und bleibt, bedarf der jeweils neuen Verursachen, sondern dass etwas aufhört und endet. Die Neuzeit insgesamt erscheint, wie an diesem Präparat deutlich werden soll, als Bewältigung der theologisch induzierten absoluten Kontingenz der Wirklichkeit. Kontingenz ist für Blumenberg der Begriff, „der zu den wenigen genuinen Prägungen spezifisch christlicher Herkunft in der Geschichte der Metaphysik gehört“⁶⁴. In Blumenbergs Deutung, die Husserls Methode der >freien Variation<⁶⁵ auf geschichtliche Dokumente anwendet, muss es einen Punkt geben, wo die Kontingenz ihren radikalen Extremwert erhält. Schöpfung und Vernichtung, *creatio* und *annihilatio* entsprechen sich dann symmetrisch. Das findet Blumenberg in der Radikalisierung der Allmacht Gottes zur reinen Willkür. „Die Kontingenz der Schöpfung ist über die Bedürftigkeit nach Erhaltung hinaus verschärft zur Möglichkeit der Vernichtung, sofern Gott seine Allmacht nicht dadurch beschränkt, dass er sie ausübt.“⁶⁶ Das Geschöpf ermangelt seines Rechts auf Dasein, Kontingenz wird sein Normalzustand - und als solcher unerträglich.

Programmatisch formuliert Blumenberg sein Resümee der christlichen Theologiegeschichte: „Eine Religion, die über Heilserwartung und Rechtfertigungsvertrauen hinaus geschichtlich ihrem Anspruch nach zum ausschließlichen System der Welterklärung geworden ist, die aus der Grundidee der Schöpfung und aus dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen die Angemessenheit seines Erkenntnisvermögens an die Natur folgern konnte, aber schließlich in der mittelalterlichen Konsequenz ihrer Sorge um die unendliche Macht und absolute Freiheit ihres Gottes die Bedingungen selbst zerstörte, die sie für das Weltverhältnis des Menschen vorgegeben hatte, eine solche Religion bleibt unausweichlich mit dieser widerspruchsvollen Abwendung von ihren Voraussetzungen dem Menschen das Seine schuldig.“⁶⁷ Das mittelalterliche Christentum scheitert an sich selbst. Die Frage bleibt, ob die Sorge um den absoluten Gott, die die Selbstsorge des Menschen um sich selbst provoziert, zwingend zur christlichen Theologie gehört. Blumenberg selbst verweist immer wieder auch auf andere Elemente, die dem entgegenstehen, wie vor allem das Inkarnationsdogma, das allerdings nicht geschichtsträchtig geworden sei. Wichtig ist festzuhalten, dass ihn die Kompensation der mangelnden Welterkenntnis durch Heilsgewissheit nicht befriedigen kann. Glückseligkeit ist nach Blumenberg ohne Welt und ihre Erkenntnis nicht zu haben. Dass sich die Neuzeit gegen

⁶⁴ H. Blumenberg, *Selbsterhaltung*, S. 165; vgl. H. Blumenbergs Lexikonartikel „Kontingenz“ in der 3. der RGG³.

⁶⁵ H. Blumenberg, *Selbsterhaltung*, S. 181.

⁶⁶ H. Blumenberg, *Selbsterhaltung*, S. 181.

⁶⁷ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, 128.

diesen theologischen Vorbehalt behaupten sollte, schließt allerdings nicht ein, dass sie schaffte, was das Christentum versäumte: dem Menschen Glück, Wissen und Welt zu versöhnen. Ihr Scheitern entzieht ihr jedoch nicht ihre Legitimität. Einerseits betont er, dass Legitimität überhaupt kein genuin historisches Problem sei. Die Apologie der Legitimität ist nur ein Reflex auf die unterstellte Illegitimität. Andererseits hängt diese Problematik mit dem Selbstverständnis der Neuzeit als neue Epoche zusammen. Hat doch erst die Neuzeit den Epochenbegriff geprägt und mit sich selbst andere Epochen abgegrenzt. In einem anderen Sinne wird man von Legitimität sprechen können, sofern sie sich auf die anthropologische Nötigung zur Selbstbehauptung bezieht. Die historische Selbstbehauptung der Neuzeit ist ein historisches Derivat humaner Selbstbehauptung überhaupt. Sie ist das Paradigma, keineswegs der einzige Fall. Mit Odo Marquard kann man generalisierend davon sprechen, dass Selbstbehauptung sich immer gegen das richtet, was Blumenberg Absolutismen nennt. Absolutismus heißt, dass dem Menschen, seinem Freiheits- wie seinem Bedeutsamkeitsbedürfnis, nicht das Seine zukommen kann. Absolutistisch nennt Blumenberg die Gestalt des Absoluten, in der es dem Menschen nicht in Freiheit zugänglich ist. Das würde bedeuten: Das Absolute ist nicht *per se* absolutistisch.

Analog zur Technizität des Menschen unterscheidet Blumenberg auch bei der Selbstbehauptung eine anthropologische und eine historische Ebene. Wie er in seinen frühen Aufsätzen das Problem der Technik weniger als metahistorisches Problem des Menschseins überhaupt untersucht, so sieht er in der Selbstbehauptung nicht lediglich eine ahistorische anthropologische Kategorie. Hier bedeutet sie „die nackte biologische und ökonomische Erhaltung des Lebewesens Mensch mit den seiner Natur verfügbaren Mitteln.“⁶⁸ Blumenberg interessiert vor allem, wie solche Selbsterhaltung sich historisch ausgestaltet. Die Neuzeit meint nun als technische Selbstbehauptung ein „Daseinsprogramm, unter das der Mensch seine geschichtliche Existenz stellt und in dem er sich vorzeichnet, wie er es mit der ihm begegnenden Wirklichkeit aufnehmen und wie er seine Möglichkeiten ergreifen will.“⁶⁹ Solch ein weltverstehendes Daseinsprogramm verbindet Theorie und Praxis, theoretische und praktische Vernunft. Es entsteht nicht aus der Summierung von Erfahrungen und Tatsachen, sondern gibt umgekehrt „einen Inbegriff von Präsumtionen, die ihrerseits den Horizont möglicher Erfahrungen bestimmen und die Vorgegebenheit dessen enthalten, was es für den Menschen mit der Wirklichkeit auf sich hat.“⁷⁰ Solchen epochalen Daseinsprogrammen eignet Ursprünglichkeit in dem Sinne, wie sie Blumenberg in seiner Dissertation gefasst hatte.

⁶⁸ H. Blumenberg, *Ordnungsschwund*, S. 37. Dieser Aufsatz von 1960 hat zentralen Stellenwert in Blumenbergs Werk. Wie der Untertitel anzeigt, verknüpft er die frühen Aufsätze zum Problem der Technik mit der Frage nach der Genesis der Neuzeit, wie sie in dem ersten Hauptwerk entfaltet wird: *Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche*. Eingearbeitet in: H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 151ff.

⁶⁹ H. Blumenberg, *Ordnungsschwund*, S. 38.

⁷⁰ H. Blumenberg, *Ordnungsschwund*, S. 38.

Neuzeitliche Selbstbehauptung lässt sich durch „Ordnungsschwund“ beschreiben. Gemeint ist ein bestimmter Begriff von Ordnung, die dem Menschen eine Stellung in der Welt zuweist, aus der sich seine Bestimmung ergibt. Von solch einer Ordnungswelt ist dort zu reden, wo folgende Frage mit Ja beantwortet ist: „Kann der Mensch darauf rechnen, dass in der Struktur der Welt auf ihn hin in irgendeiner Weise Rücksicht genommen ist?“ Es handelt sich immer um eine teleologische Struktur der Wirklichkeit: sie ist zweckmäßig, im günstigsten Fall auf den Menschen ausgerichtet. Neuzeitliche Selbstbehauptung bekommt ihren präzisen Sinn dadurch, dass jegliche teleologische Ordnung in diesem Sinne schwindet. Es geht um eine neue Qualität des menschlichen Selbstbewusstseins. Die technische Implikation neuzeitlicher Selbstbehauptung, die sie von jeder anderen im Gang der Geschichte unterscheidet, lässt die Ordnung bis auf einen Nullwert verdampfen, an dem dann die technische Ordnungsbildung einsetzen kann. Die Welt selbst wird zum bloßen Ausgangsmaterial für konstruktive Arbeit des Menschen mittels des wissenschaftlich-technischen Komplexes, das an sich keine Bedeutung für den Menschen enthält, ihm keine Vorbestimmung liefert, die er nur zu realisieren bräuchte.⁷¹ „Die Selbstbehauptung ist also nicht nur Erwiderung auf den Ordnungsschwund; von einem bestimmten Punkt an treibt sie die Nivellierung der vorgegebenen Weltstruktur voran, um gleichsam das 'Ausgangsniveau' für konstruktive Neukonzeption zu gewinnen.“⁷²

Am Beginn der Neuzeit richtet sich Selbstbehauptung gegen eine theologisch formulierte Bestimmung des Menschen und deren Ordnungskonzeption. Sie radikalisiert dabei den im Spätmittelalter einsetzenden Ordnungsschwund, um andere Konsequenzen zu ziehen als die, die die nominalistische Theologie vorsah. Sie zieht die technische Konsequenz, die das theologische Interesse systematisch verstellte. Deshalb lässt sich sagen, neuzeitliche Selbstbehauptung richtet sich gegen den Absolutismus in Gestalt der spätmittelalterlich-nominalistischen Maximaltheologie. „Theologischen Absolutismus nennt Blumenberg den Glauben an eine dem Menschen unbegreifliche, absolute Souveränität Gottes, wie es die Überzeugung des spätmittelalterlichen Nominalismus war [...]. In uneingeschränkter Souveränität des Willens hat sich Gott einen unendlichen Horizont des Möglichen eröffnet, innerhalb dessen er wählen und handeln kann, ohne dass von menschlicher Vernunft die Entscheidungen seines Willens eingesehen werden könnten.“⁷³ Was hier für den Gott des Nominalismus gilt, bezeichnet für Blumenberg freilich einen Grundzug des biblischen Gottes schlechthin: „bei Gott ist kein Ding unmöglich“ (Lk 1,37)⁷⁴. Was im biblischen Kontext Heilssinn

⁷¹ Dass diese Selbstbehauptung nur ein Phänomen des Übergangs ist, das zu einer Stabilisierung in der Selbstbestätigung des Menschen hinüberführt, merkt Blumenberg, soweit ich sehe, nur in diesem Aufsatz an. (H. Blumenberg, *Ordnungsschwund*, S. 40 und S. 56)

⁷² H. Blumenberg, *Ordnungsschwund*, S. 55.

⁷³ F. J. Wetz, *Hans Blumenberg*, S. 30.

⁷⁴ Diese Formel bildet auch für Leo Schestow den Inbegriff des biblischen Glaubens, der dem Willen zum Wissen des Notwendigen und Unabänderlichen entgegensteht. Vgl. Leo Schestow, *Athen und Jerusalem*. Die Willkür Gottes steht bei Schestow allerdings im Dienste des Menschen, der es nicht hinnehmen will, dass das Leid und der Schrecken des Lebens triumphieren.

hatte, nimmt für Blumenberg bedrohlichen Charakter an. Einem Gott, bei dem alles möglich ist und bleibt, ist nicht zu trauen, wenn nicht gesichert ist, dass er seine Allmacht im Interesse des Menschen, also soteriologisch, einsetzt.⁷⁵ Insofern kommt im theologischen Voluntarismus des Nominalismus zutage, was zum christlichen Gottesglauben immer schon zu gehören scheint. Der absoluten Souveränität Gottes aber korrespondiert eine spezifische Kontingenz der Welt. Faktisch wurde dadurch zwar der Spielraum des menschlichen Erkennens und Handelns erweitert. Dies aber im Gegenzug zur theologische Intention. „Alles kann im nächsten Augenblick ganz anders werden; wenn es Gott gefällt, kann er den Bestand der Welt verändern oder sogar aufheben.“⁷⁶ Diese radikale Kontingenz der *creatio ex nihilo* in Verbund mit der *creatio continua*, die das Nichts zwischen alle Momente schiebt, erlaubt vor allem im Bereich der Welterkenntnis keine Erfüllung menschlichen Strebens. Die Heilsgewissheit bleibt ohnehin prekär. Wie war es dazu gekommen?

9. Neuzeit und Gnosis

Das christliche Mittelalter war deshalb in Aporien verstrickt worden, weil es seinerseits gezwungen war, die Problemlast der griechischen Antike zu übernehmen und in ihr Deutungssystem zu integrieren. Sie hat, so Blumenbergs Verständnis des Christentums, die genuinen Leistungsmöglichkeiten des christlichen Glaubens dabei überdehnt. Daran ist es gescheitert. Die entscheidende Rolle dabei spielt die Gnosis in ihrer spätantiken und in ihrer frühchristlichen Form. Um seiner Theorie der Geschichte schärfere Kontur zu geben, greift er ein noch radikaleres Anathema gegen die Neuzeit als das der Säkularisierungsthese auf. Eric Voegelin war es, der die Neuzeit als Wiederkehr der Gnosis, mithin als christliche Häresie bezeichnete. Blumenberg kehrt dies um, indem er die Neuzeit seinerseits als zweite, endlich gelungene Überwindung der Gnosis beschreiben will, nachdem die erste durch das Christentum gescheitert sei.

Blumenberg spielt im Negativ insofern das Spiel mit, die Neuzeit bzw. neuzeitliche Phänomene mit der Gnosis als ständiger Versuchung der Religions- bzw. Geistesgeschichte in Verbindung zu bringen. Jaeschke sieht drei Spielarten des Rückgriffs auf den Gnostizismus in der modernen Religionsphilosophie. Eine bestimmte Gestalt der Religionsgeschichte wird zur Deutungskategorie in religions- bzw. geschichtsphilosophischer Absicht. Die Gnosis kann in der Neuzeit als Gegenneuzeit identifiziert werden; die Neuzeit kann insgesamt selbst als Gnosis denunziert werden; oder die Neuzeit wird als Überwindung der Gnosis gefeiert.⁷⁷ Er fragt

⁷⁵ Vgl. H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 10.

⁷⁶ F. J. Wetz, *Hans Blumenberg*, S. 31.

⁷⁷ Vgl. dazu auch Odo Marquard, *Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis*, in: *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jakob Taubes*, S. 160. Zu Taubes vgl. dessen Einleitung: *Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein*

konsequent, ob die neuzeitliche Überwindung der Gnosis tatsächlich gelungen sei, wenn es nun doch zu dem komme, was Blumenberg das gnostische Rezidiv nenne. Die Neuzeit jedenfalls hat bei Marquard die Gegenneuzeit an der Seite. Hat sie diese gar provoziert? War die Neuzeit selbst gnoseogen, wie Blumenbergs Schüler Manfred Sommer es behauptet?

Jaeschke bestreitet Blumenbergs These ebenso wie die anderen und fordert intensivere doxographische historische Forschung. Er bleibt reserviert gegenüber allen Versuchen, Gnostizismus als Deutungskategorie für die neuzeitlichen Formationen in Anwendung zu bringen. Indem historische Gebilde antihistorisch gebraucht würden, verkomme Philosophiegeschichte zur „Magd der Häresomachie“⁷⁸. Andererseits verdecke das Gnostizismusverdikt oft nur die Polemik gegen die biblische Tradition selbst und entlastet diese zugleich von der Verantwortung für ihre Folgen. Man wird sagen können, dass Blumenberg in dieser Hinsicht mit offenen Karten spielt. Er kritisiert am Christentum offen das, was ihm als Wiederkehr des gnostischen Dualismus in funktionaler Hinsicht erscheint. Um eine exakte inhaltliche Entsprechung kann es sich für Blumenberg nach seinen eigenen geschichtlichen Prinzipien nicht handeln.

Die Gnosis hat es vor allem mit dem zu tun, was später die Theodizeefrage beschäftigt wird: *unde malum?* Woher kommt das Übel in die Welt? Bei der historischen Gnosis wird der platonische Weltenmacher, der Demiurg, zum Schöpfer der schlechten Welt. Noch bleibt die Welt Kosmos, aber es ist eine Ordnung des Schlechten. Die Rechtfertigung Gottes wird dadurch obsolet, dass diese Welt dem Untergang geweiht ist. Unter christlichem Vorzeichen wird Markion den gnostischen Dualismus dazu gebrauchen, die Eindeutigkeit des guten Erlösergottes gegen seine Verundeutlichung durch den schlechten Schöpfergott herauszustellen. Der Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung wird aufgelöst. Der aus der Welt erlösende Gott wird der fremde, weil er mit der Schöpfung nichts zu tun hat.⁷⁹ Zugunsten des Heils wird jegliches Vertrauen in die (Güte der) Welt zunichte. Blumenberg sieht die Formation des Mittelalters als Versuch, das gnostische Syndrom innerhalb wie außerhalb des Christentums auszuschalten. Dass sie scheitert und scheitern musste, machte eine zweite Überwindung der Gnosis dringend. Zunächst hielt die orthodox werdende Theologie am Schöpfungscredo fest. „Das ursprüngliche eschatologische Pathos gegen den Weltbestand

Streit um Marcion, einst und heute, in: Religionstheorie und Politische Theologie Band 2. Gnosis und Politik, S. 9-15; Taubes identifiziert seit den 20iger Jahren dieses Jahrhunderts gnostizistische Momente, so in Max Webers 'stählernem Gehäuse', bei Ernst Bloch und auch beim jungen Karl Barth; und er fragt, ob das nicht Anzeichen dafür seien, dass die Neuzeit zu Ende gehe.

⁷⁸ Walter Jaeschke, Gnostizismus, S. 278; Vgl. auch Wolfgang Hübener, Das 'gnostische Rezidiv' oder wie Hans Blumenberg der spätmittelalterlichen Theologie den Puls fühlt; vgl. ders., Die Nominalismus-Legende, in: Spiegel und Gleichnis, S. 87-111.

⁷⁹ Die Theodizeefrage hat also katalysatorische Bedeutung. Doch trifft es nicht zu, dass sie für Blumenberg den Leitfaden seiner Gesamtdarstellung abgibt, wie Walter Sparr zu Recht gegen Wolfhart Pannenberg einwendet. Vgl. W. Pannenberg, *Die christliche Legitimität der Neuzeit*, S. 117; und: W. Sparr, Hans Blumenbergs Herausforderung der Theologie, S. 179 Anm. 11: „Die Funktion dieser ausdrücklich ja erst später auftretenden Frage ist der Leitfaden: die Sicherung eines stabilisierenden Weltbezuges.“ Die Theodizee seit Leibniz ist für Blumenberg ein Konkurrenzunternehmen zur Theologie. Dazu unten.

transformierte sich in ein neues Interesse am Weltzustand“.⁸⁰ So konnte die stoische Teleologieformel, die Welt sei *proptor nos homines* geschaffen, breit rezipiert und mit dem ebenfalls aufgegriffenen Vorsehungsgedanken verschmolzen werden. Indem der eine Gott nicht nur für die Erlösung aus der Welt, sondern auch für die Erschaffung und Erhaltung der Welt verantwortlich blieb, stellte sich mit neuer Dringlichkeit die Frage nach dem Ursprung des Übels. Gott wird dabei von der Verantwortung zulasten des Menschen entlastet. Dazu wird diesem Freiheit attestiert, die allerdings mit dem Makel behaftet wird, die Freiheit zum Übel zu sein, damit selbst tendenziell zum Übel zu werden.⁸¹

Der gnostische Dualismus kehrt jedoch auf anderen Ebenen wieder. Zum Einen in der Lehre von der Prädestination, die zwischen Berufenen und Verworfenen trennte. Zum Anderen in Gestalt der Differenz zwischen dem offenbaren und dem verborgenen Gott. Denn Gott musste als alleiniger Schöpfer der Welt irgendwie doch der Urheber der Dualität der Menschen sein, wenn nicht der Teufel zu einem anderen Gott und damit dem Dualismus in neuer Gestalt hypostasiert werden sollte. Die Gnosis, so Blumenbergs Fazit, wurde nicht überwunden, sondern nur übersetzt. Indem freilich dem Menschen das (natürliche) Übel als Strafe für seine Sünde (moralisches Übel) verhängt war, durfte er sich nicht an dessen Veränderung begeben. Selbstbehauptung gegen die Weltübel wurde so verhindert, zur Sinnlosigkeit. Mit der transponierten Gnosis nahm es dann die neuzeitliche Selbstbehauptung auf, freilich unter gegenüber dem Ausgang der Antike verschärften Bedingungen. Der Rest an Kosmos, an Weltordnung, den sogar noch die antike Gnosis beinhaltete, erst recht die spätgriechische Philosophie, war durch die mittelalterliche Potenzierung Gottes destruiert worden. Dass die Selbstbehauptung wissenschaftlich angeleitetes technisches Handeln zur Veränderung der Welt beinhaltet, hängt damit unmittelbar zusammen.

Blumenberg wendet sich gegen die Annahme, auch die moderne Überwindung der Gnosis sei zweideutig geblieben, also misslungen, was an der Naturgesetzlichkeit ablesbar sei. Dem hält Blumenberg entgegen dass das Naturgesetz der Freiheit des Menschen dienlich sei, sie keineswegs verunmögliche.⁸² Das ist nicht notwendig an die These gebunden, dass die Neuzeit den gnostischen Dualismus und darin jede Form von Gefangenheits Erfahrung endgültig erledigt habe. Die Neuzeit ist unter Blumenbergs Prämissen auch dann legitim, wenn ihr das nicht gelungen ist, weil es nicht gelingen kann. Endgültigkeiten gibt es in der Geschichte ebenso wenig wie Renaissancen im strikten Sinne. Gnoseogene Situationen können auch in und nach

⁸⁰ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 144.

⁸¹ Odo Marquard wird das aufgreifen und, gegen Blumenberg, die Theodizee als Fortsetzung der Theologie mit anderen Mitteln verstehen. Er unterstellt, anders als Blumenberg, dass die Theologie zuerst an der Güte Gottes interessiert sei und erst sekundär an seiner Allmacht - oder an seiner Existenz. Noch den Atheismus versteht er als Theologie *ad maiorem gloriam Dei*. Zur Auseinandersetzung Blumenbergs mit Marquard: H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 63ff. W. Pannenberg, *Systematische Theologie Band II*, S. 195, bestreitet Blumenbergs Deutung von Augustinus. Der habe Gott keineswegs zulasten des Menschen rechtfertigen wollen, indem er von der Erlaubnis des Sündenfalls spreche. Diese diene vielmehr dem endgültigen Sieg über den Teufel durch Christus.

⁸² H. Blumenberg, Diskussion, 3. Sitzung, in: *Poetik und Hermeneutik II*, S. 439. Zu Jacob Taubes.

der Neuzeit entstehen, etwa durch die Verabsolutierung der Wissenschaften. „In der Eindeutigkeit der Vielheit der wissenschaftlichen Fachsprachen fühlen wir uns nicht zu Hause.“⁸³

10. Gezeugt und geschaffen

Blumenberg übernimmt von Jakob Burckhardt die Diagnose, dass das christliche Mittelalter gekennzeichnet ist durch „die Eindeutigkeit der Inkarnation des Gottessohnes“⁸⁴. Giordano Brunos entschiedener Widerspruch dagegen zeigt das Ende des Mittelalters und damit die Epoche der Neuzeit an.

Provoziert wurde diese Umstellung durch den Widerstreit der zwei unversöhnten – und unversöhnlichen? – Motive der christlichen Theologie: des anthropozentrischen Motivs, nach dem es Gott um das Heil des Menschen, und des theozentrischen Motivs, nach dem es ihm um die „Übersteigerung der Transzendenz, Souveränität, Verborgtheit, Furchtbarkeit ihres Gottes“ geht.⁸⁵

Nikolaus von Kues versuchte nach Blumenberg, das an der Schwelle zur Neuzeit noch einmal in ein System zu integrieren. Dass es nicht funktionierte, zeigt dagegen jenseits der Schwelle Giordano Bruno, der für die Überzeugung auf dem Scheiterhaufen starb, dass nicht der Mensch Jesus Christus, sondern die Welt die vollendete Selbstausschöpfung Gottes sei.

Blumenberg spricht im Zusammenhang des Cusaners einmal vom „Postulat der Angemessenheit der Schöpfung gegenüber ihrem Schöpfer“⁸⁶. Bei dem Cusaner ist die Welt aber Gott nur so ähnlich wie möglich. Erst der Nolaner Giordano Bruno wird diese Stelle umbesetzen, indem er die Schöpfung selbst als vollendete Verausgabung Gottes an die Stelle des Menschensohnes setzt. Die Schöpfung ist bei ihm kein bloßer Hoheitsakt, sondern vorbehaltlose Selbstverschwendung und Selbstverausgabung Gottes.

Der Cusaner ist wohl ein Mystiker, aber keiner, des „absoluten Interesses am Absoluten“⁸⁷. Denn das würde das Subjekt selbst zerstören. Denn der absolute Mystiker stellt sich auf den Standpunkt Gottes⁸⁸, identifiziert sich mit dem Absoluten, schrumpft wie die Welt zu einem ausdehnungslosen Punkt zusammen. Der Cusaner aber will die Vielheit der Welt und das sie erkennende und in ihr wirkende Subjekt erhalten.

Nikolaus von Kues will den Menschen rechtfertigen, indem er ihn im Prozess der Selbstverherrlichung Gottes eine notwendige Rolle spielen lässt.⁸⁹ Die Neuzeit erträgt es

⁸³ H. Blumenberg, Diskussion, 3. Sitzung, in: Poetik und Hermeneutik II, S. 459.

⁸⁴ H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 20.

⁸⁵ H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 35.

⁸⁶ H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 63.

⁸⁷ H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 73.

⁸⁸ H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 70.

⁸⁹ Vgl. H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 78.

dagegen nicht mehr, „vielleicht das Abenteuer eines Gottes zu sein“⁹⁰. Blumenberg wird das aufnehmen, indem er in seiner Theologie darauf besteht, dass es für Gott selbst ein unvorhersehbares Risiko darstellte, die Welt und den Menschen geschaffen zu haben. Aus Spiel wird Ernst.

Der Cusaner versucht, den Menschen als Geschöpf der Selbstverschwendung Gottes zu rechtfertigen, als ahnte er, dass die Steigerung des Menschen auch gegen Gott bzw. die Theologie durchgeführt werden kann⁹¹, indem er ein *quasi alius deus* wird. Der Cusaner versucht noch die drei Elemente unendlicher Gott – unendliche Welt – unendlicher Menscheng Geist zusammen zu halten.⁹² Doch die sind auseinander gebrochen. Und auch die Reformation konnte das nicht verhindern. Der Nominalismus hatte gezeigt, dass der Mensch Gott nicht genügen kann. Jeder Versuch verfängt sich in seiner Selbstbestätigung, wie Luther begriff. Seine Lösung war „radikale Selbstentmächtigung“⁹³. Auch dagegen formierte sich die neuzeitliche „entschlossene Selbstermächtigung“.

Für Blumenberg ist ein entscheidendes Theologumenon der Gedanke der Inkarnation als innere Konsequenz der Schöpfung; trinitätstheologisch formuliert: die ewige Prädestination des Gottessohnes zur Menschwerdung.⁹⁴ Das wird Blumenberg, verändert, aufgreifen. Die Menschwerdung ist die Konsequenz schon der Schöpfung, nicht erst des Sündenfalls. Aber bei Blumenberg wird sie kontingent werden, aus dem Scheitern der Schöpfung folgen.

Auch beim Cusaner darf die Schöpfung nicht vollkommen sein, weil er sich sonst widersprochen hätte.⁹⁵ Warum eigentlich? wird Blumenberg fragen, das sei nur ein Relikt des Gedankens der Eifersucht Gottes.⁹⁶ Muss jede Theologie das unbesehen übernehmen? Kann es nicht sein, dass Gott sich ein absolutes Ebenbild schafft? Die Christologie hat das gleichsam mit der Rechten behauptet, um es mit der Linken zu verweigern, indem der Sohn von Ewigkeit her zwar gezeugt, aber nicht geschaffen sein durfte.

Bei Nikolaus von Kues wird die Inkarnation das Problem nur vorläufig lösen. Der menschgewordene Gottessohn ist die Ausschöpfung Gottes. Dadurch kann immerhin die Person im Unterschied zu Bruno gerettet werden, sowohl die Personalität Gottes wie die des Menschen.

Einer der zeitgenössischen Kritiker des Cusaners warf schon ihm vor, die Zeugung des Gottessohnes mit der Erschaffung der Kreaturen zu identifizieren.⁹⁷ „Diese Unterstellung ist so falsch nicht, denn für den Cusaner ist zwar nicht die Zeugung des Gottessohnes, aber doch seine Inkarnation ein an den Schöpfungsakt gebundenes, alleine seine Antinomie hebendes

⁹⁰ H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 78.

⁹¹ H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 85.

⁹² Vgl. H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 87.

⁹³ H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 101 unter Hinweis auf Luthers *De servo arbitrio*.

⁹⁴ Besonders von Duns Scotus formuliert, vgl. H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 104.

⁹⁵ H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 105.

⁹⁶ H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 125.

⁹⁷ H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 107.

und damit in ihm notwendig vorgegebenes Ereignis. Die Inkarnation vollendet nicht nur die Schöpfung, ihre ewig entschiedene Wirklichkeit macht sie überhaupt erst möglich.“⁹⁸ Blumenberg merkt an⁹⁹, die Unterscheidung von *creatio und generatio*, von Schöpfung und Erzeugung sei „eine der dunkelsten Unterscheidungen der Dogmengeschichte“¹⁰⁰, die Giordano Bruno endgültig verwarf. Nicht Christus allerdings, sondern die Schöpfung ist bei ihm beides, Schöpfung wie Zeugung.

Blumenberg legt – zunächst für die Christologie, in der Folge dann für die dadurch gerechtfertigte Schöpfung - die Formel nahe: *genitum et factum*, gezeugt und geschaffen. Allerdings als Verknüpfung von Ewigkeit und Zeit: Gott schuf die Welt, behielt etwas vor, wie er selbst es zuerst nicht wusste, nicht wissen konnte. Er setzte dann – warum so spät?¹⁰¹ – nach, holte nach, was er versäumt hatte: selbst zu wissen, wie es ist, ein Mensch zu sein in Jesus Christus. Der in Ewigkeit gezeugte Sohn wird in der Zeit als Mensch erschaffen.

Jedenfalls übernimmt er in seiner Theologie, die er vor allem in der *Matthäuspassion* entfaltet, den Grundgedanken des Cusaners wie des Duns Scotus auf, die Inkarnation sei die Konsequenz der Schöpfung, nicht der menschlichen Sünde. Man könnte im Blick auf die drei Formen des Übels bei Leibniz auch sagen: nicht das menschliche, moralische Übel (das Böse), sondern die natürlichen und metaphysischen Übel der Schöpfung (die nicht auf den Menschen zurückgeführt werden können) motivieren Gott dazu, Mensch zu werden. Die ewige Prädestination dazu kassiert Blumenberg allerdings. Gott wird Mensch, weil er einsieht, dass er der Welt und dem Menschen etwas schuldig geblieben ist: sich nicht vollständig in ihr verwirklicht zu haben. Die Sünde zeigt nur, dass die Schöpfung von Anfang an misslungen war. „Nirgendwo ist davon die Rede, daß die Sünde des Menschen Gott zur Opferung seines Sohnes genötigt habe. Die Schöpfung, nicht die Sünde, der Mangel der Natur, nicht der des Menschen, drängen auf diese Konsequenz.“¹⁰² Blumenbergs Theologie in der *Matthäuspassion* wird das ausbuchstabieren.

Giordano Bruno und sein Tod zeigen für Blumenberg, dass der Versuch des Nikolaus von Kues, „den theologischen Furor des späten Mittelalters mit dem betroffenen Willen des Menschen zu versöhnen, sich seines eigenen Rechtes gegen die Transzendenz zu versichern und vor dem überhöhten Gott nicht selbst zunichte zu werden“¹⁰³. Doch das könnte noch für eine späte Theologie den Maßstab abgeben: durch die „Inkarnation des Gottessohnes [...] die Transzendenz der Gottheit durch die kommunizierende Transzendenz des Menschen >einzuholen< und das Universum kraft seiner Repräsentation durch den Menschen, durch einen individuellen Menschen, in den Reflexionsprozeß der Gottheit einzubeziehen“, und damit,

⁹⁸ H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 107f.

⁹⁹ H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 179f Anm. 148.

¹⁰⁰ H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 179.

¹⁰¹ Vgl. dazu H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 148.

¹⁰² H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 108.

¹⁰³ H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 108.

im Unterschied zu Giordano Bruno, „die Einlassung Gottes auf die Singularität des Menschen im Universum“¹⁰⁴ zu berücksichtigen. Bei aller Sympathie für Bruno verweigert ihm Blumenberg die Nachfolge. Einmal wegen der Übel der Schöpfung, zum Anderen aber auch um der Rücksicht auf die Person willen.

Blumenberg gibt Bruno zu: „Ein Gott, der realisieren muß, was er kann, bringt notwendig sich selbst noch einmal hervor. Zeugung und Schöpfung fallen zusammen.“¹⁰⁵ Aber er besteht mit Nikolaus von Kues darauf, dass das nicht ohne die personale Individualität des Menschen gedacht werden kann.¹⁰⁶

Für Blumenberg hatte der Cusaner das voluntaristische Moment nicht aufgehoben, sondern nur ganz weit nach hinten verlegt: Gott hat eine fast vollkommene Welt geschaffen, nicht, weil er nichts vollkommenes schaffen konnte; sondern, weil er nicht wollte – oder konnte, wenn er sich selbst nicht gefährden wollte. Blumenberg wird dieses voluntaristische Moment mit Giordano Bruno streichen. Gott konnte nicht anders, als eine unvollkommene Welt schaffen, das war keine Willkür. Die Schöpfung liegt im Wesen, nicht im Willen Gottes begründet, sie ist Manifestation, nicht Offenbarung. Die Welt ist der Gestalt gewordene Widerspruch gegen den *deus absconditus*.¹⁰⁷

Blumenberg übernimmt wohl von Giordano Bruno das mystische Moment: der Mensch erträgt seine Kontingenz nicht, nicht einmal, in seine Spezies und seine Individualität eingeschlossen zu sein. Er will alles sein, was sein kann.¹⁰⁸ Dem hatte Nikolaus von Kues vorgearbeitet. Bei ihm erfasst der Mensch alles mit seinen Sinnen oder seiner Vernunft: „Der Mensch ist die Welt, wenn er auch nicht alles konkret [scil.: realistisch, K.W.-L.] sein kann, weil er eben Mensch ist; also ist er auch ein Mikrokosmos oder eine menschliche Welt (*humanus mundus*). Der Bereich der Menschlichkeit umfaßt Gott und das Weltall in der menschlichen Mächtigkeit. So kann der Mensch ein menschlicher Gott und Gott auf menschliche Weise sein; er kann ein menschlicher Engel, ein menschliches Tier, ein menschlicher Löwe oder Bär oder irgend etwas anderes sein, denn innerhalb der Mächtigkeit des Menschen liegt es, alles auf seine Weise zu sein.“¹⁰⁹ Blumenbergs Mystik des Habens pendelt zwischen dem Nolaner und dem Cusaner. Wenn überhaupt, dann soll der Mensch teilhaben an der Selbstverschwendung Gottes in seiner Schöpfung. Doch auch wenn Blumenberg an der Unverzichtbarkeit des menschlichen Begehrens, alles zu haben, festhält, wird er die Erfüllung dieses Begehrens als unerschwinglich

¹⁰⁴ H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 109.

¹⁰⁵ H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 127.

¹⁰⁶ In diese Richtung tendiert in gewisser Hinsicht auch Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, S. 526: „Gott zielt in sich selbst auf dieses andere.“ Nämlich auf ein Werden der Schöpfung. „Gott zielt in seiner ewigen Zeugung auf die Schöpfung.“ Schöpfung und Zeugung rücken näher zusammen. Das entspricht dem, dass Gott eben das Geheimnis der Welt ist.

¹⁰⁷ H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 132f.

¹⁰⁸ H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 134.

¹⁰⁹ Nikolaus von Kues, *De coniecturis II*, 14. Zitiert bei H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 159.

abweisen. So sehr er sich danach sehnt, alles zu haben, so sehr wird er darauf verzichten müssen, indem er eine Welt hat, die er nicht auszuschöpfen vermag.

11. Selbsterhaltung Gottes

Die Kategorie der Selbstbehauptung soll beides leisten: die Neuzeit als Neuanfang zur Geltung bringen, diesen Neuanfang aber als Antwort auf etwas ihm vorausliegendes verständlich machen. Damit wendet sich Blumenberg gegen das Selbstverständnis der Neuzeit als absolute Urzeugung, wie sie in Descartes' Versuch vorliegt. „Die Merkmale der Selbstbehauptung werden zugunsten der Evidenz einer Urzeugung verhehlt.“¹¹⁰ Um der Selbsterhaltung der Vernunft willen, darf sie keinen willkürlichen Anfang in der Geschichte haben. Blumenberg wird deshalb u. a. den Mythos schon als Gestalt der Vernunft identifizieren.

Dass die neuzeitliche Selbstbehauptung bezogen ist auf das christliche Mittelalter, gibt ihr ihren Eigensinn. In eins damit verteidigt Blumenberg, wie er es in anderer Abzweckung in seiner Dissertation getan hatte, die Mittelalter vor dem Verdacht ein bloß retardierendes Moment in der Geschichte gewesen zu sein, das weder einen Eigensinn hatte, noch für die Neuzeit relevant sei. So weist er die These zurück, die Neuzeit sei schon im Hellenismus grundgelegt, ihre Verwirklichung damals durch das christliche Mittelalter nur aufgehalten worden.

Die Singularität der Neuzeit schließt die Ursprünglichkeit des Mittelalters ein. Sowenig die Neuzeit auf die antike Gnosis rekrutiert, so wenig ist die neuzeitliche Selbstbehauptung der Vernunft auf antike Formen zu reduzieren. „Der in der Verborgenheit Gottes seiner metaphysischen Garantien für die Welt beraubte Mensch konstruierte sich eine Gegenwelt von elementarer Rationalität und Verfügbarkeit.“¹¹¹ Die Gottebenbildlichkeit als einer dieser Garantien wurde vorher nicht fruchtbar, weil die absolute Freiheit Gottes eingeschränkt gedacht worden wäre, wäre die *imago Dei* das Motiv für die spätere Inkarnation gewesen. „Die Vermeidung der Prämisse, dass Gott diesem einzigen Geschöpf seiner eigenen Art unwiderruflich sich verpflichtet, auf das Glücksbedürfnis des Menschen sich festgelegt hätte, führte schließlich zu dem spekulativen Versuch, den Motivationszusammenhang von Schöpfung und Inkarnation überhaupt zu beseitigen und damit den gnostischen Dualismus der Sache, wenn auch nicht der Definition nach wieder hereinzuholen.“¹¹² Das *propter nos homines* der Inkarnation wurde zu einem *propter se ipsum* Gottes umfunktioniert. Die Motivation für die Inkarnation wird von der Welt und ihrer menschlichen Geschichte in Gott selbst zurückgeholt.

¹¹⁰ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 160.

¹¹¹ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 196.

¹¹² H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 197.

Sie spielt streng theo-logisch gesehen keine Rolle.¹¹³ Dass das dem biblischen Denken eigentlich entgegensteht, weiß Blumenberg, geht es doch dort um „die Idee eines Gottes, für den Interesse am Menschen und Affektion durch menschliches Geschehen und Handeln konstitutiv gewesen waren“¹¹⁴. Wie so oft ist jedoch die Theologie, die er hier anführt und kritisiert, nicht identisch mit dem religiösen Bewusstsein der Bibel. Allgemein gilt, dass Blumenberg dem religiösen (1) das humane (2) Interesse zubilligt, nicht jedoch dem theologischen (3) im strikten Sinne, dem es allein um die Aseität Gottes geht. Dass sie damit *nolens volens* auch am humanen Bewusstsein arbeitet, für das Selbstverständnis unschätzbare Dienste leistete, indem sich der Mensch mit diesem Gott vergleicht, zeigt, dass die humane Selbstbehauptung auch noch solche Inhalte funktionalisieren kann, die ihr entgegenstehen.

Auch die Liebe wird theo-logisch oft genug in die Selbstbezüglichkeit Gottes eingeschrieben. Die Liebe des Menschen zu Gott ist nur der Umweg, mit dem Gott sich selbst liebt. Die Übernahme der Figur der Selbstbezüglichkeit Gottes aus Aristoteles' *unbewegtem Beweger* verhinderte, dass die ureigensten christlichen Intentionen zur Darstellung gekommen wären. „Auch die christliche Theologie enthielt in der Gestalt des menschengewordenen Gottes ein Potential humaner Versicherungen, das auszuschöpfen - wenn man dem zu späten Versuch des Cusaners Aufschlusswert beilegt - ihre vornehmste Aufgabe gewesen wäre.“¹¹⁵ Die Reformation schließt diese Lücke nicht, weil sie den gnostischen Dualismus in Gott selbst hineinverlegte, das erwachte Erkenntnisinteresse dem Heilsinteresse opferte. Der historische Ausweg konnte für Blumenberg nur sein, dass sich das Interesse am Menschen ebenfalls der Figur der Selbstbezüglichkeit bediente. In der Neuzeit ist es zuerst und im Effekt allein der Mensch, der sich für sich selbst interessiert. Dann wäre die Inversion der Teleologie eine Konsequenz der Selbstbezüglichkeit Gottes. „Indem die Theologie das absolute Interesse Gottes zu vertreten meinte, ließ sie das Interesse des Menschen an sich selbst und seine Sorge um sich absolut werden.“¹¹⁶

Die Schärfe und der neue Ernst des Erkenntniswillens der Neuzeit besteht darin, dass der Abbau dessen, was Blumenberg in seiner *Arbeit am Mythos* den „Absolutismus der Wirklichkeit“ nennen wird, nicht mehr, wie noch bei Epikur, in bloßer Distanzierung bestehen kann. Epikurs Skeptizismus setzt wie jeder eine den Menschen „versorgende Instanz“ voraus, „hieß sie Kosmos, Gott oder Natur.“¹¹⁷ Der Rest an wirklichkeitsimmanenter Ordnung wurde gerade in der spätmittelalterlichen Theologie um Gottes willen endgültig abgebaut. Selbstbehauptung

¹¹³ Man vergleiche etwa, wie Anders Nygren paradigmatisch an der absoluten Freiheit und Selbstgenügsamkeit Gottes festhält, ausgerechnet noch angesichts der Liebe Gottes zu seiner Schöpfung: die Agape Gottes ist reine Schöpferkraft Gottes und ohne ein Moment des Eros, die der Attraktivität und Liebeswürdigkeit des Menschen für Gott diesen irgend motivieren könnte.

¹¹⁴ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 198f.

¹¹⁵ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 201; Zu Nicolaus von Cues vergleiche den vierten Teil *Aspekte der Epochenschwelle*, in: H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 529ff.

¹¹⁶ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 225.

¹¹⁷ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 223.

bekommt nun ihre technische Implikation. Sie benutzt die Schwundstufe der geordneten Wirklichkeit, um eine eigene, neue zu produzieren. Die absolut rücksichtslos erscheinende Natur wurde vom Menschen nun ihrerseits rücksichtslos verfügbar gemacht. Die Theorie dient jetzt der Weltbemächtigung, genügt sich nicht mehr in reiner Anschauung.

Hier nun stellt sich Blumenberg dem Projekt einer Seinsgeschichte bei Heidegger entgegen. "But Blumenberg's book makes all the things that Heidegger made look bad look good again. He turns Heidegger's story on its head, but does not fall back into the totalising metaphysics which backed Hegel's story."¹¹⁸ Blumenbergs Verteidigung der Legitimität der Neuzeit richtet sich gegen Heideggers Konzept neuzeitlicher Selbstvergessenheit. Er wirft ihm vor, den Epochencharakter nicht wahrnehmen, den neuzeitlichen Herrschaftsanspruch über die Natur nicht aus dem historischen Kontext genetisieren zu können. Das hängt damit zusammen, dass er den dialogischen Charakter der Geschichte unterschlägt. Wie Blumenberg die Ursprünglichkeit der mittelalterlichen Ontologie verteidigte, so hier die Ursprünglichkeit der Neuzeit gegenüber Heideggers Verfallsgeschichte. Ursprünglichkeit meint freie Antwort auf vorausliegende Fragen. Hier geht Blumenberg so weit, Heideggers Seinsgeschichte als Säkularisat gradentheologischer Kategorien zu bezeichnen: diese neue Epoche sei nur vorläufig und warte auf die Parusie des Seins, sie sei ein absolutes Datum und Faktum und gestatte nur Unterwerfung. „Der Absolutismus des 'Seins' ist wahrhaftig nur Fortsetzung des mittelalterlichen Resultats mit anderen Mitteln.“¹¹⁹ Das Sein hat die Stelle 'Gott' neu besetzt. Blumenbergs Philosophiegeschichte entpuppt sich spätestens hier als Versuch, Heideggers Wertungen und Entwertungen umzukehren, ohne ihren Absolutismus zu übernehmen.

Dabei sieht auch er, dass die Neuzeit ihre eigenen Probleme gebiert, etwa die Unerschwinglichkeit von Glück, hier verstanden als Resonanz von Innerem und Äußerem, von Mensch und Welt. Und verstanden als Erfüllung der Totalitätsintention des Menschen, die erst dann zur Ruhe kommt, wenn der Mensch alles in allem wenn nicht ist, so doch hat. Mit der Dissoziation von Wahrheit und Glück¹²⁰ hat es, u. a., *der Prozeß der theoretischen Neugierde* zu tun, den Blumenberg im dritten Teil seines ersten Hauptwerks rekapituliert. Das gehört zum Komplex der Enttäuschungen an und in der Neuzeit.

¹¹⁸ R. Rorty, *Against Belatedness*, S. 3.

¹¹⁹ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 220.

¹²⁰ Vgl. H. Blumenberg, *Goethe*, S. 181 und S. 183: an der Figur des Faust bzw. an der Arbeit an diesem Faust-Mythos demonstriert Blumenberg u. a., wie Glück und Erkenntnis zur Alternative werden. Faust ist zunächst der, der an ihrer Zusammengehörigkeit festhält. So ist in Goethes Version die erotische noch mit der theoretischen Neugierde verbunden. Das wird sich ändern. Glück wird subjektiv werden und dadurch den Pakt mit dem Teufel, um durch Wahrheitsbesitz zugleich das Glück zu erreichen, überflüssig machen. Das gehört in die Arbeit am Mythos des Faust, der „als der große Neugierige“ die Legitimität der Neuzeit verkörpert (H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 181f).

12. Wiederkehr des Absolutismus

Die endgültige Überwindung des Absolutismus scheint ausgeschlossen. Er baut sich immer wieder von neuem auf.¹²¹ Das zeigt exemplarisch der Absolutismus des Wissens.

„Wissenschaft war humane Dienstfunktion. Aber sie lieferte inhumane Modelle, rücksichtslos dem Menschen entfremdete und ihn sich verfremdende Naturvorstellungen. Alle Inkonsequenzen der cartesischen und der neuzeitlichen Philosophie haben in dieser Zwiespältigkeit ihren Ursprung.“¹²² Die neuzeitliche Wissenschaft war in ihrem Beginn eine Funktion menschlicher Selbstbehauptung gegen die absolute Kontingenz der Welt als Reindarstellung göttlicher Schöpfungswillkür. Im Ergebnis aber beschrieb sie eine Welt, die zwar in ihrem Materialcharakter technische Umschaffung der Wirklichkeit erlaubte, die aber auf den Menschen als solche keine Rücksicht nimmt. Die Weltmodelle der wissenschaftlichen Moderne sagen dem Menschen nicht, dass er sich aufgehoben wissen darf in der Welt. War am Anfang das Weltmodell ein „Organ“ des Weltbildes¹²³, weil dieses dem Modell seinen Sinn vorab schon gab, so löste sich das wissenschaftliche Weltmodell von seinem ursprünglichen Sinngabe und wurde autonom. Und dabei dem menschlichen Interesse indifferent wie der absolute Gott des Voluntarismus.¹²⁴ Diese Trennung der Funktionen, nicht nur der Inhalte, von ihren Ursprüngen, gehört zur Geschichte. Konsequenter heißt das aber doch, dass der Ursprung der Neuzeit als Überwindung der Gnosis nicht der Garant dafür ist, dass diese Überwindung endgültig war. Gerade die ursprünglichen Mittel solcher Überwindung können sich ins Gegenteil verkehren. Wenn Blumenberg festhält, dass die (Natur)Wissenschaft autonom geworden ist, dann schließt das ein, dass die Erforschung ihrer Genesis nichts mehr darüber aussagen, was sie dem Menschen heute bedeuten. Erinnerung an den Ursprung ist nicht gleichbedeutend mit seiner Wiedereinsetzung in seine Rechte. Blumenbergs Arbeit an der Anamnese der neuzeitlichen Welt kann der Wissenschaft diese Funktion humaner Selbstbehauptung nicht einfach zurückerstatten. Sie mag allerdings dazu beitragen, dass man weiß, warum die

¹²¹ Schon in seiner frühen Rezension von Franz Kafkas >Brief an den Vater< dreht er die gängige Interpretation um: Kafka wird nicht der Vater zum Absoluten, sondern das vorgängige „Bewusstsein des Absoluten“, ein „tief verwurzeltes Transzendenzbewusstsein“ prägt sich dem Vatererlebnis auf und steigert den Vater erst ins Mythisch-Absolute. (H. Blumenberg, *Der absolute Vater*, S. 283) Vgl. J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, S. 115: „Was Kafka Zeit seines Lebens nicht geschafft haben soll - die Depotenzierung des Absoluten, das in der Gestalt anonymen Mächte Eingang in sein literarisches Werk gefunden hat -, soll der Epoche aufs Ganze gesehen gelungen sein: Die Neuzeit ist für Blumenberg die vollzogene Überwindung des theologischen Absolutismus am Ende des Mittelalters.“ Doch können solche Überwindungen je endgültig sein? Blumenberg beschreibt von Anfang an nicht nur Depotenzierungen, sondern auch Potenzierungen, auch wenn diese meist negativer gewertet werden. Oliver Müller wiederum konstatiert im Blick auf diese Kafka-Rezension – „ein geradezu unstillbares Bedürfnis nach dem Absoluten“ (Oliver Müller, *Sorge um die Vernunft*, S. 59) – um es einerseits als bloßes zeitbedingtes Pathos abzutun und als „philosophische Ausgangslage“ (a. a. O. S. 60) Blumenbergs zu relativieren. Müller sieht richtig, dass hier Blumenbergs spätere Theologie der *Matthäuspasion* vorscheint, und betont, dass er die Sprache des Gottsuchers spreche. Und bemerkt nicht, dass damit die Sorge der Selbstbehauptung eine ganz andere Stellung erhält. Sie richtet sich nicht gegen eine Tendenz der Vernunft selbst.

¹²² H. Blumenberg, *Weltbilder*, S. 69; vgl. ders., *Beobachtungen an Metaphern*, S. 163f.

¹²³ H. Blumenberg, *Weltbilder*, S. 69.

¹²⁴ Odo Marquard spricht deshalb zu Recht davon, dass der theologische Absolutismus nach Blumenberg abgelöst wurde durch den „Absolutismus der theoretischen Distanz“. (O. Marquard, *Laudatio auf Hans Blumenberg*, S. 55.)

Wissenschaften heute Unbehagen bereitet und Wünsche enttäuschen, die ursprünglich in sie gesetzt wurden. Sie bewahrt also vor überzogenen Erwartungen. Umgekehrt kann und soll sie offenbar dazu beitragen, dass die wissenschaftlich rekonstruierte Wirklichkeit nicht ihrerseits an die Stelle des vakant gewordenen Absolutismus tritt. Dieser Aspekt von Blumenbergs Beschreibung des Prozesses der theoretischen Neugierde tritt erst später offener zutage. Am Anfang fällt sie noch ganz unter die Rubrik der Verteidigung der Legitimität der wissenschaftlichen Neuzeit. Erst dann fragt Blumenberg, ob und wie mit der wissenschaftlichen Wahrheit zu leben sei. Die Zuwendung zum Mythos hängt mit dieser 'Kehre' zusammen. Es darf keinen Absolutismus der wissenschaftlichen Weltmodelle geben. Sie sagen nichts über das Selbstverständnis des Menschen mehr aus. Die wissenschaftlichen Weltmodelle dürfen die Selbsterfahrung und Selbstbeschreibung des Menschen nicht dominieren, mithin nicht den Ast absägen, auf dem sie selbst sitzen.

Blumenberg betont entschieden, dass die Philosophie sich und den Menschen überhaupt vor seinen noch so tiefsitzenden Bedürfnissen befreien muss. Weder durch sie, noch durch ihre vermeintlichen Erfüllungen darf er verführbar sein. Deshalb kann er fordern, „nicht mehr auszusagen als wir wissen können.“¹²⁵ An der mystischen Sehnsucht nach der Totalität kann das nichts ändern. Gerade indem die Distanz des reinen Ich herauspräpariert wird, entsteht im Gegenzug das dramatische Bedürfnis nach Verschmelzung mit dem Großen Anderen. Diese Kehrseite durchzieht Blumenbergs Werk unübersehbar. Deshalb bleibt seine Apologie der theoretischen Distanzierungsarbeit nicht sein einziges und letztes Wort.

Blumenberg befragt nun eingehender, worauf sich das Unbehagen an der Wissenschaft gründet. Er hält es für unwahrscheinlich, dass der Überdruß an der Wissenschaft und dem von ihr bereitgestellten Wissen tatsächlich allein an akute Bedrohungen gekoppelt sei. Vielmehr, so seine These, hänge er mit der ursprünglichen Funktion der Wissenschaft und ihrer Emanzipation davon zusammen.

Blumenbergs Diagnose des Unbehagens an der Wissenschaft kulminiert in der These, die neuzeitliche Wissenschaft habe es weniger auf neue und bessere Wahrheiten abgesehen, als auf die Befreiung von alten Irrtümern und Vorurteilen. Die Wissenschaft wird auf ihre Funktion menschlicher Freiheit qua Selbstbehauptung relativiert und damit mit dem Mythos in eine Linie gestellt. „Es kam nicht so sehr auf die Konstitution eines Systems von Wahrheiten an, als vielmehr auf die Dissolution eines Systems von 'Vorurteilen', deren Kennzeichen insgesamt war, in der Welt mit Mächten zu rechnen, die nicht zu ihr gehörten und nicht unter ihren Gesetzen zu stehen schienen. Die Blitz und Donnerkeil schleuderten, um den Sünder zu strafen oder auch nur den Gerechten auf die Probe zu stellen, jedenfalls in gezielter Absicht auf diesen oder jenen. Eine Welt, in der getroffen wurde.“¹²⁶ In der modernen Welt ist man immer noch

¹²⁵ H. Blumenberg, *Weltbilder*, S. 74.

¹²⁶ H. Blumenberg, *Sorge*, S. 74.

getroffen, aber nicht persönlich gemeint. Blumenberg streicht den Effekt der Befreiung heraus. Die wissenschaftlichen Erklärungshypothesen befreien vom Zwang, die alten hinnehmen zu müssen. „Man sagte es nicht, aber die Erzeugung des Zweifels war zumeist die solideste Leistung der Erkenntnis.“¹²⁷ Zweifel aber ermöglicht Distanz, räumlich beschrieben, und Zögern, zeitlich gesehen: einen Spielraum der Freiheit. Hier ist der Zusammenhang von Wahrheit und Freiheit noch gewahrt. Auch wenn Wahrheit hier nicht mehr gewisser Wahrheitsbesitz ist, sondern die Möglichkeit, drückende Wahrheitsansprüche begründet zurückweisen zu können. Dieser Zusammenhang löst sich nun in der Neuzeit auf, indem sich die Menschen daran nicht genügen lassen. Oder indem sich die wissenschaftlichen Erkenntnisse nicht mehr auf vorausliegende Irrtümer und Vorurteile beziehen ließen. Sie sind selbsterzeugt, ohne Anhalt an dem, was sie überwinden. Den neuen Wahrheiten stehen, im Sinne der Gewaltenteilung, keine Irrtümer etc. mehr gegenüber. Damit entsteht, was Blumenberg den „Absolutismus der Wahrheit“¹²⁸ nennt. „Absolutismus“ hat es generell damit zu tun, dass etwas „nichts mehr gegen sich stehen zu haben“ scheint. Wahrheit hat nun nichts mehr mit Befreiung von irgendwelchen Mächten zu tun. „Wissenschaft ist die Wahrheit oder als ob sie es wäre, solange sie es mit einem wie auch immer dämonisierten Antagonisten zu tun hat. In dem Maße, in dem sich das Gegenspiel von Wissenschaft und Irrtum verliert, weil nämlich die Resultate der Wissenschaft keine ihnen entsprechenden Vorurteile mehr vorfinden, schwindet ihre akute Dringlichkeit, von etwas befreit zu werden.“¹²⁹ Die wissenschaftlichen Wahrheiten verlieren ihre Funktion für Selbstbehauptung. Wenn nun die wissenschaftlichen Modelle sich verabsolutieren, wie es beim Naturalismus oder dem materialistischen Reduktionismus der Fall ist, wird solcher Pseudo-Wissenschaft durch andere Erkenntnisse Paroli zu bieten sein, etwa durch Philosophie oder gar durch Metaphysik.¹³⁰

Bislang wurde auf das Ende der Wissenschaft gesehen. Blumenberg konstatiert einen Motivationsbruch. Der Antrieb zur wissenschaftlichen Forschung kommt nicht mehr aus der Lebenswelt, dient nicht mehr der Selbstbehauptung unmittelbar. Über den Anfang ist damit nichts ausgemacht. Wie schon betont, kann die neuzeitliche Wissenschaft nicht unmittelbar auf die anthropologische Konstante der humanen Selbstbehauptung bezogen werden. Mag auch die theoretische Einstellung eine solche Konstante sein - die Insistenz auf dem Willen und dem Recht der theoretischen Einstellung bildete sich erst in der Neuzeit als Antwort auf ihre geschichtliche Bestreitung. Mag es auch eine 'naive Neugierde' immer und überall geben, eine

¹²⁷ H. Blumenberg, *Sorge*, S. 75.

¹²⁸ H. Blumenberg, *Sorge*, S. 76; vgl. H. Blumenberg, *Goethe*, S. 181.

¹²⁹ H. Blumenberg, *Sorge*, S. 75. Die 'kritische' Theorie der Frankfurter Schule versteht Blumenberg als Versuch, der Wissenschaft weiter ihr dämonisches Gegenüber zu sichern. Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, S. 263), der dies als Kritik an Adorno liest um hinzuzufügen: „In den *Minima Moralia* kann man nachschlagen, um herauszufinden, wie Adorno auf diese Metakritik antworten würde.“ Habermas vermeidet es damit, die Kritik Blumenbergs an der These einer „Austragung von Interessen als eines letzten Dualismus innerhalb der Wissenschaft selbst“ (H. Blumenberg, *Sorge*, S. 76) auf sich und seine frühere Theorie der 'erkenntnisleitenden Interessen' zu beziehen. Darauf hätte er zu antworten gehabt.

¹³⁰ Ich verweise auch hier exemplarisch auf die Werke von Peter Strasser, Thomas Nagel und Markus Gabriel.

'reflektierte' verdankt sich historischen Formationen. Der Prozess der theoretischen Neugierde hat seine geschichtliche Logik. Er kann nicht auf anthropologische Konstanten reduziert werden oder auf bloße Wiederholung früherer Gegebenheiten.

Und doch gibt es neben der befreienden Funktion der Wahrheit *qua* Wissenschaft noch eine andere, die bei Blumenberg zwar nicht ebenso deutlich, aber doch unübersehbar ist: es geht um Weltbesitz im Modus der Wahrheit. Und sei es in der Destruktion. Der Konnex von Wahrheitsbesitz und Glück wird dadurch zerrissen, als von Wahrheitsbesitz nur noch ironisch gesprochen werden kann. „Wir wissen mehr über die Welt als irgendeine Zeit vorher, aber 'wir' heißt in keinem Fall 'ich'.“¹³¹ Darauf aber käme es für das Individuum an. Nur dann wäre das antike Postulat noch erfüllbar, Wahrheit als die Verfügung über die Totalität des Wissensmöglichen sei die Bedingung der Eudämonie. Das Problem der theoretischen Neugierde und ihres Prozesses der Legitimierung wird sein, dass damit der Glücksanspruch nicht eingelöst werden wird. „Das Thema einer Bilanz der theoretischen Neugierde ist mit dem ihrer neuzeitlichen Legitimität nicht vorentschieden. Dennoch gibt dieses für jenes, wie es sich für ein Stück philosophischer Reflexion gehört, zu denken.“¹³²

Für das hellenistische Denken war der Mensch der ruhende Betrachter der Welt. Die Natur als Kosmos war den menschlichen Sinnen, insbesondere dem Auge, frei und offen zugänglich. Erst sekundär kamen Friktionen in den Sinn. „Die Philosophie entsteht mit der Entdeckung des Hiatus von Erscheinung und Sein, von Wahrnehmung und Denken [...].“¹³³ Schon bei Heraklit und Parmenides erscheint das Religiöse als die eigentliche Sphäre des Wahren als potentielle Einschränkung der immanenten Selbstverständlichkeit und daseinserfüllenden Funktion der Theorie. Die letzte Konsequenz wird das Christentum ziehen, indem es die Einheit von Wahrheitsbesitz und Glückseligkeit in einen jenseitigen Zustand verlegt.

Blumenberg kommt auf die Thales-Anekdote zu sprechen, sofern sie die Erkenntnis der Gestirne als paradigmatischen Vollzug menschlicher *theoria* vorstellt und problematisiert. Die Wende des Sokrates von der Beschäftigung mit der Natur, insbesondere der Astronomie, zur Selbstbeschäftigung des Menschen mit sich selbst und seinen Angelegenheiten wird dann im Laufe des Prozesses der theoretischen Neugierde immer mehr zurückgenommen, aller Neuauflagen zum Trotz. Wenn Aristoteles seine *Metaphysik* mit dem Satz beginnt, „alle Menschen streben aus ihrer Natur heraus nach Wissen“¹³⁴, dann ist das schon das erste Ergebnis einer Abwendung von Sokrates. Sie wird nicht unbestritten bleiben. Schon Epikur lässt die Wissbegierde den Ursprung von Furcht und Hoffnung sein, um beides der Gleichgültigkeit anheimzugeben. Wissbegierde wird hier um willen des Glücks aufgegeben. Das negative Glück

¹³¹ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 272.

¹³² H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 276f.

¹³³ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 279.

¹³⁴ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 279. Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, 980 a 21, S. 1: „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen.“

als Unbelangbarkeit bedarf nicht des positiven gewissen Wissens, sondern nur der Behebung akuter Unwissenheit. Vorbild menschlichen Daseinsglücks sind die unsterblichen Götter, die keine Neugierde treibt, und die sich nicht in den Weltbetrieb einmischen. Wie in der Stoa und noch bei Epikur zeigt der griechische Skeptizismus aber, dass bei alledem noch ein Rest an Kosmosvertrauen vorausgesetzt ist. Allerdings bedingen sich Theorie und Glückseligkeit nicht mehr. Das Grundproblem der spätantiken Skepsis, das Verhältnis von Wahrheit und Lebensglück, führt aus der Philosophie heraus. Philosophie wird zur Therapie, die nur Glückshindernisse beseitigt. Der Mensch wird gleichsam aus der Weltoffenheit in seine Lebensumwelt zurückgenommen.¹³⁵ Als Boden des Sich-Überlassens ans bloße Leben bedarf es freilich eines Vertrauens in die vorgegebene Naturwelt. Dieses Vertrauen scheiterte und mit ihm die antike Skepsis.

Den weiteren Gang des Prozesses bestimmt Augustin. Er verknüpft systematisch Welterkenntnis mit Gottes- und Selbsterkenntnis. Grundlegend ist der Gedanke, dass Gott als der Urheber der Welt auch ihr Eigentümer und damit die Erkenntnis der Welt nur über Gott zugänglich ist. Das Motiv der Konkurrenz und Eifersucht zwischen Gottheit und Menschheit dringt hier wieder ein. Die Dinge sind nicht mehr frei und natürlich zugänglich, sondern nur durch einen Akt des (göttlichen) Willens. Der Weg führt über die Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis und erst von da zur Weltbetrachtung. Die gnostische Identifizierung von Erkenntnis (*gnosis*) und Erlösung treibt im Gegenzug das Christentum zur Betonung des Glaubens (*pistis*) und damit zur Entscheidung für die Glaubenserkenntnis anstelle des Wissensanspruchs. Die Gnosis lässt sich begreifen als Insistenz des Weiterfragens. „Die Neugierde ist das Ergebnis der widerstandslosen Rezeption des tradierten Systems 'unabdingbarer Fragen'.“¹³⁶ Dagegen wendet sich Tertullian. Er möchte diese Last der überkommenen Fragen und des Weiterfragenmüssens amputieren. Das Christentum in Gestalt Tertullians reagiert auf die hypertrophen Erkenntnisansprüche der Gnosis so, wie es die Neuzeit gegenüber den christlichen Gewissheiten vielleicht hätte tun sollen, ohne es zu können. Dem Mythos eignet die Fähigkeit, das Verlangen nach Antworten und nach Weiterfragen stillzustellen. Und das weniger durch Antworten als durch Geschichten, die die Fragen vergessen lassen. Die Rehabilitation der Neugierde wird kontrapunktiert durch die Sympathie für ihre Stilllegung. Blumenberg findet sie nicht nur im Mythos, sondern auch in der Philosophie Epikurs. Und bei dem christlichen Epikureer Arnobius¹³⁷, der das Christentum von der Last befreien wollte, als Weltanschauung aufzutreten, theoretische Fragen, die die griechische Philosophie 'erfand', beantworten zu müssen meinte. Das aber machte keine Schule. Theoretische Erkenntnis wurde nicht als obsolet erklärt, sondern dem Absolutismus der Gnade

¹³⁵ Vgl. dazu Markus Gabriel, *Antike und moderne Skepsis zur Einführung*, und ders., *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*, Frankfurt am Main 2009.

¹³⁶ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 247.

¹³⁷ Vgl. H. Blumenberg, *Das dritte Höhlengleichnis*; und: ders., *Höhlenausgänge*, bes. S. 318ff.

unterworfen. Wahrheit ist Gottes Eigentum und deshalb primär in seiner Verfügung. Der Wahrheitsbesitz ist legitim allein vermittelt über die Anerkennung Gottes als des Schöpfers der Wirklichkeit. Die Legitimität des Wahrheitsbesitzes hängt nicht an der inhaltlichen Richtigkeit, sondern an dem Woher. „Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde“¹³⁸ besteht im Ergebnis seiner Rezeption darin, dass die theoretische Neugierde endgültig in den christlichen Lasterkatalog aufgenommen wird. Blumenberg sieht die eigentliche Bekehrung Augustins in der Abwendung von der manichäischen Gnosis. Dazu bedient dieser sich der Philosophie, die ihrerseits begrenzt wird durch die Theologie. Augustin befragt die Leistungen der Vernunft auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit, die nicht wiederum, wie bei Kant, in der Vernunft selbst, sondern in Gott liegen sollen. Die – anachronistisch gesprochen – transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens werden als transzendente Bedingungen verstanden.

In der Neuzeit werden alle Gegenstände gleich-gültig der Erkenntnis anheimgestellt. Auf die endliche Zeitkapazität des Individuums braucht dabei keine Rücksicht genommen zu werden. Anders verhält es sich noch für Augustinus. Insbesondere die Astronomie braucht, nachdem entdeckt wurde, dass es langfristige Veränderungen am Himmelsprospekt gibt, mehr Zeit, als der einzelne hat. Insofern ist Augustins Negation nach außen gerichteter Neugierde auch zu verstehen als Selbstbehauptung des Individuums. Das, was es erfüllt, kann und muss innerhalb seiner Lebensspanne erreichbar sein. „Wenn die Wissenschaftsidee der Neuzeit dadurch charakterisiert sein wird, dass sie auf eine Wertung ihrer Gegenstände und auf die Unterscheidung von Wissenswürdigem und Beliebigem verzichtet, so wird das nur möglich sein durch die Ausschaltung dieses Einwandes der dem Subjekt gegebenen endlichen Zeit, indem die 'Methode' die Integration einer potentiell unendlichen Reihe forschender und in zeitübergreifenden Funktionskomplexen tätiger Subjekte vollzieht, deren je individuelles Leben und Wahrheitsbedürfnis weder Anspruch noch Maßstab für das zu leistende Ganze des Wissens sein können.“¹³⁹

Diese humane Rücksichtnahme wird bei Augustinus nach Blumenberg allerdings durch sein theologisches Interesse kassiert. Das theologische Interesse an der Freiheit Gottes und der Betonung seines freibleibenden Willens (Voluntarismus) diktiert das Festhalten am Wunder als Inbegriff theologischen Wirklichkeitsverständnisses.¹⁴⁰, der sie als Episode zwischen ihrem Anfang und ihrem Ende betrachtet.

¹³⁸ So der Titel eines frühen Aufsatzes von Blumenberg von 1961, den er hier in *Legitimität 2*, S. 358ff, aufnimmt. Vgl. kürzer in: ders., *Curiositas und veritas*.

¹³⁹ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 369f.

¹⁴⁰ Wenn W. Pannenberg, *Systematische Theologie Bd. 2*, S. 60ff, mit Augustin geltend macht, dass (erstens) das Wunderbare nicht gegen die Natur, sondern nur gegen unsere bisherige Kenntnis der Natur gerichtet sei, dass (zweitens) das entscheidende Wunder nicht innerhalb der Welt sondern im Dass der Welt als Schöpfung liege, und wenn er den Wunderbegriff auf das Ganze der Welt und jeden ihrer Teile ausdehnt und damit nivelliert, dann macht er, obwohl er diesen Hinweis bei Blumenberg vermisst, wie dieser darauf aufmerksam, dass es um „das Interesse an der Unmittelbarkeit des Schöpfungshandelns Gottes in der wirklichen Welt geht“ (a. a. O. S. 61 Anm.

Für Blumenberg gehört auch der *curiositas*-Komplex zu der misslungenen Überwindung der Gnosis. Deren Dualismus von schlechter Welt und guter Jenseitsheimat erscheint hier als einer zwischen falscher Außengerichtetheit und guter Innenwendung, die zur göttlichen Transzendenz hinführt. Hinzu kommt, dass jeder „theologische Voluntarismus die menschliche Vernunft in ihrem Erkenntnisanspruch als eitel und sinnleer erscheinen“¹⁴¹ lassen muss. Augustins Abwendung von der Gnosis war nicht radikal genug.

Dass die *curiositas* schließlich rehabilitiert wird, setzt voraus, dass sie zur Sorgestruktur des Menschen gehört, und dass die Konkurrenz von Wissensbedürfnis und Heilsbesorgnis aufgehoben wird. Dies geschieht dadurch, dass die Heilssorge dem Menschen abgenommen und allein Gott übergeben wird. Und dadurch, dass die Welt 'sprachlos' wird, nicht mehr Ausdruck göttlicher Vorsorge für den Menschen sein kann. Die theoretische Einstellung tritt an die Stelle der unerschwinglichen Heilssorge. „Die Neuzeit begann zwar nicht als Epoche des toten Gottes, aber als Epoche des verborgenen Gottes, des *deus absconditus* - ein verborgener Gott ist pragmatisch so gut wie ein toter.“¹⁴² Dieser Satz bringt Blumenbergs Theorie der Genesis der Neuzeit auf eine prägnante Formel. Der moderne Atheismus wäre dann die unbeabsichtigte Konsequenz des absolutistischen Theismus. Der Mensch, so Blumenberg, muss sich so verhalten, als ob Gott tot wäre, weil auf ihn in keiner Hinsicht Verlass ist. „Die große architektonische Anstrengung des scholastischen Systems, Schöpfungsnatur und Heilsgnade in Ausgleich zu halten und nicht gegeneinander ausspielbar zu machen, zerbricht an der inneren logischen Unstimmigkeit des Gefüges und durch die Sprengkraft des sich steigernden Absolutismus seiner theologischen Komponente.“¹⁴³ Das Christentum ist historisch durch seine Maximalisierung Gottes zum Kontingenzproduzenten geworden. Die Kontingenz

106 unter Bezug auf H. Blumenberg, *Legitimität 1*, S. 155) Das Zugeständnis von Regelmäßigkeiten und Gesetzmäßigkeiten steht in bleibender Spannung zu der Absicht, den Appell an diese Ordnungsstruktur nicht gegen Gottes Freiheit auszuspielen. Mit der Formel, die sich Pannenberg zu eigen macht, das Wunder sei nicht etwas, das gegen die Natur, sondern nur gegen die uns bekannte Natur geschehe, versucht Augustin wie Pannenberg die Rationalität des Kosmos mit der Willensnatur Gottes auszusöhnen. Augustin treibt dennoch Gesetzesbegriff und Herrschermetaphorik in eine neue Antithetik durch den Hinweis auf den Stillstand der Sonne in Jos 10,12f. Was Pannenberg leugnet, behauptet Blumenberg: Augustinus spreche von einem äußerlichen bzw. gewaltsamen Eingreifen Gottes in die Gesetzmäßigkeit der Natur. Der Grund sei, dass er die Berechenbarkeit und Voraussehbarkeit der Ereignisse um Gottes Freiheit willen vereitelt sein lässt. Pannenberg scheint die Freiheit Gottes und die damit gesetzte Kontingenz der Welt im Ganzen und jedes ihrer Teile ebenfalls zu favorisieren. Allerdings unter Einklammerung von willkürlichen kontingenten Ereignissen innerhalb der Wirklichkeit. Er erreicht das, indem er die Kontingenz und damit das Wunder generalisiert: „Die Kontingenz der Schöpfung im ganzen äußert sich in jedem Einzelgeschehen. Jeder Augenblick, jedes einzelne Ereignis ist, weil kontingent, letztlich unableitbar, sein faktisches Eintreten also wunderbar.“ (W. Pannenberg, a.a.O. S. 62) Ein Hinweis auf Jos 10,12 unterbleibt. Umgekehrt soll die Kontingenz des Ganzen, dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, als Implikat jeden Einzelgeschehens die ausreichende Gewähr für die Unmittelbarkeit jedes Einzelgeschehens zum göttlichen Ursprung sein. Und in eins damit die Bedingung für die Herausbildung von Ordnung überhaupt. Dadurch ist der Konflikt – durch Inversion des Beziehungsgefüges – entschärft bzw. umgangen zwischen wunderbarem kontingenten Handeln Gottes in der Welt und ihrer Gesetzmäßigkeit. Ist so Blumenbergs Kritik des Willkürgottes adäquat begegnet?

¹⁴¹ H. Blumenberg, Augustins Begriff der theoretischen Neugierde, S. 50.

¹⁴² H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 404; dazu kritisch W. Hübener, Die Nominalismus-Legende, S. 105: „Auch für Ockham ist jedoch Gottes Wille in jedem nur denkbaren Sinn unveränderlich. Die Fabel vom 'deus mutabilissimus' des Nominalismus, der auf keine Konsequenz seiner Manifestationen festgelegt werden kann und pragmatisch so gut ist wie ein toter, ist eine ingeniose Erfindung Blumenbergs.“

¹⁴³ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 413.

der Welt im Ganzen wie in allen ihren Teilen war das Korrelat der Freiheit Gottes.¹⁴⁴ Inzwischen gibt es Reste an sog. Kontingenzen, die der gesetzmäßigen Kontingenzbewältigung entgehen. Dafür wird nun, 'nach der Aufklärung' (Hermann Lübbe), die Religion angestellt, um diese verbleibenden Kontingenzen zu bewältigen.

Die „rehabilitierte Neugierde“ wird die „rücksichtslose Neugier“¹⁴⁵ sein. Sie ist rücksichtslos gegenüber Vorbehalten wie gegenüber der Natur selbst. Und auch gegenüber dem einzelnen Menschen und seinem Drang, alles Wissbare in sich zu versammeln. Sie wird absolutistisch, weil sie ihr Gegenüber verliert und damit ihre Begrenzung und womöglich ihre Begrenzbarkeit. In sich selbst nämlich kann sie kein Kriterium dafür angeben, wann sie befriedigt ist, zu einem Ende kommen darf.¹⁴⁶ Der Preis für den Absolutismus der theoretischen Neugierde lässt sich wiederum ablesen am Verhältnis von Wahrheit und Glück. Keine Frage mehr ist in der fortgeschrittenen Moderne, dass Erkenntnis eine positive Dienstfunktion für die Daseinssicherung hat. „Aber eine Frage bleibt angesichts des selbstverständlichen Zusammenhangs von Erkenntnis und Lebensdienlichkeit ungestellt, eine auf den ersten Blick Antikes wieder hervorholende Frage; zwar nicht mehr die nach der Identität von Theorie und Eudämonie, aber die nach der Abhängigkeit des Menschenglücks von der Erkenntnis, oder noch um einen Schritt verschärft, die nach der Ungefährdetheit des Menschenglücks durch die Erkenntnis.“¹⁴⁷ Und zwar in doppelter Hinsicht: die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse nehmen keine Rücksicht auf das Selbstbild des Menschen. Und sie überfordern die Kapazität des Einzelnen. „Die Rücksichtslosigkeit gegenüber dem Glück wird zum Stigma der Wahrheit selbst, zur Huldigung an ihren Absolutismus.“¹⁴⁸

Die Aufklärung verfällt deshalb immer wieder der Versuchung, ihre theoretischen Weltmodelle in Weltbilder umzudeuten, die die wissenschaftliche Totalvorstellung der Wirklichkeit mit einer Zweckbestimmung für die Totalität der Naturerkenntnis verbinden, sie also humanisieren, sekundär so etwas wie eine anthropozentrische Teleologie wenn nicht der Natur, so doch der Erkenntnis der Natur suggerieren.¹⁴⁹

¹⁴⁴ So noch bei W. Pannenberg, *Systematische Theologie Bd. 2*, S. 62.88. Pannenberg will Christentum und Neuzeit versöhnen, indem er Kontingenz und Gesetzmäßigkeit verknüpft. Insofern versucht er den Konflikt zu schlichten, um den nach Blumenberg schon vollzogenen Epochenbruch überflüssig zu machen.

¹⁴⁵ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 443. Sommer weist darauf hin, dass die Rehabilitation der Neugierde bei Blumenberg zwiespältig sei. Wo sie ihre Rückbindung an Selbsterhaltung verliere, werde sie selbstzerstörerisch - gnoseogen; vgl. M. Sommer, *Evidenz im Augenblick*, S. 363.

¹⁴⁶ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 481.

¹⁴⁷ H. Blumenberg, *Aufklärung*, S. 45. Wörtlich aufgenommen in H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 471.

¹⁴⁸ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 472.

¹⁴⁹ Blumenberg thematisiert nicht Heideggers erneute Diskriminierung der Neugier als Moment der 'Uneigentlichkeit' des Daseins im Modus der 'Verfallenheit des Daseins an die Welt'. Implizit allerdings greift er diese Beschreibung auf. Heidegger benennt die drei Merkmale des „Unverweilens beim Nächsten“ zugunsten eines Immer-weiter-Gehens zum Fernen und Fremden, der „Zerstreuung“ im Unterschied zum „bewundernden Betrachten des Seienden“ und der „Aufenthaltslosigkeit: Die Neugier ist überall und nirgends“. (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 36, S. 172f) In christlicher Terminologie sagt Heidegger, für die Neugier sei die Welt „versucherisch“ (a. a. O. § 38, S. 177), wiewohl er das nicht als ontische Aussage über die 'Sünde' des Menschen, sondern ontologisch verstanden wissen will.

IV. Kontingenz im Raum

„Unmöglich, der Pate will immer überall sein“, erwiderte Marc.
„Überall existieren. Das ist übrigens genau das, was er im Leben macht.
Jeder Ort, an dem er nicht existiert, erscheint ihm wie ein trostloser Raum,
der ihm die Arme hinstreckt. Weil er sich vierzig Jahre lang so vervielfältigt hat,
weiß er schon nicht mehr echt, wo er sich befindet, niemand weiß es mehr.“
Fred Vargas¹

An der Geschichte der Astronomie liest Blumenberg ab, wie sich das Welt- und Selbstverständnis des Menschen und ihr Verhältnis gewandelt hat. Ihn interessiert dabei philosophisch weniger der wissenschaftsgeschichtliche Fortschritt, als vielmehr die Veränderungen der Bewusstseinsstellung des Menschen. Die Geschichte des (abendländischen) menschlichen Bewusstseins - und um deren Einsammlung (Lektüre und Relektüre) und Rekonstruktion geht es Blumenberg insgesamt - formiert sich vor einem kosmischen Hintergrund. Diese Tatsache verdankt sich einer unauffällig gewordenen Eigentümlichkeit, mit der Blumenberg sein Buch beginnt: dass wir auf der Erde die Sterne in der Nacht sehen können, dass die Erdatmosphäre dicht genug ist, die tödliche Strahlung aus dem All abzupuffern und dünn bzw. durchlässig genug, den Ausblick aus ihr zu ermöglichen.² Sterne sehen und beobachten können ist ein Inbegriff des Mehr als bloße Selbstbehauptung. Blumenberg interessiert an der Astronomie ihr paradigmatischer Charakter. An der Betrachtung der Sternenwelt lernt der Mensch, seine Stellung in der Welt (verstanden hier als Universum³) überhaupt zu erkennen und damit umzugehen. In der Astronomie scheint zudem prägnant auf, um was es der theoretischen Einstellung zu tun ist. Die Betrachtung des Himmels ist *theoria* im wörtlichen Sinne: Schau.⁴ Jedem praktischen Zugriff waren die Sterne entzogen. Die theoretische Einstellung entfernt sich von der Lebenswelt. Sie bricht aus dieser aus und bricht sie auf. Die Astronomie ist ein Exempel für den Verlust der Lebenswelt als Passung von menschlichem Leben und der Welt.

¹ Fred Vargas, *Die Diva von Saint Jacques*, S. 71.

² H. Blumenberg, *Genesis*, S. 11. S.o. S. 42. Vgl. Blumenbergs Hinweis auf das Gedankenexperiment von Henri Poincaré, ob es einen Kopernikus hätte geben können, wenn die Erde eine optische Höhle wäre, umgeben von einer undurchdringlichen Wolkendecke; Vgl. Kopernikus und das Pathos der Vernunft, S. 460 und ders., *Genesis*, S. 11f.

³ Auch wenn die These Markus Gabriels, dass es die eine Welt nicht gibt, umstritten bleibt, stimmt seine Klarstellung, dass das physikalische Universum nicht deckungsgleich mit der Welt ist. Vgl. ders., *Warum es die Welt nicht gibt*. Wie allzu schnell Welt mit dem physikalischen Universum identifiziert wird, zeigt etwa auch Peter Strasser, *Theorie der Erlösung*, S. 99: „Abgesehen davon ist der Vergleich der Welt, also des Universums, mit einem Körper ein abstruses Bild.“

⁴ Blumenberg schreibt nicht *die*, aber *eine* Urgeschichte der Theorie anhand der Anekdote über den Proto-Theoretiker, als der Thales von Milet gilt, der beim Zum-Himmel-Schauen in den Brunnen fällt. (Vgl. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin*) Hier geht es um den Theoretiker aus der Perspektive der Lebenswelt.

1. Der Himmelsschauer

Die kopernikanische Reform ist ein epochaler Vorgang in der Geschichte der Astronomie nicht nur, sondern der menschlichen Selbst- und Weltdeutung insgesamt. Dass Blumenberg sich ihr so aufmerksam zuwendet, gründet u.a. darin, dass sie in überwältigender Weise zum Signum der neuzeitlichen Bewusstseinsgeschichte wird. Er zeichnet deshalb die kopernikanische Wende ein in die gesamte Geschichte der Stellung des Menschen zu seiner kosmischen Umwelt. Um Blumenbergs Bestimmung des (vorläufigen?) Endes dieser Geschichte nachvollziehen zu können, ist es deshalb notwendig, seine Darstellung zu skizzieren. Diese Geschichte ließe sich - analog zur Formel *Vom Mythos zum Logos* - überschreiben: *Von der Astrologie zur Astronomie*. Die Sterne verlieren ihren Logos im Sinne eine Rede an den Menschen. Sie gewinnen den Logos als Rationalität im Sinne von Gesetzmäßigkeit.

Dass der Mensch die Sterne sehen kann, bedeutet nicht *eo ipso*, dass er sie schon immer zu seinem bevorzugten Gegenstand der Beobachtung gemacht hätte. „Der unbefangene Blick zum Sternenhimmel steht erst am Ende des Durchganges durch die Philosophie, nicht an ihrem Anfang.“⁵ Er war insofern suspekt, als im Hintergrund „die nackte Frage“ stand und steht, „was das Faktum des Lebens [...] rechtfertigen könnte.“⁶ Im Kontext dieser riskanten Frage war die Antwort, die der Himmelsanblick lieferte, gefährlich. Rechtfertigt er das Dasein des Menschen, oder demonstriert er ihm seine Minderwertigkeit und Vernachlässigbarkeit? Oder sein Ausgeliefertsein an göttliche Mächte?

Dass der Mensch Betrachter des Himmels, *contemplator caeli*, sei, ist ein Topos seit der griechischen Antike. „Betrachtung des Himmels war exemplarischer Vollzug der Philosophie und damit der Bestimmung des Menschen.“⁷ Voraussetzung dafür war die besondere Rangordnung des Himmels unter den dem Menschen zugänglichen Regionen des Seienden. Immer aber begleitet diese Fassung der Bestimmung des Menschen zur reinen Schau der Verdacht auf Hybris bzw. Lächerlichkeit des Himmelsbetrachters, wie es die Anekdote des Thales veranschaulicht.⁸ Hinter ihr steht auch die Frage, ob die Wahrheit für den Menschen wirklich außerhalb seiner selbst und droben oder nicht vielmehr drinnen in ihm selbst und drunten auf Erden zu suchen sei. Gerade die christliche Stellung zur Astronomie zeigt die Widerstände gegen diese Bestimmung des Menschen. Dass bei Konstanz der Formel sich ihr Sinn im Laufe der Epochen ändert, zeigt exemplarisch die Veränderung der Stellung des Menschen in der Welt und seiner damit verbundenen bzw. sich loslösenden Selbstdeutung.

⁵ H. Blumenberg, *Genesis*, S. 29.

⁶ H. Blumenberg, *Genesis*, S. 17.

⁷ H. Blumenberg, 'Contemplator caeli', S. 113.

⁸ H. Blumenberg, 'Contemplator caeli', S. 114.

Dass bei den Griechen über die Sterne nicht nur mythische Geschichten erzählt wurden, sondern sie zum Gegenstand einer rationalen Untersuchung wurden, ist nach Blumenberg darin begründet gewesen, dass die Welt als Kosmos etwas zu bieten schien, was das irdische Leben nicht enthielt: eine Rechtfertigung menschlichen Daseins. Die Griechen fragten radikal, ob es nicht besser wäre, nicht zu existieren. Einen Grund, diese Frage zu verneinen, bot die Schönheit des Himmelsanblicks. Zudem ist es nicht ausgemacht, dass der Kosmos für den Menschen da ist, nur weil dieser ihn betrachten kann. Es kann auch umgekehrt der Mensch bloßes Mittel sein, damit die Welt einen Bewunderer hat. Solche Rechtfertigung des Menschen ist prekär, weil sie ihn nur instrumentell einsetzt, ähnlich wie in der Metapher vom Theater, das die menschliche Welt Gott biete.⁹ Auch kann eingewendet werden, der Mensch solle sich um seine eigenen Dinge kümmern, nicht um das, was ihn nichts angeht (Epikur) oder was ihm feindselig gegenüberstehe (Gnosis). Erst die Stoa wird den Kosmos als für den Menschen da seiend bestimmen. „Die christliche Tradition wiederum oszilliert zwischen den extremen Ausgangswerten Stoa und Gnosis.“¹⁰ Also zwischen Weltoptimismus und Weltpessimismus, zwischen Aufwertung der Schöpfung auf Kosten einer weltkontingenten Erlösung und ihrer Abwertung zugunsten einer fremden Gotteswelt, zwischen Vergöttlichung und Dämonisierung des Himmels. Nicht nur darf die Güte der ersten Schöpfung die Notwendigkeit der christologischen Erlösung nicht (zu sehr) schmälern. Auch darf die Welt dem Menschen nicht bieten, was ihr allein Gott bedeuten durfte: Daseins- als Glückserfüllung und in eins damit Genuss des Absoluten. Damit hängt die ganze Problematik der Legitimität und Illegitimität der theoretischen Neugierde zusammen. In der Betrachtung des „gestirnten Himmels über uns“ (Kant) realisiert sich die theoretische Neugierde des abendländischen Menschen, die ihn über mythische und religiöse Weltbetrachtung hinaustreibt. „Hier griff der Mensch nach dem höchsten und damit 'kritischen' Gegenstand seiner Welt und seines theoretischen Vermögens. Die Philosophie emanzipierte sich gerade dadurch von dem mythischen Weltverhältnis, daß sie die Betrachtung des Himmels zum exemplarischen Vollzug der theoretischen Bestimmung des Menschen machte.“¹¹ Die Hemmung astronomischer Forschung im Mittelalter hängt damit zusammen. Und zwar wegen der Kategorie, die für dessen Menschen- und Weltbild zentral

⁹ Von Blumenberg des Öfteren angeführt; vgl. etwa H. Blumenberg, *Genesis*, S. 120f.

¹⁰ H. Blumenberg, *Genesis*, S. 32. „Die Gnosis ist radikale Anthropozentrik bei negativer Bestimmung der menschlichen Stellung im Kosmos. (H. Blumenberg, *Genesis*, S. 36) Die Gnosis hat wie immer bei Blumenberg katalysatorische Funktion in der Geschichte des Christentums und dadurch in der Geistesgeschichte überhaupt.

¹¹ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 280. Es gibt bei Blumenberg immer zwei Ebenen in seiner Philosophie der Geschichte. Die eine übernimmt *cum grano salis* das Schema 'vom Mythos zum Logos'. Etwa in der Abfolge: Mythos - griechische Philosophie bzw. monotheistische Religion - Wissenschaft. Schon in der *Genesis der kopernikanischen Welt* taucht die Formel von der *Arbeit des Mythos* auf: dass diese die unbestimmten Schrecknisse der Welterfahrung zu Göttern transformiert habe, wird hier als zu schwach begriffen: es blieb in der griechischen Mythologie bei der Willkür der Götter, die zu ihrer tragischen Lebenssicht führte. Kosmosbetrachtung arbeitet dieser Willkür entgegen. Die andere Ebene besteht auf einer Kontinuität des Mythischen unter und neben der philosophisch-wissenschaftlich-theoretischen Einstellung. Das zeigt gerade eine Geschichte über das Verhältnis von Lebenswelt und Theorie/Theoretiker, wie die Thales-Anekdote sie bietet. „Das gern gebrauchte Schema der Dualität von Mythos und Logos genügt nicht, um diesen Funktionswandel der philosophischen Naturbetrachtung zureichend zu erfassen.“ (H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 288)

wurde: die Kontingenz der Welt im Ganzen und die Kontingenz innerhalb des Weltgeschehens im Einzelnen. Aber auch hier treibt Maximalisierung des Gottesgedankens seine Minimierung für die wissenschaftliche Weltbetrachtung hervor. Der methodische Atheismus hatte einst selbst theo-logische Motive.

Im Endeffekt wird der passive Zuschauer der Welt ausgespielt haben. An die Stelle der Anschauung des Kosmos von der Zentralstelle aus tritt die rationale Konstruktion des Weltalls von einem exzentrischen Standpunkt. Himmelsbetrachtung wird Arbeit. Und sie braucht immer mehr Zeit, über Forschergenerationen hinweg. Das Individuum sieht das Ganze nicht mehr. Er kann es rational begreifen, aber nicht mehr im Nu des Anblicks genießen. In der Moderne wird der Blick zum Sternenhimmel nicht nur durch die Helligkeit der nächtlich beleuchteten Städte beeinträchtigt. „Der moderne Mensch ist nicht mehr der *contemplator*, dem der Himmel adäquater Gegenstand seiner ruhenden Anschauung sein kann. [...] Die Tradition hat die Figur des *contemplator caeli* durchgespielt und ausgeschöpft, vielleicht erschöpft.“¹²

2. Kopernikanische Metaphorik

Ihren Kristallisationspunkt hat die exemplarische Bedeutung der Astronomie in Kopernikus. Denn der steht nach Blumenberg am Ausgang des Mittelalters und am Beginn der Neuzeit. Das allerdings weniger durch seine wissenschaftliche Leistung selbst, als durch die Deutungen, die ihr widerfuhren und durch die Bedingungen, die sie ermöglicht haben. Die kopernikanische Reform analysiert Blumenberg als absolute Metapher.¹³ Es geht um eine Frage, die begrifflich gar nicht beantwortbar ist, nämlich was die Stellung des Menschen in der Welt für sein Selbstverständnis, für seine Bedeutsamkeit impliziert.

Ein Entdeckungszusammenhang der Blumenbergschen Rückfrage ist auch hier das zeitgenössische Unbehagen an der Wissenschaft.¹⁴ Ohne der kulturkritischen Attitüde nachzugeben, die Existenzberechtigung der Wissenschaft zu bestreiten, untersucht Blumenberg die historischen Bedingungen, wie sie zustande gekommen ist, welche Erwartungen an sie gestellt wurden, und warum diese sich nicht erfüllt haben, sich nicht erfüllen konnten. Dabei stellt er in Rechnung, dass die autonom gewordene Wissenschaft sich von ihren anfänglichen lebensweltlichen Motivationen emanzipiert haben. Inzwischen scheint sie ihre Antriebe aus sich selbst und ihren immanenten Problemlagen zu erhalten.¹⁵

Die kopernikanische Wende, die die von der Astrologie zur Astronomie zu Ende bringt, führt im Resultat zum Verlust humaner Bedeutsamkeit des Kosmos. Der Mensch wird sich, entgegen

¹² H. Blumenberg, ‚Contemplator caeli‘, S. 123f.

¹³ H. Blumenberg, Melanchthons Einspruch gegen Kopernikus, S. 174; ders., *Paradigmen*, S. 142ff.

¹⁴ Vgl. H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 263ff; ders., *Sorge*, S. 72ff; ders., *Arbeit*, S. 9; ders., *Lesbarkeit*, S. 9 f.

¹⁵ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 265; ders., *Die kopernikanische Wende*, S. 7 f.

der Intention des Kopernikus, seiner Kontingenz im Universum bewusst im doppelten Sinne von Endlichkeit und Fremdheit. Dass die Konsequenz des Kopernikus darin besteht, dass die Welt dem Menschen nichts zu sagen hat, schließt ein, dass er seine Endlichkeit nun erst recht drastisch erfährt. Mit der Endlichkeit wäre leichter zu leben, würde sie aufgefangen von einem Unendlichen¹⁶, das auf dieses Endliche ausgerichtet wäre. Ein Ganzes, das für das Partikulare da ist, wie auch immer, macht diesem seine Partikularität erträglicher.

Es geht also auch um den „mythischen Kopernikus“¹⁷ und damit nicht nur seine wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung, sondern seine lebensweltliche Bedeutsamkeit. Ein wissenschaftsgeschichtliches wird als ein „anthropologisches Ereignis“¹⁸ genommen, auf die philosophische Bedeutung, ihren „Zeichencharakter“¹⁹, hin befragt. Die Zweideutigkeit der kopernikanischen Wende besteht u.a. darin, dass sie, wie die Neuzeit insgesamt, als Kontingenzbewältigung anfängt, um als Kontingenzproduktion zu enden. In ihr wiederholt sich die „Zweideutigkeit des Himmels“²⁰, der sowohl die Wichtigkeit des Menschen durch seine Übergröße vernichtet, wie auch den Menschen zwingt, nichts wichtiger zu nehmen als sich selbst; wobei ihm entgegenkommt, dass er den Himmel erkennt und rekonstruieren kann in seinen Gesetzmäßigkeiten. Die Astronomie ist dabei Ausdruck der „merkwürdigen Janusköpfigkeit der modernen Naturwissenschaft überhaupt. Auf der einen Seite ist sie ein Instrument, mit dessen Hilfe wir uns die rücksichtslose und übermächtige Natur verfügbar machen; auf der anderen Seite ist sie eines, das die Natur erst als rücksichtslos, übermächtig und unverfügbar aufdeckt. An die Stelle von Daseinsbewältigung rückt zunehmend Daseinsbeschränkung.“²¹ Kopernikus gilt in der Neuzeit einerseits als Erhöher des Menschen, andererseits steht sein Name für die erste einer Reihe von Erniedrigungen und Enttäuschungen, die die moderne Wissenschaft dem menschlichen Selbstbewusstsein eingebracht habe.²² Diese Wirkungsgeschichte bricht mit den Intentionen des Kopernikus selbst. Die kopernikanische Welt ist nicht mehr die Welt des Kopernikus.²³ Ob sie die Welt ist, in der wir leben, leben wollen und können, ist eine andere Frage.

¹⁶ Es spielt hier keine Rolle, dass das Universum zwar unbegrenzt, aber endlich ist; und auch nicht, dass es sich, wie man inzwischen weiß, in immer größerer Beschleunigung ausdehnt. Ohnehin ist es nicht das Ganze, sofern man das Universum nicht als schier unendlichen Behälter versteht, in dem alles andere vorhanden ist.

¹⁷ H. Blumenberg, *Genesis*, S. 46.

¹⁸ H. Blumenberg, *Genesis*, ‚Waschzettel‘.

¹⁹ H. Blumenberg, *Die kopernikanische Wende*, S. 18; H. Blumenberg, *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, S. 339-343.

²⁰ So der Titel des ersten Teils von H. Blumenberg, *Genesis*, S. 9. Der astronomische Himmel als Sternenanblick ist nicht identisch mit dem religiösen Himmel, auch wenn er für diesen das reale und sichtbare Symbol gewesen ist.

²¹ F. J. Wetz, *Hans Blumenberg*, S. 61.

²² Bekannt ist Sigmund Freuds Rede von den Kränkungen der Eigenliebe des Menschen durch Kopernikus, der den Menschen zu einem winzigen Stäubchen im Weltsystem degradiert habe; und dann durch Darwin, der ihn ins Reich der Tierwelt zurückgestoßen habe; ergänzt durch Freuds eigene Theorie des Unbewussten, die ihn nicht einmal mehr ‚Herr im eigenen Hause‘ sein lasse. Vgl. Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Studienausgabe Bd. 1, S. 283; bei H. Blumenberg aufgenommen in: *Kopernikus*, S. 346 und in ders., *Genesis*, S. 710.

²³ Vgl. F. J. Wetz, *Hans Blumenberg*, S. 63.

Blumenberg fragt weder nach der Notwendigkeit noch nur nach der Faktizität, sondern nach der Möglichkeit des Kopernikus im Rahmen spätmittelalterlicher Kosmologie. Und er fragt nach den Möglichkeitsbedingungen seiner Rezeption, wobei die Wirkungsgeschichte ebenfalls als in der Vorgeschichte grundgelegt gedacht wird.²⁴ Das entspricht Blumenbergs Hermeneutik, die geschichtliche Fakten in den Spielraum der Möglichkeit und damit der Freiheit zurückversetzt, in und aus denen heraus sie entstanden sind. Sie sind weder unbefragbare Wunder, profan verstanden als geniale Einfälle einzelner Denker, noch gewaltsame Einbrüche von außen, noch vollständig auf ihre Vorgeschichte reduzierbare, notwendige Entwicklungen. Geschichtliche Freiheit ist nicht Willkür. Sie nutzt einen gegebenen Spielraum und fängt keineswegs bei einem Nullpunkt an.²⁵ Freiheit ist schon innerhalb der geschichtlichen Situation gegeben, bevor sie ergriffen wird. Konkret: die Möglichkeit der kopernikanischen Reform ist nicht so sehr ein genialer Neuanfang und Bruch mit dem mittelalterlichen System als in diesem angebahnt und vorbereitet. Die Freiheit gegenüber der faktischen Wirklichkeit zielt zugleich auf die Fülle der impliziten Möglichkeiten.

3. Teleologie contra Theologie

„Wenn ich nur dich habe,
so frage ich nichts nach Himmel und Erde.“
Ps 73,25

Die Pointe der Metaphorisierung des Kopernikus besteht darin, dass Kopernikus das Prinzip der Teleologie in Kraft setzte, die Rezeption seiner Reform aber das Teleologieprinzip entrechtete.²⁶

Wenn Nietzsche mit Kopernikus die „Selbstverkleinerung des Menschen“²⁷ beginnen lässt, dann nimmt er eine wissenschaftliche Weltbeschreibung als Metapher für das Selbstverständnis des Menschen in der Welt. Dass Begriff und Metapher nicht identisch sind, zeigt die Tatsache, dass dieselbe Theorie zu gegensätzlicher Deutung Anlass bieten konnte, wenn die Kosmologie des Kopernikus auch als Triumph menschlicher Kompetenz verstanden werden konnte. Historisch war die erste Wirkung des Kopernikus eben diese, sofern der Mensch sich in dem „Bewusstsein seiner Zugehörigkeit zur Welt der Gestirne als sich selbst Weltort und Weltbesitz

²⁴ H. Blumenberg, *Genesis*, S. 197ff.

²⁵ H. Blumenberg, *Genesis*, S. 39f.

²⁶ H. Blumenberg, *Paradigmen*, S. 145. Teleologie in diesem Kontext meint noch etwas anderes als ein Denken, das Phänomene zu verstehen sucht, indem sie nach einem Ziel (Telos) anstatt nach einer Ursache (Causa) fragt. Die moderne Naturwissenschaft hat das Teleologieprinzip erst einmal verabschiedet. Und der Naturalismus dehnt das auch noch auf den Menschen und seine Kulturwelt aus: auch das menschliche Verhalten/Handeln soll unter Absehung seiner subjektiven Intentionen beschrieben und/oder erklärt werden. Dass das nicht funktioniert zeigt u.a. Markus Gabriel, *Ich ist nicht Gehirn*. Blumenberg geht es um objektive Teleologie als Prinzip des Weltverstehens, nach dem die Wirklichkeit insgesamt auf den Menschen zugeschnitten sei. Dann wäre der Mensch irgend Telos der Welt insgesamt, in welcher Schwundstufe auch immer.

²⁷ H. Blumenberg, *Paradigmen*, S. 143. Zitat Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 893.

bestimmendes Wesen“ verstand.²⁸ Erst verspätet wurde der Mensch sich seiner exzentrischen Position im kopernikanischen Universum bewusst. In Kopernikus triumphiert der Optimismus, der Mensch könnte die ganze (Himmels)Welt besitzen - um genau dies in der Folge immer mehr bezweifeln zu müssen. Dass es Blumenberg und >seinem< Menschen um genau solchen Weltbesitz geht, sei auch hier noch einmal hervorgehoben.

Entscheidend ist, dass der geschichtliche Sieg des Kopernikus sich allein auf sein wissenschaftliches *Weltsystem* bezog, nicht auf seine Intention, die Welt als *Kosmos* zu retten.²⁹ Er wollte die Teleologie wissenschaftlich verwirklichen und trug dazu bei, sie zu entwurzeln.

Solche – wie ich hinzufüge: objektive³⁰ - Teleologie meint, dass die Welt für den Menschen zweckmäßig eingerichtet ist, für seine theoretische Neugierde, für Daseinsfristung und Daseinserfüllung in praktischer und theoretischer Hinsicht. „Teleologie ist die Lehre von der Ursächlichkeit des Zweckes in der Natur, und zwar als Konsequenz einer Weltauffassung, die den physischen Prozess als 'Handlung' zu begreifen versucht ('Natur als Kunst'), deren Subjekt ein rationales Weltprinzip (Logos) oder die personale Gottheit sein kann [...]. Die mit dem T(eleologie)prinzip verbundene Sicherung der Weltvertrautheit und Sinngevißheit steigert sich bis zu einer anthropozentrischen T(eleologie), die die Welt 'um des Menschen willen' entstanden und dasein lässt.“³¹ Bei dieser anthropologischen Teleologie handelt es sich nach Blumenberg nicht um eine oder gar die ursprüngliche Daseinsdeutung. Ihr geht vielmehr eine voraus, in der die Wirklichkeit dem Menschen feindlich und fremd entgegentritt, wie es der (griechische) Mythos von Prometheus überliefert. Das Teleologieprinzip erscheint als relativ später Versuch, diese Wirklichkeitserfahrung zu überwinden. Der Mensch ist sich zunächst nicht das höchstrangige Wesen im Kosmos, so wenig wie die Erde der höchstrangige Weltkörper. Erst die Stoa hat die Teleologie anthropozentrisch gefasst, und die kosmische Geozentrik als deren Signatur genommen. Jetzt gewinnt der Gedanke der Erde als Mittelpunkt der Welt metaphysische Bedeutung. Er ist Indiz dafür, dass der Mensch Ziel und Mitte der Absichten des Weltalls und der Natur sei.³² Von hier aus hat er sich mit dem ursprünglich ebenfalls stoischem Vorsehungsgedanken verbunden. Diese Verknüpfung machte über weite Strecken Theologie und Teleologie kompatibel. Und das, obwohl die biblischen Schöpfungsaussagen mit ihrer Unterwerfungsformel in Gen 1,26 und Ps 8,7f keineswegs darauf hindeuten, dass der biblische Gott die Welt ursprünglich schon für den Menschen geschaffen habe. Zudem tritt das Teleologieprinzip immer wieder in Spannung zur eschatologischen

²⁸ H. Blumenberg, *Kopernikus*, S. 347.

²⁹ H. Blumenberg, *Die kopernikanische Wende*, S. 98.

³⁰ Subjektive Teleologie wäre die, die das menschliche Handeln (etwa im Unterschied zum bloßen Verhalten) teleologisch, also zielorientiert, versteht. Auch die subjektive Teleologie wird, wie gesagt, heutzutage von einem radikalen Naturalismus dekonstruiert.

³¹ H. Blumenberg, *Teleologie*, Sp. 674: vgl. diesen Artikel zum Folgenden. Vgl. auch H. Blumenberg, *Kosmos und System*. Dass Teleologie mit Intentionalität einhergehen muss, bestreitet Th. Nagel, *Geist und Kosmos*.

³² F. J. Wetz, *Hans Blumenberg*, S. 65.

Erwartung des Weltendes, zum Wunder überhaupt, das ja nur dann sinnvoll und notwendig ist, wenn die Welt nicht *eo ipso* dem Menschen wohlgesonnen ist. *Heilssorge* und *Weltsorge* werden zwar immer wieder einander angenähert, bleiben aber in prekärer Spannung, so wie, nach Blumenberg, die Differenz von Schöpfung und Erlösung *die* Grundaporie des Christentums bleibt. Zum Auseinanderbrechen kommt es durch immer stärkeres Hervortreten des theo-logischen Motivs der christlichen Lehre. Die Autonomie, Freiheit und Herrlichkeit Gottes zerbricht die Einheit von Teleologie und Theologie. Die Welt darf nicht mehr der „sichtbare Gott“³³ sein, der dem Menschen vollgültige Erfüllung anbietet. Dies ist dem welttranszendenten Gott vorbehalten.³⁴ Die Schöpfung dient nicht der Daseinserfüllung des Menschen, sondern der Selbstverherrlichung Gottes. „Die Vollstreckung der *gloria Dei* ist menschlichem Daseinsinteresse und dem Anspruch auf Sinneinsicht gegenüber indifferent; Natur ist verdinglichte Allmacht.“³⁵ Die Welt mitsamt dem Himmel behält eine, allerdings negative, metaphysische Bedeutung. Sie bedeutet dem Menschen, sich an Gott zu halten. Sie deutet weg von sich, auf ihn hin. Hinzu kommt das Motiv der Freiheit, deren Realisierung sowohl auf Seiten Gottes wie dann auf Seiten des Menschen nicht vereinbar sei damit, dass alles schon vorab zweckmäßig eingerichtet ist.

Indifferent wird die Natur, wo sie dem Menschen nichts mehr mitteilt. „Die Chance für die Autonomie der Vernunft besteht gerade darin, dass die Natur nicht die Bedeutung eines an den Menschen gerichteten Textes oder eines für ihn bereitliegenden Instruments hat.“³⁶ Das gibt die Erlaubnis, sie zu verändern, anstatt in ihr zu lesen wie in einem auch noch heiligen Buch. Doch ist die Freiheit nicht nur ein Grundbedürfnis? Wie steht es um den erstrebten Weltbesitz?

4. Das Ende kosmischer Bedeutsamkeit

„Mathilde ist ein Splitter des Universums.
Da sie sich nicht weiten und in ihm aufgehen kann,
beschließt sie, es zu erforschen, um es wahrzunehmen –
und zwar in seinen größten physischen Dimensionen.“
Fred Vargas³⁷

Dass Kopernikus den Kosmos zu retten versucht, schließt ein, dass auch für ihn die Stellung des Menschen in der Welt Aufschluss gibt über das Selbstverständnis des Menschen. Die Konsequenz der kopernikanischen Welt wird sein, die Inkonsequenz des Kopernikus und seiner

³³ F. J. Wetz, *Hans Blumenberg*, S. 63.

³⁴ Vgl. schon Ps 121,1: „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen. Woher kommt mir Hilfe? Meine Hilfe kommt [gerade nicht von ihnen, sondern] vom Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat.“ Das spielt liturgisch im Eingangsteil des lutherischen Gottesdienstes eine Rolle.

³⁵ H. Blumenberg, *Teleologie*, Sp. 675 mit Bezug auf die scholastische Theologie.

³⁶ H. Blumenberg, *Genesis*, S. 49.

³⁷ Fred Vargas, *Es geht noch ein Zug von der Gard du Nord*, Berlin 2000, S. 114.

neuezeitlichen Rezeption zu erweisen. Ob sein Weltsystem als Erniedrigung oder Erhöhung des Menschen verstanden wird, ist dabei gleichgültig. Entscheidend ist die Abweisung des Vorurteils, dass die Welt dem Menschen etwas bedeutet, ihm etwas sagt über sich, seine Würde, sein Selbstbewusstsein. „Die kopernikanische Inkonsequenz der Neuzeit“³⁸ besteht darin, die kopernikanische Reform als Zeichen zu nehmen für das, was der Himmel selbst dem Menschen über sich zu sagen hätte. Übersehen wurde, dass das kopernikanische Zeichen „das Zeichen am Himmel für das Ende der Zeichen am Himmel“³⁹ war. Kopernikus machte aus der Erde einen Stern unter Sternen. Obwohl er sie damit aufwertete, wertete er in der Konsequenz den Sternenhimmel ab zu einem physikalischen Gegenstand unter anderen. „Die Sphäre der Zeichen war eine Welt von Gegenständen geworden“⁴⁰, die dem Menschen nichts mehr sagen. Schon gar nicht über das, was er von sich halten soll.⁴¹ Das kopernikanische Erbe wird sein, sich nicht mehr von Metaphern, von Bildern, von Zeichen gängeln zu lassen. Die Konsequenz des Kopernikanismus besteht gerade darin, die Natur, das Weltall, nicht mehr als eine Botschaft an den Menschen zu enträtseln wie einst die biblische Offenbarung.⁴² Man konnte das mit Blumenberg über Blumenberg hinausgehend, auch positiv verstehen: nicht das astronomische Universum enthält und entwertet die Menschenwelt, sondern umgekehrt ist das Universum bei aller Größe nur ein relativ unwichtiger Teil der Welt des Menschen.⁴³

„Es ist bedeutungslos, dass wir trotz Kopernikus noch heute vom Aufgang und Untergang der Sonne sprechen; aber es ist schwerwiegend, dass die Vermutung eines metaphorischen Aufschlusses der Natur für das Selbstverständnis des Menschen sich der kopernikanischen Kritik immer noch nicht ganz unterworfen hat.“⁴⁴ Blumenberg vollzieht hier selbst, was er den „kopernikanischen Komparativ“ nennt, sofern er kritisch anmahnt, dass wir immer noch nicht und vielleicht nie kopernikanisch genug denken.⁴⁵ Dass der Mensch sich nicht dazu durchringen kann, endgültig Abschied davon zu nehmen, aus seiner physikalischen Weltstellung auf seine metaphysische Bedeutung zu schließen, diese wenigstens in jener gespiegelt und abgesichert zu sehen.⁴⁶ Auf der einen Seite konstatiert Blumenberg unumwunden: „Es gibt keine Möglichkeit mehr, etwas über die Stellung und den Rang des Menschen in der Welt auf andere

³⁸ H. Blumenberg, *Kopernikus*, S. 366.

³⁹ H. Blumenberg, *Kopernikus*, S. 364.

⁴⁰ H. Blumenberg, *Kopernikus*, S. 364.

⁴¹ Es gibt also keine Bestimmung des Menschen mehr, die er nur zu realisieren hätte.

⁴² H. Blumenberg, *Kopernikus*, S. 367.

⁴³ Vgl. M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, S. 35.

⁴⁴ H. Blumenberg, *Beobachtungen*, S. 201. Anders immer noch oder wieder Hermann Timm, *Diesseits des Himmels*, bes. S. 17 ff. Es bleibt die Frage, ob, etwa im Sinne des ‚neuen Realismus‘ eines Markus Gabriel, die perspektivische Sichtweise, nach der die Sonne für uns auf- und untergeht nicht immer noch, neben der wissenschaftlichen, in gewisser Hinsicht gültig bleibt.

⁴⁵ H. Blumenberg, *Kopernikus*, S. 356 Anm; vgl. H. Blumenberg, *Genesis*, S. 610 ff.

⁴⁶ Das könnte auch daran liegen, dass es letztlich selbstwidersprüchlich bleibt, den Menschen vollständig aus der >Welt< auszuschneiden, um diese gänzlich unanthropomorph zu erkennen. Denn er gehört nun doch auch zur Welt, sogar zur physischen und physikalischen; sogar zum Universum. Darauf legt Thomas Nagel anscheinend mehr Gewicht als Markus Gabriel.

Weise als aus dem Selbstbewusstsein des Menschen zu erfahren.⁴⁷ Die wissenschaftlich objektivierte, zu Gegenständen nivellierte Welt ist gleichsam stumm geworden. Der Mensch ist darauf angewiesen, diese Frage nur noch an sich selbst zu stellen.⁴⁸ Blumenberg affirmiert dieses Ergebnis neuzeitlicher Wissenschaft und gibt ihm einen polemischen Sinn. Zunächst freilich ist ein Verlust bzw. Verzicht zu registrieren. Indem die wissenschaftlich rekonstruierte Welt kein *Weltbild*, sondern nur noch (hypothetische) *Weltmodelle* produziert, verliert das Weltverständnis seinen anschaulichen Charakter.⁴⁹ Das alte Sichtbarkeitspostulat zerfällt. Wirklichkeit und Sichtbarkeit fallen nicht mehr zusammen. Das Weltmodell ist im strikten Sinne unanschaulich, nur noch in mathematischen Formeln zu haben. Es ist anthropologisch nicht mehr zum Reden zu bringen, veranschaulicht nicht mehr spiegelbildlich das Selbstverständnis des Menschen. Welt- und Selbstverständnis des Menschen dissoziieren. Verlust und Gewinn gehen hier Hand in Hand. „Anschaulichkeit erfüllt zwar die Intention des menschlichen Bewusstseins, das sich an ihr zu beruhigen vermag, aber sie tyrannisiert und kanalisiert auch das Selbstverständnis und Weltverhältnis des Menschen, steigert seine Verführbarkeit durch das schnell und sinnenfällig Einleuchtende.“⁵⁰

Der Verlust eines Weltbildes, und sei er als Verzicht realisiert, bedeutet die Spaltung von Subjektivität und Objektivität. In einem Universum, das weder anthropozentrisch, noch heliozentrisch, sondern azentrisch ist, ist alles gleich-gültig. Was wissenschaftlich wahr sein mag, widerstrebt der Emotionalität des Menschen, die alles Wirkliche auf das menschliche Subjekt zentriert.⁵¹ Diese Spaltung von Subjektivität und Objektivität meint, dass die Theorie der Wirklichkeit nicht zur Deckung kommt mit dem, wie sich der Mensch in ihr erfährt, was er von sich selbst hält und halten will. „Weltbegreifen und Selbstverstehen“ gehen „keine glückliche Komplexion“ mehr ein.⁵²

Die anschauliche, ästhetische Qualität der Welt geht verloren, wird nur noch als subjektiver Aspekt anerkannt.⁵³ Der frühe Blumenberg hatte noch behauptet: „Die Zerspaltung von

⁴⁷ H. Blumenberg, *Die kopernikanische Wende*, S. 148. Auch wenn es manchmal so aussieht, als ob Blumenberg die physikalisch-astronomische Beschreibung der Welt als Universum für die umfassende, allein wahre Theorie der Welt insgesamt hält, zeigt dieser Satz deutlich, dass dem nicht so ist.

⁴⁸ H. Blumenberg, *Kopernikus*, S. 368 (Schlusssatz).

⁴⁹ H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 473 Anm. 310: „Unter 'Weltmodell' verstehe ich die von dem jeweiligen Stand der Naturwissenschaften abhängige und die Gesamtheit ihrer Aussagen integrierende Systemvorstellung der Wirklichkeit; als 'Weltbild' bezeichne ich denjenigen Inbegriff der Wirklichkeit, in dem und durch den der Mensch sich selbst dieser Wirklichkeit zuordnet, seine Wertungen und Handlungsziele orientiert, seine Möglichkeiten und Bedürfnisse erfaßt und sich in seinen wesentlichen Relationen versteht.“ (Es handelt sich hier um ein leicht modifiziertes Selbstzitat aus: Blumenberg, *Weltbilder und Weltmodelle*, S. 69. Statt 'Systemvorstellung' hieß es dort noch 'Totalvorstellung', die hier jedoch in den Haupttext gerutscht ist.) Inhuman sind diese Modelle, sofern sie den Menschen von seiner Welt entfremden, diese zu einer rücksichtslosen Welt machen, die nicht mehr die des Menschen ist in einem emphatischen Sinne. Ein Weltbild humanisiert jeweils ein Weltmodell. Vgl. H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 473. Die Orientierung an Heideggers Sprachgebrauch, nach dem vom Welt-Bild just in der Neuzeit gesprochen werden kann, sofern sich das Subjekt die Welt gegenüberstellt, als Bild, hat Blumenberg hier aufgegeben. Vgl. Martin Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in: ders., *Holzwege*, S. 73-110.

⁵⁰ H. Blumenberg, *Kopernikus*, S. 367f.

⁵¹ H. Blumenberg, *Umsturz*, S. 643f.

⁵² H. Blumenberg, *Kopernikus*, S. 368.

⁵³ H. Blumenberg, *Die kopernikanische Wende*, S. 148.

Subjektivität und Objektivität muss an ihrer Wurzel begriffen werden, um die Möglichkeit ihrer Versöhnung wieder wahrzunehmen. Kein geistiges Ereignis der Neuzeit kann wirklich 'groß' genannt werden, dem dieses Thema fremd geblieben ist.⁵⁴ Der späte Blumenberg scheint die Möglichkeit der Versöhnung aufgegeben zu haben.

Das Fernrohr steht für die Zufälligkeit des dem Menschen Sichtbaren, das nicht mehr das evidente Ganze und Wahre ist. Es ist mit einem unabschließbaren Horizont an Unsichtbarem umgeben, das nicht weniger wirklich ist. Der Blick durch das Teleskop wie durch das Mikroskop demonstriert dabei beides: die Fähigkeit des Menschen, die Defizite seiner natürlichen Ausstattung technisch zu kompensieren; zugleich liefert sie ihm dem Verdacht aus, es dabei nie weit genug zu bringen, um Welt und Selbst zur Deckung zu bringen. Die technisch vermittelte Sichtbarkeit, generell: Erkennbarkeit der Wirklichkeit scheint „ein zufälliges, an dem Gegenstand fremde Bedingungen gebundenes Faktum“⁵⁵ zu sein.

Dass, warum und wie die Reformation, insbesondere Philipp Melanchthon, die kopernikanische Reform nicht positiv aufnehmen konnte, erhebt Blumenberg zur Frage.⁵⁶ Während Martin Luther in einer Tischrede mit dem Hinweis auf den Sonnenstillstand in Jos 10,12f jede Möglichkeit von Kosmologie vom Tisch wischt, steht Melanchthon gerade der Astronomie (und Astrologie) nahe. Er war, wie Blumenberg betont, ihr größter Förderer im 16. Jahrhundert. Auch das stoische Teleologieprinzip konnte er übernehmen. Aber nicht die praktischen Konsequenzen, die Kopernikus aus ihm zog. Auch Melanchthon konnte sich nicht dahin durchringen, Erkenntnisgewissheit der Heilsgewissheit ebenbürtig beizugesellen. Zwar wertet er den Schöpfungsgedanken gegenüber dem Erlösungsgedanken wieder auf; aber die Erkennbarkeit des Himmels hat für ihn die Pointe in der Lesbarkeit ihrer Chiffren und Zeichen, also in ihrer Bedeutung; nicht in dem, „wie es gemacht ist“⁵⁷. Auch bei ihm setzt sich die Aporie des Christentums durch, dass zwischen Schöpfung und Erlösung eine unauflösliche Spannung besteht. Die Betonung des Glaubensheiles musste die Relevanz der Welterkenntnis in Mitleidenschaft ziehen. Das *propter nos* der Rechtfertigung das *propter nos* der Welt herunterspielen.⁵⁸ „Bei Melanchthon unterwirft sich der Mensch als Erforscher des Himmels, bei

⁵⁴ H. Blumenberg, *Umsturz*, S. 646.

⁵⁵ H. Blumenberg, *Fernrohr*, S. 21; ders., *Das Universum eines Ketzers*, S. 19f: Luther und Melanchthon hatten die Chance verpasst, ein Bündnis mit dem „Selbstbewußtsein des neuzeitlichen Menschen“ (a. a. O. S. 19) einzugehen, das sich von der Natur emanzipiert hatte. Auch dadurch wurde der Konflikt zwischen Theologie und Wissenschaft „zum Kennzeichen der Neuzeit“ (a. a. O. S. 20).

⁵⁶ Vgl. H. Blumenberg, *Melanchthons Einspruch gegen Kopernikus*; wiederaufgenommen in: ders., *Genesis*, S. 371ff: *Reformation und Kopernikanismus*.

⁵⁷ H. Blumenberg, *Genesis*, S. 391.

⁵⁸ „Je radikaler der Gedanke von der Erlösung und Rechtfertigung durch den Glauben angesetzt werden sollte, um so negativer musste die Kosmologie ausfallen, in der die konkurrierende Tröstlichkeit der Welt selbst und der Chancen des Menschen in ihr die Singularität der Heilserwartung nur abschwächen, wenn nicht gar nivellieren konnte.“ (H. Blumenberg, *Die kopernikanische Wende*, S. 120) Diese tendenzielle Entgegensetzung von Schöpfung und Erlösung, Kosmologie und Soteriologie bestimmt die Geschichte der christlichen Theologie.

Kopernikus vergleicht er sich mit Gott.⁵⁹

Offenbar gehört zum emphatischen Glück das, was Blumenberg Weltbesitz nennt. Das meint, dass der (einzelne) Mensch das All der Dinge in irgendeiner Weise *hat*. Dieser Besitz darf aber offenbar nicht nur in einer unanschaulichen mathematischen Formel gegeben sein. Er braucht Anschluss an die 'Lebenswelt' des Menschen, d. h. an das, was er selbst erfahren, sehen, erleben kann. Die neuzeitliche Wissenschaft zerstört diesen Konnex von Wissen und Lebenswelt. Für Blumenberg war der Verzicht auf Anschaulichkeit im Gang der astronomischen Wissenschaft unvermeidlich und begrüßenswert, weil wie jeder, so auch der „Absolutismus der Anschauung“⁶⁰ von Übel ist, weil er Freiheit beschränkt, hier die Freiheit der Imagination; und doch auch bedauerlich, weil mit anschaulicher „Evidenz im Augenblick“ (Manfred Sommer) zunehmend „der Hiatus zwischen der objektiven Akkumulation von Erkenntnis und dem subjektiven Bedürfnis nach Anschauung und Totalität, kurz: zwischen Begriff und Idee, immer bedrückender wird.“⁶¹ Erfahrung wird partikular. Annäherung an die Totalität des Erfahrbaren gibt es nur noch für das abstrakte Subjekt der Forschergenerationen. Dem Abbau des einen Absolutismus scheint ein anderer zwangsläufig auf dem Fuße zu folgen.

Die Selbstverständigung der Moderne wird Blumenberg zufolge weniger über die Subjektivität und die Sozialität als über die Mundanität abgewickelt, über das In-der-Welt-Sein des Menschen, seine kosmische Selbstlokalisierung.⁶² Nach Blumenbergs Rekonstruktion der Genesis der kopernikanischen Welt hat die Welt in ihrer Gesamtheit ihre Anschaulichkeit verloren. Das Universum wird immer größer und immer bedeutungsloser.⁶³ In der Gegenwart aber ist etwas anschaulich geworden, was bislang jeder Anschaulichkeit gespottet hatte: die Erde selbst. Die Mondlandung der amerikanischen Astronauten im Jahre 1969 ermöglichte die Totalgegenwart der Erde für die Erdbewohner - die doch aus keinem Orbitalflug bis dahin zu haben gewesen war.⁶⁴ Hier interessiert weniger die ethische Konsequenz dieses Anblicks des blauen Planeten - die Ansicht und damit die Einsichtigkeit dieser bewahrenswerten kosmischen Ausnahme mit ihrer Farbigkeit, ihrer Atmosphäre, ihrem Leben - als dieser Anblick selbst. Herrmann Timm hat in diesem Ereignis die Urfabel des überbordenden Oeuvres⁶⁵ Blumenbergs, den Clou der Astronoetik in der Geonoetik erkennen wollen. „Das Ergebnis der

⁵⁹ H. Blumenberg, *Die kopernikanische Wende*, S. 120; vgl. ders., *Wirklichkeiten*, S. 125. Diese Alternative kennzeichnet die Ambivalenz der theologischen Tradition im Verhältnis zu ihrer Dienstbarkeit für die Entstehung neuzeitlicher Selbstgewissheit.

⁶⁰ H. Blumenberg, *Genesis*, S. 68.

⁶¹ H. Blumenberg, *Genesis*, S. 77. Timm sieht auch den Szentismus daran scheitern – nach dem gnostischen und dem theologischen Absolutismus –, das Weltbefremden zu überwinden. Vgl. H. Timm, >Nach Ithaka heimzukehren verlohnt den weitesten Umweg<, in: *Die Kunst des Überlebens*, 55-67, S. 56.

⁶² H. Timm, >Nach Ithaka heimzukehren verlohnt den weitesten Umweg<, S. 56.

⁶³ Vgl. dazu Hermann Lübbes These vom progressiven, religiösen Bedeutsamkeitsverlust wissenschaftlicher Weltbilder, in: ders., *Religion nach der Aufklärung*, in: *Die Vernunft und ihr Gott*, S. 69.

⁶⁴ H. Blumenberg, *Sterne*, S. 440.

⁶⁵ H. Timm, >Nach Ithaka heimzukehren verlohnt den weitesten Umweg<, S. 55; und zum Folgenden a. a. O. S. 59.

Aufklärung durch Astronautik ist, dass die Erde zu ihrem Glück kein Stern unter Sternen ist⁶⁶ - wie Kopernikus annehmen musste, um sein kosmisches System durchführen zu können. Sie ist vielmehr der einzige Stern, der diesen Namen verdient.⁶⁷

Wenn man schon nicht die Welt im ganzen in ihrer Anschaulichkeit haben kann, dann doch unsere physikalische Lebenswelt im Anblick des blauen Planeten. Auch wenn man nicht von ihm auf den schier unendlich großen Rest des Universums schließen darf, gilt doch auch: es gehört zu dieser Welt, dass zu ihr auch und für uns gerade diese Lebenswelt gehört.

⁶⁶ H. Blumenberg, *Sterne*, S. 481. Timm hält das Bild des anschaulich gewordenen Erdballs für gnosissresistent, vgl. ders., >Nach Ithaka heimzukehren verlohnt den weitesten Umweg<, S. 56.

⁶⁷ So am Ende von H. Blumenberg, *Genesis*, S. 794.

V. Kontingenz in der Zeit

„Es hoffe Jeder, dass die Zeit ihm gebe,
was sie keinem gab,
Denn Jeder sucht ein All zu sein,
und Jeder ist im Grunde nichts.“
August von Platen, Ghasele Nr. 100 (1832)

Es ist nicht nur die Frage nach der Bedeutsamkeit des Menschen für die Welt sondern auch umgekehrt die Frage nach der Bedeutsamkeit der Welt für den Menschen, die Blumenberg nach der Kontingenz des Menschen im Raum und in der Zeit fragen lässt. Beide Kategorien hängen zusammen. Gerade die Astronomie demonstriert, dass die zunehmenden Größenverhältnisse des Universums, die mit fortschreitender Theorie angesetzt werden, auch zunehmend größere Zeitquantitäten voraussetzen. Die Weltzeit wächst proportional zur Zunahme des erkannten Weltraumes. Zur endgültigen Kränkung menschlichen Strebens, die Totalität der Welt sich zu vergegenwärtigen, kommt es durch die Erkenntnis, dass dazu die Zeit, seine Lebenszeit, nicht ausreicht. Wobei man hinzufügen muss, das zur Welt hier nicht nur das physikalische Universum meint, auch nicht nur die Fülle der Naturwelt der Erde, sondern auch die Geschichte(n) und die Kulturwelt(en), die die Menschen selbst geschaffen haben, rechnet. Auch sie sprengen inzwischen jede einzelne Lebenszeit.

Inbegriff der „Verlorenheit des Menschen in der Zeit“¹ im Blick auf die Weltzeit des Universums ist die Entdeckung der Endlichkeit der Lichtgeschwindigkeit im Jahre 1676 durch Olaf Römer². Seitdem setzt sich die Erkenntnis durch, dass der einzelne Mensch, und womöglich sogar das kollektive Forschungssubjekt, nicht genügend Zeit hat, um das Universum vor das durch Teleskope bewaffnete Auge zu bekommen. Auch die Möglichkeit einer Kommunikation mit anderen intelligenten Lebewesen irgendwo im Weltall tendiert durch die dafür in Anspruch zu nehmenden Zeiteinheiten gegen Null³. Das im Blick auf die Größe des Weltraums relativ langsame Licht, die traditionell beliebteste absolute Metapher für die Erkennbarkeit der Welt, für die Wahrheit, wandelt sich zum letzten und größten Hindernis, dem kontingenten, begrenzten, perspektivischem Standpunkt menschlicher Weltbeobachtung zu entkommen.⁴

Wenn Lebenszeit und Weltzeit endgültig auseinandergetreten sind, wie ist dann Leben noch möglich, ohne zu verzweifeln? Wobei offenbar das Begehren nach Weltbesitz vorausgesetzt ist. Und das ist dem nach Freiheit und Unbelangbarkeit ebenbürtig. Blumenbergs Antwort, die der Ethik zugleich ein Fundament geben will: Indem das Individuum eine Welt hat, die nicht nur die eigene ist, sondern eine intersubjektiv geteilte. Welt meint hier genau das, was man nie ganz,

¹ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 183.

² Vgl. H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 182.

³ Vgl. H. Blumenberg, *Sterne*, passim.

⁴ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 182.

nie endgültig haben kann, weil sie unerschöpflich ist. Und Haben meint hier eben paulinisch >haben, als hätte man nicht<. Diese Relativierung der Bedeutsamkeit des eigenen Lebens für die Welt, der Abschied vom „absoluten Narzißmus“⁵, wird kompensiert durch die Bedeutsamkeit der Welt für das eigene Leben. Blumenbergs phänomenologische Theorie der Genetisierung der Welt hat also ethische Implikationen. Sie führen zu der Lebenskunst, die eigene Kontingenz angesichts der sich immer weiter öffnenden Schere zwischen Welt und Leben, Weltraum und Lebensraum, Weltzeit und Lebenszeit auszuhalten. Das meint, sich eine Welt zu gönnen, und zwar durchaus auch im Sinne der Mystik von Ernst Tugendhat: sich daran genügen lassen, dass es eine Welt gibt, die letztlich keine Rücksicht auf mich nimmt – und der ich das nicht mit gleicher Münze heimzahle. Vielmehr lasse ich sie sein, und überlasse sie den anderen neben und vor und nach mir. Doch der Reihe nach.

1. Bewusstsein braucht Zeit

„Die Zeit ist das Warten Gottes, der um unsere Liebe bittet.“
Simone Weil⁶

Geschichte entsteht mit dem menschlichen Bewusstsein. Beide sind gleichursprünglich. Woraus und warum entspringen sie? Gegen Husserl bestreitet Blumenberg die Reinheit der Subjektivität.⁷ Sie steht - analog zu den geschichtlich-epochalen Leistungsanforderungen - ihrerseits von Anfang an unter Ansprüchen, die als die der Sorge um sich selbst bezeichnet werden können. Traditionell ist das Vorher der Geschichte die Natur. Die Geschichte entsteht nach Blumenberg, indem der Mensch aus der Natur herausspringt oder -fällt. Genauer gesagt, er ist dieser Heraussprung. Sobald er da ist, gibt es die Kultur. Der Mensch lebt nie unvermittelt in der Natur, sondern immer in der Kultur, so natürlich die uns Spätgeborenen in der Frühzeit der Menschheitsgeschichte erscheinen mag. Der Zustand >davor< ist nur ein hypothetischer Ausgangszustand, der realiter nicht bestehen kann. Diesen Urzustand, einen *status naturalis*, nennt Blumenberg mit Husserls Ausdruck 'Lebenswelt'.

Blumenberg sieht in der Thematisierung des inneren Zeitbewusstseins das grundlegende und wichtigste Arbeitsgebiet der Phänomenologie. Seine Analyse des Lebensweltbegriffs verknüpft er deshalb mit dem Thema der Zeit. Es besteht eine Inkongruenz zwischen der Welt und dem Leben in Bezug auf die Zeit. Die Welt kostet mehr Zeit als es das Leben hat. Weltzeit und Lebenszeit klaffen auseinander. Vorausgesetzt ist dabei, dass es für das menschliche Lebewesen darauf ankommt, die Welt bzw. die Zeit in ihr 'auszukaufen' (frei nach Eph 5,16). Sie

⁵ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 80 zu Hitler.

⁶ Simone Weil, *Cahiers Aufzeichnungen* 4, S. 131.

⁷ Vgl. J. Kirsch-Hänert, *Zeitgeist*, S. 79.

soll zu seinem 'Erlebnis' werden. „Es ist die bedeutendes Trivialität: Erlebnis wird die Welt nur durch Leben.“⁸ Für ein Leben aber wird nicht die ganze Welt zum Erlebnis. Daran nimmt es Anstoß, das ist die Wurzel des Bösen für Blumenberg. Aus der Perspektive der Welt ist es dann ein Glücksfall, wenn es viele Lebewesen gibt, die sich darin ergänzen, dass durch ihre Pluralität das Ganze zum Erlebten wird.⁹ Diese Perspektive der Welt einzunehmen, ist freilich eine quasireligiöse Bekehrung als Umkehrung des mystischen Begehrens.¹⁰ Vom Standpunkt des Individuum aus bleibt die Rivalität zwischen Lebenszeit und Weltzeit zunächst unschlichtbar.

Die Lebenswelt hat es nun mit dem `Urzustand` zu tun, einem *terminus a quo*, der es erlaubt, eine Prozessgeschichte zu erzählen, wie es von dort weg- und weitergegangen ist. Zunächst ist sie eine Sphäre ständiger Anwesenheit. Das Abwesende ist gar nicht vorstellbar. Das Vorstellbare ist identisch mit dem Wahrnehmbaren.¹¹ Nun gehört es zum >Paradies<, dass man aus ihm vertrieben wird. Und dass man in ihm 'ein Gott' schon ist, auch wenn man es nicht weiß.¹² Wie kann man außerhalb der Lebenswelt alles oder das Ganze besitzen? „Nicht mehr alles und nicht mehr für immer. Knappheit und Tod sind die Urerfahrungen, die zu einer anderen Welteinstellung - zu der die Ausschöpfung der Welt in der eng gewordenen Zeit - zwingen würden.“¹³

2. Zu wenig Zeit für die Welt

Blumenberg erzählt die Geschichte des Verhältnisses von Weltzeit und Lebenszeit. Als Ausgangspunkt wählt er den Einsatzmythos aus der Apokalypse des Johannes: „Der Teufel weiß, dass er wenig Zeit hat.“ (Apk 12,12) Der Inbegriff des bösen Subjekts steht unter Zeitdruck. Oder ist es umgekehrt böse, weil es unter Zeitdruck steht? Jedenfalls gilt das nach Blumenberg für den Menschen. „Enge der Zeit ist die Wurzel des Bösen.“¹⁴ Ein Wesen, das endliche Lebenszeit angesichts unendlicher Wünsche oder des Wunsches nach Unendlichkeit hat, unterliegt der Versuchung, böse zu werden.¹⁵ Hinzu kommt die Rivalität zwischen

⁸ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 27.

⁹ Vgl. dazu H. Blumenberg, *Sorge*, S. 137: Ziel ist, die „Ausschöpfung der Welt“. Sie gelingt unter Umwegen und durch sie: „Nicht jeder erlebt alles, wenn auf Umwegen gegangen wird; dafür aber auch nicht alle dasselbe, wie wenn auf dem kürzesten Wege gegangen würde. Andersherum: Alles hat Aussicht, erlebt zu werden, wenn es gelingt, alle auf Umwegen gehen zu lassen. Die Welt bekommt Sinn durch die Umwege der Kultur in ihr.“

¹⁰ Vgl. Ernst Tugendhat, *Egozentrität und Mystik*: das ursprünglich egozentrische Subjekt tritt von sich selbst zurück und überlässt der Welt den Vorzug: sie bleibt, nicht ich; und das allein zählt – auch für mich.

¹¹ „Dies muss nicht eine Idylle gewesen sein. Zwar wird sich das biblische Paradies als Gleichnis einer Lebenswelt beschreiben lassen, aber ohne die geringste Wahrscheinlichkeit dafür, dass die postulierte Lebenswelt der genetischen Phänomenologie ein Paradies gewesen sein muss.“ (H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 35)

¹² Wohl gemerkt: *ein* Gott, nicht *der* einzige Gott.

¹³ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 37.

¹⁴ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 71.

¹⁵ Blumenberg wird das in seiner *Matthäuspassion* wieder aufgreifen. Dort ist diese anthropologische Schiefelage als Implikat der Gottebenbildlichkeit gedeutet. Schon hier hält er, wie vorher schon Bultmann, dem biblischen Folgeverhältnis von Sünde und Tod entgegen: „Mag nach dem Römerbrief des Paulus der Tod durch die Sünde in

Menschen, von denen der eine dem anderen nicht gönnen kann, was er selbst nicht haben kann, was ihm durch seine begrenzte Raum- und Zeitstelle also vorenthalten bleibt. Es sei denn, sie wollen nicht mehr das Gleiche oder sie finden daran Genüge, einander zu ergänzen.¹⁶

Wenn es im Paradies keinen Mangel an Zeit gibt, wenn es nichts gab, was Adam und Eva vorenthalten war, dann bricht die erste Differenz zwischen Lebenszeit und Weltzeit schmerzhaft nach dem Verlassen des Paradieses auf. Freilich gab es nach biblischer Quelle das Vorenthalte im Paradies selbst, den Baum der Erkenntnis. Die erste Rivalität, so wird Blumenberg in seiner *Matthäuspasion* ausführen, spielt zwischen Gott und dem Menschen.

Hier braucht Blumenberg >Gott< nicht. Das Paradies als begrenzter Garten zerstört sich selbst. Der Mensch merkt notwendigerweise irgendwann, dass die Welt ohne ihn Bestand hat. Sei es durch die tägliche Erfahrung, dass sie seinen Schlaf, sei es durch die außeralltägliche Erfahrung, dass sie seine begrenzte Lebensspanne zwischen Geburt und Tod überdauert. Auch die Paradieswelt lässt den Menschen die harte Erfahrung zuteilwerden, dass sie sich nicht um ihn kümmert, sich nicht von ihm abhängig macht, nicht allein für ihn ist. Dass die Welt auch ohne uns dieselbe wäre, ist für Blumenberg die „bitterste aller Entdeckungen, die empörendste Zumutung der Welt an das Leben“.¹⁷ Und damit Inbegriff der Versuchung, Weltzeit und Lebenszeit doch noch aneinander anzugleichen. Auf Zeitgewinn zielen deshalb alle Wünsche, nachdem erfahren wurde, dass nicht jeder Wunsch im Nu in Erfüllung geht. Zeit spielt im Leben sichtlich die Rolle, die das Geld im Wirtschaftsleben spielt. Es mag an sich selbst nichts sein, in Bezug auf seine Möglichkeiten ist es (fast¹⁸) so gut wie alles. Der technisch realisierte Teufelspakt zielt auf Zeitgewinn. Sein Preis ist der Verlust der Unmittelbarkeit der Erfahrung und damit der Verzicht auf maximale Intensität, sprich auf das, was Blumenberg Realismus nennt. Man verzichtet auf die erstbeste Welterfahrung, um noch andere, womöglich die allerbeste Erfahrung der Totalität zu gewinnen.¹⁹

Hierin wurzelt die Attraktivität von Apokalypsen, die die Welt mit der eigenen Lebenszeit zu Ende gehen lassen. Der Apokalyptiker will nicht überlebt werden, weder von der Welt, noch von anderen Menschen: „Lebenszeit und Weltzeit sollen koinzidieren.“²⁰ Eine neue Qualität

die Welt gekommen sein, in ihr geblieben ist die Sünde jedenfalls wiederum durch den Tod.“ (H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 72)

¹⁶ Vgl. dazu unten den Exkurs zu René Girard.

¹⁷ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 76.

¹⁸ Ich sehe hier ab von der Frage, ob für Geld Alles, das Wichtigste, das zur Lebenserhaltung Notwendige oder nur das Unwichtigste zu haben ist. Siehe oben II.c zum Geld als Symbol der absoluten Metapher.

¹⁹ Das berührt sich mit der Diagnose von Manfred Sommer, dass Sünde voreilig sei; mit Georg Simmels Aphorismus: „Der Apfel vom Baum der Erkenntnis war unreif.“ (G. Simmel, Aus dem nachgelassenen Tagebuche, S. 9. Blumenberg zitiert das in ders., *Arbeit am Mythos*, S. 23. Siehe dazu unten zur Mythologie, und auch das Kapitel zu Manfred Sommer Teil B.7. Man kann Simmels Aphorismus auch so deuten, im Sinne Blumenbergs: noch ohne hinreichende Welterfahrung werden Adam und Eva durch die Frucht des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse Einspruch gegen das Schöpfungsurteil erheben, die Welt sei sehr gut und schön. Noch bevor die Geschichte beginnt, würden sie in Weltverachtung, gar Welthass verfallen. Mit W. Pannenberg wird das göttliche Urteil erst am Ende der Geschichte wahr.

²⁰ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 79 mit Hinweis auf die Naherwartung des Urchristentums. Blumenberg spricht hier von einem „absoluten Narzißmus“ (a. a. O. S. 80). Wenn Oswald Bayer (in: Der neuzeitliche Narziß) die Neuzeit als

bekommt der Weltuntergang, wenn er nicht nur, wie in der (christlichen) Religionsgeschichte, erwartet und erbeten, sondern modern aktiv betrieben wird. Das geschieht nach Blumenberg bislang unübertroffen durch Adolf Hitlers paranoiden Versuch, die Kongruenz seiner Lebenszeit mit der der Weltzeit zu erzwingen. Im Hintergrund steht der Impuls, die Gleichgültigkeit der Welt nicht ertragen zu können, mithin es als unerträglich zu empfinden, überhaupt eine Welt zu haben. Das impliziert, dass es so leicht nicht ist, eine Welt zu haben und sein zu lassen. Hier geht es auch um die Grundlage eines jeden moralischen Ethos. Sich eine Welt zu gönnen bzw. zuzumuten, heißt *eo ipso*, sie auch anderen zu gönnen bzw. zuzumuten. Denn eine Welt kann man nicht für sich alleine haben. Geht es doch bei der Welt um das, was jedem einzelnen gerade fremd gegenüber steht. Die Welt ist nicht je meine Lebenswelt, sondern die allen gemeinsame und damit gleich-gültige Welt. „Dies dennoch zu ertragen, beruht allemal auf der Fähigkeit zur Relativierung des eigenen Lebens. Anders ausgedrückt: auf dem Besitz des Welthorizonts.“ Deshalb diagnostiziert Blumenberg. „Hitler hatte keine Welt.“²¹

Darum also geht es, eine Welt zu haben. Blumenberg kann das auch so sagen: „Man ist nicht wichtig, zugegeben; aber nichts ist wichtiger als man.“²² Man könnte hinzufügen: nichts ist wichtiger als man selbst, um an der Ausschöpfung der Welt, wie partiell auch immer, zu partizipieren. Nicht freilich um den Preis der Reduktion der Welt auf das individuelle Leben. Eher schon umgekehrt dadurch, dass sich das Individuum insofern entgrenzt, als es sich einen Horizont gönnt, den es beobachten, aber nicht - um eine Formulierung aus der späteren *Matthäuspassion*²³ aufzugreifen - abschreiten kann.

Hitlers Wahn hängt offenbar mit dem „wahnhaften *vogliamo tutto*“²⁴ zusammen. Doch Hitlers Verhalten ist nicht einfach Ausdruck einer geistigen Verwirrung, sondern hat einen rationalen Kern, ist Ausdruck eines rekonstruierbaren Weltverhältnisses. Der Wahn hat sein *fundamentum in re* in der Sinnwidrigkeit von Raum und Zeit im Verhältnis zur endlichen individuellen Lebensspanne. Bei Hitler führt das Leiden am Widerstreit von Lebenszeit und Weltzeit zu dem Versuch, die Weltzeit so mit der Lebenszeit zu koordinieren, dass jene auf das Maß dieser zugeschnitten wird. „Dieser Widerstreit bricht faktisch aus jeder uns bekannten Konstitution von

Triumph des narzisstischen Menschen beurteilt, der in allem, auch im Fremdesten, immer nur auf sich selber stoße, dann dürfte Blumenbergs Philosophie dadurch nicht getroffen sein. Denn Selbstbehauptung ist nur nötig angesichts eines Gegenübers, gegen das der Mensch sich behaupten und erhalten muss. Die Frage an Bayer wäre, ob gegenüber seinem 'verborgenen Gott' nicht genau diese Selbsterhaltung dringend sei, die zu dem Narzissmus führen könnte, den Bayer so bekämpft. Ganz abgesehen von der anderen Tendenz der Neuzeit, der zur Selbstlosigkeit. Sie zeigt sich in dem Versuch, wissenschaftlich den „Blick von nirgendwo“ einzuüben. (Vgl. Th. Nagel, *Der Blick von nirgendwo*) Markus Gabriel setzt ihn mit dem >metaphysischen< Blick gleich, der die Welt ohne Zuschauer, d. h. ohne uns Menschen betrachten will. Konträr dazu der Konstruktivismus, für den die Welt „recht narzisstisch“ auf unseren Einbildungen gründet. (M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, S. 15, passim)

²¹ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 84.

²² H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 11. Der erste Halbsatz gilt sozusagen für den naturalistischen Blick der Astrophysiker von >weit oben< aus dem Weltall auf die irdischen Dinge. Der zweite gilt für die Lebenswelt. Blumenberg neigt seinen Formulierungen nach, beeindruckt vom unbestreitbaren Erfolg der modernen Naturwissenschaft manchmal dazu, die erste Perspektive für die eigentlich gültige zu halten. Doch letztlich arbeitet er auch gegen diesen Absolutismus der Selbstlosigkeit.

²³ H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 7.

²⁴ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, ‚Waschzettel‘, und öfter.

Bewußtsein hervor. Dennoch ist er nicht schlechthin notwendig und seine Negation denkbar.²⁵ Nur deshalb gibt es überhaupt eine Geschichte des Verhältnisses von Lebenszeit und Weltzeit, die Blumenberg erzählt. Ihre anthropologische Grundkonstante darf diese geschichtliche Qualität nicht obsolet erscheinen lassen.

Den einen hypothetischen Zustand der Negation des Widerstreits bildet, wie gesehen, die Lebenswelt, auch wenn sie an sich selbst zerbricht. Was steht an ihrem Ende? Und welche Zwischenstationen gibt es? Die eine Möglichkeit, die Schere von Lebenszeit und Weltzeit wenn nicht zu schließen, so doch gleichsam stumpf zu machen, besteht darin, sie von einander abzukoppeln. Dies geschieht, indem man beide so beschreibt, dass sie unvergleichbar, füreinander unschädlich und gleichgültig werden. Die Philosophie seit Kant sieht in der Zeit wie im Raum Formen des Verstandes, mit der Welt geordnet umzugehen. Dadurch, indem sie zu Werkzeugen werden, verlieren sie ihre Schrecken.²⁶ Husserl lässt die Zeit darüber hinaus aus der Selbstbewegung des Bewusstseins hervorgehen, anstatt sie bloß vorzufinden wie Kant. Die zwar begrenzte, in sich aber ins Unendliche ausfließende Retention und Protention des Bewusstseins macht im Extremfall Erinnerung und Erwartung überflüssig. Anders, aber im Effekt ähnlich, vermeidet Heidegger den Hiatus zwischen Lebenszeit und Weltzeit, indem er die Welt wie die Zeit zu konstitutiven Momenten des Selbst- und Seinsverhältnisses erklärt. Dies gehört zu dem Verfahren, Kontingenz dadurch zu bewältigen, dass sie in ihrer Form als Endlichkeit und Faktizität zu einem Existential des Daseins erhoben wird. Als ureigenstes Moment des Daseins tritt es an dieses nicht mehr fremd und gefährdend heran. Noch die Heideggersche Seinsgeschichte wird nach Maßgabe der immanenten Zeiterfahrung gedacht. Sie hat dementsprechend keine Chronologie, keine realen Geschichtsdaten. Sie kann in gar kein Missverhältnis zum Dasein treten. Husserl wusste dagegen zwar um die Drohung des Wärme- oder auch Kältetodes, die dem unendlichen Zeitbedarf der Wissenschaft entgegenwirkt. Doch durch die Annahme einer absoluten Subjektivität, in deren Erinnerung die Welt bewahrt bliebe, wäre die Kontingenz der realen Welt bewältigt.

Schon in seiner Dissertation²⁷ hatte Blumenberg gezeigt, dass die philosophische Tradition - im Unterschied zur christlichen Theologie - die faktische Realität der Welt links liegen gelassen hatte. Dem hält er - nachchristlich - die Kontingenz der unreduzierbaren Welt entgegen. Dazu

²⁵ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 85.

²⁶ Vgl. Michael Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, S. 38ff: Theunissen spricht für die Tendenz von Kant bis zur Klimax in Husserl von dem Versuch eines Umbruchs im Zeitverständnis: „Vor Kant waren wir in der Zeit, seit Kant ist sie in uns.“ (A. a. O. S. 39) Diese Auflösung der Zeit ins Subjekt - die er als gescheitert betrachtet - sieht Theunissen in vier Tendenzen angebahnt: in der (1.) Subjektivierung der Zeit (Kant bis Husserl), (2.) in der Pluralisierung der Zeit (Husserl, Heidegger, (3.) in der Universalisierung (Heidegger) und (4.) in der Affirmierung der Zeit als „universales Apriori zugleich die Bedingung der Möglichkeit von allem, wozu wir ja sagen können“ (a. a. O. S. 40) und unserer Selbstverwirklichung schlechthin. Theunissen plädiert dem entgegen dafür, dass wir zu recht an der Zeit zeiden, weil sie über uns herrscht. Sie scheint ihm gleichbedeutend mit dem Teufel zu sein. Theunissen wie auch Blumenberg übernehmen die biblische Sicht insofern, als der Tod bzw. die Endlichkeit dem Menschen nicht natürlich ist, sondern als kontingent erlebt und erlitten wird.

²⁷ H. Blumenberg, *Ursprünglichkeit*, S. 21ff und S. 49ff; vgl. dazu F. J. Wetz, *Hans Blumenberg*, S. 126ff.

bringt Blumenberg die empirischen Wissenschaften ins Spiel, die den philosophischen Entschärfungsversuchen entgegenstehen. Ihr Paradigma ist auch im Kontext der Zeit die Astronomie. Die Beobachtung des Himmelsprospekts klärt den Menschen auf über seine Stellung gegenüber der Zeit der Welt im Verhältnis zu der Zeit seines Lebens. Die Divergenz zwischen Lebenszeit und Weltzeit war zwar schon inmitten der geschichtlichen Lebenszeit aufgebrochen. Die Menschen erfuhren, dass es vor und nach ihnen eine Geschichte gibt. Erst die institutionalisierte Himmelsbetrachtung aber ließ schmerzhaft spürbar werden, dass der einzelne keine Chance hat, die Welt in ihrer Ganzheit zu begreifen. Und das hieß ursprünglich, sie anzuschauen. Für die Griechen nämlich und ihrer *theoria* war es der *Himmelsanblick*, der die Welt als Kosmos zeigte, die dem Anschauungsbedürfnis im Augenblick genügte. Die Astronomie ist das Exempel einer Welterforschung, die selbst Zeit braucht, weil ihr Gegenstand sich Zeit nimmt. Viel Zeit, zu viel für das Individuum. Die astronomische Erkenntnisform ist die früheste Reindarstellung der Fortschrittsidee: Nicht zu jeder Zeit ist jede Erkenntnis möglich.²⁸ Die Zeiträume, die dabei aufgedeckt werden, stehen bald in keinem Verhältnis mehr zur Lebensspanne eines einzelnen Menschen. Gerade das schloss der antike Wirklichkeitsbegriff der momentanen Evidenz aus. In ihm war der Kosmos in reiner gegenwärtiger Evidenz gegeben. Erst der Wirklichkeitsbegriff der immanenten Konsistenz entsprach der neuen Himmelsbetrachtung als Arbeit in der Zeit. Zwischen beiden lag nach Blumenberg, wie wir gesehen haben, das christlich bestimmte Mittelalter mit seinem Wirklichkeitsbegriff der garantierten Realität und ihrer Erkennbarkeit der Welt. Dieser hielt die Dissoziation von Lebenszeit und Weltzeit noch unter Verschluss. „Prinzipiell konnte die letzte Frist der Welt mit der des eigenen Lebens zusammenfallen, es gab den eschatologischen Grenzwert der Konvergenz von Lebenszeit und Weltzeit und damit eine zumindest implizit häretische Qualität von 'Langzeitprogrammen'.“²⁹ Der Fortschritt der Astronomie in der Zeit und durch die Zeit machte dem schon ein Ende, bevor es offenbar wurde. Mit der Neuzeit gleichursprünglich ist deshalb das Sichanfreunden mit dem Gedanken, dass das Weltende nicht unmittelbar bevorsteht. Dass *man* also Zeit hat, auch dann, wenn der einzelne keine haben sollte.

Wenn auch gegen Widerstände und entgegen der Intention der Forscher selbst, sollte sich die Erkenntnis durchsetzen, dass die Astronomie durch den Raumgewinn des Weltalls immer mehr Zeit brauchte. Erst die Entdeckung der Endlichkeit der Lichtgeschwindigkeit machte unübersehbar, dass der Raum die Zeit >frisst<. In Anbetracht der nunmehr erschließbaren Größe des Weltalls wird die Weltzeit der einzelnen Lebenszeit unfassbar. Das bedeutet zugleich, dass die Theorie nicht mehr als Lebenserfüllung erscheinen kann. Die griechische Antike wie das christliche Mittelalter hielten beide am Ideal fest, dass die Erfüllung theoretischer

²⁸ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 101.

²⁹ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 115; Jacob Taubes insistierte darauf, dass es zur herausragenden und bleibenden Errungenschaft des jüdisch-christlichen Denkens zählt, dass es die Zeit als Frist erfährt. Vgl. etwa Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*.

Ergebnisse wenn nicht identisch mit, so doch die Bedingung für die Erfüllung des individuellen Glücksbedürfnisses war. Diese Idee zerbricht nun an der „Rücksichtslosigkeit des objektiven Zeitbedarfs“ institutionalisierter Theorie gegenüber dem subjektiven Zeitbesitz³⁰. Zwei Kompensationsmöglichkeiten boten sich an: die Verlängerung der individuellen Lebenszeit, die am Beginn der Neuzeit zum Ziel erklärt wurde. Sie hat nicht im erwarteten Maße stattgefunden und wird dies wohl auch nicht.³¹ Bleibt die andere Möglichkeit, die sich durchgesetzt hat: man musste zur *Beschleunigung*³² als Verfahren greifen. Das gilt nicht nur für die Lebenswelt, sondern auch und zuerst für die wissenschaftliche Forschung. Beispiel: das Fernrohr als Instrument astronomischer Forschung. Es brachte freilich zugleich die Erkenntnis neuer Sterne und damit eines noch einmal erweiterten Weltraumes.

In diesen Zusammenhang gehört die Metapher von der „Wahrheit als Tochter der Zeit“³³. Der „theologische Vorbehalt“³⁴, dass Gott dem Menschen nicht alles gestattet, verwandelt sich in temporale Vorläufigkeit, in die Energie, den Prozess der theoretischen Neugierde weiterzuverfolgen und zu beschleunigen mit Hilfe technischer Mittel. Dass die Mittel sich vor das Ziel schieben, gehört für Blumenberg zu den unerwartbaren, aber wohl unvermeidbaren Nebenfolgen. Jedenfalls wird der Fortschritt nun zunehmend in die Zukunft verlegt.

Aus der bloßen Divergenz von Lebenszeit und Weltzeit wird durch die institutionalisierte Wissenschaft und ihrer homogenen Zeit funktionale Gegensätzlichkeit.³⁵ Das Bedürfnis nach Wissen wird erkaufte durch den Verzicht auf die Erfüllung des Bedürfnisses nach Sinn. Die forschenden Subjekte finden sich in ihrer lebensweltlichen Bestimmtheit nicht mehr wieder im Forschungsprozess des *homme universel* Pascals und seinen Ergebnissen.

Für Blumenberg ist diese Verlorenheit in der Zeit gegenüber der im Raum gleichwohl einschneidender für das Sinnbedürfnis des Menschen. Der Verlust der Zentralstellung konnte leichter kompensiert werden als der Sinnverlust, der „die Geschichte im ganzen betraf, die Bedeutung weniger der Welt für den Menschen, als des Menschen für die Welt zu minimieren drohte“³⁶. Deutlich wird hier Blumenbergs starker objektiver Teleologiebegriff. Während der schwache nur meint, dass die Welt dem Menschen offensteht in ihrer Totalität, meint der starke, dass die Welt auf den Menschen angewiesen ist. Die Kontingenz menschlicher Lebenszeit angesichts der riesigen Weltzeit zerstört diese starke objektive Teleologie. An ihr aber hängt

³⁰ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 158. Hervorhebungen im Original.

³¹ Die Digitalisierung menschlichen Bewusstseins und ihr Hochladen auf externe Festplatten als neuere Variante solcher Lebensverlängerung zumindest des menschlichen Gehirninhalts hat Blumenberg vielleicht nicht mehr rezipiert, sie hätte ihn allerdings vermutlich weder verwundert noch fasziniert.

³² Vgl. dazu jetzt die soziologische Theorie von Hartmut Rosa. Vgl. die angegebene Literatur im Verzeichnis. Der historische Fortschritt in modernen Techniken wie noch der Gentechnik erscheint z.B. als Beschleunigung des Verfahrens der natürlichen Evolution.

³³ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 153ff.

³⁴ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 165.

³⁵ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 173.

³⁶ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 184.

das Sinnbedürfnis in der Welt, denn Sinn heißt im Sinne von Blumenbergs striktem Realismus: „Alles als es selbst haben zu wollen“.³⁷

Man müsste zwischen Lebenszeit und Weltzeit die Geschichtszeit einfügen, die zwischen beiden vermittelt. In der Aufklärung gewinnt die Geschichtszeit Autonomie gegenüber der individuellen Lebenszeit. Freilich löst das die Divergenz zwischen Lebenszeit und Weltzeit nicht. Denn die Geschichtszeit selbst divergiert zunehmend zwischen der Geschichte der Erde und der Geschichte der Menschheit. Entweder die Geschichtszeit wird der Weltzeit angenähert³⁸, oder sie wird auf die Lebenszeit bezogen. In beiden Fällen kann sie die Divergenz nicht schließen.³⁹

Wenn die Vernunft Zeit braucht, um die Welt zu erkennen, dann droht die Gefahr, dass sie entweder zu spät kommt oder zu früh. In beiden Fällen hilft sie sich durch Beschleunigung der Verfahren der methodischen Forschung. Der Sinn des Satzes, dass der Mensch die Geschichte macht, hat nunmehr die konkrete Konnotation, dass er ihr Tempo bestimmt. Vorausgesetzt ist, dass die Abfolge anderweitig festgelegt ist. Ihre Metapher wird die Eisenbahn, für deren Schiene es gleichgültig ist, was darauf fährt und die durch ihre Festigkeit Beschleunigung erlaubt, ohne dass der Zug entgleist.

Nun lässt sich die Differenz von Lebenszeit und Weltzeit nicht nur in der großen, sondern auch in der kleinen Dimension aufzeigen. Nicht nur das Licht, das von den Dingen der Welt zu uns kommt, ist relativ langsam. Auch die Geschwindigkeit der Reize in den menschlichen Nervenbahnen ist es, sie beträgt nach Hermann Helmholtz 50-60 m/sec. Die menschliche Reaktion erfolgt also nicht gleichzeitig mit dem Reiz, sondern immer schon verspätet.

Hinzu kommt die Wendung des Blicks von den Dingen auf das wahrnehmende Subjekt. Dann erhebt sich die Frage, ob nicht die Identität des Subjekts seine Kürze in der Zeit zur Voraussetzung hat. Würde es länger existieren, wäre seine Identität gefährdet. Andererseits hindert diese Kürze jeden daran, noch etwas anderes oder ein anderer zu werden. Identität gibt es nur um den Preis von Kontingenz: man ist nur man selbst, weil man nicht alles ist, was man

³⁷ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 190. Das „als es selbst“ betont den Unterschied zu einem Haben in bloßer vermittelter Form, etwa in Worten, verdichteten Zeichen, Symbolen etc. Vgl. a. a. O. S. 269. Das scheint mir der fröhliche neue Realismus von Markus Gabriels vielleicht doch zu unterschätzen, dessen Sinnexplosion wiederum dazu führen könnte, dass wir nicht nur die Orientierung, sondern vor lauter Sinnfeldern den einen Sinn selbst zu verlieren drohen. Gabriel verweist dazu selbst auf den, wie er ihn nennt, großen Nachkriegsphilosophen Blumenberg mit seinem Kommentar zur Ursprungslegende der Philosophie bei Thales von Milet: „Alles ist voll von Göttern.“ (Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, S. 111; vgl. Blumenberg, *Arbeit*, S. 31). Nun heißt es: alles ist allzuvoll von Sinn, ohne dass damit die sog. Sinnfrage auch nur formulierbar bliebe, geschweige beantwortbar. Wo es die Welt so wenig gibt wie den einen Sinn, droht das Leben trotz unendlich viel Sinn sinnlos zu werden, weil nicht mehr in Resonanz zu dem Einen Großen Gegenüber, sei es Gott oder Welt.

³⁸ Es kommt dann, so Blumenberg implizit zu Hegel, zur Inthronisation eines Weltgeistes, der sowohl Geschichtssubjekt wie Weltgeschichtssubjekt ist. Wenn die Erdgeschichte gegenüber der biblischen Chronologie nach hinten verlängert wird, kann die Konvergenz von Menschheitsgeschichte und Erdgeschichte dadurch einigermaßen wiederhergestellt werden, dass die Menschheitsgeschichte ebenfalls, entgegen der biblischen Tradition, zurückverlegt wird. (H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 221)

³⁹ Dies scheint mir Markus Gabriel – noch – nicht genügend zu berücksichtigen, wenn er die unendlichen Sinnwelten feiert, in denen der einzelne mit und durch andere zusammen lebt.

sein könnte.⁴⁰ Wer unendliche lange leben würde, könnte unendliche viele Leben führen. Er hätte damit allerdings keines mehr, das noch das eigene genannt zu werden verdiente. Die Schere zwischen Lebenszeit und Weltzeit hat also auch eine identitätsrelevante Dimension. Der Einzelne sucht hier wohl nach einer möglichen Versöhnung zwischen dem Bedürfnis, wirklich er selbst zu sein oder zu werden; und dem Bedürfnis, nicht nur beliebig und willkürlich dieser und nicht jener zu sein. Diesem Eindruck könnte er nur entkommen, wenn er jeder wirkliche und mögliche wäre. Was nicht nur unmöglich ist, sondern auch das Problem nach sich zöge, nicht mehr allein mit sich identisch zu sein. Die Beliebtheit der Formel „Sein statt Haben“ hängt auch damit zusammen, dass die Erfüllung des Pindarschen „Werde der du bist“ als Erlösung von dieser Aporie erscheint. Wer ganz und endgültig mit sich identisch ist, wer in seiner Existenz ganz und gar seine Essenz verwirklicht hat, wem in dem, was er ist (Sein) nichts Fremdes mehr an und in sich stört (Haben), der scheint endlich ganz in sich zu ruhen, ohne von fremden Möglichkeiten noch affizierbar zu sein. Doch eben das ist unmöglich. Niemand, es sei den mit Ausnahme Gottes⁴¹, ist vollständig und völlig ganz und nur er selbst. Überall sind nicht nur lose Fäden, die mit der Umwelt in Beziehung stehen. Diese Fäden sind auch verworren genug und gehen notwendig in das über, was man nicht ist, sondern nur hat; oder nur zum Teil hat; und wenn, dann womöglich so, dass es nicht ganz zu einem passt.

Es bleibt dabei: die Kürze der Zeit rettet die Identität des Einzelnen; und sie macht sie kontingent und damit latent unerträglich, zumindest rechtfertigungsbedürftig. Rechtfertigungsunbedürftig ist, was, wie der Stein, einfach an sich ist, was es ist. Rechtfertigungsunbedürftig ist *a priori*, was alles ist, was überhaupt sein kann (der philosophische Gott). Wäre die endliche, aber nicht kontingente Identität gerettet, wo sie für sich ist, was sie auch an sich ist, wo Essenz und Existenz, um mit Sartre zu reden, zusammen fallen würden? Dann müsste aber auch Sein und Haben in eins fallen. Immerhin, eine Annäherung und damit Entschärfung des Kontingenzleidens wäre damit erreichbar. Allerdings scheint mir Blumenbergs Lösung, wenn es denn eine ist, eher in die Richtung des Habens zu gehen: ich erkenne, dass das, was ich bin, nur ein Spezialfall dessen ist, was ich habe. So kann ich mir auch an dem genügen lassen, was ich nur habe, ohne es zu sein, weil ich es nicht sein muss, um es sein lassen zu können.

Während Sein von der Zeit zu dispensieren scheint, ist Haben mit der Zeit bleibend konfrontiert. Wenn angesichts der horrenden Weltzeit Zeitmangel Inbegriff des Mängelwesens Mensch ausmacht, dann wirft das ein neues Licht auf Blumenbergs Rehabilitation von Metaphorik und Rhetorik über begriffliches Denken hinaus. „Zeitmangel drängt auf die bloßen

⁴⁰ Die Attraktivität der Reinkarnationslehre in modernen westlichen Gesellschaften könnte damit zusammenhängen, dass hier, um den Preis einer entleerten Identität, das eine Subjekt viele Leben zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten haben kann.

⁴¹ Aber auch das scheint in einer von Blumenberg belehrten Theologie schwer denkbar; siehe dazu und zu der Frage der Identität unten im Schlussteil.

Zeichen hin. Es lässt sich mehr aus der Zeit machen, wenn man die Dinge nicht selbst anschaut und vorstellt und handhabt, sondern die bloßen Zeichen für sie. Wenn man nicht alles selbst machen muss und nicht alles als es selbst haben zu müssen meint, sind das die beiden größten Gewinne, die der Mensch in der Auseinandersetzung mit seiner Endlichkeit zu erzielen vermag.⁴² Dazu gehört die horrende Möglichkeit des Lesens, auch wenn die Überfülle des Lesbaren weil Geschriebenen allen Zeitgewinn wieder zunichte zu amchen droht. Zugleich wird verständlich, weshalb Blumenberg den phänomenologischen Ruf 'zu den Sachen selbst' zurückweisen muss. Man kommt damit nicht zu einem Maximum, sondern nur zu einem Minimum an Welt. Freilich ist der Gewinn an Welt über die Medien der Zeichen - Begriffe, Metaphern, Symbole - erkaufte durch den Verlust und Verzicht auf Unmittelbarkeit und Intensität der Erfahrung, an Realismus. Auch deshalb darf sich die Zeichenwelt nicht absolut setzen. Sie darf Anschauung nicht endgültig verweigern, sondern muss für sie offen bleiben. Sonst droht eine neue gnoseogene Situation, eine Höhle ohne Ausgang, um auf Blumenbergs Auseinandersetzung mit dem Höhlengleichnis Platons vorzugreifen.

Innerhalb der Lebenszeit entsteht nun nach Blumenberg noch eine neue Schere, die zwischen Musszeit und Kannzeit. Die eine ist die Zeit, die der Mensch für seine Selbsterhaltung braucht. Die andere hat er zur freien Verfügung. Blumenberg ist weit davon entfernt, alles Menschliche auf Selbsterhaltung zu reduzieren. Er dringt nur darauf, dass nichts Selbsterhaltung verunmöglichen, behindern oder verächtlich machen darf. Denn diese freie Zeit der Kannzeit setzt die Musszeit der Selbsterhaltung voraus.

Diese Kannzeit ist zunächst leere Zeit. Deshalb ist sie die Ermöglichung von Langeweile. Die Zeit, die gewonnen wird, muss deshalb auch wieder 'vertrieben' werden. Der Fortschritt lässt sich ablesen an der Verschiebung des Akzentes von der Musszeit zur Kannzeit. Das, was der Mensch tun muss, um zu überleben, bzw. die Zeit, die er auf seine Selbsterhaltung ausrichten muss, nimmt ab, diejenige, die er frei füllen kann, nimmt zu. Deutlich ist, dass die Distanz von der Welt wie von ihrer Zeit nur die eine der Intentionen Blumenbergs ist. Die andere ist das Offenhalten der Möglichkeit freier Annäherung an sie. Denn nur die Welt (sofern sie nicht identisch ist mit dem physikalischen Universum) kann das Bedürfnis nach Erlebnisfülle befriedigen.

3. Wider den Absolutismus der Weltzeit

Die Gleichgültigkeit der Welt und ihrer Zeit gegenüber dem menschlich-individuellen Leben und seiner Zeit ist nicht das letzte Wort Blumenbergs. Oder besser: es ist das letzte Wort und als solches affirmierbar, weil die Weltzeit aus der Lebenszeit hergeleitet wird. Genauer gesagt

⁴² H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 269.

aus der Überschneidung mehrerer Lebenszeiten. Das Ja zur Welt⁴³, obwohl sie mir gegenüber indifferent ist, scheint als Höhepunkt der Selbstlosigkeit, ohne das Selbst aufzugeben. Denn das Selbst ganz aufzugeben, würde den Schmerz aufheben. Blumenberg ist kein Stoiker. Er streicht die Differenz zwischen Selbst und Welt, Lebenszeit und Weltzeit nicht durch, indem er die eine Seite dazu überredet, sich ganz an die andere zu entäußern. Er hält das Subjekt fest. Fast könnte man von Demut sprechen, einer Art welthafter *amour pur*. Die Welt zumindest sein und gelten lassen, fast zu lieben, obwohl sie diese Liebe nicht erwidert.

Verschärft wird die Spannung zwischen Selbst und Welt dadurch, dass Blumenberg die Welt mit ihrer die Dimensionen der Lebenszeit sprengenden Größe aus dieser bzw. der Interferenz mit anderen Lebenszeiten hervorgehen lässt. Die Welt verdankt sich einem Akt der Selbstlosigkeit. Welt hat nur, wer zu solcher Selbstlosigkeit fähig ist. Während theologisch Gott sich, nach der kabbalistischen Lehre des *Zimzum* (wohin?, in sich?) zurückzieht, um allererst Raum für die Welt zu schaffen, lässt das menschliche Subjekt aus seinem Bewusstsein im Kontakt mit anderen Subjekten die Welt hervorgehen, die ihm dann fremd gegenübersteht. Im Kontext der gnostischen Versuchung gesprochen: der Mensch wird hier selbst zu dem Demiurgen der fremden Welt, so dass seine eigene Fremdheit in ihr das Ziel und nicht der Ausgangspunkt für eine Flucht aus ihr in eine andere >Heimat< sein kann.⁴⁴

Dass die beiden Schneiden der Schere von Lebenszeit und Weltzeit immer weiter auseinandergehen, hat zur Voraussetzung, dass sie an einem Punkt zusammenhängen. Die völlige Abkoppelung beider Zeiten würde bedeuten, dass der Konflikt aufhört um den Preis, dass die Schere nichts mehr zu schneiden hätte.

Neue Konvergenz schaffen, eine Lebenswelt zweiter Stufe, dazu gibt es zwei Wege, die Blumenberg beide verwirft, indem er auf ihre ruinösen Folgen verweist. Der eine ist der, die Weltzeit auf die Maße der eigenen Lebenszeit herabzubringen. Das ist der wahnhaftige Versuch Hitlers. Der andere ist der, die Lebenszeit auf Weltzeitgröße zu bringen. Das ist der Weg der Transzendentalphilosophie Husserls oder des Idealismus. Dort wird dem empirischen Ego ein absolutes transzendentes übergestülpt, das es mit der Welt aufnehmen kann. Hier wird das empirische Ich an ein absolutes Subjekt angeschlossen, das mit der Welt identisch wird. Beide Male aber wird das empirische, endliche, leibgebundene Subjekt mit seiner endlichen Lebenszeit übergangen. Und, schlimmer noch, Welt im eigentlichen Sinne gibt es gar nicht mehr, sofern zur Welt ihre Fremdheit gegenüber dem Subjekt gehört.

Blumenberg beschreibt die Konstitution der Welt und ihrer Zeit anders. Damit es Welt gibt, dazu braucht es nach Blumenberg die Intersubjektivität, Fremderfahrung *in nuce*. Die

⁴³ Gemeint ist zum Dass der Welt, nicht zu ihrem Wie. Vor allzu vollmundiger Weltbejahung warnt Peter Strasser, „Fragmente zur Weltbejahung“, in: ders., *Philosophie der Wirklichkeitssuche*, S. 142-153, durchaus mit Blick auf das, was die religiöse Tradition unter Seligkeit versteht: religiös Ja sagen können zu seinem Leben und zur Welt, obwohl sie moralisch unannehmbar erscheinen.

⁴⁴ Zu gnostischen Zügen in zeitgenössischen, gerade auch jüdischen, Denkschulen, M. Hundek, *Welt und Zeit*, S. 245ff.

Gleichgültigkeit der Weltzeit verdankt sich der Selbsthingabe der individuellen Lebenszeit. Dadurch wird sie sowohl beschränkt wie relativiert, ihres Absolutismus entkleidet, und zustimmungsfähig. Blumenberg zeigt dies, indem er die Phänomenologie Husserls über seine Kritik an ihr hinaus fortschreibt.

Noch einmal die Extreme, religiös ausgedrückt: der Teufel weiß, dass er wenig Zeit hat. Der ewige Gott hätte unendlich viel Zeit. Der Teufel tendiert dazu, sich auf nichts wahrhaft einzulassen, weil er zu wenig Zeit dazu hat. Gott tendiert dazu, sich auf nichts einzulassen, weil er als ewiger zu viel Zeit hat.⁴⁵ Der Mensch steht dazwischen. Er ist beiden Versuchungen ausgesetzt.

Zwischen der subjektiven Erlebenszeit und der objektiven Weltzeit vermittelt die intersubjektive Zeit. Wie die Welt gründet auch ihre Zeit in der Evidenz der Fremderfahrung, der Erfahrung anderer Subjekte in Gegenseitigkeit. Blumenbergs Ausgangsvorstellung ist es, wenn zwei sich sehen und ihr gegenseitiges Sehen sehen.⁴⁶ In dieser augenblickshaften wechselseitigen Wahrnehmung geht mir die Welt auf. „Genuine Gleichzeitigkeit ist das entscheidende Konstitutionsmoment in der Genesis der Welt, also auch der >Weltzeit<.“⁴⁷ Diese einmalige strikte Gegenseitigkeit gibt es nur, wenn beide Subjekte nicht nur eine gemeinsame Welt haben, sondern sich auch in ihr befinden und dies wissen. Ich begreife, indem ich nur für Augenblicke erfahre, dass der andere eine Welt hat so wie ich meine, dass es eine gemeinsame objektive Welt geben muss. Darin ist eine spezifische Demütigung gesetzt. „Der andere ist immer der, der mich für meine Welt ersetzt, überflüssig macht, potentiell ausschaltet. Er ist der, von dem ich im Augenblick der Fremdwahrnehmung nicht weiß, ob er vor mir da war, und gar nicht wissen kann, ob er nach mir noch da sein wird, mich also überlebt; wie er ganz unabhängig von mir existiert, wenn er nicht zufällig ein Abkömmling von mir ist.“⁴⁸ Auf den einen Punkt⁴⁹ der gemeinsamen Gegenwart in gegenseitiger Wahrnehmung laufen die beiden unterschiedlichen Erinnerungen zu; und von ihm laufen sie auch weg. Vorausgesetzt ist, dass die beiden Subjekte sich nur partiell in ihren Lebenszeiten überschneiden und begegnen. Fielen diese zusammen, wäre das eine nicht mehr vom anderen Subjekt zu unterscheiden. Mit dem gleichzeitigen und gegenseitigen Anblick des Anderen ist die Objektivität einer unabhängig von mir existierenden Welt gesetzt. Auf diesen Punkt der gleichzeitigen Gegenseitigkeit laufen unabhängige Erinnerungen zu. Von dort divergieren sie wiederum. Und diese Divergenz

⁴⁵ Eine der Fragen seiner biblischen Theologie wird sein, warum Gott seinen Sohn so spät in die Welt(geschichte) schickte. Eine Antwort wäre hier: weil er, im Unterschied zu uns, zu viel Zeit hat.

⁴⁶ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 300ff.

⁴⁷ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 307.

⁴⁸ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 300.

⁴⁹ Vgl. zum wechselseitigen Sich-Anblicken in Urgleichzeitigkeit, insbesondere beim humanen Geschlechtsverkehr *face-to-face*: H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 213ff. „Die Erinnerung an den Anderen, an den Augenblick der Urgleichzeitigkeit mit ihm, ist auch schon Erinnerung an seine Erinnerung.“ (A. a. O. 214f) Dieses gemeinsame Sich-Anblicken beim Koitus ist aber nicht das Paradigma der Intersubjektivität, weil die Triangulation fehlt, das/der Dritte, den beide gemeinsam anschauen. Die Weltzeit geht aus der Urgleichzeitigkeit noch nicht hervor, auch wenn diese deren Voraussetzung ist.

impliziert die Fremdheit der Welt und ihrer Zeit dem Leben und seiner Lebenszeit gegenüber. Und dagegen wehrt sich der Mensch dann sekundär wieder. Dass er sich wehrt, ist das stärkste Indiz dafür, dass diese Fremdheit besteht. Man kann das an alltäglichen Verhaltensweisen ablesen. Jeder möchte, dass andere sich an ihn erinnern, vor und nach seinem Tode. So, wie er sich selbst schon erinnern möchte an das, was er gelebt und erlebt hat, was ihm die Zeit doch wieder entreißt. „*Memoria* heißt das Zentrum der Auseinandersetzung zwischen Lebenszeit und Weltzeit.“⁵⁰

Und diese „*Memoria* ist auch so etwas wie die intersubjektive Retention der Lebenszeit. Sie ist nicht unendlich, aber ihre Endlichkeit kann nicht als bestimmte vorgestellt werden: Wann endet die Erinnerung an einen, der da war, endgültig?“⁵¹ Blumenberg geht noch weiter: weil der eine in der Fremdwahrnehmung den Eindruck des anderen erleidet, hat er so etwas wie ein Recht darauf, nicht vergessen zu werden *et vice versa*. Das Ethos des Historismus, zu dem sich Blumenberg bekennt, hat hier seine phänomenologische Wurzel. Nun kommt es aber hier zum Bruch der Intentionalität. Denn diese Erinnerung des anderen an mich erkaufe ich mir dadurch, dass ich mich zugleich an ihn erinnern muss. Im Vollzug der momentanen Wahrnehmung wie der späteren Erinnerung muss ich von meiner Absicht, meinerseits erinnert zu werden, absehen. Auch hier darf die Rechte nicht wissen, was die Linke tut. Abgesehen von dem Fall, dass der eine einen anderen erinnert, ohne dass dieser das erwidern könnte. Blumenberg erinnert sich an Goethe, und nicht umgekehrt. Die Erinnerung an das, was man gar nicht selbst erlebt hat, ist die fließende Erweiterung der Erinnerung an das irgendwann Gegenwärtige. Zwar betont Blumenberg, dass man durch seine eigene Erinnerungsleistung so etwas wie ein Anrecht erwirbt, seinerseits von anderen erinnert zu werden. Aber sein Leben als erinnertes wird nur gewinnen, wer es insofern verliert, als er sich an anderes Leben erinnert.

Diese gegenseitige Erinnerung entspannt das Verhältnis von Lebenszeit und Weltzeit durch seine unscharfen Übergänge.⁵² Wie die Grenze zwischen Protention und Erinnerung fließend ist, so auch die Grenze zwischen Erinnerung und Überlieferung. Dass Autobiographen sich nicht an ihre Geburt erinnern und doch von ihr erzählen können, als wären sie beobachtend dabei gewesen, hängt damit zusammen.

Die „Kultur der Retention“⁵³, die zugleich zu einer „Kultur der Protention“ wird, ist mithin eine Kontingenzkultur, in der sich Individuen in ihrer Kontingenzbewältigung helfen, indem sie sich aneinander erinnern. Und indem sie diese Verpflichtung an die Nachgeborenen weitergeben. Kontingenz wird also von Blumenberg nicht so bewältigt, dass sie in das Wesen

⁵⁰ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 301.

⁵¹ H. Blumenberg lässt beiseite eine Spekulation von Arno Schmidt, nach der sich in einem vorgestellten Jenseits die Verstorbenen so lange quälen müssen, solange sie nicht vergessen, aus allen Schriftstücken namentlich getilgt sind. Vielzitierte Schriftsteller wie Goethe haben dort kaum eine Chance, jemals Frieden zu finden. Vgl. Arno Schmidt, *Tina oder Über die Unsterblichkeit*.

⁵² Vgl. H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 302.

⁵³ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 303.

des Menschen hineinverlegt wird. Die Zeitlichkeit des Bewusstseins ändert nichts daran, dass das menschliche Bewusstsein an der Zeit leidet, der es unterworfen bleibt. Die Transzendenz der Weltzeit wird nicht eingezogen. Doch sie beruht nun gleichsam auch auf der Gegenseitigkeit der Erinnerung. „Ich erinnere mich nicht nur, ich werde auch erinnert [...]“.⁵⁴ „Ich hänge mich geradezu an die Indifferenz seiner Lebenszeit gegenüber der meinigen, breche in die Gleichgültigkeit der Weltzeit gegenüber der Lebenszeit eine winzige Bresche.“⁵⁵ Daran, dass andere vor mir gelebt haben und dieselben oder wiederum andere mich überleben werden, repräsentieren sie einerseits die Indifferenz der Welt und ihrer Zeit meinem und meiner Zeit gegenüber. Andererseits repräsentiert ihre Erinnerung - und auch Erwartung, wie ich hinzufügen möchte, etwa in Gestalt elterlicher Geburtswünsche, -planung und Erwartung der Niederkunft - die noch so winzige Nichtgleichgültigkeit der Welt mir gegenüber.

Die Welt, die wir haben, verdankt sich auch uns selbst. „Zugleich löst sich diese Welt von allen an ihr beteiligten Subjekten ab zu jener Sphäre der Gleichgültigkeit gegen alle.“⁵⁶ Das Credo Blumenbergs lautet. „Das mundane Subjekt vollendet sich, indem es das schwerste aller Zugeständnisse macht, die ihm zugemutet werden können: seine Welt die Welt werden zu lassen, seine Lebenszeit im Verbund der Lebenszeiten zu der Weltzeit sich entfremdet zu sehen. Da geschieht nichts, was vermieden werden könnte, weil es schmerzhaft ist, vermieden werden dürfte, um dem Subjekt seine Subjektivität ungetrübt zu erhalten. Es ist der Verzicht darauf, das Maß aller Dinge zu sein, was das Subjekt den Sinn seiner Existenz entdecken läßt: In seiner Kontingenz von der Welt zwar im Stich gelassen und mißachtet zu werden, zugleich aber diese Welt als das zu wissen und zu entdecken, was ohne seinen Verzicht und den aller auf deren Subjektivitäten nicht sein könnte. Was die Phänomenologie zu beobachten und zu beschreiben hat, ist der Reifungsprozeß der Subjektivität als der Ausgleich, den sie zwischen Resignation und Erfüllung, Verzicht und Anspruch zu finden hat.“⁵⁷ Blumenbergs Geschichte der Phänomenologie ist auch die Geschichte vom Zur-Welt-Kommen des Menschen. Der Verlust bzw. Verzicht auf Nähe der Lebenswelt ist der Gewinn von Welt durch Distanz von ihr.⁵⁸ Es geht um „den Weg zum größeren Überblick“⁵⁹.

Blumenbergs Theologie wird das auch für Gott reklamieren. Zumindest der biblische Gott mutet sich eine Welt zu, die er nicht geradewegs ist, sondern, wenn überhaupt über den Umweg ihrer Geschichte und der Geschöpfe wird.

Seltsamerweise kommt Blumenberg dennoch zu dem Schluss: „Die Enttäuschung an der Intersubjektivität ist, dass sie das Mißverhältnis von Lebenszeit und Weltzeit nicht zu

⁵⁴ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 305.

⁵⁵ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 308.

⁵⁶ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 305f.

⁵⁷ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 306. Vgl. die Formulierung „zwischen Sinnverlangen und Sinnverzicht“ in: H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 13.

⁵⁸ H. Blumenberg, *Begriffe*, S. 34. Ein Kind ist kindlich. Wer Kind bleibt, wird kindisch. Er gewinnt keine Welt.

⁵⁹ H. Blumenberg, *Begriffe*, S. 34. Vgl. dazu Manfred Sommer, *Suchen und Finden*, bes. 212ff und zur Übersicht allgemein a. a. O. S. 208ff.

entspannen vermag.⁶⁰ Gibt es da noch eine andere mögliche Lösung? Das wäre der Fall, wenn die Welt und ihre Zeit sich dem Menschen in irgendeiner Weise zugänglich erwiese. Damit haben es eine absolute Metapher zu tun wie die der Lesbarkeit der Welt.

4. Zeit zum Lesen der Welt? (Beispiel 2)

Zunächst schien es, als wäre die Metaphorologie als Aufhebung der von ihr behandelten absoluten Metaphorik zu betrachten. Dagegen eignet dem Mythos eine Resistenz gegen solche reflexiven Aufhebungen, weil noch die Kritik des Mythos als Mythos vorgebracht werden kann und muss. Die Arbeit am Mythos setzt die Arbeit des Mythos fort. Gilt das analog auch in der Metaphorologie? Setzt diese in gewisser Weise fort, was die absoluten Metaphern bearbeiteten, als sie noch nicht als solche durchschaut waren? Ist Metaphorologie nicht nur das Ende, sondern auch die Fortführung absoluter Metaphorik, die sie zum Gegenstand hat? Oder wenigstens einer ihrer geheimen Funktionen?

Blumenberg greift eine zentrale Weltmetapher heraus und beobachtet an ihr die Arbeit der Geschichte. Hier könnte man analog zur Mythologie davon sprechen, dass die absolute Metapher ans Ende gebracht wird. Haben es solche absoluten Metaphern u. a. mit der Bedeutsamkeit der Welt im Ganzen für den Menschen zu tun, dann ist die Frage, ob die Geschichtsschreibung solch einer Weltmetapher noch dann an ihrer Fortschreibung arbeitet, wo sie ihr Ans-Ende-Gekommensein notiert.

In der älter gewordenen Moderne scheint es ausgemacht zu sein, dass die Welt dem Menschen im strengen Sinn nichts zu sagen hat, was ihn im Innersten angeht, ihm keine Hinweise auf sein Selbstverständnis, seine Wertstellung in der Welt, seine Eigenbedeutung gibt. Was sie ihm bedeutet, das scheint nur die Widerspiegelung dessen zu sein, was er sich selbst bedeutet. Auch die Vernunft scheint ganz und gar an menschlicher Subjektivität zu hängen. Es gibt scheinbar keine objektive Vernunft der Natur-Wirklichkeit selbst. Dagegen u. a. opponiert die Metapher vom Buch der Natur.⁶¹ „Wer die Natur als zu lesendes Buch auffasst, das

⁶⁰ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 312.

⁶¹ Martin Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 180 zitiert als einschlägiges Beispiel dafür, dass diese Metapher und die dahinter stehende Metaphysik auch in der Moderne noch üblich geblieben ist - im Bereich der Ästhetik und hier der Naturästhetik - aus Adornos *Ästhetischer Theorie* (S. 104): „Je mehr Kunst als Objekt des Subjekts durchgebildet und dessen bloßen Intentionen entäußert wird, desto artikulierter spricht sie nach dem Modell einer nicht begrifflichen, nicht dingfest signifikativen Sprache; es wäre die gleiche, die in dem verzeichnet ist, was dem sentimentalischen Zeitalter mit einer verschlissenen und schönen Metapher Buch der Natur hieß.“ Seel fasst den verschlungenen Gedanken Adornos, der typisch dialektisch Distanzierung von dieser Metapher wie ihre Wiedereinsetzung gleichermaßen einschließt, zusammen: „Nach dieser Wende ist Natur nicht länger eine unnachahmliche Antwort auf Kunst [sc. wie Seel es will], Kunst ist verzweifelte Nachahmung eines unaussprechlichen Sinns der Natur. (M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 181) Blumenbergs Erzählung vom Zu-Ende-Kommen dieser Metapher ist also zugleich eine Kritik an Adornos Ästhetik. Im Unterschied zu Seel aber spürt man bei Blumenberg, was verloren geht. Seel beschreibt nur den Gewinn. Das hängt, wie ich unten zeigen werde, damit zusammen, dass er die paradigmatische Funktion der Weltbuchmetapher für das 'Haben der Totalität' nicht wahrnehmen kann, weil er sie in seiner Naturästhetik ausblendet.

zudem noch in der Sprache der Mathematik geschrieben sein soll, wie Galilei behauptet, kann in der Sache nur präntendieren, dass in dem objektiven Reich, das nicht unter die Herrschaft von Geist, Glauben und Auslegung fällt, ebenso viel Vernunft existiert wie in der reinen Bücherkunde der Tradition.“⁶²

Blumenbergs Beschäftigung mit der *Lesbarkeit der Welt* beschreibt Aufstieg und Fall dieser absoluten Metapher und damit Aufstieg und Fall einer herausragenden Möglichkeit des übergreifenden Zusammenhangs von subjektiver (menschlicher) und objektiver (naturhafter) Vernunft, mithin einer Struktur, die dem Absoluten eignet. Denn das Absolute ist immer auch der Zusammenhang - nicht das Zusammenfallen - von objektiver und subjektiver Vernunft.

Frage Kant noch vor zweihundert Jahren, was wir wissen können und was wir hoffen dürfen, so heißt Blumenbergs Frage, was es war, was wir wissen wollten und zu hoffen wagten, um zu erkennen, warum uns das, was wir inzwischen wissen, enttäuscht.⁶³ Metaphorik eröffnet der Wissenschaft neue Horizonte. Das ist nicht weiter problematisch, wenn sie heuristische Dienste für wissenschaftliche Begriffsbildung leistet. Doch wie ist es mit einer Metaphorik, die darin nicht aufgeht, die gar wissenschaftlichen Ergebnissen widerstreitet? Wissenschaftliche Begriffsbildung vollzieht sich sowohl durch Metaphorik wie auch gegen sie. Doch während Blumenberg die Metaphorologie zunächst in den Dienst der Begriffsgeschichte⁶⁴ und damit der Wissenschaft gestellt hatte, verteidigt er jetzt ihre Widerspenstigkeit gegen wissenschaftliche Begrifflichkeit. Absolute Metaphorik leistet, ebenso wie der Mythos, etwas, das sich wissenschaftlich nicht einholen lässt. Mit Blumenbergs mythologischer Kategorie: Bedeutsamkeit. Das merkt man gerade dort, wo die Theorie tatsächlich erfüllt, was die Metapher verhielt. Wenn also eine Formel gefunden ist, die den metaphorischen Blick auf die Wirklichkeit aufhebt. Die Metapher wird dadurch nur scheinbar ersetzbar. Ihre wesentliche Leistung bleibt davon unberührt: „die Rückbindung der Erklärungssprache an den Variantenreichtum gelebter Erfahrung“⁶⁵.

Die Metapher der Lesbarkeit der Welt, die sie als Buch bzw. Schrift begreift, zielt auf eine bestimmte Art von Erfahrung, die die Wissenschaft nicht (mehr) liefern zu können scheint. „Die Lesbarkeit ist der Inbegriff des Verlangens nach Sinn und Sinnbesitz, und dafür gilt die Metapher vom Buch der Welt. Sie zielt auf die Totalität.“⁶⁶ Und darin auf eine Form des Habens

⁶² Rüdiger Bubner, *Wie wichtig ist Subjektivität? Über einige Selbstverständlichkeiten und mögliche Mißverständnisse der Gegenwart*, S. 236.

⁶³ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, ‚Waschzettel‘ und S. 9 f; Die Frage, was wir wissen wollen und können, ist, wie die Frage, was das war, was wir wissen wollten, schon eine Abwandlung der ursprünglicheren Frage nach dem, was wir überhaupt wollen, was wir sein bzw. haben wollen. Das Wissen-Wollen ist, bevor es um die Machtfrage geht und wie diese, zuerst eine besondere Weise des Haben-Wollens. Die zweite Frage Kants, was wir tun sollen, eignet sich nicht gleichermaßen für solche Historisierung.

⁶⁴ Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Begriffsgeschichte als Philosophie*.

⁶⁵ J. Villwock, *Die Bilder der unbegriffenen Wahrheit*, S. 84.

⁶⁶ Vgl. H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 21: „Nur durch die Zeit und in geschichtlichen Horizonten wird realisiert, was gar nicht auf einmal in simultaner Eindeutigkeit da sein und gehabt werden kann.“ Das bedingt die Hermeneutik Blumenbergs, zu der seine Metaphorologie gehört. Diese ist „ancilla legendi“ (vgl. Ralf Konersmann, *Stoff für Zweifel*, S. 60, Anm. 25), dient also dem Lesen, das wiederum dem Haben des Ganzen dient.

der ganzen Welt. Wobei sogleich klarzustellen ist, dass auch Lesen eine Schwundstufe darstellt. „Man liest über etwas, weil man es selbst [sc. unmittelbar als es selbst] nicht haben und anschauen kann.“⁶⁷

Das Lesen der Welt ist, wenn nicht die einzige, so doch eine naheliegende Möglichkeit, sich das Haben der Welt als ganzer vorstellen zu können; wenigstens, seit es Bücher oder Texte gibt. Nicht Beherrschung der Wirklichkeit ist anvisiert, sondern Nähe, Vertraulichkeit, Intimität mit ihr. Einerseits, um die Fremdheit der Welt zu bewältigen; andererseits⁶⁸ aus eigenem Antrieb einer gewissen Weltliebe heraus. „Unter dem Titel der 'Lesbarkeit' wird bestritten, dass nur die vielberedete 'Praxis' den Reichtum der Erfahrung jenseits ihrer Abmagerung liefert. Auch und schon der bloße Weltgenuß, auch das Zuschauertum, die nutzungsungewillte Offenheit der Weltansicht enthält davon.“⁶⁹ Und „Reichtum der Erfahrung“ weist auf Besitz hin wie auf Fülle.⁷⁰ Die Extremform solchen Weltgenusses nennt Blumenberg wahnhaft, weil sie nicht realisierbar ist. Alles sein bzw. haben bzw. genießen zu wollen ist der Fluchtpunkt eines kontemplativen Denkens⁷¹. So wenig wie der ultimative Mythos, so wenig ist das Ganze im strikten Sinne zu haben. Davon erzählt *Die Lesbarkeit der Welt*. Wie die *Paradigmen zu einer Metaphorologie* zeigten, geht es bei dieser wie anderen absoluten Metaphern um Totalhorizonte, die dem begrifflichen Denken unzugänglich bleiben müssen. Wenn die Welt lesbar ist wie eine Schrift oder gar wie ein Buch - analog oder in Konkurrenz zu dem einen Buch der Bücher, der Bibel -, dann scheint sie als Totalität zu haben zu sein, genauerhin als Sinntotalität. Lesbarkeit ist mithin „eine Metapher für das Ganze der Erfahrbarkeit“⁷². Näherhin ist es eine Art der Erfahrung von Welt, in der diese, als lesbare, dem Menschen entgegenkommt. Es besteht also eine Resonanzbeziehung.⁷³ Es geht also erstens darum, die Fülle der Welt zu haben. Und zweitens darum, sie im Modus des Verstehbaren, Lesbaren zu

⁶⁷ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 38. Blumenberg wendet das hier gegen Karl Löwiths Versuch einer Rehabilitaion der Kosmologie ein, für die er die Metapher vom Buch der Natur verwende. Löwith möchte die unmittelbare Anschaubarkeit der Welt/Natur behaupten - und vergreift sich nach Blumenberg, wenn er diese Metapher wählt, um das auszusagen. Hinzu kommt, dass im christlichen Kontext das Lesen vorläufigen Charakter hat. Es wird überboten durch die eschatologische Schau Gottes. In Blumenbergs Denken hat es eher nachträglichen Charakter: was man nicht unmittelbar anschauen kann, kann man immerhin noch lesen.

⁶⁸ Gegen F. J. Wetz.

⁶⁹ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, ‚Waschzettel‘ der Taschenbuchausgabe. Das ist offenkundig gegen neomarxistische Theorien wie die der Frankfurter Schule gerichtet.

⁷⁰ Zum Museum als Bibliothek gesammelter und lesbarer Dinge, in dem das Buch der Natur aufgeschlagen vor uns liege, vgl. Michael Cahn, Raritätenkabinette und Florilegien.

⁷¹ Zu einer kontemplativen (Natur)Ästhetik vgl. M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, bes. S. 38-88. Nach Seel umreißt Blumenberg eine kontemplative Ästhetik im Unterschied zu einer, wie er es nennt, korrespondierenden und einer imaginativen (Natur)Ästhetik; vgl. a. a. O. S. 54 Anm.

⁷² H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 9; so die Überschrift des ersten Kapitels. Schon in seinen *Paradigmen zu einer Metaphorologie* von 1960, S. 77, hat er Schrift, Brief und Buch als organische Hintergrundmetaphern den mechanischen wie z.B. dem Uhrwerk gegenübergestellt. Solche Bilder als Metaphern kanalisieren, was überhaupt in Erfahrung gebracht werden kann.

⁷³ Vgl. Hartmut Rosa, *Resonanz*. Rosa bezieht sich ausdrücklich auf Blumenberg und sein Buch über *Die Lesbarkeit der Welt*, vgl. H. Rosa, *Resonanz*, bes. S. 699-706. Statt um Beherrschung geht es, in Rosas Begrifflichkeit, um Anverwandlung „als das *Vertrautwerden* mit einem Gegenüber, das einen gleichsam >von innen< her ergreift und dabei transformiert“. (H. Rosa, *Resonanz*, S. 703) Hier ist die Welt nicht stumm, sondern spricht zum Menschen.

haben: man wird gleichsam angesprochen. Was einschließt, dass die Befriedigung, die solche Resonanz bedeutet, über Einbußen an Vollständigkeit hinwegzutrusten vermag.

Blumenberg begnügt sich nicht mit einer Übersicht über den bloßen Gebrauch der Metapher, einer Liste der Fundstellen.⁷⁴ Der Historiker arbeitet mit dem Philosophen Hand in Hand. Es geht um die jeweilige Funktion der Metapher im Kontext eines Werkes und darin um seine Grundfunktion überhaupt. Die Frage im Hintergrund bleibt: gibt es Formen des *vogliamo tutto*, die nicht wahnhaft sind? Formen der annähernden Erfüllung dieses Willens, die weder das Objekt noch das Subjekt ruinieren? Etwas zu lesen ist jedenfalls ein gewaltfreier Umgang mit einem Gegenstand.

Es geht um eine Welterfahrung, die teleologische Struktur hat, die also auf den Menschen zentriert ist. Nun hat Blumenberg gezeigt, dass das objektive teleologische Denken in der abendländischen Geschichte (zumindest vorübergehend) zerfallen ist. Die Welt scheint wissenschaftlich nicht mehr als irgend für den Menschen da seiend begriffen werden zu können. Als lesbare aber bekommt die Welt einen Zweck. Und der erfüllt sich im Menschen als Leser. Dessen Bestimmung erfüllt sich dann umgekehrt darin, im Weltbuch zu lesen. Dass es dabei um die Totalitätsintention geht, zeigt Blumenbergs Pointe: Der Wunsch, die Welt möge „[...] im Aggregatzustand der 'Lesbarkeit' als ein Ganzes von Natur, Leben und Geschichte sinnspendend sich erschließen, ist gewiß kein naturwüchsiges Bedürfnis, wie es das der Magie ist, über unbeherrschte Gewalten Macht zu gewinnen. Dennoch gehört dieser Wunsch zum Inbegriff des Sinnverlangens an die Realität, gerichtet auf ihre vollkommenste und nicht mehr gewaltsame Verfügbarkeit. Darin läßt er sich nur dem einen anderen Wunsch nach unmittelbarer Intimität vergleichen, der Gott selbst möge sich als eßbar erweisen, so daß zugleich von ihm nichts bliebe und er doch ganz einverleibt würde: die Inkarnation als Ritual.“⁷⁵ Dass Blumenberg hier den christlichen Zentralritus des Abendmahls anspricht, ist mehr als Ironie. Gott steht immer auch für das bzw. den, der nach Paulus im Ende 'alles in allem' ist. (1. Kor 15,28) Gott zu haben schließt dann ein, die Welt zu haben.

Blumenberg formuliert damit zugleich eine Alternative zu der Kontingenzbewältigung mittels Beherrschung der Wirklichkeit. Diese Art der Kontingenzbewältigung als spezifische Form der Weltbetrachtung ähnelt dem religiösen Zugang. Das Abendmahl als gewaltlose Intimitätserfahrung, als Verschmelzung, als Einswerdung in Analogie zum Lesen zu setzen, das gewaltlose Bewältigung meint, macht klar, dass weder bloße Weltbeherrschung mittels Wissenschaft und Technik, noch bloße Weltdistanzierung mittels der Mythen ausreicht, um

⁷⁴ So Ernst Robert Curtius in seiner Abhandlung „Schrift und Buchmetaphorik in der Weltliteratur“, Deutsche Vierteljahresschrift 20 (1942), S. 359ff; aufgegangen in: ders., *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, bes. Kapitel 16: Das Buch als Symbol, S. 306ff. Blumenberg verweist daneben noch auf Erich Rothacker als Vorgänger, dessen *Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte* 1979 aus dem Nachlass unter dem Titel *Das 'Buch der Natur'* herausgegeben wurden.

⁷⁵H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 10. Müsste es nicht besser heißen, dass im Abendmahl von Gott alles erhalten bliebe und er dennoch ganz einverleibt würde? Jedenfalls wäre das m.E. die Quintessenz des christlichen Abendmahles.

Blumenbergs Intention abzudecken. Es geht um das zwanglose Haben des Ganzen unter den Bedingungen der Kontingenzenz. Das Kontingente soll dabei nicht beiseite gesetzt, nicht vernichtet, nicht verdrängt werden. Lesen ist gewaltloser, aber auch >unrealistischer< als Essen.⁷⁶ So intensiv die Aufnahme des Gelesenen ist, so sehr lässt es dieses sein. Doch auch beim Essen kann das eine – Brot und Kelch - das andere – Leib und Blut Christi – vertreten, wie realistisch das „ist“ in der Formel „Die ist mein Leib/Blut“ auch verstanden wird. Das vegetarische Abendmahl, dem es doch um die Aufnahme des Leibes und Fleisches Jesu Christi geht, ist schon auf dem Weg vom Essen zum Lesen. Denn Brot und Kelch sind, was sie werden, nur durch die Worte der Einsetzung: „Dies ist mein Leib“; „dies ist mein Blut“.

Kontingenz wird aus der Perspektive dieser (erinnerten und vergegenwärtigenden) Erfahrungsweise nun auch die Art der wissenschaftlichen Erfahrung, die auf Weltverfügung ausgreift, ohne deshalb verächtlich zu werden: „Ich werde das nicht einen Ansatz zur 'Wissenschaftskritik' nennen, weil mir jede Verkennung des unüberbietbaren Lebensdienstes der neuzeitlichen Wissenschaft nicht nur fernliegt, sondern ungeheuerlich erscheint, folglich Kokettieren mit deren Verachtung verächtlich ist. Dass sie nicht alles ist, was sein kann, ist freilich auch mehr als eine Trivialität.“⁷⁷

Nachdem *die Legitimität der Neuzeit* die Abfolge von Wirklichkeitsbegriffen historisch durchexerzierte, nachdem dort die Konstanz der Geschichte mit dem funktionalistischen Funktionsmodell festgehalten wurde, nachdem die *Arbeit am Mythos* die Freiheit des Menschen gegenüber jeglichem Absolutismus gewährleistet, bleibt die ungestillte Sehnsucht nach dem Ganzen. Oder, nun spezifischer, nach dem Sinn des Ganzen. Das Ganze wird handlicher, wenn es einen einheitlichen Sinn hat, der vom menschlichen Subjekt 'aufgelesen' werden kann. Man mag auch da einen funktionalen Reflex am Werk sehen. „Der Außenseiter der Schöpfung strebt danach, seine Position am Rande der Lebenswelt um jenen Bereich zu ergänzen, welcher ihm das Unvertraute ist; doch weil der Aneignung des Fremden naturhaft Grenzen gesetzt sind, die das Mängelwesen zwar in wechselnden Konstellationen, aber schließlich prinzipiell erfährt, kommt es zu Bildern und Metaphern für die Totalität der Welt. Keine Ideologiekritik hilft hier weiter. Die Kritik erbringt allenfalls den Nachweis, weshalb bestimmte Metaphern zu bestimmten Zeiten im Gebrauch sind; weshalb dieses oder jenes Bild die fragmentarische Kenntnis des Wirklichen mit der Notwendigkeit des Ganzen erfüllt; weshalb Bilder verschwinden und anderen Platz machen. Das Bedürfnis als solches ist davon unberührt, und auch die Funktionstheorie ist letztlich eine Metapher für das Unerklärliche: dass der Mensch nach dem Sinn forscht und die Totalität des geordneten Kosmos will.“⁷⁸

⁷⁶ Zum Realismus des Essens siehe unten den Exkurs.

⁷⁷ H. Blumenberg, *Lesbarkeit* S. 11f.

⁷⁸ Martin Meyer, *Figuren der Lebenswelt*, Sp. 1117. Blumenberg steht hier Thomas Nagel näher als Markus Gabriel, wenn er sich an der ins Unendliche gehenden Pluralität von Sinnfeldern nicht genügen lässt und nach dem Geist in dem einen Kosmos, der einen Welt, fragt.

Die Fragestellung der Metaphorologie lautet: „Ist Wirklichkeit, wenn die Sphäre des Wünschens und Imaginierens verlassen wird, das befremdlich Exotische, das nur staunend begafft, in seiner Zudringlichkeit abgesperrt werden muss, im Übrigen auf sich beruhen zu lassen ist?⁷⁹ Oder zeigt sich Wirklichkeit als die plastische Masse einer Gesamtheit von Verfügungen, die den demiurgischen Zugriff auf sich zieht und zuerst und zuletzt an die Energie denken lässt, die sie erfordert, verformt zu werden?⁸⁰ Oder ist sie die Vorhalle des ästhetischen Museums, in dem ausgewählte Stücke dem Verfahren des Genusses und seiner Verfeinerung bereitgehalten werden?⁸¹ Oder ist sie schließlich die Schrift auf der Wand des Nichts, die auf den Weg um die Ecke herum verweist, hinter der das unbekannte Endgültige sich verbirgt oder durch weitere Schriften wiederum auf sich verweist?“⁸² Es gibt also verschiedene Hintergrundmetaphern, die unterschiedliche Erfahrungen erwarten lassen. Den Status solcher Metaphorik, die den der Metaphorologie prägt, bestimmt Blumenberg, selbstkritisch gegenüber früheren Schriften, zunächst negativ. „In diesen Metaphern geht es nicht um letzte Wahrheiten, um Ontologien oder Seinsgeschichten oder Metaphysik.“⁸³ Es geht vielmehr positiv darum, nachzuvollziehen, wie das Ganze der Erfahrbarkeit, das immer neue Möglichkeiten offenhält, so in den Blick genommen werden kann, dass es weder von gegenständlicher Bestimmtheit ist und damit stillgestellt werden würde, noch in völliger Unbestimmtheit bleiben muss. Metaphern dieses Kalibers erlauben das Ganze der erfahrbaren Welt in „bestimmter Unbestimmtheit“ vorweg zu ergreifen. Solche absolute Metaphorik hält gleichwohl die Fragen der Metaphysik lebendig.

Die Methode der Metaphorologie ist hermeneutisch. Hier kehrt der Gegensatz von dogmatischer und mythischer Denkform wieder. Geht jene auf Eindeutigkeit, so zielt diese auf Vieldeutigkeit. „Hermeneutik geht auf das, was nicht nur je einen Sinn haben und preisgeben soll und für alle Zeiten behalten kann, sondern was gerade wegen seiner Vieldeutigkeit seine Auslegungen in seine Bedeutung aufnimmt. [...] Nur durch die Zeit und in geschichtlichen Horizonten wird realisiert, was gar nicht auf einmal in simultaner Eindeutigkeit da sein und gehabt werden kann.“⁸⁴ Hermeneutik entspricht der Einsicht in die Geschichtlichkeit nicht nur der Metaphern, sondern der Welt insgesamt. Metaphorologie ist deshalb notwendigerweise historiographisch. Die Vieldeutigkeit der absoluten Metaphorik entspricht der Vielfältigkeit des ästhetischen Gegenstandes und der verkörpert die Vieldeutigkeit der Welt insgesamt. Die geschichtliche Verwirklichung dieser Vieldeutigkeit entspricht der Geschichtlichkeit der Welt, die

⁷⁹ Das ist die Konsequenz von Wetz, der das als Position Blumenbergs ausgibt.

⁸⁰ Das ist die technische Seite der Moderne.

⁸¹ So liest Peter Behrenberg, *Endliche Unsterblichkeit*, Blumenbergs Texte.

⁸² H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 15f.

⁸³ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 16 .

⁸⁴ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 21. Vieldeutigkeit als Implikat der Hermeneutik verbindet diese mit der Ästhetik, die es mit wesentlich vieldeutigen Gegenständen zu tun hat. Vgl. Blumenberg, Die essentielle Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes; ders., *Phänomenologische Schriften 1981 – 1988*, bes. 410-431.499-502.

nie end-gültig und abgeschlossen ist. Das Ganze, das als solches gar nicht vorliegt, kann nur fassbar sein durch etwas, was diese Offenheit an sich wiederholt.

Blumenbergs Bücher sind nicht zufällig historische Rekonstruktionen. In ihnen spiegelt sich seine Auffassung sowohl der Wirklichkeit wie der sie je und je neu auslegenden Grundmetaphern. Und die Auslegungen der Grundmetaphern gehören zu diesen hinzu. Die Realisierung eines Grundgedankens, einer Grundmetapher in der Geschichte, ihre kreative Rezeption, ist ihr nicht äußerlich, sondern *wird* wesentlicher Bestandteil derselben.

Blumenberg verfolgt nun die Buchmetaphorik durch den Gang abendländischen Denkens, ihr Entstehen und Vergehen. Das sei hier nur knapp skizziert.

Es gab das Buch nicht schon immer. Also auch nicht die Vorstellung, die Welt - Natur, Leben, Universum, Geschichte - könnte lesbar sein wie ein Buch. Und als es Bücher gab, musste es die Metapher noch nicht oder konnte es sie aus verschiedensten Gründen nicht geben. Bei den antiken Griechen war die Naturwelt der Anschauung anheimgestellt. Die Betrachtung des Himmels war so unmittelbar, dass die Indirektheit des Lesens unnötig war. Bei Platon ist die Wirklichkeit das Abbild der urbildlichen Ideen. Und diese werden nicht gelesen wie ein Buch, sondern betrachtet wie ein Bild. Die konkrete Bedingung dafür, dass das Buch zur Metapher der Welt werden kann, ist die Idee des einen Buches, die erst durch das Christentum in die Welt kam. Dennoch hat das Christentum nicht nur die Voraussetzungen der Weltmetapher erfunden, sondern ihre Realisierung zugleich verzögert. Durch den „Absolutismus des Buches“⁸⁵. Im biblischen Schöpfungsglauben kommt es nicht darauf an, aus der Natur Mitteilungen zu entnehmen. Ohnehin steht das Entscheidende im Buch der Bücher. Oder im Buch des Himmels als dem Buch des Lebens oder dem des Gerichts. Dazu kommt, dass im frühen Christentum die Naherwartung des Endes der Welt die Aufmerksamkeit für die Natur herabsetzte. Das 'Buch des Lebens', in dem der Heilsentscheid niedergeschrieben ist, verdrängt zunächst das 'Buch der Welt'. Im Hintergrund steht wieder die unauflösliche Aporie des christlichen Glaubens zwischen Schöpfung und Erlösung: „Je dringlicher die Erlösung, um so fraglicher die Qualität der Schöpfung.“⁸⁶ Mit deren Qualität aber hat es die Lesbarkeitsmetapher zu tun. Wer im Buch der Natur Gottes Willen zu lesen versteht, wozu braucht der noch das Buch der Bücher? Die Metapher vom göttlichen Buch der Natur ist deshalb für Blumenberg pelagianisch, d. h. sie erhöht die Qualität der Natur, der Schöpfung, auf Kosten der Dringlichkeit der Erlösung, die die Heilige Schrift anbietet. Wiederum sieht Blumenberg in der Gnosis den Katalysator für die weitere Entwicklung innerhalb des Christentums. Deren Abwertung der Schöpfung konterte das orthodoxe Christentum durch die Beibehaltung und Betonung der Einheit von Schöpfung und Erlösung, Schöpfergott und Erlösergott, Vater und Sohn, erster und zweiter Artikel des apostolischen

⁸⁵ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 34.

⁸⁶ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 34.

Glaubensbekenntnisses. Für die Abwehr der Gnosis wurde dann auch, zwecks Aufwertung der Natur als Gottes Werk, die Buchmetapher fruchtbar.

Das freilich setzt die Erforschung der Natur nicht schon frei. Denn es wird gerade im Buch nachgelesen, dass die Welt ein Buch sei, und nicht aus der Natur herausgelesen. Wichtig ist weniger der konkrete Inhalt, als der Rückverweis auf den göttlichen Autor. Die christliche Inanspruchnahme dieser Metapher wurde deshalb auch immer wieder konterkariert durch die Konkurrenz der beiden Bücher. Warum braucht es zwei Bücher von dem einen Autor? Muss nicht in beiden ohnehin dasselbe stehen? Genügt dann nicht eines? Das sind die Fragen, die in der Scholastik aufbrechen und zur Neuzeit hinführen, in der zunächst das Buch der Natur gegenüber dem Buch der Bücher den Sieg davonträgt - um am Ende selbst zugeklappt bzw. als leer beiseite gelegt zu werden.

Das Interesse verschiebt sich vom Verfasser zum Inhalt des Buches. Nachdem der Vorteil des Buches der Natur zunächst darin erkannt wurde, dass es auch der Laie lesen konnte, wird die leichte Lesbarkeit der Natur in dem Augenblick fraglich, in dem die Autorschaft Gottes an beiden Büchern in Frage gestellt wird. Dass sie inhaltlich übereinstimmen, wird zunehmend problematisch, auch wenn immer wieder Versöhnungsversuche unternommen werden.

Im Fortgang der modernen Wissenschaft ergibt sich, dass das Buch der Natur nicht mehr vom einzelnen gelesen werden kann. Nicht nur, dass es in einer komplizierten Sprache geschrieben ist, die nicht jedermann versteht – etwa in der Sprache der Mathematik⁸⁷ - es kann auch nur von der Menschheit im Zusammenhang ihrer Geschichte gänzlich ausgelesen werden. Bis die Philologen auch die Lesbarkeit der Bibel aufheben, bleibt es nun zunächst diese, die vom Individuum in seiner Lebenszeit ohne Vermittlung gelesen und verstanden werden kann.

Zunächst entstehen immer neue „Asymmetrien der Lesbarkeit“⁸⁸ der beiden Bücher. Das Buch der Natur wird tendenziell zum Buch der Geschichte oder ihrer eigenen Geschichte, weil die Natur, anders als die Bibel, nicht abgeschlossen ist, sondern Neues hervorbringt.

Die bei Galilei einsetzende wissenschaftliche Lesart der Natur führt in der Konsequenz dazu, dass die Formelsprache als die genuine Sprache der Natur verstanden wird. Zuletzt hebt sie die Idee der Lesbarkeit ganz auf. Die Formeln, in die die Wissenschaften ihre Erkenntnisse von der Welt fassen, sind weder Bilder noch lesbare Schriftzeichen. Die Welt verstummt. Wenn Lesbarkeit der Welt als Stimmung Weltbehagen auszeichnet, dann der Verlust der Lesbarkeit Weltunbehagen. Hatte die Neuzeit mit solchem Weltvertrauen begonnen, so führt sie in ihrem Fortgang immer mehr zum Weltmisstrauen, zum Misstrauen auch in die Erkennbarkeit der Welt. „Das Ideal der Lesbarkeit der Welt und das ihrer vollendeten Formel schließen sich tendenziell aus.“⁸⁹

⁸⁷ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 74.

⁸⁸ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 86; Überschrift des Kapitels VIII.

⁸⁹ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 144.

Dass die Romantik gegen die Entzauberung der Welt durch die aufklärerische Wissenschaft Einspruch erhebt, zeigt, dass das Verlangen nach Lesbarkeit unauflösbar bleibt. Die Romantiker halten daran fest, dass die Welt zu uns spricht. Der Schlüssel für die Lesbarmachung der Natur wird von der Wissenschaft auf die Poesie verschoben.⁹⁰

„Die Lesbarkeitsmetapher ist in der Aufklärung Leitfadens für die Geschichte der ständigen Unterwanderung einer sich als unbestechlich befindenden Vernunft durch die heimlichen Wünsche, die Welt möge mehr Bedeutung für den Menschen haben und ihm mehr zeigen, als vernünftigerweise von ihr erwartet werden darf. Das Sinnverlangen, rational des Feldes verwiesen, schafft sich Zugänge, ist listiger als die sich selbst zur List ernennende Vernunft.“⁹¹ Blumenberg will diese Vernunft nicht verabschieden, sie aber für ihr Anderes, für ihre geheimen Wünsche sensibel machen. Diese Vernunft hat dabei selbst - oder erhält dadurch - strukturelle Momente der Lesbarkeitsmetapher. Denn diese hat es mit der „Interpretation des Wirklichen vom Möglichen“⁹² zu tun, um die es Blumenberg durchweg geht. Etwas zu Lesen heißt, es aus seiner Selbstverständlichkeit in einen Horizont hineinstellen, der ihm neue Bedeutung gibt. Zudem macht das Lesen selbst das Ineinander von Intention und Reflexion deutlich, das nach Kant zur Erfahrung selbst gehört: etwas ist dem Bewusstsein so gegeben, dass das Gegebensein der Sache selbst ins Bewusstsein tritt.⁹³

Schließlich wird Lesbarkeit zur Sache der Ästhetik. Dabei gab es schon in der Romantik ein Schwanken zwischen Rezeptions- und Produktionsästhetik. Dieses Schwanken hängt mit dem Wesen von Bedeutsamkeit selbst zusammen. Der bedeutsame Gegenstand wird bedeutend nicht allein durch seinen Rezipienten. In Reindarstellung des Rezeptionsprinzips ist das bedeutsame Werk fast ein Nichts, aus dem erst der Leser etwas schafft. Umgekehrt wäre das selbstgenügsame Werk alles und bräuchte gar keinen Rezipienten mehr wie es die Vision des absoluten Buches demonstriert. Es ist als das leere Buch, ein Buches über nichts, über nichts Bestimmtes, also auch über Alles. Solch ein Buch wäre nackte Selbstbedeutung, das autarke Buch schlechthin. Die Dualität von Leser und Buch wäre verschwunden, der Preis des Absolutismus wie gehabt.⁹⁴ Es wäre ein Buch reiner Notwendigkeit, unbefleckt durch die Kontingenz des Faktisch-Welthaften. So entsteht ein ästhetischer Absolutismus. „Das Ästhetische versteht sich immer als etwas Letztes, als das, was am Ende aller undurchsichtigen Bewältigung des Faktischen dem Ganzen die Qualität der Notwendigkeit gibt.“⁹⁵ Absolut wird das Ästhetische, wo es sich gegen die Welt schlechthin aufbaut, sich reinigt vom Zufall der Zeit

⁹⁰ Rüdiger Bubner weist darauf hin, dass am Beginn der Neuzeit die Buchmetapher gerade von den Naturwissenschaften aufgegriffen wurde. Diese begannen gleichsam als „alternative Geisteswissenschaften“ (R. Bubner, *Wie wichtig ist Subjektivität*, S. 236), wollten Boden gewinnen, indem sie sich an jene methodisch anschlossen. Epochale Bedeutung, so Bubner kritisch auch gegen Blumenbergs „alexandrinische Ausbeutung“ der Geschichte der Buchmetapher, habe sie erst in der Neuzeit gewonnen.

⁹¹ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 199.

⁹² H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 164.

⁹³ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 188.

⁹⁴ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 309.

⁹⁵ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 321.

und des Zeitlichen. „Es ist ein Ritual der Kontingenz. Nicht dieses oder jenes Stück der Welt, nicht einmal diese in allen ihren Stücken sollte dargestellt werden, sondern nur die rastlose Umkreisung ihres unerreichbaren Kerns von Notwendigkeit. Die sie doch gar nicht haben kann, so wenig wie die Gestalt des Gedichts sie hat, die aber um der Erträglichkeit willen als Ziel fingiert werden muss, wie es wiederum die Gestalt des Gedichts tut, indem es durch sie simuliert, so sein zu müssen, wie es doch nur faktisch ist.“⁹⁶ Ästhetische Bedeutsamkeit suggeriert Notwendigkeit, die es nicht gibt, die aber nötig ist, um die Kontingenz der Wirklichkeit ertragen zu können. Freilich fehlt am Ende die Antwort auf die Frage nach dem, der solch ein absolutes Buch oder Gedicht noch lesen soll.

In Sigmund Freuds Psychoanalyse geht es dann um einen speziellen Bereich der subjektiven Wirklichkeit, der der Lesbarmachung erschlossen wird. Sie zeigt für Blumenberg, worum es der Vernunft überhaupt geht. „Die Lesbarmachung des Traumes gehört in den Zusammenhang der Arbeit an allen menschlichen Urkunden, die nicht verstehen zu können den Anspruch der Theorie an sich selbst noch niemals hat ruhen lassen. Das Wort des Philosophen wie des Apostels, nichts Menschliches sei ihm fremd, ist mehr als ein freundliches Zugeständnis an die Bedrängnisse der anderen; es ist das Postulat einer Vernunft, die die reine nicht sein kann.“⁹⁷ Offenkundig beschreibt Blumenberg eine Vernunft, die hermeneutisch werden muss, weil sie nicht alles selbst ist oder erschafft. Sie arbeitet daran im Medium der Geschichte gegen die Entropie an. „Sinnggebung kann man auch verstehen unter dem Axiom: Es geht nichts verloren. [...] Die Erinnerung ist eine unvergleichliche Macht des Widerstands gegen das Nichts.“⁹⁸

Blumenberg schließt seinen melancholischen Abgesang auf die Lesbarkeitsmetapher mit einem Blick auf den genetischen Code, in dem sie scheinbar noch einmal unerwartet triumphiert. Die Folgerung wurde gezogen, der Mensch könnte dann das Buch der Natur umschreiben, indem er in den genetischen Code eingreift. Blumenberg kritisiert die Kritiker solcher Eingriffe, wenn sie die Metapher vom Buch der Natur noch einmal normativ in Anspruch nehmen. In seinen Augen verwirft Hans Jonas Genmanipulationen, weil hier der Mensch in Konkurrenz zu dem göttlichen Autor des Naturbuches trete, mithin ein Sakrileg begehe. Dem hält Blumenberg entgegen, dass die 'Schrift' der Natur nicht als Vorschrift zu nehmen ist.⁹⁹ So, wie es in der Natur aussieht, wäre es ruinös, aus ihrem Sein ein Sollen herauszudestillieren. Dennoch findet Blumenberg so etwas wie ein sekundäres, mittelbares Sollen im Sein der Natur. Man kann hier eine Analogie zu seiner Auszeichnung der Grundmythen vor den Kunstmythen sehen. Diese haben sich nicht nur nicht historisch bewährt wie jene, sie sind auch ärmer als die überlieferten. So sind auch die faktischen evolutionären Hervorbringungen der Natur reicher als

⁹⁶ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 315.

⁹⁷ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 359.

⁹⁸ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 359.

⁹⁹ Vgl. H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 400.

das, was menschliche Phantasie hervorzubringen imstande ist. Es geht um die Vielgestalt von Lebensformen.

In F.J. Wetz' Lektüre gewinnen Blumenbergs changierende Auslassungen Eindeutigkeit. „Wie sehr auch die Seiten des Weltbuchs noch immer beschrieben sein mögen, für unser Sinnverlangen sind sie soviel wie leere Blätter geworden.“¹⁰⁰ Im strengen Sinn lesbar wäre nur, was Menschen selbst geschrieben, was sie selbst als ihre Lebenswelt geschaffen haben. Beides also gilt: „Denkwürdig ist, was Menschen je gedacht haben; es zu lesen, wo es lesbar gemacht werden kann, ein Akt der 'Solidarität' über die Zeit. Lesbarkeit dorthin zu projizieren, wo es nichts Hinterlassenes, nichts Aufgegebenes gibt, verrät nichts als die Wehmut, es dort nicht finden zu können, und den Versuch, ein Verhältnis des Als-ob dennoch herzustellen.“¹⁰¹ Die Leistung aber, für die die Metapher des Buches der Welt steht, wird nicht dadurch obsolet, dass sie selbst nicht mehr beim Wort genommen werden kann. Sie repräsentiert den Widerstand dagegen, die Kontingenz und Vielfalt der Wirklichkeit in ihrem Eigenwert¹⁰² unbeachtet zu lassen. Diese Leistung ist nicht an diese Metapher gebunden. Sie wird zwar gerade von der exakten und reinen Wissenschaft aufgelöst, die anstatt an der „Vielfalt der Deskription an der Einfalt der Präsiktion“¹⁰³ interessiert ist. Aber dadurch zerstört sie für Blumenberg „den Fundus ihrer eigenen Rechtfertigungen, die immer anthropotrope Elemente enthalten. Lesbares zu lesen heißt, dass der Adressat sich dem nicht verweigert, was ihn betrifft oder betreffen könnte, auch wenn er nicht mehr glauben mag, er könne 'gemeint' sein.“¹⁰⁴ Hier schließt Blumenberg an seine phänomenologische Intention an, dass Philosophie an der Beschreibung und Beschreibbarmachung von kontingenten Phänomenen und ihrer Eigenbedeutung festhält. Wo absolute Metaphorik dem dient, wird sie noch im Scheitern gerechtfertigt. Zwar erscheint ein absoluter anthropozentrischer Sinn obsolet geworden zu sein: die Welt ist nicht für den Menschen geschrieben oder gemacht. Aber das negiert nicht die umgekehrte Deutung, die Blumenberg favorisiert: dass die Welt dem Menschen alles bedeutet, für ihn wichtig ist und bleibt, auch wenn sie selbst sich nicht um ihn bekümmert. Sie meint nicht ihn, aber er meint sie.¹⁰⁵

¹⁰⁰ F. J. Wetz, *Hans Blumenberg*, S. 115.

¹⁰¹ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 409 (Schlusssatz).

¹⁰² H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 408.

¹⁰³ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 408.

¹⁰⁴ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 408f.

¹⁰⁵ Umso besser – umso schöner –, wenn dann die Wirklichkeit (die Natur) den Menschen unverhofft entgegenkommt – als schöne oder erhabene Natur insbesondere. Vgl. dazu wiederum M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, bes. S. 119ff. Seel verabschiedet zwar die Metapher von der Lesbarkeit der Natur, die ihr einen objektiven Sprachcharakter unterstellen muss. Er insistiert aber darauf, dass insbesondere die bedeutsame Natur nicht auf das reduziert werden kann, was der Mensch in sie hineinliest. Ihm geht es allerdings nicht um den Sinn der Natur, sondern um ihre Sinnlichkeit, um die überwältigende Demonstration ihrer Sinnlosigkeit, der Demontage aller menschlichen Sinnsetzungen. Ein Rest negativer Theologie scheint da enthalten zu sein. Positive Theologie jedenfalls erkennt, in einem ersten Schritt, an, dass der Gott, der nicht schlechthin identisch ist mit der Welt, diese ihrer absoluten Subjektivität entkleidet. Aber, in einem zweiten Schritt, wird sie ihr irgend relative Subjektivität zuerkennen im Sinne von Eigenbedeutung.

Wetz kommt nicht umhin, bei Blumenberg Inkonsequenz, Schwanken und Zweideutigkeit zu konstatieren. Eigentlich zeige Blumenberg, dass der Gedanke, die Welt sei lesbar wie ein Buch, hinfällig geworden sei - um einzuschränken: „zumindest aber problematisch“.¹⁰⁶ Und er fügt hinzu, dass nach Blumenberg das Sinnverlangen bestehen bleibt, seine Vergeblichkeit nicht hinzunehmen sei. Und er schließt daraus: „Der gesuchte Sinn muss weniger sein als ein letzter metaphysischer Zweck des Ganzen, er darf aber mehr sein als bloßer Inhalt phänomenologisch-hermeneutischen Verstehens.“¹⁰⁷ Lesen ist eine herausragende Form einer Mystik auf Distanz, einer Mystik des Habens, die vielleicht noch andere Möglichkeiten hat.¹⁰⁸

¹⁰⁶ F. J. Wetz, *Hans Blumenberg*, S. 115.

¹⁰⁷ H. Blumenberg, *Lesbarkeit*, S. 116.

¹⁰⁸ In ganz anderem Kontext (und ohne Bezugnahme auf Blumenberg) versucht Anton F. Koch eine unmetaphorische Lesbarkeit der Welt bzw. der Dinge in der Welt zu rehabilitieren. Immerhin geht es darum, dass der Dualismus von bedeutungsloser Wirklichkeit und bedeutungshafter Subjektivität überwunden wird. Diese Philosophie trägt deshalb auch den Namen eines hermeneutischen Realismus. Vgl. Anton Friedrich Koch, *Hermeneutischer Realismus*, bes. S. 97-119.

VI. Von der Metaphorologie zur Mythologie

„Und darin liegt die größte Gefahr
der monotheistischen Religion.
Sie glaubt an alles oder an nichts.“
Claude Lévi-Strauss¹

1. Mythos zwischen Logos und Dogma

Blumenbergs philosophische Mythologie ist zunächst Philosophie des Mythos, wie es analog eine Philosophie der Kunst oder der Religion gibt. Der Mythos ist hier Gegenstand der philosophischen Reflexion. Zugleich aber generalisiert Blumenberg den Mythos. Blumenbergs Philosophie des Mythos wird zur Fortsetzung des Mythos. Das hängt zusammen mit der grundlegenden methodischen These Blumenbergs, dass es den Mythos nur in seiner Rezeption gibt. Wo es weder einen ursprünglichen noch einen endgültigen Mythos gibt, da gehört auch noch die Reflexion auf ihn zu ihm hinzu. Die Reflexion des Mythos im *genitivus objectivus* wird zur Reflexion des Mythos im *genitivus subjectivus*. Reflexion wird zu einer Form der Rezeption; Rezeption aber ist hier zugleich Fortschreibung.

Zunächst ist auffallend, dass er von dem Mythos im Singular spricht. Für ihn gibt es mithin so etwas wie das allgemeine Wesen des Mythos. Wobei, das sei vorweggenommen, das Wesen des Mythos gekoppelt wird an seine bestimmte Funktion. Inhaltlich orientiert sich Blumenberg an der griechischen Mythologie. Mythos bedeutete dort zunächst *Rede von Gott* bzw. *Göttern* und war bei Platon insofern identisch mit *Theologie*.² Erst von Aristoteles wurde der Begriff von Theologie in Opposition zum Mythos gesetzt und zur Metaphysik.³ Von dort ist Theologie als begriffliches Denken im Unterschied zum Narrativen im Christentum zum entscheidenden *terminus technicus* avanciert.

Blumenberg seinerseits setzt seine Mythologie sowohl von der (christlichen) Theologie wie von der Metaphysik ab. Die Generalisierung des Mythos meint ein Mehrfaches. Erstens die Zusammenfassung mythischer Stoffe, Verfahrensweisen, Materialien zu dem einen Mythos. Zweitens die Absetzung des Mythos von dem, was er nicht ist, also insbesondere vom Logos, dem philosophischen Begriffsdenken und vom christlichen Dogma. Drittens wird der Mythos als Substruktur der gesamten Geschichte unterlegt.

Im Mobile von Mythos, Logos und Dogma ergeben sich nun komplexe Abgrenzungen und Zuordnungen. Blumenberg beschreibt den Mythos im Verhältnis zum Logos einerseits, zum

¹ In: Claude Lévi-Strauss, „So tun, als ob die Dinge einen Sinn hätten“, S. 169.

² Oswald Bayer, Einführung, in: ders. (Hg.) *Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte*. Stuttgart 1990, S. 7 f; unter Berufung aufs Platons *Politeia*.

³ O. Bayer, Einführung, S. 10 f.

Dogma andererseits.⁴ Während der Mythos dem (christlich-theologischen) Dogma anscheinend schroff und eindeutig entgegengesetzt wird, hat er gegenüber dem (philosophisch-wissenschaftlichen) Logos ein zweideutiges Verhältnis. Gegenüber dem Logos wie dem Dogma behauptet Blumenberg zunächst die Eigenständigkeit des Mythos. Dieser lässt sich weder hier noch dort ein- und unterordnen. Er behauptet seine unaufhebbare Leistungskraft gegenüber beiden. Damit wendet sich Blumenberg gegen eine Theologie der Entmythologisierung, die den Mythos hinter sich lassen möchte wie auch gegen eine Philosophie der Aufklärung, die meint, den Mythos hinter sich gelassen zu haben. Sowohl Theologie wie Philosophie irrten sich, wenn sie glaubten, den Mythos nur noch sekundär beiziehen zu können, etwa um ihrer Arbeit am Begriff nachträglich Anschaulichkeit zu verleihen. Analog zu Blumenbergs Verteidigung der Metapher gegen den Begriff wird der Mythos gegen seine Aufhebungen als immun herausgestellt.

Gegen die Alternative von Mythos und Logos und das Schema ihrer chronologischen Abfolge stellt Blumenberg das Projekt einer Erforschung des Logos, wie er schon im Mythos wirkt. Er verabschiedet also die Formel *vom Mythos zum Logos* (Wilhelm Nestle). Hier erschien der ursprüngliche Mythos von der Philosophie schon der Griechen abgelöst, in der der Logos, also das begriffliche Denken, zum Durchbruch gekommen sei. Noch die Philosophie der Aufklärung wollte diesen Sieg endgültig erringen. Fragwürdig blieb, wieso die mythischen Stoffe diese Überwindungen und Aufhebungen überleben konnten. Schon Platon selbst bietet neue mythische Geschichten an entscheidenden Stellen seines Werkes. Bis hin in die moderne Philosophie, etwa in Nietzsches Theorem von der ewigen Wiederkehr oder dem Tode Gottes als Gottesmord, findet Blumenberg Mythologeme. Der Mythos scheint also nicht tot, seine Toterklärung selbst ein Mythos zu sein.

Offenbar ist der Mythos nicht festzulegen auf die Erklärungsfunktion, die in der Tat zunächst die Philosophie und dann die Wissenschaften übernommen haben, nämlich zu sagen, warum etwas ist wie es ist. Diese so genannte ätiologische Funktion des Mythos ist aber nach Blumenberg nebensächlich. Der Mythos erklärt nichts, er (be)deutet alles. Erklärungen können obsolet werden, Deutungen im Sinne des Mythos nicht in gleicher Weise.

Blumenberg wendet sich damit gegen die einseitige aufklärerische Kritik an den Inhalten des Mythos, die seine bleibende Funktion übersehen; eine Funktion, die ihn mit intellektuellen und emotionalen Bedürfnissen des Menschen verbindet.⁵ Diese Funktion ist so vernünftig, wie die Bedürfnisse anthropologisch unvermeidlich noch wo sie unerfüllbar sind.⁶

⁴ Zum Folgenden vgl. Rudolph, *Mythos - Logos - Dogma. Eine Auseinandersetzung mit Hans Blumenberg*, in: O. Bayer (Hg.), *Mythos und Religion*, S. 58-79; J. v. Soosten, *Arbeit am Dogma. Eine theologische Antwort auf Hans Blumenbergs 'Arbeit am Mythos'*, in: Bayer (Hg.), *Mythos und Religion*, S. 80-100.

⁵ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 56.

⁶ Zu solchen unabweisbaren Fragen vgl. F. J. Wetz, *Lebenswelt und Weltall*, bes. S. 40 ff. In *Höhlenausgänge* schreibt Blumenberg, dass seine Mythologie es u. a. wie die Philosophie mit dem Aufweis zu tun habe, dass das, was die Wissenschaften, z.B. die Physik, erforsche, „nicht alles“ sei (H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 750).

In Übereinstimmung mit der *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno besteht er auf dem Bündnis zwischen Mythos und Logos. Im Unterschied zu jenen aber verteidigt er damit beide. Während bei Horkheimer/Adorno noch die Aufklärung Mythos ist und damit tendenziell schlecht, ist für Blumenberg schon der Mythos Aufklärung und damit tendenziell gut. Freilich bedeutet hier Aufklärung Verschiedenes. Ohne wissenschaftlich ermöglichte Naturbeherrschung zu verurteilen, sieht Blumenbergs insgesamt noch andere Arten der Aufklärung. Es gibt statt der Beherrschung der Natur auch die Distanzierung von ihr, oder ihre Aufladung mit lebensweltlicher Bedeutung für das Individuum. Das hat schon die Metaphorologie, exemplarisch anhand der Lesbarkeit der Welt, gezeigt. Die Mythologie ist deren Fortsetzung mit anderen Mitteln.

Damit wird der Logos gleichsam geteilt. Blumenberg will Vernünftigkeit nicht auf Herrschaft reduziert sein lassen, Weltbewältigung nicht auf Weltbemächtigung⁷. Der Mythos bewältigt auf seine Weise die Übermacht einer Wirklichkeit, die dem Menschen seine Freiheit und sein Glück streitig macht. Der Mythos läuft mit dem Logos konform, sofern dieser auf einen Umgang mit der Wirklichkeit zielt, der menschliche Freiheit und menschliches Glück nicht verunmöglicht. Doch er steht ihm eigenständig gegenüber, wo der Logos sich einer anderen Wirklichkeitserschließung zuwendet. Insgesamt besteht zwischen Mythos und Logos ein Verhältnis gegenseitiger Ergänzung und Kompensation. Denn wo der wissenschaftsförmige, begriffliche Logos durch seine Erklärung der Wirklichkeit diese der Bedeutungslosigkeit ausliefert, springt der Mythos ein, um neue Bedeutungen zu produzieren. Und umgekehrt: wenn der Mythos sich zur Erklärungen aufspreizt, wird ihm der Logos in die Parade fahren. Wird der wissenschaftsförmige Logos dagegen absolutistisch, kommt wieder die Stunde des Mythos. Eine Frage bleibt: ob nicht auch der Mythos absolutistisch zu werden vermag. Dann wäre er allerdings nicht mehr in der Lage, seine Arbeit als Abbau von jeglichem Absolutismus zu leisten. Es hat den Anschein, als ob Blumenberg diese naheliegende Möglichkeit dadurch ausschließen möchte, dass er eine Begriffsstrategie entwirft, nach der er den absolutistischen Mythos kurzerhand in Dogma umbenennt. In Blumenbergs Zuordnung von Mythos, Logos und Dogma erhält das Dogma den 'Schwarzen Peter'. Das Dogma muss offenkundig den Mythos und seine Arbeit von der Möglichkeit entlasten, selbst absolutistisch zu werden.⁸ Damit ist nicht gesagt,

⁷ So unterscheidet Wetz zwischen Blumenberg und Horkheimer/Adorno auf der einen Seite und Heidegger auf der anderen. Vgl. F. J. Wetz, *Hans Blumenberg*, S. 84.

⁸ Vielleicht ist das ein Grund dafür, dass Blumenberg den politischen Mythos in seinem Hauptwerk nicht berücksichtigt hat. Inzwischen ist ein Manuskript, das ihn behandelt, aus dem Nachlass veröffentlicht worden: *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*. (Vgl. dort das Nachwort der Herausgeber, S. 83-146, bes. S. 117fff: „Die Frage dogmatischer Mythen“. Wenn es nicht nur den Absolutismus des Dogmas, sondern auch einen Absolutismus des Mythos gibt, wäre es dann nicht vielleicht Aufgabe gerade des Dogmas, diesen abzubauen? So hat Blumenbergs Schüler Manfred Sommer das Dogma rehabilitieren können als Entschärfung „überspannter religiöser Irrationalität“, wie sie im mythischen Erlebnis auftreten kann, sofern sich dieses absolut setzt. Er unterscheidet dann zwischen einem Wahrheitsanspruch für Dogmen und einem *dogmatischen* Wahrheitsanspruch; vgl. M. Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, S. 115.

dass nicht auch das Dogma absolutistisch werden kann, indem es zum Dogmatismus⁹ wird. Es ist damit gesagt, dass auch der Mythos und seine Arbeit ein Korrektiv braucht. Die Geschichte des christlichen Dogmas wäre auch zu begreifen als Depotenzierung des Absolutismus des Mythos.

Zwischen Mythos und Dogma scheint Blumenberg nur Kontrast zu sehen. So lesen ihn auch die meisten theologischen Kritiker. Ich möchte dagegen zeigen, dass bei Blumenberg selbst diese durchaus zutreffende Lesart unterlaufen wird. Das hängt schon damit zusammen, dass auch im Dogma der Logos arbeitet. Mithin kann sich eine 'dialektische' Verhältnisbestimmung von Mythos, Logos und Dogma auf Blumenberg selbst berufen.¹⁰

2. Die Arbeit des Mythos

„Erst die Arbeit am Mythos - und sei es die seiner endgültigen Reduktion - macht die Arbeit des Mythos unverkennlich.“¹¹ Dennoch beginne ich die Darstellung mit der Arbeit des Mythos selbst, wie Blumenberg sie beschreibt.

Der Mythos macht aus dem Absolutismus der Wirklichkeit überhaupt erst so etwas wie eine Welt, indem der vorerst unbegrenzte und unbesetzte Horizont des Möglichen begrenzt und besetzt wird, zunächst durch Namen. „Alles Weltvertrauen fängt an mit den Namen, zu denen sich Geschichten erzählen lassen.“¹² Das schlechthin Andere wird zu dem Anderen, das im Plural erscheint, als viele verschiedene Gewalten, die sich die absolute Gewalt teilen müssen. Das Prinzip der Gewaltenteilung unterscheidet den polytheistischen Mythos schon vom monotheistischen Dogma. „Das Andere, der Andere geworden, muss seine Anderen haben und hat sie in anderen Göttern, auch den Göttern Anderer.“¹³ Davon erzählen die Göttergeschichten der griechischen Mythologie, die Blumenberg im Auge hat.¹⁴ Erscheinungen werden

⁹ Hier folge ich E. Rudolph und J. v. Soosten. Dieses Dogma ähnelt der Sonne, gegen die Blumenberg den Mond als Verkörperung des Mythos zu setzen scheint; vgl. H. Blumenberg, *Sterne*, bes. S. 174-178: „Der Mond als poetische Erscheinung“: Der tyrannischen Sonne, die keine Poesie erlaube, weil sie ebenso notwendig wie unanschaulich sei, wird dort der Mond gegenübergestellt, der ein >Gesicht< habe wie wir. Ihm gegenüber sind wir frei, eine Bedingung von Poesie. Blumenberg folgt hier Schopenhauers Diktum, wonach das, was uns (unbedingt) angehe, nicht schön sein könne. (A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung Band II*, S. 436). Die Sonne ist weder fern noch nah, der Mond beides. Die Feindschaft zwischen beiden entspricht der zwischen Dogma und Mythos. Sich der Sonne zu verweigern, käme der >Sünde wider den Heiligen Geist< gleich, der Verweigerung der Gnade. Man brauche aber eben nicht zufällig keine Mondbrillen und Mondcremes. Wie der Mond aber die Sonne braucht, um so freundlich zu scheinen, so könnte auch der in Blumenbergs Lesart so freundliche Mythos das Dogma brauchen, um zu erträglicher Wirkung zu gelangen. Mit Heraklit: „Gäbe es keine Sonne, wäre es, sofern es die übrigen Himmelskörper angeht, Nacht.“ (Heraklit, in: *Die Vorsokratiker*, S. 267)

¹⁰ So Rudolph, Mythos - Logos - Dogma. Nach Blumenberg kann ein sog. „Endmythos“ mit dem Dogma konvergieren, etwa indem er Häresien ausschließt. Vgl. Blumenberg, *Arbeit*, S. 248 f. Insofern stelle ich mich nun doch ausgerechnet in die Nachfolge von Jacob Taubes, der Blumenbergs Kategorien und Unterscheidungen immer wieder aufgreift und umwendet. Vgl. dazu den Briefwechsel zwischen Blumenberg und Taubes.

¹¹ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 133.

¹² H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 41.

¹³ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 29.

¹⁴ Was ihm Kritik eingebracht hat; vgl. A. B. Neschke-Hentschke, Rezension zu Blumenbergs *Arbeit am Mythos*.

entsprechend als Handlungen verstanden. Das übermächtige Andere wird als ein Auch-Ich behandelt. Die Pointe besteht darin, dass solche Handlungssubjekte (Götter) dann vom Menschen beeinflussbar sind. Noch im Christentum findet Blumenberg entsprechendes Vorgehen, etwa in Ritualen.¹⁵

Schon am Beginn wird die Tendenz und Absicht des Mythos deutlich: das Machtgefälle zwischen Gott bzw. Göttern und Mensch umzukehren. So findet Blumenberg in der Theodizee, in der Gott den Menschen als Sünder 'brauche', um das Böse ihm zuzuschreiben und noch in der spekulativen Geschichtsphilosophie, in der Gott im Menschen zum Bewusstsein seiner selbst komme, 'Umbesetzungen' des Mythos vorliegen. Beide Male liegt die Selbstvollendung Gottes in den Händen des Menschen. Dagegen wendet sich regelmäßig die christliche Theologie, die beispielsweise noch die Trinitätslehre so reformuliert, dass Gottes kontingente Geschichte als Mensch und mit den Menschen zur autarken Geschichte Gottes in und mit sich selber eingezogen wird. Blumenbergs Kritik am christlichen Dogma lässt sich begreifen als Pendant seiner Kritik an der absolutistisch gewordenen Aufklärung der Neuzeit. Überzieht diese die Selbsterhaltung zur Selbstermächtigung und damit absoluter Selbstbehauptung, so jene die Selbsterhaltung Gottes zur absoluten Selbstbehauptung Gottes, der das Gegenüber, die menschliche Welt, abhanden kommt. Dagegen setzt Blumenberg dann seine eigene Theologie.

Angesichts der traditionellen Mythostheorien, deren eine den Ursprung des Mythos in der Poesie erblickt, deren andere dagegen im Schrecken, ordnet Blumenberg hier beide Möglichkeiten einander chronologisch zu. Der Mythos beginnt, indem er sich vom Schrecken emanzipiert und in Richtung Poesie läuft. Das erklärt seine Affinität zum Ästhetischen. In der Tat sind die Stoffe der griechischen Mythologie bis heute virulent in den Künsten.

Entscheidend ist, dass der Mythos keiner besonderen Epoche zugewiesen, sondern die dauerhafte Disposition für mythische Vorstellungsweisen aufgewiesen wird. Diese findet sich auch dort, wo keine mythischen Stoffe verwendet werden. Damit nimmt Blumenberg die entscheidende Weichenstellung vor. Er gibt der mythischen Vorstellungsweise ihre Autonomie gegenüber theoretischen, dogmatischen und mystischen Vorstellungsweisen. Der Kernsatz führt dabei die Kategorie der Bedeutsamkeit¹⁶ ein, um das Mythische als Verfahrens- und Vorstellungsweise herauszupräparieren.

Nach Barbara Merker¹⁷ spielt das Leben für Blumenberg zwischen den zwei Extremwerten >Lebenswelt< einerseits und >Absolutismus der Wirklichkeit< andererseits. Nun ist es gerade die Intentionalität, die die Lebenswelt aufhebt. Menschen sind keine Reiz-Reaktions-Wesen

¹⁵ Die Sakramente nennt Blumenberg „die von Gott eingeräumten Zwangsmittel gegen ihn selbst, die Vollstreckung seines absoluten Interesses gegen seinen wie immer sonst motivierten Willen“. (H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 31).

¹⁶ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 124. Vgl. J. Villwock, *Mythos und Rhetorik*, S. 75: „Bedeutsamkeit wird ihm [sc. Blumenberg] nun zu einer Bedingung des Lebens diesseits der Entscheidung zwischen theoretischer und praktischer Einstellung sowie zu einer Form der Intersubjektivität, welche unbetroffen bleibt von der Alternative zwischen dem rationalen Geltungszustand der Objektivität einerseits und der irrationalen Suggestion subjektiver Erlebnisausdrücke andererseits.“

¹⁷ Barbara Merker, Bedürfnis nach Bedeutsamkeit, in: *Die Kunst des Überlebens*, S. 68-98.

sondern intentionale Wesen. Sie haben ein Bewusstsein von dem, was nicht anwesend ist, transzendieren immer das, was präsent ist. Während in der Lebenswelt alle Wünsche und Bedürfnisse immer schon erfüllt sind, ist der Absolutismus der Wirklichkeit ein Zustand, „in dem weder die ontologischen noch die theoretischen noch die praktischen noch die ethischen Bedürfnisse ihre Erfüllung finden.“¹⁸ Doch wir leben weder dort noch hier. Weder leben wir in idealer Passung zur Welt, noch leben wir in absolut desolatem Zustand. Wir leben geschichtlich und das heißt in der Kultur, die teilweise die Lebenswelt restituiert bzw. kompensiert, nun „unter den neuen Bedingungen der Intentionalität“¹⁹. Aus strikten und eindeutigen Bedeutungen werden vieldeutige Bedeutsamkeiten.²⁰ Der Status der Bedeutsamkeit ist aber prekär. Sie ist nicht, wie man meinen könnte, eine bloße Projektion der Intentionalität in die Welt.²¹ Blumenberg zeigt, dass es bei Bedeutsamkeiten um a) unwahrscheinliche Phänomene gehen muss, oder b) um elementare Grundfiguren des menschlichen Lebens gehen kann. Die Pointe: Bedeutsamkeiten verdanken sich nicht unserer Intentionalität allein. Dieser muss die Welt entgegenkommen. Es muss das aktive mit einem passiven Moment des Widerfahrnisses zusammenkommen. Es geht also um das, was Blumenberg die Emotionalität genannt hat, die Subjektivität und Objektivität vermittelt. Intentional ist der Akt der Selektion und Auszeichnung aus der gleichgültigen Menge des Begegnenden. Doch unsere Akzente müssen mit denen, denen wir begegnen, zusammentreffen. Bedeutsamkeiten müssen gefunden, nicht willkürlich erfunden werden; und wenn erfunden, dann so, dass sie irgend objektiv erscheinen.

Was der Mythos zu bieten hat, Bedeutsamkeit, spielt also zwischen objektiver und subjektiver Geltung, zwischen der Indifferenz theoretischer und der Evidenz praktischer oder mystischer Erfahrung.²² Blumenberg nennt das „Prägnanz“²³. Prägnanz ist ein intersubjektives Phänomen. Sie spielt zwischen absoluter Intersubjektivität im Sinne des notwendigen Konsenses objektiver Wahrheit und der Wahrheit nur für ein einziges Subjekt in der Mystik.²⁴

Wissenschaftsförmige Theorie lässt die Distanz oder das, was der frühe Blumenberg Gegenständigkeit genannt hat, tendenziell absolut werden. Mystik zielt tendenziell auf absolute

¹⁸ B. Merker, *Bedürfnis nach Bedeutsamkeit*, S. 80.

¹⁹ B. Merker, *Bedürfnis nach Bedeutsamkeit*, S. 82. Neben der Bedeutsamkeit steht die Technik als partielle Wiederherstellung von so etwas wie Lebenswelt. Dazu B. Merker, a. a. O. S. 88 ff.

²⁰ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 186. Vgl. B. Merker, *Bedürfnis nach Bedeutsamkeit*, S. 83.

²¹ Mit Merker, *Bedürfnis nach Bedeutsamkeit*, S. 83.

²² H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 78. „Niemand wird behaupten wollen, der Mythos habe bessere Argumente als Wissenschaft; niemand wird behaupten wollen, der Mythos habe Blutzügen wie das Dogma und das Ideologem oder er habe die Intensität der Erfahrung, von der die Mystik spricht.“ (H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 77 f.) Der Mystik hat sich Blumenberg nicht ausdrücklich gewidmet. Das tat sein Schüler Manfred Sommer in seinem Geiste.

²³ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 78 f. Möglich, dass Blumenberg diesen Begriff Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* entnommen hat. Vgl. dort: Dritten Teil: Phänomenologie der Erkenntnis, S. 235.

²⁴ Manfred Sommer unterscheidet präzise Formen, die in exakt-wissenschaftlichen Termini und prägnante Gestalten, die in typisch-lebensweltlichen Begriffen festgehalten werden. Dabei hängen jene von diesen ab: ideale Formen brauchen die lebensweltliche Anschauung. Vgl. ders., *Sammeln*, S. 166 f. Der Mythos gehört mithin zur lebensweltlichen Dimension. Er braucht prägnante Gestalten.

Inständigkeit des Subjekts in dem, was ihm begegnet.²⁵ Das Dogma lässt tendenziell alles Innerweltliche verdampfen zugunsten des welttranszendenten Göttlichen. Der Mythos hält sich in der Mitte der 'ontologischen Distanz' zwischen Inständigkeit und Gegenständigkeit. Während das theoretische Subjekt im Prinzip als unendlich gedacht wird, geht es dem 'mythischen Subjekt' um seine eigene Endlichkeit: „Bedeutsamkeit ist bezogen auf Endlichkeit“.²⁶ Sie hat es mit einer Form der Kontingenzbewältigung zu tun, die die Endlichkeit des Subjekts nicht hinter sich lässt. Das verbindet sie mit der Subjektivität ästhetischer Erfahrung, die gleichwohl Intersubjektivität erheischt ohne sie definitiv erweisen zu können. Bedeutsame Prägnanzen liegen zwischen objektiver Evidenz und subjektiver Beliebigkeit. Die subjektive Komponente kann zwar beliebig groß sein, sie darf aber die objektive Wertigkeit des Phänomens nicht gänzlich beiseiteschieben.²⁷ Bedeutsam ist etwas nicht allein durch mich, und sei es auch nur für mich.²⁸ Es ist hervorzuheben, dass Bedeutsamkeit nicht nur durch die Depotenzierung von Übermächten, sondern auch durch die Steigerung von anscheinend Bedeutungslosem entsteht.²⁹ Bedeutsamkeit zielt dann nicht nur auf Distanzierung, sondern auch auf Näherung. Die Arbeit des Mythos ändert sich im Laufe ihres Erfolgs oder durch den Erfolg der andersartigen Arbeit des Logos. Sie rückt bestimmte Ereignisse, Dinge, Personen, Phänomene in aufdringliche Nähe, wenn sie in gleichgültiger Entfernung bedeutungslos geworden sind. Umgekehrt hält sie allzu Aufdringliches vom Leibe, indem sie es ermäßigt und entmächtigt, durch Verstrickung in Geschichten usw.³⁰ Ich vermute, dass im Fortgang der Arbeit des Mythos und am Mythos die Steigerungsarbeit an Relevanz gewinnt. Jedenfalls in der wissenschaftlich geprägten Epoche, in der nicht mehr die Übermacht von Phänomenen das primäre Problem ist, sondern die Indifferenz aller Phänomene einem universalistischen Subjekt gegenüber. Dem

²⁵ „Die Disjunktion von mythischer und dogmatischer Verfassung ist nicht vollständig.“ (H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 204) Der Mystik ordnet Blumenberg nun den ersten Wirklichkeitsbegriff der momentanen Evidenz zu, den er früher der mythischen Epoche beigeordnet hatte. Zugleich impliziert dies, dass die Wirklichkeitsbegriffe synchron die chronologischen Epochenbrüche durchlaufen, keiner Epoche exklusiv zugehören. Mystik meint wenigstens punktuelle Gewissheitserlebnisse, die sowohl der Skepsis wie der mythischen Bedeutsamkeit entgegenstehen.

²⁶ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 77.

²⁷ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 77. Soosten verzeichnet die Pointe, wenn er paraphrasiert, die subjektive Komponente an der Wahrnehmung des geschichtlichen Daseins müsse größer sein als die objektive. (von Soosten, *Arbeit am Dogma*, S. 84) Nach Blumenberg kommt es vielmehr darauf an, dass die subjektive Bedeutung noch irgend Anhalt hat an der objektiven. Das macht den Unterschied zur ästhetischen Einstellung aus. Der Mythos ist also nicht auf Ästhetik zu reduzieren.

²⁸ Bedeutsamkeit kann in Widerstreit mit Bedeutung bzw. ihrer Auslegung und Erfahrung stehen. Vgl. H. Blumenberg, *Klassiker*, S. 62 zu einem frommen Grabspruch: „Wer darauf besteht, an der >Bedeutsamkeit< auch die >Bedeutung< zu erfassen, verliert beides.“

²⁹ Vgl. H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 85) Jeder kennt solche Bedeutsamkeitserlebnisse aus eigener Erfahrung. Mythische Bedeutsamkeit arbeitet so in der Neuzeit gegen den Absolutismus wissenschaftlicher Vergleichgültigung und Entfremdung physiognomischer Wirklichkeit. Insofern könnte man auch sagen: der wissenschaftliche Logos ist, was Blumenbergs mythopoetische Vernünftigkeit gerade vermeiden will: bis zum Letzten vernünftig. Wissenschaftliche Welterklärung depotenziert den anfänglichen Schrecken der Wirklichkeit so sehr, dass eine entleerte Wirklichkeit zurückbleibt, die auf neue Weise aufschreckt - durch die Abwesenheit jeglicher Zuwendung an den Menschen.

³⁰ Der Tauschwert ist ein Spezialfall solcher Bedeutsamkeit. Blumenberg nimmt hier Georg Simmels *Philosophie des Geldes* auf. Danach muss für den, der etwas gegen anderes eintauscht, der subjektive Wert des Erhaltenen größer sein als des Gegebenen und umgekehrt. Subjektiver und objektiver Wert verschränken sich, ohne zusammenzufallen. Vgl. H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 87.

Mythos wächst also im Laufe der Geschichte eine gegenüber der Arbeit des Logos eine kompensatorische Funktion zu.

Um die mythische Denkform kontrastreich zu beschreiben, nimmt Blumenberg nun überraschenderweise nicht vorrangig die wissenschaftliche Denkform als Gegenüber, sondern die dogmatische, wobei es zwischen diesen beiden Ähnlichkeiten gibt. Man gewinnt den Eindruck, dass nach Blumenbergs Ausführungen die dogmatische Denkform zwischen mythischer und wissenschaftlicher changiert und vermittelt. Denn der Bedeutsamkeitsbedarf beruht ausdrücklich auf der Indifferenz von Raum und Zeit, wie sie in der wissenschaftlichen Denkform Geltung erlangt hat. Kein bestimmter Ort und keine bestimmte Zeitstelle können einen Vorrang beanspruchen. Im Christentum haben nun jedoch zunächst durch die raumzeitliche Kontingenz des Heilsereignisses bestimmte Orte und Zeiten einen Vorrang. Im Fortgang des Christentums, mitbedingt durch die Mission der Ökumene, wird diese Kontingenz jedoch in die Allgegenwart des Heils aufgelöst. Der *descensus ad inferos* exemplifiziert die Einbeziehung der Vergangenheit in das zeitlich fixierte Heilsgeschehen. Nachdem die Naherwartung abgeklungen ist, versöhnte sich das Christentum mit der Indifferenz von Raum und Zeit - um der 'Vielen' willen. Es ist nun gleich-gültig, ob man mit Christus gleichzeitig lebt oder nicht. Man kann mit ihm durch Predigt und Kultus immer und überall gleichzeitig werden. So wird das Christentum zur Weltreligion. Einen Weltmythos dagegen gibt es nach Blumenberg nicht. Der Preis dafür war, was später Entmythologisierung genannt wurde, die Depotenzierung der Auszeichnung von bestimmten Räumen und Zeiten. Das mythische Moment wird reduziert und zugleich beibehalten, indem die Zeit durch ihre 'Mitte' des *Christum natum* strukturiert wird. Dieses mythische Moment dient aber nach Blumenberg der Durchsetzung einer unmythischen Zeitstruktur: „Die Zeitlosigkeit des Dogmas und die Allgegenwärtigkeit der kultischen Realität des Gottes sind auf Nivellierung des mythischen Profils angelegt.“³¹ Immerhin könnte man auch sagen, in der christlichen Denkform werden mythische und präwissenschaftliche Denkform verbunden. Moderne Geschichtsschreibung wiederholt diese Verknüpfung ebenfalls. Das „Geschichtsbedürfnis“ braucht deutliche Markierungen, z. B. Epochengrenzen, die „Geschichtserfahrung“³² dagegen zielt auf Nivellierung zugunsten der Gleichförmigkeit des Geschichtsstromes. Es ist die lebensweltliche Motivierung der Geschichtsschreibung, die der reinen Wissenschaftlichkeit und ihrer Raum-Zeit-Indifferenz entgegensteht. Das aber verbindet die dogmatische Denkform mit solcher lebensweltlich imprägnierten Wissenschaft. Blumenberg sieht tatsächlich eine Antinomie zwischen lebensweltlichen Bedürfnissen und wissenschaftlicher Verfahrensweise. Die Wissenschaft restituiert den Absolutismus der Wirklichkeit wieder, nun

³¹ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 111. „Die dogmatische Denkform muss die Gleichgültigkeit der Zeit für ihre Definitionen behaupten, doch die Sinnfälligkeit der Zeitgliederung nicht ganz und gar behaupten.“ (H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 114)

³² H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 113.

unter der Bedingung von Intentionalität.³³ Einst mit dem Ziel begonnen, der Restitution der Geborgenheit in der Lebenswelt zu dienen, zerstört die Wissenschaft sie und führt zum Absolutismus der wissenschaftsförmigen Wirklichkeit.

Die Durchsetzung der Wissenschaft fördert damit aber geradezu die Anfälligkeit für Remythisierungen. Geschichtliche Ereignisse wie der Stern zu Bethlehem oder Luthers Thesenanschlag werden überhöht und mit Bedeutsamkeit aufgeladen. In ihnen soll sich der jeweilige Sinn der Geschichte prägnant niedergeschlagen haben. Zugrunde liegt dem Bedürfnis nach Bedeutsamkeit die Notwendigkeit, mit dem subjektiven Korrelat dieses und jedes anderen Absolutismus, der Angst, umzugehen. Der Absolutismus der Wirklichkeit ist nie endgültig behoben, damit auch nicht die Ängstigung. Absolutismus der Wirklichkeit heißt, dass die Wirklichkeit absolute Selbstbedeutung besitzt. Sie aufzulösen heißt, dass die Umwelt-Wirklichkeit immer noch genug Selbst-Bedeutung hat. Blumenbergs Arbeit am Mythos wird zu einer „Phänomenologie der Bedeutsamkeit“³⁴.

Erst in der späten Phase der Geschichte wird erkannt, dass es das menschliche Leben selbst ist, das seine Umwelt mit Bedeutungen ausstattet. Nun droht die Erfahrung der Bedeutungslosigkeit der Welt, die in der Angst erlebt wird. Diese moderne Erfahrung scheint freilich die auch für Blumenberg grundlegende Erfahrung zu sein, die der tatsächlichen Wirklichkeit und der Lage des Menschen korrespondiert. „Die 'nackte Wahrheit' ist nicht das, womit das Leben leben kann; denn, vergessen wir nicht, dieses kommt aus der langen Geschichte völliger Kongruenz von Umwelt und Bedeutung, die erst in ihrer spätesten Phase zerbricht.“³⁵ Das scheint darauf hinaus zu laufen, dass es gleichwohl eine 'nackte Wahrheit' gibt, gegen die sich das menschliche Leben durch mythische Bedeutsamkeitsarbeit sträubt. Blumenbergs Sympathie für die Arbeit des Mythos wäre nostalgisch. Sie würde beschreiben, was getan wurde und auch getan werden musste, was vielleicht immer wieder getan werden muss, um mit der Gleichgültigkeit der Wirklichkeit umzugehen. Was aber nichts daran ändert, dass dies nur funktional zu rechtfertigen, nicht als Wahrheit zu legitimieren ist. Die Beschreibung dieser Funktion wäre zugleich der Abgesang auf die Leistungskraft des Mythos. Wer einmal durchschaut hat, wie das mythische Denken funktioniert, dem wird es unerschwinglich. Analog zur Metaphorologie als Aufhebung der Metaphorik wäre die Mythologie die Aufhebung des Mythos. Es sei denn, noch die Mythologie wäre eine Form der Arbeit des Mythos selbst. Eine Möglichkeit wäre, die Distanzierungsarbeit des Mythos als die des Logos insgesamt herauszuarbeiten. Die Aufladung von neutralisierten und auf Distanz gebrachten Sachverhalten wäre dagegen nicht mehr möglich. So wird Blumenberg tatsächlich meist interpretiert. Das epikureische Moment würde über das christliche endgültig obsiegen.

³³ Im Gegenzug zur Bedeutsamkeit ebnet die moderne Wissenschaft alles ein; sie arbeitet insofern gegen die Intentionalität, weil ihr alles gleich gültig sein muss. Vgl. B. Merker, *Bedürfnis nach Bedeutsamkeit*, S. 92 f.

³⁴ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 125.

³⁵ Blumenberg, *Arbeit*, S. 125. Zur Metaphorik der nackten Wahrheit vgl. nun Blumenberg, *Die nackte Wahrheit*.

3. Die Arbeit am Mythos

Der Mythos ist immer schon in seine Rezeption übergegangen. Man kann nach Blumenberg keinen Urmythos rekonstruieren, der dann erst nachträglich rezipiert worden wäre. „Auch die frühesten uns erreichbaren Mythologeme sind schon Produkte der Arbeit am Mythos.“³⁶ Diese Verlängerung der Arbeit am Mythos nach rückwärts entspricht ihrer Verlängerung nach vorwärts. Das Zuendebringen des Mythos ist der Modus seines Weiterlebens. Das Zuendebringen des Mythos ist die Fortsetzung dessen, was der Mythos hinter sich lassen will. Geht die Arbeit am Mythos weiter, dann ist das, was er hinter sich lässt, nie endgültig überwunden. Statt Remythisierung zielt Blumenberg darauf ab, die ohnehin fortdauernde Aktualität des Mythos und seiner Arbeit aufzudecken, und sie in den Dienst der Humanisierung zu stellen.

Die Kontrastierung des Mythos mit dem christlichen Dogma, der mythischen mit der dogmatischen Denkform bedeutet zugleich, dass Blumenberg in ihrer Vorgehensweise zwar alternative, aber durchaus funktionale Äquivalente feststellen kann. Wenn ein entscheidendes Motiv des Mythos die Gewaltenteilung ist, wie sie der Prometheusmythos paradigmatisch vorführt, dann entspricht dem im biblischen Denken das Motiv der Bündnistreue Gottes. Der Mythos braucht dazu allerdings keine wahren, sondern nur bedeutsame Geschichten.³⁷ Beide Möglichkeiten sichern den Menschen vor absoluter göttlicher Willkür. Das Dogma erlaubt nicht, von Gott Geschichten zu erzählen, in die er verstrickt ist wie seine Menschen. Er macht allerdings Geschichte mit und für sie. Der Mythos umgekehrt erzählt viele Geschichten von seinen Göttern, verzichtet aber auf Anschaulichkeit.³⁸ Wenn das Dogma die theoretische Maxime des Immer-weiter-Fragens durch Axiome von der Art des Schöpfungswortes abbricht, so schafft der Mythos Unbefragbarmachung dadurch, dass er statt Antworten auf Fragen Geschichten erzählt, die die Fragen vergessen lassen.³⁹ Das unterscheidet den Mythos vom Logos, der fragt, um Antworten zu bekommen und vom Dogma, das fragt, weil es Antworten hat. Alle drei aber zielen auf die „Unzulässigkeit des Beliebigen, den Entzug von Willkür“⁴⁰, mithin auf Kontingenzbewältigung als Reduktion absoluter Kontingenz. Der Eindeutigkeit des wohlwollenden Interesses des biblischen Gottes am Menschen steht dabei die Vieldeutigkeit der mythischen Götter- und Menschengeschichten gegenüber. Dem Ernst, der damit dem

³⁶ Blumenberg, *Arbeit*, S. 133.

³⁷ Vgl. zum Wirklichkeitsanspruch biblischer Erzählungen: Erich Auerbach, Die Narbe des Odysseus, in: ders., *Mimesis*, S. 5-27.

³⁸ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 142. „Die Götter machen Geschichten, aber sie haben keine Geschichte“ (Blumenberg, *Arbeit*, S. 148). Genau dies aber beim biblischen Gott der Fall ist. Dieser hat gerade *selbst* eine *Geschichte* und zwar *eine*, in die er wie die Menschen unlösbar verstrickt ist. Das macht den Unterschied zwischen Metamorphosen und der Inkarnation aus. Auerbach zeigt analog den Unterschied zwischen Odysseus, der auch nach den 10 Jahren Krieg und Irrfahrt mit sich identisch bleibt, während eine biblische Figur wie Abraham sich radikal verändert; vgl. ders., Die Narbe des Odysseus, in: ders., *Mimesis*, S. 5-27.

³⁹ „Mythen antworten nicht auf Fragen, sie machen sie unfragbar.“ (H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 142) Insofern arbeiten sie daran, eine Lebenswelt aufzubauen.

⁴⁰ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 144.

Dogma inhäriert, kontrastiert die Heiterkeit und der Unernst des Mythos; der Inkarnation des Gottessohnes hier der Dokerismus der Götterscheinungen und -metamorphosen dort. Während der Dokerismus innerhalb des biblischen Denkens disfunktional wäre, weil er die Menschlichkeit des einen absoluten Gottes fraglich bleiben lässt, genügt er im mythischen Denken, um die sich gegenseitig in Schach haltenden Mächte anthropomorph genug erscheinen zu lassen. Noch einmal: der Kontrast spielt auf dem Hintergrund möglicher funktionaler Äquivalenz. Was nicht ausschließt, dass im theologischen Diskurs mythische Elemente auftauchen, zurückgedrängt werden, wiederkehren usw. Dogmatische Elemente im Mythos allerdings scheint Blumenberg weniger anzuerkennen.⁴¹

Sowohl die Metamorphose der Götter wie die Inkarnation des Gottessohnes sind vor Regressionen nicht gefeit. Stellt sich beim Mythos die Frage, was die Götter noch oder wieder vorhaben könnten, so provoziert der bilderlose Gott immer wieder das Bedürfnis nach Erzählbarkeit. „Der Gott, dem Ehe und Verwandtschaft verboten waren, weil ihn das wieder in die Geschichten statt in die Geschichte geführt hätte, hatte nun dennoch einen Sohn, dessen Menschwerdung beides zu vereinen schien.“⁴² Wenn die Metamorphose die Antithese der Inkarnation ist, dann kehrt sie, wiewohl durch das Dogma ausgeschlossen, wieder in der Dämonologie und der Satanslehre. Das Dogma bleibt angefochten vom Mythos. Bleibt dieser nicht auch angefochten durch das Dogma? Hinter Blumenbergs Parteilichkeit steht wohl die historische Übermacht des Dogmas über den Mythos, wenigstens im theoretischen Diskurs der Theologie und Philosophie. Insofern handelt es sich wiederum um ein Stück der Rehabilitierung des Diskriminierten, die Odo Marquard als einen roten Faden des Oeuvres von Blumenberg identifiziert hat.

Während also in den mythischen Geschichten Gewaltenteilung herrscht, ist im Dogma der Eine Gott für alles zuständig. Damit wird das Risiko ihm gegenüber absolut. Das mythische Verfahren der Umständlichkeit, die Gott bzw. Götter in Geschichten verstrickt, anstatt die direkten Wege der Allmacht gehen zu lassen, greift allerdings auch im Zusammenhang der biblischen Erzählungen, wie überhaupt Blumenberg zwischen dogmatischer Theologie und biblischer Geschichte unterscheidet.⁴³

Der Unterschied zwischen dogmatischer und mythischer Denkweise, der dem zwischen biblischen und antik-griechischen Wurzeln der abendländischen Bewusstseinsgeschichte

⁴¹ Dagegen richtet sich die Kritik von Jakob Taubes, wenn er den Mythos der Gnosis als dogmatischen Mythos beurteilt; vgl. ders., *Der dogmatische Mythos der Gnosis*, in: *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Poetik und Hermeneutik IV, S. 145-156.

⁴² H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 158. Die Beliebtheit ausgerechnet des Weihnachtsfestes ist dafür Beleg. Eine andere Lösung fand die Gnosis, indem sie die Leere, die der mythische Polytheismus hinterlassen hatte, durch seine Visionen und Spekulationen ausfüllte; vgl. H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 225.

⁴³ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 202: „So hat die Dogmatisierung der christlichen Theologie, aus Berührungsfurcht vor der bildhaften Orientierung des Mythos eine andere Sprache als die biblische gegeben.“ In der *Matthäuspassion* wird das versuchsweise rückgängig gemacht. Dazu unten.

korreliert, ist nur „tendenziell“⁴⁴. Auch der biblische Gott trägt mythische Züge, die allerdings durch die Omnipräsenz des Bilderverbots, das auch ein verbales sein kann, immer wieder zurückgedrängt werden. Es verweigert Geschichten von der Allmacht, die ihre Erfolge auf der kürzesten Entfernung zwischen zwei Punkten, also auf der Geraden, sucht.⁴⁵

Dem Inkarnationsdogma als Inbegriff dogmatischer Denkform entspricht substantielle Konsistenz. Der Mythos dagegen hat, das zeigen die vielen Varianten eines Mythos ebenso wie seine unterschiedlichsten Rezeptionen, „substantielle Inkonstanz“⁴⁶. Hier treffen sich Blumenbergs Verabschiedung des Substanzmodells der Geschichtstheorie zugunsten seiner Umbesetzungstheorie mit der Definition des Mythischen. Das erklärt, wieso er dem Mythos den Status eines Phänomens zuweisen kann, das der Metakinese des Geschichtlichen unterworfen ist, ohne deshalb überholt zu werden. Der Mythos ist seinem Inhalt nach das, was der Form der (Blumenbergschen) Geschichte entspricht. Denn der substantiellen Inkonstanz tritt die „ikonische Konstanz“⁴⁷ zur Kehrseite. Die extrem variable Bildlichkeit der mythischen Stofflichkeit sichert ihre Haltbarkeit und Dauerhaftigkeit 'in, mit und unter' der radikalsten geschichtlichen Veränderungen. Bedeutsamkeit ist ein anderer Ausdruck für das Wirkungspotential des Mythos. Sie ist mit Vieldeutigkeit verschwistert. Das heißt nicht, dass der Mythos alle Fragen beantwortet. Es heißt nur, dass er den Anschein erweckt, als könnten in ihm alle Fragen als gestellt vorgestellt und durch Auslegung beantwortet werden. Die Verwechslung des Bedeutsamen und des Wahren legt sich nahe. Das Dogma besteht auf Wahrheit als Möglichkeitsbedingung noch von Freiheit, der Mythos sieht Freiheit eher im Nichtbesitz der Wahrheit gesichert.⁴⁸ „Dabei ist Bedeutsamkeit nur diejenige Qualität, die sich durch Evokation zu immer neuer 'Bearbeitung' im Bestand der Tradition hält.“⁴⁹ Bedeutsamkeit ist die Einholung der ästhetischen Vieldeutigkeit in die Kapitale der Philosophie. Blumenbergs Mythologie ist zugleich die Prototheorie der Ästhetik. Sie beschreibt, wie es zu so etwas wie Kunst und Ästhetik überhaupt kommen kann. Seine Philosophie zielt deshalb auf den Bereich, der vor der Ausdifferenzierung in unterschiedliche Disziplinen liegt. Der Mythos hält philosophische Dimensionen parat, die nicht obsolet werden können. „Das Zuendebringen des Mythos fortifiziert sein Überleben in einem neuen Aggregatzustand.“⁵⁰ Das ist es, was vom Dogma anscheinend gerade nicht gesagt werden kann. Es sei denn, das christliche Dogma

⁴⁴ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 242.

⁴⁵ Typische Beispiele dafür findet Blumenberg auch in neueren Theologumena, so in Karl Barths dialektischem Fremdgott, in Rudolf Bultmanns nacktem Kerygma, in Martin Heideggers Sein und in Theodor W. Adornos negativer Dialektik. (H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 246).

⁴⁶ H. Blumenberg, *Mythos*, S. 21.

⁴⁷ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 165. Das wiederholt eines der Grundanliegen der Phänomenologie der Geschichte Blumenbergs: Kontinuität im Wandel beschreibbar und verständlich zu machen.

⁴⁸ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 256 und S. 266. Vgl. Joh 8,32. „Alles, was das Dogma fordert, erlässt der Mythos. Er fordert keine Entscheidungen, keine Bekehrungen, kennt keine Apostaten, keine Reue.“ (H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 269)

⁴⁹ H. Blumenberg, *Mythos*, S. 35.

⁵⁰ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 166.

ließe sich als Mythos lesen und in diesem Sinne zu Ende bringen. Genau das unternimmt Blumenberg in seiner späteren *Matthäuspasion*: das Dogma wird mythisiert.

Dieser ikonischen Konstanz ohne konstanter Substanz entspricht der Selbstbehauptung als der „die menschliche Geschichte umspannende Anstrengung, die Angst gegenüber dem Unbekannten oder gar noch Ungenannten zu überwinden“⁵¹, die auch noch Mythos und Aufklärung umfasst - und auch, ob gelungen oder nicht, das Dogma. Zur ikonischen Konstanz kommt es zunächst, weil die bekannten Mythen sich bewährende Kern- und damit Restbestände sind. Blumenberg scheut sich nicht, hier darwinistisch zu argumentieren. Die sich erhaltenden Geschichten haben den Selektionsdruck überstanden. Sie sind keineswegs Archetypen, sondern Überlebende eines harten Ausleseprozesses, der schon auf der Stufe der Mündlichkeit stattgefunden hat. Dieser „Darwinismus der Verbalität“ gilt *mutatis mutandis* auch für die biblischen Geschichten. Während mündlich nur weiter erzählt wird, was sich bewährt hat, kann später schriftlich auch weniger Gelungenes festgehalten werden. Das erklärt, weshalb oft eben doch die sehr alten Überlieferungen jüngeren Erzeugnissen überlegen sind: sie sind wie Nuggets im Fluss der Zeit übrig geblieben und haben sich abgelagert.

Remythisierungen scheitern oft schon daran, dass sie diese Bewährungsprobe nicht durchlaufen haben. Wiewohl einst selbst Produkte einer anonymen Phantasie, sind Selektionsprodukte reicher als die einer späteren angestregten Phantasie. Hermeneutik übernimmt im Modus der Auslegung Evidenzen, ohne sie selbst geschaffen zu haben. Ein entscheidendes neuzeitliches Motiv, das ursprünglich von der Theologie auf die Philosophie und Erkenntnislehre übertragen wurde, dass nur der versteht, der gemacht hat, wird damit für Blumenberg hinfällig. Blumenberg stimmt hierin mit Odo Marquards Plädoyer für die Übernahme des Üblichen mangels Letztbegründungskompetenz überein. Diese mangelnde Kompetenz liegt nicht zuletzt in der Lebenszeitkurze begründet. Zugrunde liegt Blumenbergs Überzeugung, dass es zwischen Leben und Denken eine Antinomie gibt, die sich in der zwischen Lebenszeit und Weltzeit widerspiegelt. Der Mensch braucht mehr, als er selbst machen kann. Aber auch das gehört dann zu ihm. Das, was der Mensch übernehmen kann und muss, bildet einen „Phantomleib“⁵², bestehend aus seiner Kultur, seinen Institutionen und eben seinen Mythen.⁵³ Schon der Leib, der ich bin, ist mir als Körper, den ich habe, nicht nur vertraut, sondern auch fremd, gerade wenn er auffällig wird, etwa durch Krankheit.⁵⁴ Mein Ich ist nicht rein, Damit reicht es zugleich in die Welt als Kulturwelt hinein.

Dass dem Menschen überhaupt Unbestimmtes, gar Unbestimmbares, begegnen kann, gründet in seiner 'ontologischen Distanz' zur Wirklichkeit bzw. seinem Verlust an artspezifischer

⁵¹ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 180.

⁵² H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 182.

⁵³ Hier steht Blumenberg Arnold Gehlen nahe, auf den er einen hypothetischen 'letzten' Höhlenausgangsmythos gründen würde. Vgl. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 808 ff.

⁵⁴ Siehe oben zur Anthropologie Blumenbergs.

Umwelt. Er muss sich seine Welt erst konstituieren. „Gegen den Schwund strikter Bedeutungen [sc. Selbstbedeutungen] beginnt es [sc. das Lebewesen Mensch] Bedeutsamkeiten zu setzen.“⁵⁵ Was Blumenberg hier nicht thematisiert, ist die Folgeproblematik, wenn es, durch wissenschaftliche Welterklärung, überhaupt keine Eigenbedeutungen der Wirklichkeit gibt. Auch die (Natur)Wissenschaft arbeitet ja an der Depotenzierung der Mächte und Gewalten. Paradigma ist der Blitz, der nicht mehr die Waffe des zornigen Zeus ist, sondern arbiträre Energientladung ohne Absicht. Blumenberg affirmiert diese Entmystifizierung und konstatiert doch den damit einher spielenden Verlust an Resonanz des Menschen mit der Wirklichkeit. Es ist eben nicht alles, von ihr nicht gemeint zu sein und mit ihr machen zu können, was man will. Von Ungeheuern befreit wird die Welt zunächst freundlicher, um im Ergebnis überhaupt keine physiognomischen Eigenschaften mehr aufzuweisen. Dann aber könnte die Arbeit des Mythos noch eine andere Form annehmen als Selbstbehauptung, Depotenzierung, Entängstigung, Distanzierung, ohne mit der ursprünglichen in Widerspruch zu geraten. Das wäre die Zeit nicht mehr der Negation von (eher objektiven) Selbstbedeutungen durch (eher subjektive) Bedeutsamkeiten, sondern Anreicherung von wissenschaftlich gesehen bedeutungslosen Fakten mit Bedeutsamkeiten im Sinne neuer (subjektiver wie objektiver) Eigenbedeutung.⁵⁶ Denn nicht zu vergessen bleibt, dass die Mythen etwas beibehalten, worauf die wissenschaftliche Vernunft legitimerweise verzichtet hat, verzichten musste: den Anspruch auf Totalität und Responsivität. Dieser doppelte Anspruch wächst aber für Blumenberg auf dem „Feld des Unverzichtbaren“⁵⁷, das nur um den Preis von Surrogaten endgültig aufgegeben wird.

Doch zunächst geht es noch um die Unterscheidung dieser sich bewährt habenden Restbestände an Mythen, die Blumenberg *Grundmythen* nennt, von den später erfundenen *Kunstmythen* wie etwa die Platons. Wissenschaftliche Theorien müssen manches ungesagt lassen. Das Ungesagte ist nicht zu verwechseln mit dem Unbefragbaren. Die Bedeutsamkeit der Grundmythen besteht darin, dass sie den Eindruck erwecken, in ihnen bliebe nichts ungesagt, sie würden die Totalität der Wirklichkeit und des Lebens zur wie immer vieldeutigen Aussage bringen. Blumenberg selbst sieht die Konvergenz von Grundmythos und absoluten Metaphern in diesem Bezug zu den Totalitäten begründet.⁵⁸

⁵⁵ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 187.

⁵⁶ Vgl. Hartmut Rosas Theorie der Entfremdung, die auf der Suche ist nach positiven Gegenerfahrungen, erscheint als Fortführung von Blumenbergs Mythologie mit soziologischen Mitteln. Dazu entwirft er z.B. „Grundformen der Weltbeziehung“ (in: ders., *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, S. 383 ff.). Die vierte Form des „indifferentes Gleichgewichts“ (a. a. O. S. 391 ff.) entspricht dem wissenschaftlichen Weltmodell bzw. dem naturalistischen Reduktionismus. Ihm gegenüber fragt Rosa nach „Responsivität“ (a. a. O. S. 398): „Die Welt >antwortet< nicht nur auf unsere Bedürfnisse, sondern ihr Wesen und ihre Weisen sind auch von konstitutiver *Bedeutung für uns*“. (Hervorhebung im Original) Solche Responsivität bzw. „Resonanz“ ein anderer Name für Bedeutsamkeit (dieser Begriff bei Rosa a. a. O. S. 481). „Gelingende Weltbeziehungen sind solche, in denen die Welt den handelnden Subjekten als ein antwortendes, atmendes, tragendes, in manchen Momenten sogar wohlwollendes, entgegenkommendes oder >gütiges< >Resonanzsystem< erscheint.“ (A. a. O. S. 9)

⁵⁷ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 194.

⁵⁸ Vgl. den Hinweis in H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 194.

Im Unterschied zum Grundmythos ist der Kunstmythos schon unter Bedingungen der Dogmatisierung zu verstehen. Der dogmatische Mythos der Gnosis, den Jacob Taubes⁵⁹ gegen Blumenberg ins Spiel brachte, erscheint Blumenberg als Kunstmythos. Diese Kategorie hatte er in dem Vorläuferaufsatz noch nicht eingeführt. Dort sprach er nur „von der Sprache des sekundären, des reflektierten Mythos“⁶⁰. Kunstmythen remythologisieren dogmatische Bestände, wie es der Kurzmythos vom Sündenfall im Paradies Georg Simmels vorführt: „Der Apfel vom Baum der Erkenntnis war unreif.“⁶¹ Ähnliche Kunstmythen findet Blumenberg in der idealistischen Philosophie etwa Schellings, in der der Mensch eine notwendige Funktion für Gott selbst erhält: „Die Welt und der Mensch sind die Umständlichkeit schlechthin im Verfahren Gottes mit sich selbst.“⁶² Die Kontingenz des Menschen wird bewältigt, indem er für Gott zum Mittel wird. Das greift Blumenbergs eigenes mythisches Dogma in seiner *Theologie* auf.

4. Den Mythos zu Ende bringen⁶³

„Das Feuer.
Von Prometheus wird erzählt, er habe von den Göttern für die Menschen das Feuer gestohlen.
Die Götter ließen ihn gewähren, doch dann fand er sich an einen Felsen geschmiedet.
Was er nicht wußte, war: Die Götter hätten es den Menschen von sich aus gegeben.“
Bert Hellinger⁶⁴

„Grenzbegriff der Arbeit des Mythos könnte sein, was ich den Absolutismus der Wirklichkeit genannt habe; Grenzbegriff der Arbeit am Mythos wäre, diesen ans Ende zu bringen, die äußerste Verformung zu wagen, die die genuine Figur gerade noch oder fast nicht mehr erkennen lässt. Für die Theorie der Rezeption wäre dies die Fiktion eines letzten Mythos, eines solchen, der die Form ausschöpft und erschöpft.“⁶⁵ Und weiter: Die Symmetrie der Grenzbegriffe erfordert es, von einem Grenzfall des Absolutismus‘ der Wirklichkeit zu sprechen. Wäre das aber wirklich die Aufhebung der Wirklichkeit? Oder nicht doch auch ihre Anreicherung

⁵⁹ Vgl. Jacob Taubes, *Der dogmatische Mythos der Gnosis*.

⁶⁰ H. Blumenberg, *Mythos*, S. 19.

⁶¹ Georg Simmel, Aus dem nachgelassenen Tagebuche, S. 9. Zitiert bei H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 234. Das gilt nach Blumenberg insofern immer, als die Welt nie endgültig, nie fertig, abgeschlossen ist. Vgl. dazu jetzt neuerdings Markus Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*: genau deshalb, u. a., weil sie nie vollständig ist. Insofern ist ihre Beurteilung immer voreilig. Simmels Deutung des Sündenfalls wäre dann zugleich eine immanente Kritik an dem Urteil Gottes selbst, der nach Gen 1-2 von seiner Schöpfung zu früh sagt, sie sei gut und schön.

⁶² H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 238. Im Blick ist Schellings Schrift *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* von 1809. Das scheint mir immer noch gültig zu sein. Doch so, dass der Mensch, nach Kant, auch für Gott nie bloßes Mittel, sondern immer auch Zweck wird. Das wäre Inhalt der Christologie. Siehe den Schlussteil.

⁶³ Etwas zu Ende bringen, heißt, es ganz sichtbar sein lassen. (H. Blumenberg, *Sterne*, S. 501)

⁶⁴ Bert Hellinger, *Verdichtetes*, S. 43.

⁶⁵ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 295.

mit Bedeutsamkeit im Sinne von Resonanz und Responsivität, so dass sie den Menschen sein lässt wie dieser sie und sie sich gegenseitig anerkennen und antworten?

Dem hypothetischen ersten Mythos entspricht bei Blumenberg ein hypothetischer letzter Mythos. Insofern hat auch der Mythos seine Eschatologie. Und er hätte selbst einen Hang zum Absolutismus. Am nächsten kommt dem Blumenberg, indem er einmal in Freudscher Begrifflichkeit von der absoluten Herrschaft des Realitätsprinzips einerseits und der absoluten Herrschaft des Lustprinzips bzw. des Wunsches andererseits spricht.⁶⁶ Der 'letzte Mythos' hätte dann einerseits davon zu erzählen, dass die Wirklichkeit nicht nur in ihrem Schrecken, sondern schlechthin aufgehoben wäre. Wo aber wäre der Inhalt der Lust ohne Wirklichkeit, die dem Menschen, frei nach Brecht, freundlich entgegen kommt?

Im Grundmythos des Idealismus erkennt Blumenberg solch einen letzten Mythos. In ihm ist die Welt bzw. ihre Geschichte nur noch der Umweg des Subjekts zu sich selbst. Das solcherart absolut gesetzte Subjekt wäre auch mit der letzten und tieflegendsten Verunsicherung nicht mehr geschlagen, die in der Seinsgrundfrage auftritt, warum überhaupt etwas sei und nicht vielmehr nichts.⁶⁷ Etwa in Bezug auf das menschliche Individuum: „Der tiefste Konflikt, den das auf seine absolute Wurzel reflektierende Subjekt mit sich selbst haben kann, ist die Feststellung seiner mundanen Kontingenz, seines Mangels an Notwendigkeit.“⁶⁸ Indem das Subjekt sich selbst erschafft und die Weltwirklichkeit nur als Medium benutzt, wird „der Wunsch nach absoluter Authentizität“⁶⁹ erfüllt. Hier sind dann keine metaphorischen Umwege mehr nötig, damit das Subjekt es selbst ist. Freilich beruht diese Denkfigur auf einer gleichsam zur mythischen Figur auserzählten absoluten Metapher, der des Kreiswegs. Dahinter steht m.E. aber auch die Einsicht, dass die letztendliche Identität des Subjekts mit der Welt die absolute Überwindung der Kontingenz einschließt. Wenn das Subjekt aber, wie vermittelt auch immer, alles ist, was überhaupt ist, ist die Seinsgrundfrage beantwortet: es ist, wie es ist, weil es alles ist, was überhaupt ist.

Im letzten Mythos wird die Distanz zwischen Bewusstsein und Wirklichkeit im Ergebnis eingezogen. Dies ist im Angesicht der weiterhin bestehenden Realität aber nur ästhetisch durchzuführen. „Erkennbar ist, dass Selbsterschaffung im Kern immer wieder auf ein ästhetisches Geschäft der Selbstdarstellung hinausläuft. Nur ästhetisch lässt sich der Wunsch erfüllen, nicht so zu sein, wie man ist.“⁷⁰ So wenig aber der 'erste Mythos' bekannt oder gar möglich ist, so wenig ist es der 'letzte'. Schon der erste Mythos ist für Blumenberg Rezeption eines Mythos. Und noch der letzte wird wiederum zur Rezeption eines ihn noch einmal

⁶⁶ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 298.

⁶⁷ Weil der Mensch keine Einsicht in den Seinsgrund habe, habe er auch keine Pflicht zur Erhaltung der Schöpfung – abgesehen davon, dass er die Welt gar nicht zerstören könne. Vgl. H. Blumenberg, *Mond*, S. 50.

⁶⁸ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 298.

⁶⁹ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 299.

⁷⁰ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 299; vgl. dazu Wolfgang Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre*.

überbietenden werden.⁷¹ Beim 'Eigentlichen' will Blumenberg weder beginnen noch ankommen, weil der absolute Anfang wie das absolute Ende nichts mehr zum Sagen übrig ließen. Bedeutsamkeit wäre aufgehoben. Absolute Selbstbedeutung würde die nötige Differenz, dass einem Subjekt ein Etwas etwas bedeuten könnte, einziehen. Absolute Bedeutungslosigkeit wäre das Ergebnis von absoluter Distanzierung von der Wirklichkeit.

Zwischen den imaginären Polen spielt die Geschichte, die freilich einen Richtungssinn behalten muss, wenn Anfang und Ende nicht in eins fallen sollen. Deshalb wehrt sich Blumenberg nicht nur gegen Theoretiker, die den Mythos nur einer Epoche zugesellen, sondern auch gegen Theoretiker wie Claude Lévi-Strauss, die alle Versionen eines Mythos als Elemente des einen Mythos betrachten, die Irrelevanz und Indifferenz der jeweiligen Raum-Zeit-Stelle behaupten und damit die Geschichtlichkeit des Mythos negieren. Nur mit ihr aber wird das Potential an Bedeutsamkeit eines Mythos ausschöpfbar, verteilt aber über die Zeit. Geschichtlichkeit bedeutet, dass nicht alles immer möglich ist. Die Mythologie Blumenbergs steht hier wiederum gegen die dogmatische Denkform, nach der durch Gottes Allmacht jederzeit alles möglich sein soll.⁷²

Wenn einen Mythos beenden heißt, einen letzten vorzuweisen, dann sind die abstrakten Erzählungen der Neuzeit, die nicht mehr Namen, sondern Begriffe als ihre Subjekte haben, als solche letzten Mythen zu begreifen. Blumenberg nennt Ich, Welt, Geschichte, das Unbewusste, das Sein - also genau die Totalitäten, die er in seiner Metaphorologie aufgeführt hatte. Dort hatte er gezeigt, dass von diesen nur mit Hilfe absoluter Metaphern etwas ausgesagt werden kann. Nun werden sie zu Referenzsubjekten - und auch Handlungssubjekten? - eines Mythos. Sie bezeichnen Totalentwürfe, die das Bedürfnis vertreiben sollen, noch weiter zu fragen. So verhält es sich auch mit Schopenhauers Seelenwanderung, Nietzsches ewiger Wiederkehr, Schelers werdendem Gott und Heideggers Seinsgeschichte. Nicht zu vergessen der Mythos von Hans Jonas, nach dem das Schicksal Gottes in der Hand des Menschen liegt.⁷³

An einem Beispiel führt Blumenberg nun sowohl die Arbeit des Mythos wie am Mythos *in extenso* vor. Es handelt sich um den Prometheus-Mythos. Prometheus gehört, wie sein Bruder Epimetheus, zu den Titanen, die zwischen Göttern und Menschen vermitteln. In den verschiedenen Versionen des Mythos hat er es zu tun mit der Erschaffung oder wenigstens Ausstattung des Menschen mit dem Lebensnotwendigen. Während Epimetheus alles den Tieren zukommen lässt, bleibt dem Mängelwesen Mensch zunächst nur seine Nacktheit.

⁷¹ Deshalb Blumenbergs Schlusssatz: „Wie aber, wenn doch noch etwas zu sagen wäre?“ (H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 689), nachdem der letzte Mythos von Prometheus in Kafkas Version zeigte, dass nichts mehr zu sagen wäre.

⁷² Vgl. H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 10 ff.; Für Blumenberg ist der Satz aus dem Mund Marias der Weihnachtsgeschichte die Summe der Theo-logie und dessen, was ängstigt und deshalb überwunden werden muss: „Bei Gott ist kein Ding unmöglich.“ (Lk 1,37) Das kann man freilich auch anders lesen. Siehe unten.

⁷³ Vgl. Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Jonas spricht von einem hypothetischen Mythos (a.a.O. S. 24), in dem Gott an und mit seiner Schöpfung leidet, also nicht nur einmalig in Jesus Christus, wie in der christlichen Lehre (a.a.O. S. 25). Es ist ein werdender Gott (a. a. O. S. 27), der nicht allmächtig ist, deshalb gefährdet, „ein Gott mit eigenem Risiko“ (a. a. O. S. 32), dessen Geschick sich erst durch den Menschen entscheidet (a.a.O. S. 47).

Prometheus kompensiert das durch die Gabe des Feuers, das er den Göttern raubt und dafür von Zeus, dem höchsten Gott, bestraft wird. Nach einer anderen Version täuscht Prometheus Zeus, indem er ihm beim Stieropfer die Knochen unterschiebt, das Fleisch mit den Innereien für sich behält. Als Strafe enthält Zeus dem Menschen das Feuer vor, das Prometheus stiehlt. Daraufhin schenkt Zeus dem Menschen als dem Mann die Frau, Pandora, mit der berüchtigten Büchse, die die Hoffnung enthält. Eine andere Strafaktion berichtet, dass Prometheus an den Felsen geschmiedet wird, wo der Adler des Zeus seine Leber täglich frisst. Später allerdings, nachdem Herakles den Adler erlegt hat, muss Zeus selbst Prometheus befreien. Denn seine Mutter hat ihm anvertraut, dass es nach ihm, Zeus, einen anderen Weltenbeherrscher geben könnte. Zeus selbst war ja selbst Nachfolger von Kronos bzw. Uranos und Gaia. Als Lohn für das Versprechen, dieses Geheimnis nicht auszuplaudern, bindet Zeus Prometheus los. Der höchste Gott ist nun kein Tyrann mehr und darf bleiben.

Ohne die einzelnen Verästelungen des Mythos und seine vielfältigen Rezeptionen, die Blumenberg durchgeht, zu rekapitulieren, sei summarisch das Ergebnis referiert.

„Das Prometheus-Mythologem ist die Reindarstellung der archaischen Gewaltenteilung.“⁷⁴ Also die paradigmatische Alternative zum Monomythos der Christologie. Zeus ist nicht der absolute Herrscher. Er hat nicht nur andere Götter neben sich, sondern Titanen und nun endlich auch Menschen unter sich. Durch Prometheus muss er lernen, ein „menschenfreundliches Wesen“⁷⁵ zu werden. Das Ziel: „Die Verzweiflung des Menschen endet, wo der Gott die Grenzen seiner Macht erfährt.“⁷⁶

Diese spätesten Fassungen gehören noch dem Mythos an. Am vorläufigen Ende des Mythos steht seine „ästhetische Aufheiterung“⁷⁷, bevor er zum Ausdruck von Kulturpessimismus schlechthin wird.

5. „Dieses Ganze ist nur für einen Gott gemacht“. Goethes Lebensarbeit (Beispiel 3)

„Glaub' unser einem, dieses Ganze
Ist nur für einen Gott gemacht“
Mephistopheles⁷⁸

Bevor Blumenberg einen letzten Mythos erzählt, wendet er sich der paradigmatischen Darstellung der Arbeit am Mythos zu, wie er sie in Goethes Leben wahrnimmt. An ihm liest er seinen eigenen Anspruch ab, dass die Vernunft, bei und in aller Selbstbegrenzung vernünftig mit ihrer Kontingenz umgeht, indem sie das Widervernünftige nicht sich selbst überlässt.

⁷⁴ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 331.

⁷⁵ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 345.

⁷⁶ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 344.

⁷⁷ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 412 Überschrift.

⁷⁸ In: J. W. v. Goethe, *Faust 1*, Jubiläumsausgabe, S. 64. Bei Blumenberg als Motto in: *Arbeit*, S. 439.

Blumenberg interessiert sich nicht nur für die Bedeutung, die das Leben für das Werk hat, sondern umgekehrt für die Bedeutung, die das Werk für das Leben hat. Wie macht man das, mit der Kontingenz in Raum und Zeit wenn nicht fertig zu werden, so wenigstens zurechtzukommen? Und wie geht das, Sinn zu finden?

Blumenbergs Hinwendung zu den biographischen Details der Autoren von Werken gründet in dieser Fragestellung. Damit geraten selbständige Werke in Bezug zu Tagebuchaufzeichnungen, Briefen und Erinnerungen anderer Zeitgenossen. Herausragendes Beispiel ist hier Goethe, weil man so viel über ihn weiß, wie über kaum einen anderen Menschen, und weil sein Leben reich genug ist, für spätere Leser und Leben analogiefähig zu sein.

Blumenberg wendet sich explizit gegen eine Hermeneutik, die das biographische Interesse allein in den Dienst des Interesses am Werk stellt. Der Tendenz, das Leben eines Autors ausschließlich in der Funktion des Werks aufgehen zu lassen, hält er entgegen, dass „die Autonomisierung des Werks zu Lasten des Lebens [...] den Anteil des Werks am Leben“⁷⁹ und seiner Sinnfindung vernachlässigt. Dafür ist Goethe das Beispiel. Zugleich erhellt das die hermeneutische Mystik des Habens in Form der Lesbarkeit fremden Lebens. Auch wenn man der andere nicht sein kann, kann man etwas von ihm haben, als wäre man er. „Es ist niemals das ganz und gar Fremde, das wir vor uns haben, wenn wir in die Intimität eines anderen Ich eingelassen werden, und es ist dies um so weniger, je vielfältiger und bedeutender dieses in seinen Aspekten und Inhalten ist.“⁸⁰

Es geht also um eine Fallstudie, wie Leben und Sinn miteinander in Einklang zu bringen sind. Sinn ist ein Wort für Ganzheit. Der Sinn des Lebens ist, wenn nicht *das* Ganze, so wenigstens *ein* Ganzes zu sein, das sich früher oder, wie im Falle Goethes, später, rundet.⁸¹ Da der Mensch die Bedingungen seines Lebens nicht selbst schafft, muss er diesen Sinn, diese Ganzheit in der Auseinandersetzung mit seinen Kontingenzen erringen. Es geht um das Verhältnis von Bedingtheit und Sinngewinn. Wie beim Faust wird auch am Lebensende Goethes das Gelingen seines Lebens erfahrbar. Goethe schließt wichtige Arbeiten ab und lernt es mühsam - nach der Katastrophe mit Ulrike von Levenzow - seine Sterblichkeit anzunehmen.

Über Blumenberg hinaus möchte ich Goethes bekannteste Figur kurz in den Fokus meiner Leitfrage stellen.⁸² Was verheißt der Teufel Faust? Nichts anderes und nichts Geringeres als

⁷⁹ H. Blumenberg, *Goethe*, S. 223 f.

⁸⁰ H. Blumenberg, *Goethe*, S. 224. Die Funktion des Werkes für das Leben des Autors findet ihre Parallele in anderen Fragestellungen Blumenbergs. So fragt er, wie der Mensch mit der Wissenschaft leben könne, was sie ihm koste, was sie ihm nütze. (Vgl. H. Blumenberg, *Begriffe*, S. 137)

⁸¹ Vgl. so auch in der *Matthäuspassion*, S. 133: „Es ist eine Mythe, daß das Bewußtsein sich je ein ganzes wird. Dennoch ist es eine Wahrheit, daß es diese Ganzheit zu gewinnen begehrt: [...].“ Auch hier geht es u.a. um Goethe.

⁸² Einen kurzen Hinweis dazu finde ich in Paul Tillich, *Systematische Theologie Band II*, S. 61. Zu Tillich s.u..

den Besitz der Welt in Gestalt ihrer Erkenntnis.⁸³ Auch das also ist ein Thema in Goethes *Faust*. Mit dem Ende beginnend: der *Chorus mysticus* schließt mit dem Ausblick auf das Unvergänglich-Unbeschreiblich-Unzulängliche: „Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan.“⁸⁴ In seinem Kommentar verweist Erich Trunz⁸⁵ auf den Schluss des Gedichts >Höheres und Höchstes< aus dem >West-östlichen Divan<: „Ungehemmt mit heißem Triebe / Lässt sich da kein Ende finden, / Bis im Anschauen ewiger Liebe / Wir verschweben, wir verschwinden.“⁸⁶ Das eben ist das Problem jeglicher Mystik: die Möglichkeit der Auflösung des Erlebenden im Erreichen des Erstrebten. Insofern hat die Symbolik des Weiblichen in Erinnerung an die Mutter hier ihren Ort. Das Vonwoher unseres Entspringens zieht uns sehnsüchtig an und macht uns zugleich Angst, weil wir darin wieder verschwinden.

Im Vorspiel auf dem Theater nimmt der Dichter für sich in Anspruch, im Einklang mit der Welt zu stehen. „Ist es der Einklang nicht, der aus dem Busen dringt / Und in sein Herz die Welt zurücke schlingt?“⁸⁷ Damit ist das Tun des Dichters eine Entsprechung zum Weltgeschehen insgesamt. Wie das Vergängliche das Gleichnis des Unvergänglichen ist, so drückt der Dichter das Gleichnis des Vergänglichen in vergänglichen Gleichnissen aus, die schon vorab vollziehen, was das Telos im Ewig-Weiblichen erreicht: das Zurückschlingen der Welt ins Absolute. Die >Bretter, die die Welt bedeuten<, bringen in der Tat die Welt auf die Bühne: „So schreitet in dem engen Bretterhaus / Den ganzen Kreis der Schöpfung aus / Und wandelt mit bedächt'ger Schnelle / Vom Himmel durch die Welt zur Hölle.“⁸⁸ Die ganze Welt wird symbolisch ausgesprochen und eingeholt.

Wie steht Fausts Streben damit in Beziehung? Man könnte die These aufstellen, er strebt, vom Haben enttäuscht, zurück zum Sein. Genauer: vom Haben als Erkenntnis und Wissen strebt er zum Erleben, Fühlen, Sein der Welt in all ihren Möglichkeiten im Medium seiner Leidenschaften. So antwortet er auf Wagners Vorhalt „Allein die Welt! des Menschen Herz und Geist! / Möcht' jeglicher doch was davon erkennen“ mit der skeptischen Zurückweisung: „Ja, was man so erkennen heißt!“⁸⁹ Nicht nur *etwas*, sondern *alles* wollte Faust erkennen, weshalb er so vieles studierte. Doch gerade das hat ihn enttäuscht. Er hat den Eindruck, nichts wirklich verstanden und erkannt zu haben.

⁸³ In diesem Horizont deutet Blumenberg auch Goethes Begegnung mit Napoleon in Erfurt im Jahre 1808. Zunächst tritt Napoleon Goethe als versucherischer Mephisto gegenüber, ihn verlockend mit der Aussicht, er würde sein wie Gott, ihm würde zwar nicht die, wohl aber eine Welt zu Füßen liegen: die des Theaters (H. Blumenberg, *Goethe*, S. 36). Blumenberg sieht in der mythischen Faust-Figur den Prototyp der neuzeitlichen theoretischen Neugierde und darin die Verkörperung der Legitimität der Neuzeit, weil es ihm um Erkenntnis und Genuß der Welt gehe (a.a.O. S. 181 f.).

⁸⁴ J. W. v. Goethe, *Faust Zweiter Teil*, , Hamburger Ausgabe Band 3, Verse 12110-12111, S. 364.

⁸⁵ Erich Trunz, Kommentar zu Goethe, *Faust Zweiter Teil*, Hamburger Ausgabe Band 3, S. 746.

⁸⁶ J. W. v. Goethe, *Gedichte und Epen II*, Hamburger Ausgabe, Band 2, S. 117.

⁸⁷ J. W. v. Goethe, *Faust Erster Teil*, Hamburger Ausgabe, Band 3, Verse 140 f., S. 12.

⁸⁸ J. W. v. Goethe, *Faust Erster Teil*, Hamburger Ausgabe, Band 3, Verse 240-242, S. 14.

⁸⁹ J. W. v. Goethe, *Faust Erster Teil*, Hamburger Ausgabe Band 3, Verse 585-588, S. 26.

Was ist es nun, was Faust stört, was ihm fehlt, worunter er leidet, worüber er klagt? Nach der ersten Krise, die ihn fast zum Selbstmord treibt, der durch die Glocken am Ostersonntag im letzten Moment verhindert wird durch die Erinnerung an glücklichere Kindheitstage, nachdem die Trauer wiederkehrt, bekennt er gegenüber Mephistopheles beim zweiten Treffen: „In jedem Kleide werd' ich wohl die Pein / Des engen Erdenlebens fühlen. / Ich bin zu alt, um nur zu spielen, / Zu jung, um ohne Wunsch zu sein. / Was kann die Welt mir wohl gewähren? / Entbehren sollst du! sollst entbehren!“⁹⁰ Was ist der Wunsch hier, wenn nicht, nicht entbehren, nichts entbehren zu müssen? In der Welt sein aber heißt, entbehren zu müssen. Nicht nur dies oder jenes, sondern schlechthin. Deshalb ist das Leben auf der Erde eng, beengend. So zu empfinden, einen Zustand erreichen zu wollen, in dem kein Wunsch mehr nötig ist, setzt in der Tat voraus, einen Gott zu haben, den man in sich trägt. Da er aber nur innen das Innerste erregt, nach außen aber nichts bewegt, wird das Leben zur Last und somit verhasst. Was Faust hindert, „zum Augenblicke (zu) sagen: / Verweile doch! du bist so schön!“⁹¹ ist der Anspruch, in einem Augenblick nicht nur dies oder jenes Schöne, sondern Alles zu haben, gar zu sein. Das Wissen reicht nicht mehr hin. „Mein Busen, der vom Wissensdrang geheilt ist / Soll keinen Schmerzen künftig sich verschließen, / Uns was der ganzen Menschheit zugeteilt ist, / Will ich in meinem innern Selbst genießen, / Mit meinem Geist das Höchst' und Tiefste greifen, / Ihr Wohl und Weh auf meinen Busen häufen, / Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern, / Und wie sie selbst am End' auch ich zerscheitern.“⁹² Dieser Wunsch erscheint selbst dem Teufel so ungeheuerlich, dass er Faust warnend entgegenhält: „Glaub unsreinem: dieses Ganze / Ist nur für einen Gott gemacht!“ Doch Faust erwidert kurz und bündig, und trotzig: „Allein ich will!“⁹³ Mephistopheles erklärt sich einverstanden, doch da die Zeit kurz, die Kunst solchen Lebens aber lang sei, schlägt er Faust vor, sich einen >Poeten< anzuschaffen, einen „Herrn Mikrokosmos“⁹⁴, der alle edlen Eigenschaften wie Mut, Schnelligkeit etc. auf Faust überträgt. Doch Faust will das alleine schaffen: „Was bin ich denn, wenn es nicht möglich ist, / Der Menschheit Krone zu erringen, / Nach der sich alle Sinne dringen?“⁹⁵ Doch die Antwort auf seine rhetorische Frage, die einer Prophezeiung gleichkommt, hört er nicht: er wird am Ende der sein, der er auch jetzt ist, nicht mehr und nicht weniger: „Du bleibst doch immer, was du bist.“⁹⁶ Das war es gerade, was Faust überwinden wollte. Er will dem Unendlichen näher kommen. Und nun macht Mephistopheles das mystische Angebot: was man haben kann, kann man auch sein. „Was Henker! freilich, Händ' und Füße / Und Kopf und H --, die sind dein; / Doch alles, was ich frisch genieße, / Ist das drum weniger mein? / Wenn ich sechs Hengste

⁹⁰ J. W. v. Goethe, *Faust Erster Teil*, Hamburger Ausgabe Band 3, Verse 1544-1549, S. 53.

⁹¹ J. W. v. Goethe, *Faust Erster Teil*, Hamburger Ausgabe Band 3, Verse 1699 f., S. 57.

⁹² J. W. v. Goethe, *Faust Erster Teil*, Hamburger Ausgabe Band 3, Verse 1768-1775, S. 59.

⁹³ J. W. v. Goethe, *Faust Erster Teil*, Hamburger Ausgabe Band 3, Verse 1776ff, S. 59.

⁹⁴ J. W. v. Goethe, *Faust Erster Teil*, Hamburger Ausgabe Band 3, Vers 1802, S. 59.

⁹⁵ J. W. v. Goethe, *Faust Erster Teil*, Hamburger Ausgabe Band 3, Verse 1803-1805, S. 59.

⁹⁶ J. W. v. Goethe, *Faust Erster Teil*, Hamburger Ausgabe Band 3, Vers 1809, S. 60

zahlen kann, / Sind ihre Kräfte nicht die meine? / Ich renne zu und bin ein rechter Mann, / Als hätt' ich vierundzwanzig Beine.“⁹⁷ Und darauf fällt Faust herein. Seine „Unersättlichkeit“⁹⁸ wird ihm zum Verhängnis. Dass Mephistopheles dem Schüler in der Verkleidung des Faust wenig später das „Eritis sicut Deus scientes bonum et malum“⁹⁹ ins Stammbuch schreibt, ist ebenso Ironie wie Wahrheit. Es war ja schon die der Paradiesesschlange. Sie hatte darin recht, dass Adam und Eva Gut und Böse erkannten. In diesem Falle aber heißt erkennen tatsächlich: sein.

Nur Gott gelingt, woran der Mensch scheitern muss: zugleich nur er selbst, anders als alles und alle anderen zu sein, und zugleich alles in allem zu sein. Daran wird sich die Trinitätsspekulation abarbeiten.

Dass Faust nicht satt wird, war abzusehen. Keine Sinnenlust bringt die ersehnte Erfüllung des Alles-seins-und-habens. Nur an einem Punkt soll das gezeigt werden: Gretchen erscheint ihm, bevor er sie leibhaftig vor sich sieht, im Spiegel der Hexe als das Muster aller Frauen¹⁰⁰. Durch den Zaubersrank sieht er Helenen in jedem Weibe¹⁰¹. Alle Frauen sind nun in einer enthalten, eine steht für alle. Sie zu „haben“¹⁰², bedeutet für den Verliebten, so gut wie alle Frauen zu haben. So dankt Faust: „Erhabner Geist, du gabst mir, gabst mir alles, / Worum ich bat. [...]“¹⁰³ In dem geliebten Menschen hat der Liebende vermeintlich nicht nur alle Menschen, sondern die ganze Welt. Das spricht auf der anderen Seite, der Seite des Opfers, Gretchen *ex negativo* aus: „Wo ich ihn nicht hab', / Ist mir das Grab, / Die ganze Welt / Ist mir vergällt.“¹⁰⁴ Weil Faust aus diesem Empfinden wieder herausfällt, kann er im Augenblick der Liebe nicht verweilen, sondern enteilt ihr, verlässt den Kerker von Gretchen und jagt weiter, ernüchert und verzweifelt.

Faust taumelt von Begierde zu Genuss und wieder zurück zur Begierde¹⁰⁵. Daniel Friedrich Schleiermacher beschreibt mit dem ewigen Wechsel zwischen Begierde und Genuss¹⁰⁶ die eine der beiden Triebe jeder Menschenseele: Der eine ist das Bestreben, alles, was sie umgibt, an sich zu ziehen, in ihr eignes Leben zu verstricken und, wo möglich, in ihr innerstes Wesen ganz einzusaugen.¹⁰⁷ Das wäre Faust, wie er hier sich beschreibt. Der andere ist die Sehnsucht, das eigenes innere Selbst von innen heraus immer weiter auszudehnen, alles damit zu

⁹⁷ J. W. v. Goethe, *Faust Erster Teil*, Hamburger Ausgabe Band 3, Verse 1820-1827, S. 60.

⁹⁸ J. W. v. Goethe, *Faust Erster Teil*, Hamburger Ausgabe Band 3, 1863, S. 61.

⁹⁹ J. W. v. Goethe, *Faust Erster Teil*, Hamburger Ausgabe Band 3, Vers 2048, S. 66.

¹⁰⁰ J. W. v. Goethe, *Faust Erster Teil*, Hamburger Ausgabe Band 3, Vers 2601, S. 84.

¹⁰¹ J. W. v. Goethe, *Faust Erster Teil*, Hamburger Ausgabe Band 3, Vers 2604, S. 84. Hier steht Helena noch für die schöne Frau schlechthin. Im *Zweiten Teil* des *Faust* tritt sie dann leibhaftig auf. Bevor Faust, von Mephistopheles mit dem Schlüssel ausgestattet in die Unterwelt geht, sagt er vorausblickend: „In diesem Nichts hoff' ich das All zu finden.“ (J. W. v. Goethe, *Faust Zweiter Teil*, Hamburger Ausgabe Band 3, Vers 6256, S. 192) Er findet Helena. Durch sie wird das Bild von Gretchen im Zauberspiegel zum bloßen „Schaumbild“ (J. W. v. Goethe, *Faust Zweiter Teil*, Hamburger Ausgabe Band 3, Vers 6497, S. 199). Durch Helena aber wird ihm die Welt erschlossen.

¹⁰² J. W. v. Goethe, *Faust Erster Teil*, Hamburger Ausgabe Band 3, Vers 2667, S. 86.

¹⁰³ J. W. v. Goethe, *Faust Erster Teil*, Hamburger Ausgabe Band 3, Vers 3217, S. 103.

¹⁰⁴ J. W. v. Goethe, *Faust Erster Teil*, Hamburger Ausgabe Band 3, Verse 3378-3381, S. 108.

¹⁰⁵ J. W. v. Goethe, *Faust Erster Teil*, Hamburger Ausgabe Band 3, Vers 3249, S. 104.

¹⁰⁶ F. Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 23.

¹⁰⁷ F. Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 6.

durchdringen, allen davon mitzuteilen und selbst nie erschöpft zu werden.¹⁰⁸ Der eine Seelentrieb zielt auf Genuss als - *in extremis* - Verschlingen der Welt, der andere zielt auf Tätigkeit als - wiederum *in extremis* - Selbstexpansion¹⁰⁹ oder Selbstausdehnung. Auch hier ist Faust einschlägig, wenn er Joh 1,1 neu übersetzt mit seinem „Am Anfang war die Tat.“¹¹⁰ Im ersten Falle wird die ganze Welt vom Selbst verschlungen, im anderen Falle dehnt sich das Selbst zur Welt aus. In beiden Fällen aber verschwindet die Differenz zwischen Seele und Welt.

Nur seltsam, dass Schleiermacher die Voraussetzung dieser beiden komplementären Seelenbestrebungen nicht ausspricht: dass sie alles nicht nur haben, sondern sein will. Einverleibung oder Ausdehnung zielen bei unterschiedlicher Realisierung auf dasselbe. Schleiermachers Lösung scheint zu sein, die extremen Ausbildungen als pathologisch abzulehnen, um allein die verschiedenen Grade der Mischbildungen als legitim auszuzeichnen. Als Lösung des Widerstreites zwischen beiden Tendenzen sieht er den einen gemeinsamen Punkt der Mitte an, wo sie sich gegenseitig durchdringen. Wo also die anziehende und die durchdringende Kraft vereint sind: „diesen genügt es nicht, eine rohe Masse irdischer Dinge gleichsam zerstörend zu verschlingen, sondern sie müssen etwas vor sich hinstellen, es in eine kleine Welt, die das Gepräge ihres Geistes trägt, ordnen und gestalten, und so herrschen sie vernünftiger, genießen bleibender und menschlicher, so werden sie Helden, Gesetzgeber, Erfinder, Bezwinger der Natur, gute Dämonen, die eine edlere Glückseligkeit im stillen schaffen und verbreiten.“¹¹¹ Diese besonderen Menschen sind Mittler zwischen dem eingeschränkten Menschen und der unendlichen Menschheit. Weil Schleiermacher die Wahrheit seiner zwiefach gepolten Strebungen nicht ausspricht, muss er auch nicht zugeben, dass alles andere als die beiden Extrempolverwirklichungen Verzicht einschließt, Verzicht auf totale Expansion oder Verzicht auf totale Einverleibung. In der Mitte scheint der eine Verzicht durch den anderen ausgeglichen zu werden.

Zurück zu Goethe, der anfangs, wie seine Prometheus-Ode zeigt, selbst Prometheus sein wollte, später aber resigniert durch die Begegnung mit Napoleon in Erfurt 1808¹¹². Ihm überlässt

¹⁰⁸ F. Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 6.

¹⁰⁹ Vgl. zur Lebensexpansion: H. Blumenberg, *Sterne*, S. 79-90.

¹¹⁰ J. W. v. Goethe, *Faust Erster Teil*, Hamburger Ausgabe Band 3, 44, Vers 1237, S. 44.

¹¹¹ F. Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 24.

¹¹² Vgl. neben den entsprechenden Passagen in H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 504 ff. auch die abermalige Recherche über dieses *Gipfelgespräch* in Blumenberg, *Goethe*, S. 21-38. Für diese Begegnung kann der Faust-Mythos selbst als Deutungsrahmen herangezogen werden. Dann stellt sich die Frage, wer hier Faust und wer der versucherische Mephisto ist. Für Goethe, so zeigt Blumenberg, wird der getauschte Blick wie die getauschten Worte *in the long run* seinen Abschied vom Wunsch, Prometheus/Faust zu sein, bedeuten. Er wird das damit verbundene Scheitern Napoleon überlassen, ihm darin jedoch - wie Blumenberg mit Worten von Hans Robert Jauß sagt, „die Treue als Zuschauer seines Schiffsbruchs“ (H. Blumenberg, *Goethe*, S. 38) wahren. Zuschauer sein ist wie für Blumenberg so auch für Goethe ein lebensumspannendes Prädikat, das (s)eine Form, alles zu haben, ohne es sein zu müssen, bezeichnet. „Zuschauertum“ ist die „schlichte Daseinsbedingung dessen, der eines vielfachen Mehr an Wirklichkeit bedarf, als er jemals selbst sein könnte.“ (H. Blumenberg, *Goethe*, S. 157) Nicht ohne den Preis, den das kostet, auch wenn er sich in ästhetischen Werken niederschlägt: „Das ist doch beinahe eine Trivialität: Der weltmächtige bezahlt mit Weltarmut des realen Umgangs.“ Der Verzicht auf >Realismus< dient dann dem erweiterten

er es nun, Prometheus zu sein. Der Spruch aus 'Wahrheit und Dichtung' - *nemo contra deum nisi deus ipse*¹¹³ - wird für Goethe in den Irrealis gesetzt: „Nur ein Gott hätte es mit einem Gott aufnehmen können.“¹¹⁴ Davon verabschiedet sich Goethe wie Blumenberg. Der liest diesen Satz nicht christologisch, sondern polytheistisch im Sinne der Gewaltenteilung.¹¹⁵ Goethes jugendliches Daseinskonzept der Selbstmächtigkeit, authentisch sein Leben selbst zu machen¹¹⁶, wird zurückgenommen. Das überlässt er nun Napoleon. Für Goethe kommt es zur Umkehrung des ursprünglichen Zieles, man müsste Gott sein, um seinen Weltwillen durchzusetzen: man dürfe gerade kein Gott sein, um nicht den Gott des Universums gegen sich anzustacheln.

Der Fortgang der Rezeptionsgeschichte und Wirkungsgeschichte des Prometheus zeigt für Blumenberg, dass Goethes Warnung nicht übernommen wurde. Prometheus wird zur Figur der Selbstermächtigung des Menschen, die allerdings scheitert. Der Mangel des menschlichen Selbstbewusstseins, sich nicht selbst gemacht zu haben, keinen Einblick in seine Konstitution zu erlangen, muss hingenommen werden. Nur Kompensationen sind möglich, eben Geschichten davon zu erzählen, die aber nie zur Evidenz kommen können und sollen. Solange die ontologische Distanz bestehen bleibt, solange braucht es den Mythos, der sich sowohl vom anfänglichen wie auch vom endgültigen Schrecken fernhält. Solange braucht es zwar auch das Zuendebringen, solange aber wird es immer wieder neue Versuche geben, das Zuendebringen dadurch zu vollenden, dass es noch einmal versucht wird.

„Es gibt keine andere Modalität der Erinnerung an den Mythos als die Arbeit an ihm [...] Es gibt kein Ende des Mythos, obwohl es die ästhetischen Kraftakte des Zuendebringens immer wieder gibt.“¹¹⁷

Blumenberg verfolgt dieses Wirkungspotential des Prometheus-Mythos bis zu Franz Kafkas 'Prometheus' von 1918, in denen dieser vier Sagen Revue passieren lässt, die von Prometheus berichteten, die einen Richtungssinn bekommen, den Blumenberg als Paradigma des Zu-Endebringens des Mythos schlechthin aufgreift. Nicht nur nämlich, dass sich Prometheus so in seinen

Wirklichkeitsbesitz. Umgekehrt ist der Verlust auf engen Kontakt mit der Wirklichkeit der Preis für erweiterten aber distanzierten Wirklichkeitsbesitz. Auf Abstand sieht man mehr. Je mehr von der Wirklichkeit ich >haben< will, desto weniger darf ich am einzelnen Wirklichen kleben. Der Zuschauer hat damit nicht allein moralische Probleme, die Blumenberg immer wieder mit Bezug auf die namengebende Szene des Lukrez vom Schiffbruch mit Zuschauer abhandelt (H. Blumenberg, *Goethe*, S. 157). „Der Zuschauer ist der Antipode des Abenteurers, und der Abenteurer ist der Flüchtling vor der Langeweile.“ (H. Blumenberg, *Goethe*, S. 158) Hans Robert Jauß bringt eine Korrektur an Blumenbergs These an, Goethe habe im Angesicht Napoleons darauf verzichtet, Prometheus zu sein. Er kommt zu dem Schluss, Goethe habe das bei ihm sog. Dämonische, das die Umbesetzung des Prometheus bilde, auf zweifache Weise verstanden. Im Sinne einer Gewaltenteilung gestehe er Napoleon das Dämonische im Sinne des Öffentlichen und Politischen zu, er aber behalte die ästhetische Dimension des Dämonischen, wo er, als Dichter, weiterhin an der prometheischen Schöpferkraft festhalte. Vgl. Jauß, Eine doppelte Konjunktur: Goethe und Napoleon - Valéry und Blumenberg.

¹¹³ J. W. v. Goethe, *Wahrheit und Dichtung*, Jubiläumsausgabe 5. Band, Vierter Teil, 20. Buch, S. 697.

¹¹⁴ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 488.

¹¹⁵ Gegen Carl Schmitt.

¹¹⁶ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 482.

¹¹⁷ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 685; auch der Faust-Mythos wird so immer wieder erzählt und zu Ende gebracht, allerdings: „es gibt kein zuverlässiges Verfahren, das Ende eines Mythos festzustellen.“ (H. Blumenberg, *Goethe*, S. 186)

Felsen drückt, dass er mit diesem verschmilzt; das, was die Sagen selbst erzählen, wird vergessen, alle Beteiligten - Götter, Adler, Wunden - werden müde. Es bleibt nur das unerklärliche Felsgestein. Und Kafka schließt den Mythos mit einer Generaldeutung: „Die Sage versucht das Unerklärliche zu erklären. Da sie aus einem Wahrheitsgrund kommt, muss sie wieder im Unerklärlichen enden.“¹¹⁸ Das Gestein, das selbst der Grund ist, ist selbst grundlos. Jedoch: „Was grundlos ist, hält sich nicht im Bewusstsein.“¹¹⁹ Die Geschichte, die erzählt wurde, um das Weiterfragen stillzustellen, kommt selbst zum Stillstand. Alles tritt in das Gestein des Unerklärlichen zurück, aus dem es gekommen ist. Und wird vergessen. Das Organische verschmilzt wieder mit dem Anorganischen. Das Leben erscheint als Umständlichkeit des Todes. Kafka mythisiert die Rezeptionsgeschichte des Mythos selbst, indem er seine 'Umständlichkeit' an ihm vollstreckt.

Es scheint mir die Pointe der letzten Fassung des Prometheus-Mythos von Kafka zu sein, dass hier der Mythos in Mystik umschlägt. In Kafkas zweiter Version verschmilzt Prometheus mit dem Felsen, an den er geschmiedet ist, um den Schnäbeln des zuhackenden Geiers zu entgehen. In der vierten Version bleibt ohnehin nur das Gestein, weil alle Beteiligten durch Ermüdung ins Nichts zurückkehren, aus dem sie gekommen sind. Es ist diese Form der Flucht in die Unbelangbarkeit, Unbetreffbarkeit und Rechtfertigungsunbedürftigkeit, die Blumenberg bislang vermeiden wollte, weil sie mit der Aufhebung der Differenz und Distanz zwischen Selbst und Welt das Ende des Lebens und Erlebens in Kauf nehmen muss. Das (menschliche) Leben, das mit der unlebendigen Welt verschmilzt, um nicht mehr >herauszustehen<, nicht mehr sichtbar und verletzbar zu sein, streicht sich selbst durch. Die hier ins Extrem getriebene Selbsterhaltung scheint das Selbst preiszugeben an sein anderes, das selbst-lose tote Gestein.

Wo aber solche „Evidenz der spielraumlosen Dichte“¹²⁰ erreicht, Haben im Sein aufgehoben, Geschichte in die Natur zurückgetreten ist, kann nur noch die Umkehrung, das Von-vorne-Beginnen eintreten: Prometheus tritt erneut aus dem Felsen hervor, die Geschichte beginnt von neuem durch ihren Auszug aus der Natur. Deshalb bleibt das Ende des Mythos durch den Mythos vorläufig. Darin triumphiert die Selbsterhaltung des mythischen Bewusstseins über seine immanente Versuchung der Mystik des Seins.

Der Weg vom Sein zum Haben ist nie endgültig gesichert, so wenig wie der Mythos und der darin sich verpuppende Absolutismus je endgültig überwunden ist. In der Arbeit am Mythos steckt latent die mystische Versuchung, im Haben das Sein – und umgekehrt.

¹¹⁸ Franz Kafka, Prometheus.

¹¹⁹ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 687.

¹²⁰ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 688.

6. Die Welt als Höhle (Beispiel 4)

„Wer faßte zuerst den Gedanken, daß die Welt überhaupt nichts als
die Seifenblase eines umfassenden Atems sei?
Wessen Außer-sich-Sein wäre dann alles, was der Fall ist?“
Peter Sloterdijk¹²¹

In seinem zu Lebzeiten letzten und umfangreichsten veröffentlichten Hauptwerk verbindet Blumenberg verschiedene Stränge seiner Arbeit. Es handelt sich um eine Phänomenologie der abendländischen Denkgeschichte, die das Instrument der Metaphorologie verwendet, und dabei noch einmal die Arbeit am Mythos durchexerziert. Es ist zugleich eine Geschichte der epochalen Wirklichkeitsbegriffe und in eins damit der Geschichte vom Abbau des Absolutismus der Wirklichkeit.

All diese Stränge werden zusammengeflochten in der Arbeit an der Höhlenimagination. Genauer gesagt: an der Vorstellung des menschlichen Lebens und Denkens als Ausgang aus bzw. Eingang in (die) Höhle(n). Dabei spielt das Höhlengleichnis Platons eine herausragende Rolle. Freilich geht es nicht nur um eine Interpretation des platonischen Textes im Kontext seines Werkes. Auch nicht nur oder vorrangig um die Rezeptionsgeschichte der Platonschen Höhlenversion. Blumenberg fragt vielmehr grundsätzlich nach der Bedeutung und der Leistungskraft der Höhlenmetaphorik sowie nach vergleichbaren oder alternativen Imaginationen.

Noch einmal insistiert Blumenberg darauf, dass auch das theoretisch-begriffliche Denken sich anlehnen muss an imaginative - mythische, metaphorische, narrative - also anschauliche Orientierungen. Das vor allem wissenschaftlich erreichte Wissen sieht von dem Menschen ab, der da wissen will und richtet sich auf die Wirklichkeit als das Andere seiner selbst.¹²² Das metaphorisch-mythische Denken dagegen bezieht das Subjekt ausdrücklich mit ein und fragt nach dem Bezug von Subjekt und Welt. Blumenbergs Impetus gilt der Frage, was das individuelle Bewusstsein wissen will und wissen wollte. Diese Frage ist im Zuge des wissenschaftlichen Fortschritts - notwendig - in Vergessenheit geraten. Die Ergebnisse des wissenschaftlichen Denkens gehen das Individuum kaum mehr etwas an, abgesehen davon, dass sie vermittelt über die Technik seiner Selbsterhaltung dienen. Deshalb die Wende zur Metaphorik. In ihr bleibt der lebensweltliche Ursprung noch der abstraktesten und distanziertesten Theorie gewahrt.

Blumenberg beginnt mit einer Phänomenologie der Übergänge. Die sind nie absolut. Es geht um Geburt und Tod, Einschlafen wie Aufwachen, aber auch um den Wechseln vom Meer aufs Land, von den zwei Dimensionen der Horizontalen in die dritte Dimensionen der Vertikalen, in die Höhle und aus der Höhle heraus.

¹²¹ P. Sloterdijk, *Blasen. Sphären I*, S. 20.

¹²² Vgl. H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 11.

Da ist zuerst die unscharfe Grenze zwischen Wachen und Schlafen, die als solche ebenso wenig erlebt wird, wie die zwischen Noch-Nicht-Sein und Geburt oder Sterben und Tod. Was es gibt, aber nicht unmittelbar erlebt werden kann, muss mittelbar erschlossen werden. Wir leben im Zwischen. Ausgangs- und Endpunkt müssen erschlossen werden, auch deshalb, um zu verstehen, wo und wie wir leben. Das geht über eine reine Phänomenologie hinaus, die nichts erschließen, sondern ausschließlich beschreiben will, was sich zeigt.

Das hängt damit zusammen, dass, wie Husserl entdeckt hatte, Bewusstsein und Zeit immer zusammen vorkommen. Das Bewusstsein ist als solches unbegrenzt, nach hinten und nach vorne. Der naheliegende Irrtum besteht darin, dies mit Unendlichkeit zu verwechseln. Blumenberg spricht in diesem Kontext von der „enharmonischen Verwechslung von Gott und Welt“¹²³. Die Welt wie das Bewusstsein erscheint notwendig ohne Anfang und Ende. Und die Welt scheint keinen Anfang wie kein Ende haben zu können; denn auch das setzt Zeit voraus. Das *Vogliamo tutto* hängt offenkundig damit zusammen. Das Bewusstsein muss zum Bewusstsein seiner Endlichkeit erst sekundär gelangen, es hat davon keine Erfahrung. Um das Zu-sich-kommen des Endlichkeitsbewusstseins geht es in dem gesamten Werk. Es geht darin um eine Teleologie des Wirklichkeitsbewusstseins. Die Etappen des Wirklichkeitsbewusstseins sind „Stufen des Realitätsgewinns“¹²⁴.

Überraschenderweise beginnt Blumenberg sein Höhlenbuch nicht mit der Raumthematik, sondern mit der der Zeit. Der Anfang des Bewusstseins kann als solcher von diesem nicht erlebt werden. Der spätere Ausgang aus dem Dunkel der Höhle ins Licht wird hier analog dazu als Übergang ins Bewusstsein überhaupt thematisch. Phänomenal beschreibbar erscheint das durch die Analogie des Aufwachens aus dem Schlaf der Nacht.

In der Höhle ist es dunkel. Höhlenausgang bedeutet dann, ans Licht zu gelangen. Etwa das Licht der Welt erstmals zu erblicken. 'Mehr Licht', dieser Goethe auf dem Sterbebett in den Mund gelegte Spruch könnte der der Aufklärung schlechthin sein. Er bedeutet dann mehr Erkenntnis, mehr Welterkenntnis, mehr Realismus. Aber allzu viel Licht aber macht blind. Und Licht lässt nicht nur etwas sehen, sondern auch den, der sieht.¹²⁵ Höhlenausgänge werden deshalb immer wieder mit Höhleneingängen aufgewogen. „'Mehr Licht!' ist das eine unerläßliche Postulat der nie abgeschlossenen Menschwerdung. 'Nicht zu viel Licht!' ist das andere, welches der Fluchtbewegung in die Höhle, der immerwährenden Lust zu den Schatten gegenzusteuern hat.“¹²⁶

Doch nicht umsonst hat Blumenberg sein Buch nicht 'Höhleneingänge' genannt. Seine Sympathie für die Höhlenbewohner Platons, die sich nicht dazu bringen lassen wollen, ihre

¹²³ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 12.

¹²⁴ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 20.

¹²⁵ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 56. Das ist Thema der Anthropologie.

¹²⁶ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 56. Zur Problematik der Sichtbarkeit des Menschen, vgl. Blumenberg, *Begriffe*, S. 210 ff.; ders., *Selbstverständnis*, S. 15 f.; ders., *Sterne*, S. 141 ff. und aus dem Nachlass vor allem ders., *Menschen*.

Schattenspiele zugunsten der hellen Sonne aufzugeben, von der sie nichts wissen, bedeutet nicht den Ruf: zurück in die Höhlen. Seine Phänomenologie der Geschichte betrachtet den Menschen als Nomaden, der niemals endgültig sesshaft zu werden vermag, der fremd ist in der Welt, und es immer auch bleibt. So verlockend die Flucht ins Vertraute, also in die Höhle, auch sein mag: Selbstaufklärung des menschlichen Lebens verweigert sich dieser Regression, nicht ohne dessen Attraktivität herauszuarbeiten.

Der Mensch kommt aus der Höhle. Ontogenetisch aus der Bauchhöhle der Mutter; phylogenetisch aus den Höhlen der Mutter Erde. Allerdings ist diese Höhle hier nicht der Entstehungsort des Menschen, sondern sein sekundärer Zufluchtsort. Das hat Platon nach Blumenberg übersehen. Bevor er aus der Höhle kommt, ist der Mensch also hineingegangen.

Blumenberg rekapituliert die Evolution des Lebens bis hin zum Menschen als Geschichte zunehmender Sichtbarkeit. Der aufrechte Gang des Menschen ermöglicht ihm nicht nur umfassendere Sicht, sondern exponiert ihn auch umfassenderer Sichtbarkeit. Nicht nur, dass er immer mehr sieht und sehen möchte; er wird auch immer mehr gesehen und ist dadurch gefährdet. „Der Mensch ist das sichtbare Wesen in einem emphatischen Sinne.“¹²⁷ Das Ausgesetztsein motiviert zur Flucht in die Höhlen der Unsichtbarkeit und damit Unbetreffbarkeit. Es ist die passive Optik, die zum Höhleneingang motiviert. Die aktive Optik dagegen motiviert zum Höhlenausgang. Der Mensch will vor allem sehen, auch um den Preis, gesehen zu werden. An anderer Stelle wird Blumenberg beschreiben, dass und wie der Mensch es nicht nur lernt sondern auch genießt, sich sehen lassen zu können. Zunächst aber geht es um das Risiko der Visibilität. Sie wird verringert, indem sich der Mensch in die relative Unsichtbarkeit der Höhlen zurückzieht.

Das Sein in der Höhle verliert seine Unbefragbarkeit. Dem Höhlenausgang wird ein Höhleneingang vorgeschaltet. Der Frage, wie der Mensch in die Höhle gekommen ist, wenn er dort nicht geboren wurde, korrespondiert die andere, warum er sie verlässt. Im Unterschied zu Platon will Blumenberg diesem Höhlenausgang den Zwangscharakter nehmen. Diese Struktur haben wir schon an den Epochenumbrüchen festgestellt. Epochen sind metaphorisch zeitliche Höhlen, die aus immanenten Gründen verlassen werden müssen. „Das Leben kann nicht bleiben, wo und wie es ist.“¹²⁸ Es zehrt die Bedingungen seiner Selbsterhaltung auf.

Das Modell solcher im Höhlendasein motivierter Höhlenausgänge ist die Austreibung aus dem Mutterschoß. Zur Geburt kommt es, wenn die Vorräte aufgezehrt sind und der Lebensraum zu eng wird. „Es ist die endgültigste Sache von der Welt, geboren zu sein.“¹²⁹ Eine Rückkehr kann es nicht geben, wie innerhalb der Geschichte auch keine Renaissancen möglich sind.

¹²⁷ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 55.

¹²⁸ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 64.

¹²⁹ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 66.

Blumenberg hält die Leistungen der Geschichte weniger für positive als für negative: sie bestehen weniger in Errungenschaften objektiven Glücks als vielmehr in Erfolgen der Überwindung des Negativen. „In seinen elementaren 'Symbolen' versichert sich das Leben dessen, was von ihm bewältigt worden war, insofern dies überwiegend aus Katastrophen, Trennungen, Ausstoßungen und Austritten bestanden hatte.“¹³⁰ Heißt dies, das Bessere wäre, nicht getrennt, ausgestoßen, ausgetreten zu sein? Zumindest treibt die Trennung auch in die Gegenrichtung, zur Vereinigung des Getrennten. Es ist dies die mystische Seite Blumenbergs, die freilich nur in der Geste der Abwehr zu Wort kommt: als das, was verhindert werden muss - und doch als Versuchung jederzeit latent ist.

Im Kern geht es um die Trennung des Menschen von der Wirklichkeit. Der konkrete Realismus des Menschen ist immer schon sekundär, eine Form, um mit seinem konstitutiven Mangel an primärem Realismus umzugehen. Dieser Mangel gründet in der ontologischen Distanz des Menschen zur Wirklichkeit. Das liegt zugleich dem unstillbaren Realitätshunger des Menschen zugrunde, solange er nicht aufgeht in der Realität. Das jedoch könnte er nur um den Preis des Selbstverlustes.

Blumenberg macht das an der Sexualität deutlich. Einzeller pflanzen sich fort, indem sie sich vorübergehend vereinigen und dann wieder teilen. Spätere Formen von sexueller Fortpflanzung minimieren den Kontakt zweier Lebewesen im Akt der Befruchtung. Nicht mehr der ganze Organismus wird in das Geschehen verwickelt, sondern nur noch ein Teil oder bloße Sekrete.¹³¹ Das gibt das Modell ab für den metaphorischen oder symbolischen Weltkontakt des Menschen. Er verbindet sich mit der Realität immer weniger direkt. Er lässt sich vertreten durch einen Teil seiner selbst, im Endeffekt durch sprachliche Äußerungen, Begriffe, Metaphern, Symbole. „Solches Sich-vertreten-lassen des Ganzen durch seine Teile oder Produkte ist das Kernstück der Überlebenskunst bis hin zum Menschen und bis hin zu seinen gesellschaftlichen und politischen Daseinsformen, in denen Delegation immer bedeutet, dass nicht jeder zu seiner Selbsterhaltung alles tun und können muss. Das Symbolische ist so etwas wie der Tribut, den der Andere, das Andere vom Lebendigen anstelle des Lebens selbst annimmt. Insofern ist es immer eine Vorform der Erfüllung des Wunsches nach dem Letzten, dem Aufgehen im Anorganischen, der Annahme des Lebens [lies: des Todes?] als des Preises für das Leben, das gelebt worden war. Dass der Gott das Opfer anstelle des Opfernden annimmt, ist nur eine der Formen dieses Grundverhältnisses von Leben und Wirklichkeit: als Ablösung des Absolutismus der Wirklichkeit.“¹³² Die Trennung ruft nach der (Wieder)Vereinigung. Die aber wäre gleichbedeutend mit dem Untergang. Im menschlichen Leben vollzieht sich also, was in der Evolution des Lebens überhaupt angelegt ist. Der Mensch minimiert seinen unmittelbaren

¹³⁰ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 70. Der Leser Schopenhauers scheint ihm hier nahe zu stehen.

¹³¹ Dass Mann und Frau „ein Fleisch“ werden, ist bedeutsame Metaphorik. Vgl. Gen 2,24; Mk 10,8.

¹³² H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 71. Das gilt auch für die - christliche - Religion, vgl. etwa den Gedanken der Stellvertretung in der Christologie.

Kontakt mit der Wirklichkeit, der ursprünglich Einheit bzw. Verschmelzung beinhaltet. Insofern ist sekundärer Realismus immer auch 'unrealistisch', ein nachträglicher, vermittelter Zugang zur Wirklichkeit unter den Bedingungen der Trennung und Absonderung. Was hier aber zutage tritt, ist die Mystik Blumenbergs. Er konstatiert den grundlegenden wenn auch unstillbaren Wunsch nach Verschmelzung des Lebens mit der Welt, des Menschen mit der Wirklichkeit, des Organischen mit dem Anorganischen. Das korrespondiert dem Absolutismus der Wirklichkeit und bleibt subkutan wirksam. Die absolute Herrschaft der Wirklichkeit über das Organische, das Leben, den Menschen ist das sekundäre Derivat dieses Absolutismus unter der Bedingung, dass es das von dieser Einheit losgelöste Lebendige schon gibt. Das Lebendige und dann der Mensch entfernt sich deshalb von diesem imaginären Ort nur, um ihm anderweitig sich anzunähern. Nur durch den Umweg über die ganze Welt, von hinten, scheint dann die Rückkehr möglich wie in das Paradies in Heinrich von Kleists „Über das Marionettentheater“.

Die erste Höhle, die der Mensch verlassen hat, ist also die Wirklichkeit selbst, näherhin Mutter Natur. Zu ihr geht es nur noch 'symbolisch' zurück, *pars pro toto*. Absolutismus der Wirklichkeit ist, noch einmal, der Name für einen Zustand, in dem das Leben gerade nicht mehr ununterschieden ist, in minimaler Distanz verharrt zur anorganischen Wirklichkeit.¹³³ Realistisch in diesem ursprünglichen Sinne wäre das Leben nur in der Einheit mit der ursprünglichen Wirklichkeit vor der Geburt und im Tode. Das Grab wäre die Höhle, die identisch wäre mit der Erde: „Erde zu Erde, Asche zur Asche, Staub zum Staube.“¹³⁴ Sich Einlassen auf den Umgang mit der Wirklichkeit setzt dagegen voraus, dass die Differenz und Distanz gewahrt bleibt.

Sexualität ist in dieser Perspektive Verzicht auf mystische Einheit und Gewinn an Differenz. Und zwar ohne, dass der Wunsch nach Totalität gänzlich verabschiedet wird. Primitive Formen der Sexualität sind identisch mit Kannibalismus. Elaborierte Formen delegieren die Verschmelzung auf Teile. „Verzicht wird, bis hin zu den höchsten Arbeitsformen der reinen Theorie, die durchgehende und sich ständig verfeinernde Kategorie der Teilnahme an dem, was man selbst nicht ist.“¹³⁵ Wohlgemerkt: Verzicht bedeutet immer noch Teilnahme, aber eben an dem, was man nicht ist, sondern nur hat. Es ist Verzicht auf Realismus im strikten Sinne der Einswerdung. So sehr Blumenberg die Richtung zunehmender Distanzierung bejaht, so sehr möchte er noch die verfeinertsten, vermitteltesten Formen den Wirklichkeitsbezug lesen als Derivat der Verschmelzung mit dem Ganzen der Wirklichkeit. Es geht eben neben der Distanzierung von „dem, was man nicht selbst ist“ immer auch um die „Teilnahme an dem, was

¹³³ Absolutistisch wird die Wirklichkeit nur für etwas oder jemanden, der sich um ein Weniges von ihr abgestoßen hat. Die Wirklichkeit als die eine und ganze wäre für niemanden absolutistisch, sondern nur – absolut.

¹³⁴ Vgl. Rilkes Tier, dem die ganze Welt zum Schoß wird bzw. bleibt: „O Seligkeit der *kleinen* Kreatur, / die immer *bleibt* im Schoße, der sie austrug: o Glück der Mücke, die noch *innen* hüpf, / selbst wenn sie Hochzeit hat: denn Schoß ist Alles.“ (Rainer Maria Rilke, Die achte Elegie, in: *Gedichte 1910 bis 1926*, S. 225.)

¹³⁵ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 72.

man nicht selbst ist.“ Nämlich indem man es hat. Denn „Distanz heißt, nicht alles anwesend haben zu müssen, aber das Abwesende genauso verfügbar zu haben wie das Anwesende.“¹³⁶

Die Pointe: den Weg vom Sein zum Haben zu beschreiben bedeutet zugleich, das Haben als Modus des Seins zu begreifen. Das ist die Vermeidung von absoluten Realismus noch als Realismus zu verstehen, als paradoxe Form des Einssein mit der Wirklichkeit unter den Bedingungen der Trennung und der Selbständigkeit. Die Überwindung des Absolutismus der Wirklichkeit ermöglicht erst eine Mystik des Habens als homöopatischem Sein. Der lebendige Mensch bleibt auf ihn hingespant wie durch ein Gummiband, wie weit es sich auch spannen mag. Vielmehr: je weiter es sich spannt, desto größer wird der Zug zurück. Diesem Zug darf freilich nur um den Preis des Todes nachgegeben werden. Nicht der Tod als solcher ist das Ziel, sondern das Einswerden mit dem, woraus wir ausgetreten sind, ausgetrieben wurden.

Die Höhlenmetapher bietet nicht nur Anlass, über das Totalitätsbegehren des Menschen zu sprechen, sondern bietet selbst so etwas wie eine Gestalt von Totalität. Und zwar, worauf es Blumenberg ja ankommt, ohne Absolutismus. Totalität ohne Absolutismus wäre die Formel, die sich in der Bedeutsamkeit niederschlägt. „Der Kunstmythos Platos von der Höhle und ihren Gefangenen zentriert auf seine Bedeutsamkeit und Wirkung alles, was Erinnerung und Imagination zum Heraustreten von Göttern und Menschen aus dem Schoß der Erde bewahrt und erfunden haben mochten.“¹³⁷ Als Kunstmythos steht er unter demselben Anspruch wie der Grundmythos: „total zu sein. Das bedeutet aber nur, dass er die Suggestion mit sich führt, durch ihn und in ihm bleibe nichts ungesagt. Was Totalität hier heißt, wissen wir überhaupt erst, seitdem auf sie verzichtet wurde und verzichtet werden musste, um wissenschaftliche Erkenntnis haben zu können. Wissenschaft steht unter der Bedingung der Preisgabe des Totalitätsanspruchs.“¹³⁸ In der Erkenntnisordnung wiederholt sich strukturell, was in der Seinsordnung statthat. Hier verzichtet das Lebewesen auf Einssein mit der Wirklichkeit. Dort verzichtet das wissenschaftliche Erkennen auf Totalitätserkenntnis. Diese bestünde darin, die Wirklichkeit in eins mit dem, der sie erkennt, auf den Begriff zu bringen. Das wird dadurch nicht obsolet, ist aber nicht mehr (oder noch nicht?) mit wissenschaftlich-begrifflichen Mitteln möglich. Es bleibt aber der Spielraum nachdenklicher Philosophie, die sich deshalb der Metaphorik, der Unbegrifflichkeit und des Mythos zuwendet, in dem dieser Zusammenhang gemeint ist. Wenn ich recht sehe, ist die Arbeit am Mythos auch der Versuch, dieses Streben nach Totalität so offen zu halten, dass keine Surrogate notwendig werden. Im Unterschied zu Grundmythen müssen Kunstmythen noch weniger 'geglaubt' werden. Ihre 'Bedeutsamkeit' ist vom wissenschaftlichen oder religiösen Wahrheitsanspruch entlastet. Die „Totalität als Nichts-

¹³⁶ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 76.

¹³⁷ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 85. Zur Unterscheidung von Kunstmythos und Grundmythos im Verhältnis zu einem (inexistenten) Urmythos vgl. H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 192 ff.

¹³⁸ Blumenberg, *Arbeit*, S. 193; vgl. dazu Jauß, *Ästhetische Erfahrung und Literarische Hermeneutik*, S. 383 f. Jauß verbindet hier die Theorie des Mythos, die die aitiologische Funktion heraushebt, mit Blumenbergs anthropologischer Funktion des Mythos.

ungesagt-Lassen“¹³⁹, die Wissenschaft nie beanspruchen würde, meint: die bedeutsame Geschichte, der bedeutsame Satz oder Text greift als begrenzter ins Unbegrenzte aus.

Die Wissenschaft steht jedoch weiterhin unter der Bedingung des Verzichts auf Bedeutsamkeit. Und diese hat neben dem Aspekt der Totalität den Aspekt, *für wen* diese Totalität als erreichbar suggeriert wird - für das Individuum. Ihm und nur ihm ist etwas bedeutsam, und ihm geht es geradewegs um das Ganze oder wenigstens um ein jeweiliges Ganzes. Dieses bietet also Platons Kunstmythos von der Höhle. Dieses Ganze freilich hat es mit dem Wirklichkeitsverhältnis des Menschen insgesamt zu tun.

Als Kunstmythos hat Platon eine Erzählung erfunden, die seine Theorie veranschaulichen sollte. Blumenberg zeigt jedoch, dass seine Erfindung über die ursprüngliche Intention hinauschießt. Deshalb bietet dieser Mythos Anschlussstellen zu Interpretationsmöglichkeiten, die den Intentionen Platons entgegenstehen.¹⁴⁰ Doch gerade darin realisiert sich seine Bedeutsamkeit und Totalitätsanmutung.

Das zeigt sich schon vorab in dem Paradox, dass Platon einen „Mythos erzählt, der an vorderster Stelle die Ausscheidung von Mythen behandelt“. Der Logos, der „vor allem ein selektives und ausscheidendes Organ“ ist, wird auf den Mythos angewendet. Es entsteht ein neuer „Typus >wahrer unwahrer< Geschichten“.¹⁴¹ Notwendig ist er geworden durch Aporien des Logos selbst. Auch hier also wieder keine äußere Gewalt, sondern das Aufbrechen innerer Dilemmata. Im Kontext der *Politeia/Staat* zum Beispiel: die mangelnde Übereinstimmung von gerechtem Leben und äußerem Erfolg, die wir auch aus dem Alten Testament kennen, und die noch Kant beschäftigen wird. „Der Mythos löst die Aporie des Logos auf. Er tut es um den Preis, dessen Gewißheit nicht gewähren zu können.“¹⁴²

Blumenberg liest das Höhlengleichnis im Gegenüber zum Sonnengleichnis im 6. Buch des *Staates*. Dann wird erkennbar, weshalb der erste Befreite überhaupt zurückkehrt: die Sonne, d. h. das Gute, treibt ihn dazu an: „Die Letztinstanzlichkeit des Guten bedeutet, dass das Seiendseiende sich nicht selbst genügt, nicht in einem späteren Sinn das Absolute ist, sondern das, was nochmals und vielmals sein soll, obwohl das Viele und die Vielen niemals erfüllen können, was dieses Sollen enthält.“¹⁴³

¹³⁹ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 195.

¹⁴⁰ Wichtig sind dabei 'unbesetzte Stellen' wie die, wer den Gefangenen befreit oder dass ungeklärt bleibt, woher den Gefesselten zugemutet werden darf, losgebunden zu werden. Die für Blumenberg interessante Frage ist zudem, ob man zum Glück mit Gewalt gezwungen werden darf. Er kritisiert dabei auch eine Kulturkritik Frankfurter Provenienz, die die modernen Schattenspiele der Kulturindustrie, etwa im Kino oder Fernsehen, madig macht. Anders verhielte es sich mit einer endogenen Unzufriedenheit mit den Lichtspielen, durch die mangelnder Wirklichkeitskontakt zu demagogischem Realitätsentzug umschlagen könnte. Vgl. H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 116.

¹⁴¹ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 109.

¹⁴² Diese Gewissheit will das christliche Dogma deshalb im Unterschied und im Gegenzug zum Mythos auf seine Weise erzielen. Etwa durch den Realismus der Menschwerdung des Gottessohnes im Gegensatz zur bloßen unwesentlichen und nur vorübergehenden Metamorphose der mythischen Götter in dies und jenes.

¹⁴³ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 141.

Dabei geht es nicht um ein Offenbarungsverhältnis, ein Verhältnis von Sender zu Empfänger wie zumindest nach der orthodoxen Lesart in der christlichen Religion, sondern um ein demiurgisches Verhältnis. Wenn es die Welt nicht schon gäbe, würde der Entfesselte sie erschaffen. Der Kern des Platonismus wird von der Gnosis ausgeplaudert: „Es gibt die Welt, weil es die Ideen gibt; aber weil es die Welt gibt, ist alles in ihr zur Abwendung von den Ideen verurteilt.“¹⁴⁴ Blumenbergs Polemik gegen den Platonismus, der die Erscheinung gegenüber der Idee herabsetzt, gründet in seinen gnoseogenen Tendenzen. Daher sein Verständnis noch für die Mörder des Sokrates: sie sind nicht absolut böse, sondern dulden nur nicht, dass ihnen das, was ihnen Befriedigung verschafft, genommen wird um einer 'wahren' Welt willen, die unerreichbar bleiben wird. Indem der platonische Philosoph die Welt zwar nicht mehr demiurgisch schafft, sie aber an die Ideen annähert, entwirklicht er diese Welt zur bloßen Schattenwelt. „Der Paideut ist ein durch das Faktum der Welt behinderter Demiurg - in allen seinen geschichtlichen Nachfolgeformen wird ihm bohrend nachhängen, dass er das eine sein muss, weil er das andere nicht mehr sein kann.“¹⁴⁵ Darin steckt ein Moment der Gewalttätigkeit gegen die Welt, wie sie ist, wie gegen die, die sich an ihr genügen lassen.

Für Blumenberg ist Kultur immer ambivalent. Einerseits reichert sie die Innenwelt der Höhle an, vergleichgültigt dadurch die Außenwelt, macht sie zunehmend selbstgenügsam. Andererseits hebt sie die Außenwelt nicht auf. Und das wird erlebt, wenn es zu Höhlenausgängen kommt, die unvermeidlich sind. Dann nämlich wird die Eigenwelt entkräftet oder in ihrer Entkräftigung kenntlich. Im Unterschied zur Welt Platons haben wir es uns angewöhnt, neugierig auf das zu sein, was draußen ist und sich verändert.

Die neuzeitliche Wissenschaft jedenfalls sieht dem Wettkampfspiel der Gefesselten mit ihren Schattenspielen ähnlicher als dem Blick des Entfesselten auf die Sonne und das von ihr Beschiedene außerhalb der Höhle. Sie weiß vom Wesen ihrer Gegenstände nichts, bescheidet sich mit deren Erscheinungen, stellt Regelmäßigkeiten fest, zählt und rechnet. Der Verächtlichmachung der bloßen Erscheinungen hält Blumenberg den Erfolg solcher Bescheidung entgegen.

Das zeigt gerade die Astronomie, die eine der frühesten Formen von Weltvertrautheit herstellte und Schrecken durch kosmische Überraschungen bewältigte. Deshalb richtet Blumenberg das Augenmerk auf die Hände des in die Höhle Zurückkehrenden und stellt fest: sie sind leer. Er hat nichts anzubieten, was es rechtfertigen würde, den noch Gefesselten zu nehmen, was sie haben: das Gegebene. Nicht nur die potentiellen Mörder sind schuldig, auch das potentielle Opfer ist es.

¹⁴⁴ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 144. Schon 1955 hatte Blumenberg die Gnosis als Versuchung des Platonismus betrachtet, der wiederum Affinität zum Nihilismus habe. Vgl. H. Blumenberg, *Mond*, S. 27.

¹⁴⁵ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 144.

Die Höhle ist auch Metapher der Lebenswelt als des Reiches des Selbstverständlichen. Hat einer sie einmal verlassen, ist es damit allerdings vorbei. Kontingenz, einmal entdeckt, lässt sich nicht mehr vergessen. Das lebensweltliche Paradies ist dem Rückkehrer verstellt. Doch bleibt es dabei: „Als Lebenswelt ist die Höhle eine verteidigungsfähige Welt.“¹⁴⁶

Das Zu-Ende-bringen der Entplatonisierung des Höhlengleichnisses bestünde darin, die Notwendigkeit der Fesselung der Höhlenbewohner zu leugnen. Wäre die Höhle ein Gesamtkunstwerk, würde sie freiwillig genossen. Dass dies in Parallele zu Blumenbergs Kategorie des Zu-Ende-Bringens des Mythos zu verstehen ist, zeigt sich daran, dass auch hier die Ästhetisierung am Ende steht. Aus Bildern werden Symbole, am Ende bloße Zeichen.

Als Lebenswelt schon, nicht erst als Gesamtkunstwerk, ist die Höhle verteidigungswürdig, weil sie dem Prinzip des unzureichenden Grundes korrespondiert. Die Lebenswelt ist eine Welt, in der die Symboldinge nicht begründet sind, nicht begründet sein müssen, um zu sein und zu gelten. „Wenn die Sonne ihren tiefsten Stand erreicht hat, ist das nicht ein *Grund* zum Feiern, sondern ein *Zeichen* zur Feier.“¹⁴⁷ Um ein anderes Beispiel zu nehmen, das nach Blumenberg einschlägig ist für den vermeintlichen Zusammenhang von Mythos und Logos, sei auf das Phänomen des Blitzes verwiesen. Die wissenschaftliche Theorie erklärt dieses Phänomen und ersetzt damit die ätiologische Funktion mythischer Blitzgeschichten. Doch sie löst z. B. nicht Luthers Stotternheim-Erlebnis auf: für einen Menschen wie Luther ist der Blitz kein Grund, ins Kloster zu gehen, sondern ein Zeichen dafür, dass er jetzt endlich tun sollte, was er immer schon tun wollte. Die lebensweltliche Bedeutsamkeit des Blitzes wird von der wissenschaftlichen Erklärbarkeit nicht tangiert. Insofern bleibt auch Luther in seiner Höhle, wenn er ins Kloster geht.

Der Mythos wie das Symbol zeigen nach Blumenberg, was es mit dem Dasein auf sich hat: es ist grund-, aber nicht bedeutungslos. Dafür steht die Rehabilitierung der Schatten, indem sie auf ihre Erscheinung als Symbole reduziert werden. Und das schließt eine Rehabilitierung der Wissenschaften ein, die eine technische Welt erzeugt haben, die nicht mehr auf den Grund ihrer Möglichkeit befragt zu werden braucht. Wer das dennoch tut, wird zum „Sokrates der Vergeblichkeit“¹⁴⁸.

Blumenberg liest das platonische Höhlengleichnis gegen den Strich. Der Befreite ist nur einer, nicht viele, wie der Anfang des Gleichnisses noch verheißt. Er kann seine neue Sicht den Gefesselten nicht mit Evidenz vor Augen führen. Er kann ihnen keinen Logos anbieten, sondern nur einen Mythos, also bloße Wahrscheinlichkeit statt Gewissheit. Er müsste ihnen erzählen, was es heißt, in einer Höhle zu sein, da sie das nicht wissen (können). Dazu bräuchte er eine 'absolute Metapher', die genau dazu passt. Das wäre der Höhlenmythos im Höhlenmythos.

¹⁴⁶ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 168.

¹⁴⁷ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 168. Hervorhebung im Original.

¹⁴⁸ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 169.

Auch über den faktischen Schluss hinauszudenken begreift Blumenberg als legitimes Gedankenexperiment. Etwa so: der befreite Philosoph erzählt den noch (!) Gefesselten sein Leben für den Fall, dass sie doch noch befreit würden und um sie dann für seine Geschichte geneigt zu machen.¹⁴⁹ Damit nähert sich dieser sokratische Philosoph seinen Gegnern, den Sophisten an, indem er sich der denunzierten Rhetorik bedient - was zeigt: „Die Feindschaft gegen die Sophisten beruhte auf der Nähe zu ihr: auf dem Narzißmus der geringsten Differenz.“¹⁵⁰

Blumenberg beschreibt dann verschiedene alternative Höhlengleichnisse von Aristoteles bis in die christliche Tradition hinein. Umbesetzungen wie Gegenbesetzungen demonstrieren dabei die Bedeutsamkeit des Gleichnisses. Mich interessiert hier nicht diese Geschichte der Arbeit an und in der Höhle, sondern die dabei unterschwellig erzählte Geschichte vom Verlust als Verzicht auf den Absolutismus der Wirklichkeit, die eine Mystik des Habens eröffnet. Der ursprünglichste Absolutismus der Wirklichkeit ist der des Einsseins von allem mit allem, des Menschen mit der Wirklichkeit. Die Frage Blumenbergs ist, wie dieses Einssein unter Bedingungen der notwendigen Trennung, unter Bedingungen der Selbsterhaltung des Menschen, möglich bleibt. Die Bedeutsamkeit des Mythos ist ein Inkognito dieser bleibenden Totalität.

Es klingt wie ein Selbstporträt, wenn Blumenberg über den christlichen Epikurschüler Arnobius sagt: „Die Welt ist nichts, was den Menschen etwas angehe. [...] Wenn die Welt dem Menschen dennoch etwas zu bedeuten hat, ist das erst ein Produkt seiner Kultur. Er hat über sie zu reden gelernt: Erklärungen zu geben, Geschichten zu erzählen, Zweckmäßigkeiten aufzudecken und in Gebrauch zu nehmen. Die ursprüngliche Weltbeziehung aber ist Indifferenz, Sprachlosigkeit der Dinge dem Menschen gegenüber wie des Menschen gegenüber den Dingen. Das ist Abwendung von der griechischen Metaphysik des Kosmos, aber nicht zugleich eine Abwendung von der biblischen Metaphysik der Schöpfung, solange diese als Machterweis des eigenen Gottes - noch nicht jedoch als Vorform seiner Offenbarungen - verstanden wurde, nicht einmal als Ausdruck seiner Güte genommen werden musste.“¹⁵¹ Hier beschreibt Blumenberg den sekundären Status nach dem Absolutismus der Wirklichkeit. Am Anfang steht nicht „Indifferenz“, sondern Überwältigtsein. Das wird indirekt deutlich, wenn Blumenberg zu Ernst Mach schreibt: „Das Ich als neue Höhle, aus der ins Ganze auflösend zurückzukehren, um nicht dieses Eine, sondern alles in Einem zu sein, kein Verlust, nur Gewinn zu sein, ist der ontologische Komparativ der platonischen Höhle in neuer und der Intention nach letzter Gestalt: als Symmetrie von Herkunft und Hinkunft, an deren Umkehrpunkt das Ich die Unpäßlichkeit seiner Identitätskaverne zu bestehen hat. Wer kann schon auf einen Satz

¹⁴⁹ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 188.

¹⁵⁰ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 189.

¹⁵¹ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 333.

bringen, was Inbegriff seiner Wünsche ist? Versuche sind gemacht worden. Etwa dieser: 'Ich möchte alles sein, es schließt sich aber aus.'¹⁵² Im Unterschied zum Sein schließt das Haben des Einen das Haben des anderen jedoch nicht aus. Der Verlust an Intensität ist auch ein Gewinn. Und umgekehrt. „Verzicht zu sein ist der Preis für die Lust zu haben.“¹⁵³ Mittels Haben kann das Ich aus seiner Höhle hinausgehen und alles werden. Blumenbergs Kritik der Mystik des Seins geschieht zugunsten einer Mystik des Habens. „Der Überdruß an der Spaltung von Subjekt und Objekt ist allen Philosophien gemeinsam, die sich aufs 'Leben' berufen und Rückkehr zum 'Erlebnis' als dessen reiner Intensität verheißen. Die Intimität mit dem Leben ist allen Bedingungen nach nichts anderes als die Intimität der Mystiker mit Gott gewesen war. Vor allem sind Hindernis wie Preis dort wie hier verwechselbar: Hindernis ist Haben jeder Art, Preis ist Ichauslöschung, damit auch Verzicht auf Erkenntnis. Erkenntnis ist unausweichlich mit der Relation des 'Habens' verbunden: Nicht sein zu können und zu müssen, was sie hat, ist geradezu der Gewinn, den sie verspricht, die Wahrung der Distanz trotz des Zugriffs über diese hinweg. Das Ich darf etwas tun, was es zerstören könnte, und dennoch vor dem Abgrund der Identität mit der 'Sache' innehalten, ohne sie zu verlieren. Das gilt den ekstatischen Erlebnisfreunden als 'Krampf der Selbsterhaltung'.“¹⁵⁴ Blumenbergs Philosophie ist in der Tat Philosophie der Selbsterhaltung. Sie ist jedoch gerade die Bedingung der Möglichkeit, anderes zu haben, ohne es sein zu dürfen bzw. zu müssen.

Die Mythologie ist die Schwundstufe der Mystik wie in der chassidischen Erzählung von der Macht des Erzählens¹⁵⁵: Um einen Todkranken zu retten sind die Riten, Sprüche und Gebete verloren; der heilige Ort ist vergessen und selbst die Kraft zum bloßen Tun ist dahin. Aber die bloße Erzählung von dem, was verloren und vergessen wurde, genügt zur göttlichen Heilung. So ist Blumenberg selbst ein „Erkenntnisfreund“, der nachvollziehen kann, was den „Erlebnismystiker“ antreibt. „Erkenntnis ist das Einzigartige einer Entlastung, nicht sein zu müssen und dennoch genießen zu dürfen. Was wie voreiliger Verzicht aussieht - die Intimität absolut auszuschöpfen -, ist die Disziplin, die als immer neue Möglichkeit enthält, was als einmalige Wirklichkeit endgültig erstarrt wäre. Der Fluß des Lebens fließt, weil er nichts von dem zu werden braucht, woran er vorüberfließt. Die Begriffe, die seine 'Erlebnisse' produzieren, sind nicht deren Ausscheidungen, sondern die Formen, in denen alles oder von allem zu haben möglich wird, ohne es zu sein. Deshalb können die Begriffe nicht aufhören, ihre Herkunft von

¹⁵² H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 658; Zitat Ernst Mach. Hier ist das Ich selbst eine Höhle, in der man gefangen ist. Blumenberg fährt fort: „Was schließt sich aus? Dass ich das eine nicht sein könnte, wenn ich das andere wäre? Das mag den, der alles sein will, schon genug stören. Einschneidender ist doch wohl, dass ich nicht mehr ich wäre, wollte ich irgend etwas außerdem sein. Nicht das eine ist das Hindernis für das andere, sondern ich bin das Hindernis für dieses wie jenes. Dass ich schon bin, schließt aus, noch etwas von allem zu sein.“ (A. a. O. S. 659) Blumenberg nennt das einen „Blick in den Untergrund der Wünsche“ (ebd.). Zur Philosophie Ernst Machs als Mystik vgl. M. Sommer, *Evidenz im Augenblick*, das zugleich als Anwendung zur Philosophie Blumenbergs gelesen werden kann, siehe unten den Exkurs zu Sommer.

¹⁵³ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 659.

¹⁵⁴ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 660.

¹⁵⁵ Martin Buber, *Die Erzählungen der Chassidim*, S. 543.

Erlebnissen zu wahren und die Hinwendung zu Erlebnissen zu 'betreiben'. Sie leben durchaus von einer vitalen Sehnsucht, die sie weder abtöten noch hochmütig enttäuschen dürfen.¹⁵⁶ Denn es handelt sich um das Interesse des Menschen, Bedeutung in und für die Welt zu haben.

Die Geschichte der Höhlenmetapher zeigt, dass es immer fragwürdiger wird, warum und wozu die Höhlenbewohner den Kontakt mit einer anderen, äußeren weiteren Welt suchen sollten, was sie dazu bringen könnte ihre Höhle zu verlassen. Immer mehr geht es anscheinend in Richtung Selbstgenügsamkeit der Höhle und ihrer Bewohner. Dennoch, noch einmal, nennt Blumenberg sein Werk nicht Höhleneingänge. Alteuropäisch, wie er bleibt, hält er trotz aller Bekräftigung der antiplatonischen Einwände daran fest, dass es dem Menschen frommt, seine Höhlen, welche es auch seien, zu verlassen, in ihnen nicht endgültig heimisch zu werden.

In der Neuzeit kommt es durch die Erkenntnis der Perspektive und durch den Gedanken des absoluten Raumes zur Auflösung der menschlichen Zentralposition. „Das Subjekt verteidigt sich, restituiert sich in der Neuzeit gegen den absoluten Raum als Troglodyt, als Höhlenwesen.“¹⁵⁷ Erkauft wird das durch den Verzicht auf das 'Ding an sich' (Immanuel Kant). Objektivität wird nun gegen Subjektivität hergestellt. Die Kunst kompensiert diesen Verlust der Bedeutsamkeit der Subjektivität. In der neuzeitlichen Kultur kommt es zu immer neuen Eigenwelten, zu Wirkungsräumen, die sich von der Normalwelt oder anderen Welten abgrenzen, sich abschließen gegen andere Höhlen. Die Menschen lernen, sich an den Erscheinungen als solchen gegenüber den 'Dingen an sich' genügen zu lassen, sie zugleich aber selbst zu produzieren. Für die Eingeschlossenen geht es nicht mehr nur oder vorrangig um den Wettkampf - und sei es dem verschärften Lebenskampf - sondern darum, Neues mit den Schattenbildern anzufangen.

Dass die Neuzeit, wiewohl sie Überwindung der Gnosis sein soll, zumindest einen gnoseogenen Zug hat, zeigt Blumenbergs Beobachtung: „Die Philosophie der Neuzeit ist auch dort, wo sie von Triumphen des menschlichen Geistes zu handeln scheint, weithin eine Beschreibung von Gefangenschaften.“¹⁵⁸ Das ist keine Gnosis im religionsgeschichtlichen Sinne, aber eine im erkenntnistheoretischen. Man könnte zugespitzt sagen, die Gnosis im formalen Sinne ist nie zu überwinden, sofern es keine Mystik des Seins gibt. Denn die Differenz des Bewusstseins vom Sein ist nicht einzuziehen, es sei denn um den Preis der Selbstauflösung. Die formal verstandene Gnosis wurzelt in der ontologischen Distanz selbst, die nicht zu überwinden ist, höchstens zu verwinden in einer Mystik des Habens. Die hat auch erkenntnistheoretische Konnotationen. Das gilt nach Blumenberg für Kants *Kritik der reinen Vernunft*, die unter der Notwendigkeit der Absicherung gewisser Erkenntnis einen Grundriss der Einsperrung vorlegt. Das gilt aber weiterhin: „Die Kritik der Vernunft war nur der Höhepunkt des

¹⁵⁶ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 660 f.

¹⁵⁷ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 423.

¹⁵⁸ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 752.

Anfangs einer Serie von Mitteilungen über *die Minimalität und Enge des menschlichen Anteils an Raum und Zeit*: Hiobsposten von der Art des kulturellen Relativismus, der moralischen Einsamkeit der ethnischen Provinzen bis hin zu der des Individuums, des Historismus, der evolutionären Episodizität, der hermetischen Trennung des Ichs von seiner neuen Unterwelt wie Überwelt. Schließlich und am härtesten die Reduktion der Vernunft auf die kontingenten Voraussetzungen der ihr zugewachsenen Sprache. Auch dies mag das letzte Wort der Fatalität noch nicht sein.¹⁵⁹

Aber damit ist auch angezeigt, worum es Blumenberg geht: darum, diese fatale Diskrepanz zwischen der begehrten Fülle und dem begrenzten Anteil an der Welt nicht nur hinzunehmen, sondern zu untersuchen, welche Möglichkeiten es dann noch gibt für die Vernunft. Deshalb der Zugriff auf Metaphorologie, Mythologie, Religion. Bei Wittgenstein¹⁶⁰ sieht Blumenberg dieselbe philosophische Grunderfahrung vorliegen wie bei Husserl: die Angst vor letzten Ungewissheiten. Das Problem ist die Verspätung des bewussten Daseins. Beginnt der Mensch sich seiner bewusst zu werden, dann ist er schon mitten im Leben, das ihm dann als Wald (Descartes), als Höhle (Platon) oder als dunkler Gang vorkommen mag. Oder, wie Wittgenstein sagt, als Fliegenglas. Nach einem berühmten Gleichnispruch Wittgensteins hat die Philosophie die Aufgabe, der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zu zeigen.¹⁶¹ Man darf an den Zuruf Onkel Tobys an die Fliege in Lawrence Sternes *Tristram Shandys* erinnern: Flieg, die Welt ist groß genug für uns beide.¹⁶²

Blumenberg befragt seinerseits das Gleichnis Wittgensteins. Warum sollte die Fliege aus dem Fliegenglas hinauswollen sollen? Auch wenn ihre Realität reduziert ist, ist es damit auch schon ihr Leben? Worüber sprechen, wenn nicht über das, was sprachlich erschließbar ist? Die Fliege stößt nur an das Glas, weil sie die Realität dahinter sieht. Wittgensteins Metapher vom Anrennen gegen die Grenzen der Sprache¹⁶³ wurde nach Blumenberg zu wenig beanstandet. Diese Grenze muss eine zumal enge Wand sein, damit man sich, wie Wittgenstein sagt, Beulen daran holen kann. Der berühmte letzte Satz Wittgensteins im *Tractatus* hatte das Unsagbare anvisiert, das jenseits der Grenze/Wand liegen sollte, um sich selbst zu zeigen. Im *Tractatus* nennt Wittgenstein das einerseits das Ethische, andererseits das Mystische. Religion, Moral und Ästhetik waren für ihn identisch im Blick auf diesen unsagbaren Bereich, auf den es

¹⁵⁹ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 752. Hervorhebung vom Verfasser.

¹⁶⁰ Vgl. in diesem Sinne auch Peter Strassers Kommentar zu Wittgenstein, in ders., *Philosophie der Wirklichkeitssuche*, bes. S. 112-140.

¹⁶¹ Nach L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, S. 162, zitiert bei H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 757. Vgl. dazu Anselm Haverkamps Schlusssatz im Nachwort zu einer Sammlung von Blumenbergs Aufsätzen: „Wittgensteins Fliegenglas exponiert die logische Verlegenheit des Philosophen, auf die Blumenbergs Projekt die Antwort ist.“ (Ders., Die Technik der Rhetorik. Blumenbergs Projekt, in: H. Blumenberg, *Schriften*, S. 435-454, S. 454. Inwiefern, deutet er freilich nicht einmal an.

¹⁶² Siehe unten das Motto des Nachworts.

¹⁶³ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 783. Strasser nennt Wittgensteins Rede vom Sprachkäfig eine absolute Metapher, „die im strengen Sinne für nichts steht und eben so einen >Sachverhalt< jenseits des überhaupt Benennbaren ins Bewusstsein heben will.“ (P. Strasser, *Philosophie der Wirklichkeitssuche*, S. 132)

paradoxerweise eigentlich ankam. Im Gegensatz zum Bild des Fliegenglases hat die Sprachimmanenz keine Lücke. Aber sie grenzt überall an ihr Jenseits und bestimmt dieses so negativ.

An Wittgenstein fesselt Blumenberg, dass er Ansprüche und Normen, auch an Gewissheit, zu reduzieren vermag. Man kann nicht sinnvoll an allem zweifeln, man muss nicht jeden Zweifel systematisch argumentierend ausräumen. Blumenberg ist auch deshalb historischer Philosoph, weil er jeweils zeigen will, dass bestimmte Zweifel nie absolut und willkürlich auftreten, sondern zu einer geschichtlichen Situation gehören.¹⁶⁴ Das schließt den Verdacht ein: „Es lassen sich Zweifel denken, von denen zumindest zweifelhaft ist, ob man sie auch *haben* kann.“¹⁶⁵ Man wird das auf die Gefangenschaft in der Sprache anwenden dürfen. Wer glaubt, in der Sprache gefangen zu sein, weil sie keinen Zugang zur außersprachlich-wahren Wirklichkeit zulasse, dem ist nicht zu helfen, so wenig wie dem, der daran zweifelt, dass er zwei Hände hat.¹⁶⁶ Wer daran zweifelt, dass die Sprache die Wirklichkeit erschließt, dem ist dann genauso wenig zu helfen, schon gar nicht sprachlich. Sich der Sprache überlassen heißt aber zugleich, sich dem anzuvertrauen, wenn auch nicht blind, was schon vorher gesagt und gedacht wurde. Insofern ist Blumenbergs Selbstentäußerung an die Geschichte des Denkens keineswegs nur ein Totentanz, sondern auch ein Erntedankfest.¹⁶⁷

Auch diese Gefangenschaft in der Sprache aber ist philosophiegeschichtlich keine letzte.¹⁶⁸ Blumenbergs Philosophie vermeidet es, zu große Enttäuschungen durch zu hohe Erwartungen zu provozieren. Enttäuschungen aber schlagen allzu leicht in Weltzorn um. Das demonstriert Blumenberg, indem er sein Buch mit dem anderen Höhlenmythos aus dem babylonischen Talmud schließen lässt, ohne ihn zu kommentieren.

Doch zuvor noch der Brückenschlag zur Bibel, mit Thomas-Mannscher Ironie: auch das Paradies ist eine Art Höhle. Der verweigerte Ausgang Adams hätte bedeutet, dass es nie eine „Kultur“ gegeben hätte.¹⁶⁹ Doch evolutionär gewendet, sind es gerade die Gehäuse, die zum Ausgang aus ihnen befähigten. In den geschützten Höhlen aller Art konnte genug an Kultur erreicht werden, die man mit nach draußen nehmen konnte. „Der kritische Moment der Anthropogenese muss im Überschreiten der Schwelle bestanden haben, hinter der die Mechanismen der Evolution nicht mehr zu greifen vermochten. Und es waren die Gehäuse, welcher natürlichen oder künstlichen Art immer, die das bewirkten. Nicht so sehr, weil sie Schutz vor klimatischer oder anderer Unbill gewährten, sondern weil in ihnen das Potential entstehen konnte, diesen statischen Schutz zu verlassen im Gehege einer transportablen Kultur

¹⁶⁴ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 780f.

¹⁶⁵ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 780. Blumenberg denkt dabei auch an den absoluten Zweifel des Decartes, mit dem die Neuzeit anhebt. Vgl. aaO S. 790f.

¹⁶⁶ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 790.

¹⁶⁷ Vgl. Josef L. Kormers oben zitiertes Diktum .

¹⁶⁸ So die Überschrift über dem siebten Teil der *Höhlenausgänge*: Andere, doch keine letzten Gefangenschaften.

¹⁶⁹ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 799.

von Ausrüstung und Schmuck, den Insignien der Erkennbarkeit und Zugehörigkeit. Die Höhle konnte nur Episode sein.“¹⁷⁰

Darin wurzelt die Ambivalenz der Höhle: „Sie lädt zum Bleiben und sie bemittelt zum Gehen.“¹⁷¹ Das ist ein Schema, das in der Geschichte wiederkehrt. Menschliche Kultur bleibt hin- und hergerissen zwischen dem Begehren nach der scheinbar wirklicheren Wirklichkeit dort draußen und der Zuflucht in die geschützten Höhlen der abgefederten Menschenwelt. Auch die Epochenschwellen haben damit zu tun. Der Druck zum Verlassen der 'Höhlen', die die geschichtlichen Epochen darstellen, muss von Innen kommen. Blumenberg scheint allerdings hier der Tendenz zu folgen, die eigentliche Wirklichkeit dort draußen sei das kalte, menschenferne und –unfreundliche Universum, das die Physik rekonstruiert. Doch kann man ihn auch anders lesen: zur Wirklichkeit dort draußen gehören eben auch die Kulturen, die der Mensch in den Höhlen schafft und mitbringt nach draußen.

Höhlensitzer, die reell-prähistorischen, reell-posthistorischen und die eschatologisch-metaphorischen teilen die Abneigung gegen die 'wirkliche Wirklichkeit'. „Die Realismusedifferenz von 'Rückzug' und 'Rückkehr' bleibt unaufhebbares Resultat einer unumkehrbaren Geschichte.“¹⁷² Der Gang ins Unterirdische, die Flucht in die Höhlen bedeutet dann, „auf die Welt zu verzichten, die intersubjektive Trägerschaft der Weltexistenz funktionslos zu machen.“¹⁷³ Solcher 'Weltschwund' meint keinen realen Weltuntergang; und ihn gibt es, auf niedrigerem Niveau. Heutzutage ist man nicht mehr realiter vor Ort, sondern hauptsächlich *live* dabei, aber nicht leibhaftig, sondern medial vermittelt. „Eine Welt der Nichtssehenden weil Alleswissenden ist entstanden.“¹⁷⁴ In den Archiven könnte die Welt fortbestehen, die es gar nicht mehr bräuchte: „eine Welt der Entlastung von Wirklichkeit“. Das wäre die Umkehrung des platonischen Bildungsweges zur wirklicheren Wirklichkeit, zum Sein des Seienden.

Höhleneingänge wie Höhlenausgänge zeigen die doppelte Einstellung zur Wirklichkeit: man musste sich ihr stellen wie man sich ihr entzog. Darin schimmert noch Blumenbergs frühere Gegenüberstellung von Gegenständigkeit und Inständigkeit durch. Wenn Selbsterhaltung gesichert ist, öffnet sich die Vorliebe für Wünsche und Phantasien, Bilder und Fiktionen. „Hunger und Neugier - und wer weiß wann welche Gelüste noch?“¹⁷⁵ treiben dann wieder aus den Stätten des Rückzugs hinaus.

Daraus folgt für den Wirklichkeitsbegriff nicht als Definition, sondern als Verfahrensregel: „Wirklich ist, was nicht unwirklich ist.“¹⁷⁶ Wirklich ist immer das, was übrig bleibt, wenn das Unwirkliche ausgeschieden wird. „Wirklichkeit ist das Residuum eines Eliminationsverfahrens.“

¹⁷⁰ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 799.

¹⁷¹ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 799.

¹⁷² H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 802.

¹⁷³ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 804.

¹⁷⁴ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 804.

¹⁷⁵ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 805. Man darf hier an den Eros denken.

¹⁷⁶ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 806; vgl. H. Blumenberg, Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff.

Das aber kommt zu keinem endgültigen Ergebnis. Das schließt die Geschichtlichkeit der Wirklichkeitsbegriffe ein: nicht zu jeder Zeit gilt dasselbe als unwirklich.¹⁷⁷

„Der Fundus der Aufhebungsarten des Irrealen scheint nicht ausschöpfbar zu sein. [...] Wenn auch der jeweilige 'Rest' sich als 'Wirklichkeit' behauptet, gibt es doch keine Garantie für seinen Bestand in dieser Auszeichnung. [...] Der Richtwert der Wirklichkeit ist das Nichteinholbare.“¹⁷⁸ Das ist ein negativer Ausdruck für die positive Einsicht, dass die Wirklichkeit nicht auszuschöpfen ist. Das aber ist kein Grund für absolute Zweifel an ihrer Zugänglichkeit.

7. Zu-Ende-bringen des Höhlen-Mythos

Wie würde ein vorläufig letzter Höhlenmythos aussehen, der die jetzige Epoche in ihrer Systematik umgreift? Analog zum Zu-Ende-bringen des Mythos sucht Blumenberg nach einer „Finalität der Höhlenimagination“¹⁷⁹. Dieser „finale Mythos“¹⁸⁰ ist zunächst ein „erdachter Mythos“¹⁸¹. Das aber ist ein Paradox. Denn der Mythos bezieht seine Bedeutsamkeit auch daraus, dass er von weither zu kommen scheint, dass der oder die Erfinder anonym bleiben.

Ein finaler Mythos ist eine Grenzvorstellung. Er hätte die 'geistige Situation der Zeit' (Karl Jaspers) in sich zu fassen, oder die gegenwärtige Zeit in Gedanken (Hegel) bzw. einer gleichnishaften Geschichte zu fassen. Paradox ist das, weil solch ein Mythos als erfundener seine Kontingenz zu deutlich zeigen und seine mythische Qualität damit tendenziell aufheben würde. Denn Mythen müssen, wie absolute Metaphern, etwas Zwingendes, Notwendiges haben, dürfen nicht beliebig erscheinen, weil sie für eine „unbehebbar theoretische Verlegenheit“¹⁸² einspringen sollen.

Blumenberg will diesen Mythos nicht selbst schreiben; er will nur die Bedingungen angeben, die er erfüllen müsste. Er bezieht sich dabei auf Arnold Gehlen, von dem er am ehesten erwartet, dass er ihn hätte liefern können, ohne es getan zu haben. Die Bedingungen sind folgende:

Erstens hätte die Ausgangslage gegenüber dem Platonischen Mythos eine andere zu sein. Das eine Problem dort war, dass die Eingeschlossenen keine Vorstellung oder Anschauung des Außerhalb der Höhle hatten. Sie wussten nicht, was eine Höhle ist, konnten deshalb auch nicht verstehen, dass sie in einer sein sollten. Sie hatten keine Anamnese, keine Erinnerung an einen anderen Zustand oder daran, wie sie in diese Höhle gekommen sind.

¹⁷⁷ Blumenberg verweist u. a. auf den eigentümlichen Sachverhalt, dass den beiden Jüngern in Emmaus der verschwundene Jesus erst zum wirklichen Auferstandenen wird, H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 806.

¹⁷⁸ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 807.

¹⁷⁹ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 809.

¹⁸⁰ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 810.

¹⁸¹ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 808.

¹⁸² H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 808.

Nun wäre dem abzuhelfen, indem man davon ausginge, dass die Höhlenbewohner dort nur sekundär Zuflucht gesucht und gefunden hätten. Sie hätten also die Erinnerung an ein Vorher und an ein Draußen. Sie wären freiwillig dort und wenn sie die Höhle verlassen, dann ebenfalls freiwillig, ohne Einwirkung äußerer Gewalt. Der Erzähler des Mythos von der Höhle in der Höhle müsste sie als gegenwärtige Lebenssituation nicht schlecht machen, ihre Selbstgenügsamkeit nicht abqualifizieren. Er hätte „das Moment der striktesten Rationalität auf seiner Seite [...]: das der Selbsterhaltung“¹⁸³. Die Machinatoren bzw. Sophisten könnten offen die Mittel der Rhetorik benutzen, sie könnten zugeben, dass die Schattenbilder Simulationen sind, die nicht mit der Wirklichkeit verwechselt werden brauchen.

Dieser Mythos würde zugleich von der Philosophie und ihrer Funktion, wie Blumenberg sie selbst beschreibt, erzählen: die Philosophie ist zwar Philosophie der Selbsterhaltung, im *genitivus objectivus* und im *genitivus subjectivus*, aber sie geht darin nicht auf. „Philosophie wäre dann auch die 'Disziplin', von dem zu reden, was man sich nicht mehr leisten kann - etwa: den Überschwang, ans Seiendseiende zu denken, weil und wenn man es nicht in die Konfiguration der Bedingungen von Selbsterhaltung zu bringen vermag.“¹⁸⁴ Das soll wohl heißen: in diesem finalen Mythos wäre Selbsterhaltung als Inbegriff der Zuflucht in die Höhle das Allesbestimmende. In Bezug auf die Gegenwart aber, nicht in Bezug auf die Vergangenheit. Philosophie wird bei Blumenberg, so wird hier deutlich, deshalb Anamnese, Erinnerung, Philosophie der Geschichte, weil sie damit als Erinnerung präsent hält, was unmittelbar nicht mehr zu haben ist: das Mehr der Selbsterhaltung, den Zugang zur wirklichen Wirklichkeit, zum 'Ding an sich', zur Selbstbedeutung der Dinge.

Dieser hypothetische Mythos hätte weiter folgenden Ansprüchen zu genügen:

Der Schwerpunkt muss sich von der Metaphysik bzw. Ontologie zur Anthropologie verschieben. Die in der Höhle Lebenden müssten als die gezeigt werden, die sich, zu Recht vor den Zumutungen irgendwelcher höheren Wahrheiten abschirmen. Dass sie auf ihren Schattenspielen beharren, muss als Wille zur Selbsterhaltung legitimiert sein. Das heißt nicht, dass nichts anderes mehr möglich wäre, lediglich das Risiko der Verweisung an ein Mehr muss deutlich werden.

Das hat mit dem zu tun, was Arnold Gehlens Anthropologie beschreibt. Der Mensch ist nicht eingepasst und angepasst an (s)eine Natur. Ihm fehlt ein vorgegebenes Programm und Verhaltenskonzept. Seine Umwelt ist zunächst völlig unbestimmt, hat keine selbstbedeutenden Signale und Auslöser für bestimmte Zustände und Verhaltensweisen. Er hat in der angstmachenden „Offenheit des Horizonts für unbekannte Möglichkeiten“¹⁸⁵ zu leben.

¹⁸³ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 809.

¹⁸⁴ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 210. In seiner gleichnamigen Dankesrede nennt er das 'Nachdenklichkeit', der die Philosophie eine Stelle freihält.

¹⁸⁵ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 812.

Gegen das, was Gehlen Reizüberflutung nennt, entstehen dann die „Institutionen. Entlastung wird zum Daseinsprogramm dieses Wesens, zum Inbegriff der Bedingungen seiner nackten Selbsterhaltung, und der geschlossene Raum, das Gehäuse, in zahllosen Varianten zur Finalität dessen, was man im späten Rückblick seine 'Kultur' nennen wird.“¹⁸⁶

Der Weg verläuft zwischen Höhle und Höhle. Der finale Mythos beschreibt, wie die Menschen, nachdem sie einst die Höhle der Naturgeborgenheit verlassen hatten, neue Zuflucht in einer Höhle, nun der der Kultur, finden. Dieses zweite Höhlendasein behält die Erinnerung an den früheren Höhlenausgang, an die Außenwelt. Der Aufenthalt dort war also nicht umsonst.

Damit der Wettstreit möglich und attraktiv bleibt, müssen zwei Grenzfälle ausgeschlossen sein: gäbe es nur Chaos, nur Unregelmäßigkeit, würde Resignation einkehren. Gäbe es vollständige Wiederkehr des Gleichen, wäre Langeweile die Folge. Beides führte zu einer Form von Bewusstlosigkeit, also dem Zusammenbruch der Selbsterhaltung des Bewusstseins.¹⁸⁷ Denn intentionales Bewusstsein braucht jeweils einen Gegenstand. Dieser fehlt auch, wenn es überschwemmt wird von Gegenständen, die es nicht mehr begreifen kann. Auf der einen Seite droht also Reizlosigkeit, auf der anderen Reizüberflutung.

Man könnte darin auch eine Antwort auf die Frage sehen, weshalb Gott dem Menschen das Er- und Bekanntsein der Welt nicht *a priori* in Vollständigkeit geschenkt hatte: er würde sich zu Tode langweilen und einer Art von Bewusstlosigkeit verfallen. Umgekehrt darf die Erkennbarkeit der Welt nicht *a priori* aussichtslos sein.

Es geht also um die Selbsterhaltung, sei es des Bewusstseins, sei es der Intersubjektivität. Was nicht auf solche Selbsterhaltung bezogen bleibt, verliert die formale Qualität der 'Wirklichkeit'. Auch das ein wichtiger Hinweis, weshalb Blumenberg an der Legitimität der Selbsterhaltung festhält. Es ist eine verdeckte Rehabilitation der bewusstseinstranszendenten Wirklichkeit.

Zwar bestreitet Blumenberg den platonischen Komparativ, der das Seiende vom eigentlichen Seiendseienden abhebt und abqualifiziert. Aber es gibt immer noch Differenzen im Seienden. Nicht vertikal, aber horizontal. „Die Differenzen von Wirklichkeit werden auf der Ebene der Schatten selbst erzeugt und vollständig dargestellt zwischen den Grenzwerten von abstumpfender Überreizung und erschlaffender Gleichförmigkeit.“¹⁸⁸ Das gilt dann auch für die Wirklichkeitsbegriffe der Geschichte, die Blumenberg rekonstruiert. Dass sie sich ändern, gehört zur Selbsterhaltung des Bewusstseins, das nicht zum Stillstand kommen darf.

Im letzten Höhlengleichnis müsste erzählt werden, wie sich das Bewusstsein selbst erhält zwischen absoluter Gewohnheit und absoluter Ungewöhnlichkeit. Es braucht ein Pendant zur Freiheit des Bewusstseins: so etwas wie eine objektive Freiheit der Welt Dinge, so oder auch

¹⁸⁶ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 212.

¹⁸⁷ Vgl. M. Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, S. 119-126; auch Sommer bezieht sich in diesen Zusammenhang auf Arnold Gehlens 'Reizüberflutung'. Siehe den Exkurs zu Sommer.

¹⁸⁸ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 816.

anders, aber nicht absolut anders sein zu können. Kontingenz ist Bedingung der Möglichkeit von Freiheit, hier wie dort. Blumenbergs Geschichte der Philosophie legt deshalb Wert darauf, die jeweiligen historischen Ereignisse als kontingent, aber nicht als beliebig aufzuzeigen.

Wesentlich bleibt die Erinnerung an die Außenwelt. Die Bilder in der Höhle sind Abbilder der äußeren Wirklichkeit und die Höhleninsassen wissen das. D. h. sie sind mehr als bloße Schatten, aber 'unwirklicher' als die realen Dinge - und das muss bewusst bleiben. Die Höhle ist nicht selbstgenügsam, sie ist nicht alles, sie braucht Zufuhr von außen. Kein Absolutismus der Höhle und des Höhlendaseins.

Die Bezogenheit auf die Außenwelt reflektiert sich dann innerhalb der Höhle derart, dass es in ihr „Überschüsse fürs Unerwartete“¹⁸⁹ geben muss, das über das Nötige zur Selbsterhaltung hinausgeht. Dem entsprechen ökologische Nischen für die Bewohner, die die höhlenartigen Institutionen kritisieren, wiewohl sie ihren Freiraum ihnen verdanken. Erst in der Höhle, d. h. im Abstand von der 'wirklichen Wirklichkeit' kann es zum „elementaren Konflikt zwischen Lustprinzip und Realitätsprinzip“¹⁹⁰ kommen. Erst in der Kulturhöhle kann man es sich leisten, nicht nur realistisch zu sein, sich von dem Zwang zur Selbsterhaltung zwar nicht zu dispensieren, aber ihn zu übersteigen. Blumenberg kann sich offenbar schwer dazu durchringen, auch die vom Menschen erdachten und erfundenen Welten seiner kreativen Phantasie als wirklich zu bezeichnen. Hier wirkt er insofern alteuropäisch, als er dazu neigt, sowohl die Natur wie das physikalische Universum der Naturwissenschaften als die nicht nur ursprüngliche, sondern auch eigentliche Wirklichkeit von den sekundären Lebens- und Kulturwelten des Menschen abzuheben.

In Platons Höhlengleichnis bedeutet die Rückkehr des Befreiten in die Höhle seinen Tod, den Tod des Sokrates also. Im letzten Höhlengleichnis muss es dazu nicht kommen; ein Tod oder gar Mord ist nicht nötig¹⁹¹, weil die Kraft der Phantasie allmählich nachlässt. Blumenberg lehnt das Graffiti – „die Phantasie an die Macht“ - ab. Begründung: „Phantasie ist autistisch. Günstigenfalls ist sie Organ für andere Welten als diese und daher unfähig zur Erzeugung von Verbindlichkeit. Sie erinnert nicht an das, was sie hinter sich zu lassen verhalf, gibt keine Weisung, es wieder vor sich zu bringen. Deshalb kann die Gegenbewegung nur unfreiwillig sein, nicht einmal unter der Herrschaft eines Triebes stehen. Sie ist schlicht und enttäuschend die Anorganisierung des Alterns.“¹⁹² Und das bedeutet, dass es in der Höhle zur ständigen Wiederkehr des Gleichen kommt. Muss das aber Langeweile sein? Blumenberg hätte sich für seinen angedeuteten Widerspruch zu der modernen Anschauung, Jugendlichkeit ginge es im Unterschied zum Alter um ständige Neugier nach Neuigkeiten auf Gilbert Keith Chestertons

¹⁸⁹ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 813.

¹⁹⁰ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 814.

¹⁹¹ So wenig wie der Mord an Gott analog in der Theologie Blumenbergs, siehe unten.

¹⁹² H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 818. Hängt es damit zusammen, dass man im Alter sich besonders für Biographien und Geschichte zu interessieren beginnt?

Hymnus auf die Wiederholung berufen können: „Weil Kinder über eine überschäumende Vitalität verfügen, weil sie innerlich wild und entfesselt sind [ist das eine Anspielung auf die Gefesselten in Platons Höhle?, Vf.], deshalb verlangen sie nach der Wiederholung des immer Gleichen. Immer sagen sie >Bitte, nochmal!<; und der Erwachsene macht es wieder und wieder, bis er halbtot ist. Denn Erwachsene sind nicht kräftig genug, um über Eintönigkeit frohlocken zu können. Vielleicht aber ist Gott stark genug, um sich an Eintönigkeit zu erfreuen. Möglich, daß Gott jeden Morgen >Bitte, nochmal!< zur Sonne sagt und jeden Abend >Bitte, nochmal!< zum Mond.“¹⁹³

Es ist vielleicht dieser Gott, den Blumenberg am Ende seiner *Höhlenausgänge* zu Wort kommen lässt. Es ist wohl in Blumenbergs Oeuvre einmalig, dass er einen ganzen Mythos, hier eine Geschichte aus dem Babylonischen Talmud zitiert, ohne sie zu kommentieren. Sie soll für sich selbst sprechen. Der Höhleneingang insbesondere des Rabbi Simon dient dazu, die Welt zu verschonen. Wie Jona, der in die Höhle des Fisches¹⁹⁴ gerät, um sich zur Menschenfreundlichkeit Gottes zu bekehren, damit Ninive als Inbegriff der schlechten Welt vor der Zerstörung verschont bleibt, lernt es Rabbi Simon, die von seinem Sohn geschlagene Welt zu heilen, sie also sein zu lassen, unvollkommen, wie sie ist.¹⁹⁵ Ich hätte gerne gewusst, wie Blumenberg das Detail aufgreift, dass sich der Rabbi und sein Sohn in der Höhle nackt bis zum Hals in den Sand setzen. Dient das nur der Kleiderschonung? Oder nicht doch dem realistischen Kontakt zur Wirklichkeit?

Blumenberg beendet diesen Höhlenausgang jedenfalls mit einem Plädoyer Gottes für Weltfrömmigkeit. Gott läuft gleichsam zum Feind über, zu seiner Welt. Das übernimmt Blumenberg in seine Theologie, der Fortsetzung der Mythologie mit anderen Mitteln.

¹⁹³ G.K. Chesterton, *Orthodoxie*, S. 121f.

¹⁹⁴ Siehe dazu unten.

¹⁹⁵ Vgl. H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 819f.

VII. Die Arbeit an der Theologie: Mythisierung des Dogmas

„Göttliches aber, die fortwährende Arbeit an einem Gottesgedanken war das Band, das bei aller Buntscheckigkeit des Geblütes die geistige Sippschaft zusammenhielt [...].“
Thomas Mann¹

Johann Sebastian Bachs >Matthäuspasion< bietet sich wie der religiösen Erbauung so dem ästhetischen Genuss dar. Es spielt dabei keine wesentliche Rolle, ob sie im Konzertsaal oder in der Kirche erklingt. In diesem musikalischen Werk treffen sich Theologie und Ästhetik, Dogma und Mythos. Damit bietet es Blumenberg die Gelegenheit, die Arbeit am Mythos an dem Stoff durchzuführen, der dessen Rivale ist, an der biblischen Gottesgeschichte.

Zunächst ist unstrittig, dass Bachs Passion ein Kunstwerk ist, jedenfalls geworden ist und als solches rezipiert wird, was immer es sonst noch (gewesen) und als was immer es sonst noch wahrgenommen werden mag. Die ästhetische Einstellung steht zwischen der wissenschaftlichen und der dogmatischen Einstellung. Sie erscheint bei Blumenberg als Fortsetzung der mythischen Haltung mit anderen Mitteln.

Zugleich handelt es sich bei dieser Betrachtung der >Matthäuspasion< Bachs um die Theologie Blumenbergs. Die Ausgangsfrage lautet: wenn man Bachs Werk ästhetisch genießen will, inwiefern kann man den Gehalt noch nachvollziehen? Im Vollzug transformiert aber Blumenberg diesen Inhalt, gibt ihm dem Gehalt eine neue Gestalt, die der nachchristliche Hörer des Bachschen Werks nachvollziehen kann. Zugleich geht es dabei um eine Neulektüre der biblischen Geschichte, so dass der neuzeitliche Leser der Bibel sie goutieren kann wie der Hörer die Musik Bachs. Das erreicht Blumenberg, indem er die biblische Geschichte, die in der altkirchlichen Theologie zum Dogma zusammengezogen wurde, hier wie einen Mythos behandelt. Anders als das Dogma erzählt auch die Bibel eine Geschichte wie der Mythos. Und deren Qualität bemisst sich an ihrer Leistungskraft. Die beschreibt Blumenberg in Begriffen der phänomenologischen Philosophie: verständlicher machen, was unverständlich ist.²

Genauerhin handelt es sich bei Blumenbergs Matthäuspasion um einen Kunstmythos.³ Was Blumenberg über die Kunstmythen sagt, gilt nun auch von seinem eigenen: Neuzeitliche Kunstmythen repräsentieren einen Typus, „der durch Verletzung dogmatischer Regeln der Theologie zustande kommt: Gott ist nicht das absolute Wesen, seine Attribute sind nicht rundum mit Allquantoren optimiert. [...] Die Geschichte wird erzählbar, indem Gott ein Mangel und damit ein Zweck zugeschrieben wird, den zu erreichen Welt und Mensch gerade das

¹ Thomas Mann, *Joseph und seine Brüder*, S. 94 f. Zur Theologie Thomas Manns vgl.: Jan Rohls, Die Theologie von Thomas Manns „Joseph und seine Brüder“. Rohls verweist auf den entscheidenden Einfluss von Max Scheler und seinem „werdenden Gott“ auf die „Gottesarbeit“ bei Thomas Mann, die wiederum Blumenberg inspiriert, ausdrücklich in seiner mythisierten Theologie etwa der *Matthäuspasion*, metatheoretisch analysiert in seiner Mythologie. Vgl. jetzt das großartige Buch Axel Hutter, *Narrative Ontologie*, Tübingen 2017, bes. S. 155ff.

² H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 17.

³ Vgl. dazu H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 192 ff.

richtige, wenn auch risikoreiche Mittel sind. Diese Remythisierung des philosophisch >gereinigten< Gottesbegriffs ergibt die Probe darauf, dass Mythos und Gottesohnmacht, wenigstens Machtminderung, einander entsprechen. Primär ist jedoch nicht, dem Gott seinen Zweck zuzuschreiben, sondern Welt und Mensch als die ihm notwendigen, unabdingbaren und damit nicht mehr kontingenten >Mittel< auszuweisen. Je intimer der Zweck im Gotteswesen eingeschnitten ist, umso höher der Wert bei der Ponderation der Mittel, ihn zu erreichen. Die Gleichung der Remythisierung lässt den Menschen in dem Maß gewinnen, in dem der Gott verliert, um durch den Menschen erst und mit ihm zu gewinnen. Die Welt und der Mensch sind die Umständlichkeit schlechthin im Verfahren Gottes mit sich selbst.⁴ Das ist genau der Ausgangspunkt, wenn auch nicht der Endpunkt von Blumenbergs Mythisierung des christlichen Dogmas.⁵

In Blumenbergs Konzeption ist die Philosophie gegen den Mythos entstanden, und darin gegen die Götter. Die Vielzahl der Götter aber sind gegen die Allgewalt und Willkür der einen Macht des Absolutismus der Wirklichkeit entstanden. Wenn nun der Monotheismus – teilweise, wie in der griechischen Philosophie, im Bündnis mit der Philosophie – wiederum gegen die Mächte der vielen Götter auftritt, wie kann dann die Arbeit des Mythos unter monotheistischen Bedingungen aussehen? An die Stelle des Polytheismus tritt hier die Ohnmacht Gottes, wie sie der christliche Glaube beinhaltet. Blumenbergs Theologie ist also philosophische Mythologie unter monotheistischen Bedingungen.⁶

War der Mythos von Blumenberg mit Kategorien beschrieben worden, die zu denen des Dogmas im Kontrast standen, so erzählt er die biblische Gottesgeschichte nun mit eben diesen mythischen Kategorien. Die Bibel wird zum Stoff, an dem die Arbeit sowohl *des* wie *am* Mythos demonstriert wird. Folglich muss sie mit einem Absolutismus beginnen und ihn zu Ende bringen. Der in Frage stehende Absolutismus ist der des allmächtigen Gottes, der anfängt, mit der Welt zu spielen, mithin seine Allmacht durch Umständlichkeit depotenziert, um am Ende sich selbst preiszugeben im Tode Jesu Christi am Kreuz. Der biblisch eine Gott duldet keine anderen Götter neben sich, sondern die Welt und die Menschen unter sich. Doch das ist nur der Beginn. Er gönnt sich eine Welt, mit der er nicht fertig wird und zu deren Gunsten er sich, wie der Rabbi in Blumenbergs letztem Höhlenausgang, zurückzieht. Der eine Gott Blumenbergs wird am Ende wie jener zu seinem Sohn (und das ist nun Jesus Christus) sagen: „Die Welt hat an dir und mir genug.“⁷ Blumenberg liest das „*an* mir und dir“ im Sinne als „*von* mir und dir“, um sich in die Unbelangbarkeit zurückzuziehen, wie sich Prometheus in den Felsen zurückzieht, an

⁴ H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 238. Diesem Kunstmythos, der von Friedrich Wilhelm Joseph Schelling über Max Scheler bis zu Hans Jonas erzählt wird, werde ich mich im Schlusskapitel *cum grano salis* anschließen. Blumenberg hat vielleicht etwas zu dogmatische Vorstellungen von den Regeln in der Theologie. Dabei weiß er, dass gerade der Gottesbegriff in der Theologie immer wieder – manchmal zu absolutistisch – dazu diene, jegliche Regeln außer Kraft zu setzen.

⁵ Dass es eine Linie von Schelling über Heidegger zu Blumenberg gibt zeigt Mende, *Metapher*.

⁶ Vgl. H. Blumenberg, *Menschen*, S. 378 f.

⁷ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 820.

dem er geschmiedet ist. Während Blumenberg bei Prometheus aber die Möglichkeit offen hält, dass ein weiterer Mythos erzählt, wie sich Prometheus erneut aus dem Felsen löst, scheint er das für Gott in Jesus Christus nicht mehr gelten zu lassen. Er wird sich darauf berufen, dass sie in Bachs >Matthäuspassion< ohnehin nicht mehr vorkommt. Dem Osteroratorium hat sich Blumenberg nicht gleichermaßen gewidmet.

Das christliche Dogma⁸ gibt keine Lizenz, sein Geschichtsgerüst zu verändern, die biblische Geschichte noch einmal anders durchzuspielen. Als dogmatischer Mythos aber kann diese einer umfassenden Relektüre unterworfen werden. Blumenberg umspielt seine Zentralgeschichte mit Exkursen und alternativen Lesarten, so mithin die mythische Bedeutsamkeit des Textes als seine Vieldeutigkeit herausarbeitend. Wie ein Torso wird sie nun überraschend rekonstruiert und um die fehlenden Stücke ergänzt. Die Schwierigkeit, seine Matthäuspassion zu verstehen, besteht in dieser Zweideutigkeit. Auf der einen Seite löst er die traditionelle Geschichte in 'freie Variationen' auf, indem er neue Versionen, auch gegenläufige, einführt. Damit bricht er den Absolutismus der einen und eindeutigen Geschichte. Auf der anderen Seite führt er selbst eine Lesart ein, die eine neue Eindeutigkeit und Unüberbietbarkeit herstellt. Das Ein-für-allemal wird eingeholt: Gott ist in Jesus Christus ein für allemal gestorben, und zwar freiwillig.

Dabei ist es kein Zufall, dass sich Blumenberg der biblischen Geschichte im Kontext eines Werkes nähert, das beides ist, religiöses Dokument wie ästhetisches Manifest. Die Distanz zum religiösen Gehalt wird dadurch zugleich gesetzt und überspielt im wörtlichen Sinne. Wie Blumenberg den Mythos in die Ästhetik einwandern sieht, so das Dogma in ein exemplarisches Kunstwerk. Damit ist der Abstand zum Glaubensinhalt als Ausgangspunkt gewählt. Blumenberg setzt bei der Beobachtung ein, dass die heutige Rezeption dieses Kunstwerks in einer „unaufholbaren Verspätung“⁹ stattfindet. Die Geschichte, die hier nacherzählt wird, werde heute so nicht mehr geglaubt. Blumenberg rechnet sich zu den „nachchristlichen Hörern“¹⁰, für die er schreibt, und für die die Frage nach der Wahrheit dieser Geschichte obsolet geworden sei. Was kann daran noch verständlich gemacht werden?

Was kann man noch von diesem Kunstwerk haben? Wie kann man davon etwas *haben*, wenn man nicht mehr Teil der dort gespielten, gesungenen, erzählten Geschichte *ist* oder sein will oder sein kann? Wenn man also nicht mehr Beteiligter, sondern Zuschauer und Zuhörer geworden ist? Wie viel Anteilnahme ist dann noch möglich, wenn man nicht mehr selbst ist, was man hörend hat? Die Distanz zum Werk ist Ausgangspunkt und in gewisser Hinsicht zugleich Endpunkt. Distanz ist dabei eine Grundvokabel Blumenbergs. Er nennt sie einmal gar die

⁸ Damit ist weniger eine besondere Gestalt des frühchristlichen Dogmas gemeint, als eine Denkform, die der mythischen Denkform entgegengestellt wird.

⁹ H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 8.

¹⁰ H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 9.

einzigste Glücksmöglichkeit des Menschen.¹¹ Distanz hat mit Freiheit zu tun, Nähe für Blumenberg offenbar mit Enge.¹² Doch gerade auch deshalb, weil Abstand einen weiteren Blick und Horizont ermöglicht.

Die vorausgesetzte Distanz zum religiösen Inhalt, zum Dogma der Passion, wird durch das ästhetische Medium der Musik problematisiert. Die Musik bewirkt, dass der Text der Passion überhaupt zum Problem wird, dass die Distanz allein nicht genügt. Die biblische Passionsgeschichte in ihrer Unverständlichkeit gilt durch Bachs Musikkunstwerk nicht einfach als glücklich abgetaner Ballast. Etwas ging verloren, was irgendwie wiedergewonnen werden muss, um als Kunstwerk dem Genuss anheimgestellt zu sein. Und um dann sekundär wieder davon befreit zu werden, aber eben „am Ort der Passion“¹³ selbst. „Kathartische Erleichterung kann es nur geben, wenn zuvor das Gewicht gespürt wird und sei es nur hypothetisch.“¹⁴ Man muss diesen Gott zuerst haben, um ihn so loswerden zu können, dass man Erleichterung spürt. Das so vermittelte Nicht-Haben dieses Gottes qua Distanzierung nicht nur von sondern durch die Passionsgeschichte, scheint ein anderes zu sein als das übliche nachaufklärerische Nicht-Haben Gottes qua historischer Distanz. Auch wer keinen Gott (mehr) hat, kann einen Begriff von Gott haben, der es ihm erlaubt zu verstehen, was es bedeutet(e), einen Gott zu haben. So kommt es zu dem Eindruck, dass sich Blumenberg mehr auf diese Passionsgeschichte einlässt als so mancher aufgeklärte Theologe, der die Erzählmöglichkeit zugunsten seiner dogmatischen Spekulationen vernachlässigt.

Zwar geht Blumenberg davon aus, dass der implizite Hörer¹⁵ des Bachschen Werkes sich nicht mehr deckt mit dem heutigen, dem nachchristlichen Hörer. Der moderne Rezipient der Passion ist nicht mehr identisch mit dem impliziten Rezipienten. Doch Blumenberg bleibt bei dieser Diskrepanz nicht stehen. Seine Frage nach der „Konstitution des noch möglichen Hörers“¹⁶ zielt darauf, diesen mit dem impliziten Hörer der Matthäuspassion im Gespräch zu halten. Dies erreicht er dadurch, dass er sowohl Bachs Passion wie die des Matthäus (und darüber hinaus der Bibel) einer Relektüre unterzieht. Ihr Gehalt wird so reformuliert, dass ihn sich der moderne Hörer und Leser wiederum aneignen kann. Die *Matthäuspassion* Blumenbergs erzählt die Selbstverabschiedung des allmächtigen Gottes, an dessen Grab sich der nachchristliche Leser wie der Hörer Bachs 'mit Tränen niederlassen' kann. Freilich ist schon

¹¹ Und zwar im Blick auf den *Schiffbruch mit Zuschauer*.

¹² H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 7.

¹³ Thomas Erne, Die theologische Großzügigkeit der Musik, S. 224.

¹⁴ Th. Erne, Die theologische Großzügigkeit der Musik, S. 224.

¹⁵ H. Blumenberg, *Matthäuspassion* S. 10. Er spricht auch von der „impliziten Bachgemeinde“ (a.a.O. S. 9) im Sinne von Wolfgang Iser's 'implizitem Leser' im Rahmen der sog. Rezeptionsästhetik. Sie zielt auf den Hörer, den Bachs Werk – und dann weiter auf den impliziten Leser, den die biblische Geschichte – voraussetzt: „Der 'implizite Hörer' der Matthäuspassion, wie er im Choral und Arienumfeld der Leidensgeschichte gemeint und 'angesprochen' wird, ist der Sünder, der seiner Erlösung durch die 'Stärke' dieser Gottesknechtschaft versichert wird, aber auch ständig in den gegen Jesus zusammenwirkenden Figuren seine Komplizenschaft des Leidenmachens und -lassens vorgehalten bekommt.“ (A.a.O. S. 172) Religiös gibt es den ästhetischen Zuschauer nicht. Es sei denn eschatologisch. Siehe dazu unten.

¹⁶ H. Blumenberg, *Matthäuspassion* S. 9.

hier Eugen Bisers Warnung zu beherzigen: „Kaum etwas kann zu B[lumenberg]s Werk gesagt werden, was nicht in der Folge revidiert oder zumindest partiell zurückgenommen werden müsste.“¹⁷

Tatsächlich ist Blumenbergs Essaysammlung unterschiedlich lesbar. Die einen sehen darin das philosophische Salongelehrte eines Epikureers, der sich von nichts mehr betreffen lassen kann und will, dem das konkrete Leiden nicht nur der Passionsgeschichte sondern auch der Weltgeschichte nichts mehr bedeutet.¹⁸ Andere sehen dagegen den emphatischen Text eines nicht nur hochgebildeten, sondern auch sensiblen Autors, der die fundamentalen Menschheitsfragen in theologischer Gestalt weitertreibt, weil sie ihn noch nachchristlich umtreiben, und weil er, verlustempfindlich, über das trauert, was auch von ihm verabschiedet wird. Es sei das „Werk eines sehend gewordenen Schmerzes über die Kontingenz einer von Unrecht und Morden erfüllten Welt“¹⁹. Diese Zweideutigkeit entspricht der der Theologie Blumenbergs. Es ist eine Theologie des sich, angesichts des Kreuzestodes seines Sohnes, verabschiedenden Gottes. Gott selbst bleibt nicht Zuschauer dieses Todes, sondern nimmt ihn auf sich. Dabei wendet Blumenberg auf die biblische Passionsgeschichte an, was er in seiner Mythologie beschrieben und zugleich gefordert hatte: dass man einen Mythos nur beenden kann, indem man ihn - ein letztes Mal? - erzählt. Die Passion als dogmatischen Mythos zu lesen ermöglicht die Musik Bachs.²⁰ Sie ist das Medium, das an eine Welt heranführt, die uns fremd geworden sei. Damit hat es zu tun²¹, dass Blumenberg die biblische Geschichte nicht von außen kritisiert, sondern immanent, sie umschreibt, dabei durchaus gnostische Bibelexegese sowohl zitierend wie nachahmend - freilich mit antignostischer Tendenz insofern, als es Blumenberg inhaltlich um den Realismus der Passion geht, um den Ernst des sterbenden Erlösers und damit Gottes.²²

Blumenbergs *Matthäuspasion* trägt nicht umsonst diesen lapidaren Titel. Er fügt der biblischen und der Bachschen seine eigene hinzu. Seine Nacherzählung erlangt dadurch erneut und auf modifizierte Weise eine Unantastbarkeit, die den biblischen Texten der Kindheit einst eignete,²³ die sie gegen historische Kritik immunisiert.

¹⁷ Eugen Biser, Theologische Trauerarbeit, Sp. 444.

¹⁸ So etwa Christoph Türcke, Philosophie im Plauderton; A. Kreuzer, Blumenberg, Hans, *Matthäuspasion*; ähnlich auch H. Timm, Arbeit am Dogma.

¹⁹ So E. Biser, Theologische Trauerarbeit, Sp. 450; vgl. F. J. Wetz, *Hans Blumenberg*, S. 188; Martin Petzold, Blumenbergs *Matthäuspasion*.

²⁰ Erne zieht daraus für die Theologie weitreichende Schlüsse. So eröffnet die Ästhetisierung nicht nur einen ästhetischen Zugang zu religiösen Kunstwerken, sondern auch zu religiösen Gehalten und Erfahrungen als solchen: „ästhetische Erfahrung konstituiert die Rezeption religiöser Gehalte durch Zweifelsresistenz“ (Th. Erne, Die theologische Großzügigkeit der Musik, S. 224). Die Unbestimmtheit der Kunst arbeitet der Eindeutigkeit dogmatischer-begrifflicher Arbeit entgegen.

²¹ Das aber moniert Ulrich Wilckens, Gescheiterte Schöpfung?

²² Vgl. Ulrich Ruh, Hans Blumenbergs, >Matthäuspasion<, S. 179 f.

²³ Vgl. H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 248.

1. Gott verstrickt sich in Seine Schöpfung

„herr
ich will die differenz nicht anerkennen
zwischen dem schöpfergott und dem erlösergott
dafür gelobe du
keinen unterschied zu machen
zwischen gottesfürchtigen und gottessuchern [...]“
SAID²⁴

Zunächst braucht es ein Subjekt dieser Geschichte. Hier setzt Blumenbergs Einwand gegen die historisch-kritische Bibelexegese ein. Diese hat sowohl Gott als Handlungssubjekt der Geschichte destruiert wie Jesus Christus als Referenzsubjekt seiner „Bild- und Gestalthaftigkeit“²⁵ beraubt. Das aber zerstöre die Bedeutsamkeit der Texte überhaupt. Für die moderne Exegese sind nur noch menschliche Autoren die meist anonymen Verfasser der biblischen Texte. Über den historischen Jesus ist so wenig bekannt, dass man sich von ihm kein Bild machen kann. Wenn die Ausgangsfrage so gestellt werden kann: „War ein Gott im Spiel des blutigen Ernstes - kann er es geblieben sein? Was bedeutet, ihn so zu nennen, wenn er in dieser Geschichte vorkam, sie verfügte, sie sich zur Versöhnung und anderen zum Heil dienen ließ?“²⁶, dann ist Gott der eigentliche Protagonist der Passion. Er lässt sie geschehen und er lässt sie an sich geschehen. Damit man etwas über ihn wissen kann, muss man es von ihm wissen.²⁷ Er muss der eigentliche Autor dieser Geschichte sein, von Anfang an bis zum Ende. Blumenberg praktiziert also die dogmatische Methode der Bibelauslegung - freilich nur bis Karfreitag²⁸.

Blumenberg empfiehlt und praktiziert, die Bibel zu lesen, *als ob* sie von einem Autor geschrieben wäre, jede Stelle muss sich durch alle anderen deuten und bereichern zu lassen. Damit wird dem Erlebnis des Lesens neue Legitimität verschafft. Emphatisch und ironisch gleichermaßen ruft Blumenberg aus: „Alles ist für den Hörer und Leser auf immer verloren, wenn er aus den Geschichten nicht mehr die eine Geschichte zusammenbringt, in der er mit dem Einen sich als einen vorkommen lassen darf.“²⁹ Der Schöpfergott im Paradies muss nicht nur mit dem Gott Abrahams und dem Sinaigott, sondern auch mit dem Vater Jesu Christi

²⁴ SAID, Psalmen, S. 46.

²⁵ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 8; Mit >Handlungs-< und >Referenzsubjekt< führe ich interpretierende Termini von Hermann Lübbe ein. Vgl. ders., *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*.

²⁶ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 9.

²⁷ Das war schon Max Schelers Argument: wenn Gott als Person gedacht wird, muss er sich offenbaren, um irgend erkennbar zu werden. Vgl. ders., *Probleme der Religion*.

²⁸ Vgl. H. Timm, Arbeit am Dogma, S. 304. Da Blumenberg kein Kerygma in der Hinterhand hat wie Bultmann, will er die Texte auf seine Weise retten durch metaphorologische Nachdenklichkeit; möglich ist ein „realistischer Umgang mit Metaphern“ (Th. Erne, Die theologische Großzügigkeit der Musik, S. 227). „Beide [sc. historische wie existentielle Interpretation] haben kein Verständnis für die Metapher als einer eigenständigen Form des Unbegrifflichen. Religion aber ist ein solcher lebenspraktischer Vollzug, wo Metaphern nicht nur als Vorform des Begriffs verstanden werden, sondern als Mittel, lebensweltliche Kontingenzen zu verarbeiten.“ (A.a.O. S. 227)

²⁹ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 23. Vgl. methodisch ähnlich die literarische Lektüre der hebräischen Bibel von Jack Miles, *Gott. Eine Biographie*. Nur noch als literarische Fiktion scheint erschwinglich, was ehemals Dogma war: dass Gott das Buch selbst geschrieben habe, das von ihm erzählt.

identifiziert werden dürfen.³⁰ Aus ästhetischen bzw. dramaturgischen Gründen - weil es sonst keine funktionierende Geschichte mehr gibt. Aus theo-logischen Gründen, weil es sonst keine Geschichte Gottes gäbe; aus philosophisch-mythologischen Gründen, weil es sonst keinen letzten Mythos vom christlichen Dogma geben könnte; aus anthropologischen Gründen, damit der Rezipient damals wie heute einer sein kann.

Deshalb hält Blumenberg der üblichen Textkritik entgegen: „Fragen von theologischem Rang können aus der Beschäftigung mit der Bibel nur hervortreten, wenn deren 'Subjekt' - als 'Autor', da sonst nichts von ihm zu wissen wäre - auf seine Identität festgelegt wird.“³¹ Das hat eine doppelte theologische Pointe, die er im Rückblick zusammenfasst: „Zwei Hilfen, die ich der Theologie nebenher geleistet habe und die nun wirklich mit der >Legitimität der Neuzeit< zu tun haben, sind nicht beachtet worden: 1. Der stricte Ausschluß jeder Art des Docketismus, 2. Die Vermeidung des Bruches der Identität des biblischen Gottes – beide Grundanfälligkeiten für die Gnosis. [...]“³². Im Verbund ergeben der Antidocketismus und der Antidualismus den Realismus der Passion Gottes selbst.

2. Die Vorgeschichte der Passion Gottes

„Gott verzichtet – in einem gewissen Sinne – darauf, alles zu sein.“
Simone Weil³³

Gott selbst ist das Referenzsubjekt der Passionsgeschichte, die Blumenberg erzählt. Die erste Frage ist, welcher Begriff von Gott vorausgesetzt ist. Es geht um den Absolutismus Gottes. Er nimmt nun die Stelle ein, die der Absolutismus der Wirklichkeit in der *Arbeit am Mythos* besetzt hatte. Blicke es lediglich bei dem Gott, der von Menschen so beleidigt werden konnte, dass er durch das Opfer seines Sohnes versöhnt werden musste, dann wäre die Passionsgeschichte für Blumenberg nicht zu retten bzw. rezipieren. Aber es gibt ein 'Mehr', das aus der Differenz von Musik und Wort entspringt.³⁴ Dieses Mehr tönt zwar in der Musik, muss

³⁰ Das verunmöglicht eine Bibelexegese, die problematische Texte aussortiert. So verabschiedet Falk Wagner insbesondere viele der alttestamentlichen Texte, die Gott als unbegreiflichen, grausamen Tyrannen beschreiben. Exemplarisch auch hier die Geschichte von der (verhinderten) Opferung Isaaks durch den Erzvater Abraham. (Vgl. Falk Wagner, *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*, S. 73 f.) Blumenberg meint: auch das muss Gott gewesen sein, Wagner würde sagen: das darf Gott nicht gewesen sein. Wagner scheint eine Veränderung Gottes in seiner Geschichte nicht zulassen zu können, trotz seiner Nähe zu Hegel.

³¹ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 24.

³² H. Blumenberg, *Brief vom 22. März 1989 an Henning Ritter*, Nachlass Blumenberg, DLA Marbach, zitiert nach: Uwe Wolff, „Den Mann ...“, S. 196.

³³ Simone Weil, *Cahiers Aufzeichnungen 2*, S. 76.

³⁴ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 15. Die Satisfaktionslehre Anselms behält nicht das letzte Wort. „Die Musik ist deshalb nicht nur Zugang, sondern selber ein wesentlicher Inhalt in Blumenbergs Passionsverständnis. [...] Man könnte sagen, in der Passionsmusik wird die Passion, das Leiden und Scheitern dieses allmächtigen Gottes zu einem hörbaren Erlebnis, auch gegen die behauptete Rettung seiner Allmacht im unterlegten Text.“ (Th. Erne, *Die theologische Großzügigkeit der Musik*, S. 228) Die Musik wirkt antidocketisch.

aber versuchsweise in Worte gefasst werden. Blumenberg will nicht die eine und einzige, aber eine mögliche Fassung liefern.

Dabei ist zu konstatieren, dass Blumenberg sich auf die Musik Bachs nur relativ wenig ausdrücklich bezieht. Erst recht fehlt von ihm eine und sei es auch nur skizzierte Philosophie der Musik. Das ist insofern bedauerlich, als die Musik das Paradigma einer Mystik des Habens bieten könnte. Während Sehen immer mit Distanz und Abstandnehmen zu tun hat, ist Hören zwar durchaus auch intentional, aber diese Intentionalität ist gleichsam eine In-Intentionalität: man ist in der Musik wie in der Welt – und in gewisser Hinsicht alternativ dazu. Beim Hören, insbesondere von Musik, ist man dem Klang nicht so sehr gegenüber als „im Klang“³⁵. Man wird selbst von der Musik in Schwingung versetzt³⁶. Der gehörten Musik ist man, im Unterschied zu dem, was man sieht, immer nahe, ohne es greifen zu können. Man ist umgriffen, ohne identisch zu sein. Von allem dem ist bei Blumenberg so nicht die Rede. Oder nur sehr indirekt und in der theologischen Inversion: es geht ja zentral um den Realismus der Inkarnation des Gottessohnes als Abwehr jeglichen Docketismus'. In Jesus Christus gilt auch für Gott, dass er in der Welt ist wie wir im Klang der Musik/Welt.

Blumenberg beginnt mit dem Hinweis auf Lk 1,37 und liest das Wort Marias als Übermittlung göttlichen Selbstbewusstseins: Gott ist der Allmächtige, für den kein Ding unmöglich ist³⁷, nicht als Garantie des dem Menschen wohlgesonnenen Gottes, des *deus revelatus*, sondern im Sinne des *deus absconditus*. Vor diesem Willkür-Gott kann der Mensch sich seiner selbst, seiner Welt und seines Lebens nicht sicher sein.³⁸ Unter der Domäne einer absoluten Allmacht

³⁵ P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, S. 296. Allerdings macht Sloterdijk eine falsche Alternative auf: „Das Ohr kennt kein Gegenüber, es entwickelt keine frontale »Sicht« auf fernstehende Objekte, denn es hat »Welt« oder »Gegenstände« nur in dem Maß, wie es inmitten des akustischen Geschehens ist – man könnte auch sagen: sofern es im auditiven Raum schwebt oder taucht.“ Haben und In-Sein schließen sich offenbar nicht aus: eben das meint Mystik des Habens. An anderer Stelle thematisiert Sloterdijk die „Geburt der Intentionalität“ aus dem ersten Hören des ungeborenen Kindes im Mutterleib. (Vgl. Sloterdijk, *Blasen, Sphären I*, S. 515)

³⁶ H. Rosa, *Resonanz*, S. 162. Rosa deutet die ubiquitäre Bedeutung der Musik in der modernen Welt als Korrektur und Kompensation „unseres Weltverhältnisses, sie moderiert und modifiziert unsere Weltbeziehung, und sie stiftet sie immer wieder neu als >Urbeziehung<, aus der Subjekt und Welt hervorgehen.“ (A.a.O. S. 164) Dies deshalb, weil die Musik „das Weltverhältnis als ganzes spürbar“ (a.a.O. S. 163) werden lässt. Und zwar so, dass die Welt insgesamt in Resonanzbeziehung zum Subjekt gerät. Analog zur *Lesbarkeit der Welt* wäre ein Buch Blumenbergs oder in seinem Geiste denkbar, mit dem Titel „Die Hörbarkeit der Welt“.

³⁷ Das unterscheidet den biblischen Gott von den mythischen Göttern. „Es liegt wiederum in der Linie des mythologischen Grundsachverhaltes, dass die Götter nicht alles können, wenn sie nun in Epikurs Mythos der müßigen Götter gar nichts mehr können, und zwar aus dem dafür gleichsam reinsten Grunde, dass sie nichts mehr können wollen.“ (H. Blumenberg, *Mythos*, S. 61)

³⁸ Es sei denn, wie angedeutet, er weiß sich als von Gott begünstigt. Vgl. Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 35 f.; für Kierkegaard ist das Bekenntnis, für Gott sei alles möglich, Inbegriff eines Glaubens, der, um Gott zu gewinnen, auch den Verstand verliert, um der Verzweiflung durch Mangel an Möglichkeit zu entkommen: „Schaffe Möglichkeit! schaffe Möglichkeit! Möglichkeit ist das einzig Rettende.“ Für Blumenberg ist hier zu viel Möglichkeit und zu wenig Notwendigkeit enthalten. Es gibt aber auch den umgekehrten Fall: bei zu viel Notwendigkeit den Mangel an Möglichkeit. Damit hat es die zweite Linie des Blumenbergschen Denkens zu tun, die sowohl seine Totalitätsintention umgreift wie auch seine Rede vom Höertreiben Gottes als Betreiben der Sache des Menschen. Vgl. dazu H. Blumenberg, *Klassiker*, S. 110 f., wo er einen Gedanken seines frühen Bultmann-Aufsatzes aufnimmt: es darf auch für Gott nicht alles möglich sein, wenn er nicht zur Unperson werden soll, der gegenüber alle Verhaltensweisen >gleich-gültig< werden. Nur als Vertrauensäußerung zur göttlichen Gunsterweisung gegen andere Instanzen ist das Bekenntnis zu seiner Omnipotenz sinnvoll. (Vgl. Blumenberg, *Marginalien*) Dasselbe gelte auch anthropologisch. Auch ein Mensch, der zu allem fähig ist, kann uns nur >gleich-gültig< sein. Und das konkretisiert er mit dem Hinweis auf den „Allesfresser“ oder den sexuell Omnipotenten, der

wäre auf nichts Verlass, nicht auf die Beständigkeit und Regelmäßigkeit der Wirklichkeit, nicht auf die Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Einem solchen Gott motiviert nicht *a priori* die Sorge um den Menschen. Also muss sich der Mensch selbst um sich sorgen. Das ist der Weg (*methodos*) der entstehenden Neuzeit. Eine Alternative wäre, dass Gott es lernt, sich wirklich um den Menschen zu sorgen. Auch diese Linie erkennt Blumenberg im biblischen Denken. Sie wird aber, wie er meint, in der Theologiegeschichte durch das Interesse an der Selbsterhaltung Gottes konterkariert und tendenziell verdrängt.

Unbeschadet der historischen Erkenntnis, dass die Einsicht in die Allmacht Gottes eine späte Errungenschaft der biblischen Überlieferung darstellt, setzt sie Blumenberg an den Anfang, weil sie eine erste Grundfrage zu stellen erlaubt. Nicht erst, warum Gott Mensch geworden sei³⁹, sondern schon, warum er die Welt überhaupt geschaffen habe. Blumenberg sympathisiert mit der Lehre des Duns Scotus „von der ewigen Vorbestimmung (Prädestination) des Gottessohnes zur Menschwerdung (Inkarnation)“⁴⁰. Nicht erst die Sünde und die dadurch notwendige Erlösung sei das Motiv der Menschwerdung Gottes. Vielmehr sei die in der Schöpfung selbst begründet. Oder noch genauer: schon die Schöpfung sei umwillen der Menschwerdung Gottes überhaupt begonnen worden. Doch das ist nicht Blumenbergs Logik. Für ihn wusste Gott bei der Schöpfung noch nicht, worauf er sich eingelassen hatte. Im Unterschied zur zeitgenössischen Konjunktur der Trinitätslehre, in der Gott immer schon der war, der er sein wird, hält Blumenberg insofern am mystischen Denken fest, als es eine Geschichte von Gott zu erzählen erlaubt, in der er selbst sich wandelt.

Durch den Ansatz bei der Allmächtigkeit Gottes wird die Kontingenz der Welt gesetzt und zugleich befragbar gemacht. Blumenbergs Antwort übernimmt eine Spekulation Nietzsches: „Die Freiheit des Menschen ist die Voraussetzung dafür, dass Gott sich nicht langweilt.“⁴¹ Hinter

keine Vorliebe(n) hat. Ein Gott, der alle gleichermaßen liebt, droht uns gleich-gültig zu werden. So kann Blumenberg zu der Formulierung von der „nymphomanischen Allmacht“ (H. Blumenberg, *Klassiker*, S. 111) gelangen, die ersichtlich mit dem Totalitätsstreben zusammenhängt – als hier verabschiedetes, weil in sich destruktives. Auch von Gott und seinen >Wundern< gilt: „Es darf nicht alles möglich sein - und das Unmögliche zu machen, muss die >Singularität< ausmachen, die inmitten des Möglichen zur artistischen Brillanz aufragt.“ (Ebd.)

³⁹ Bekanntlich lautet so die Titelfrage des Werkes von Anselm von Canterbury: *Cur deus homo*. Warum ist Gott Mensch geworden. Seiner Antwort zugrunde liegt die kontingenzbewältigende Prämisse, dass alles, was in Jesus Christus geschehen sei, nicht willkürlich, sondern notwendig war. Diese Struktur überträgt Blumenberg auf die Frage nach dem Warum der Schöpfung. Schon das entspricht einer Relativierung der Allmacht.

⁴⁰ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 148 u.ö. „Die Folgerung liegt nahe und ist auch zaghaft ausgesprochen worden, daß die bei der Erschaffung des Menschen ausgeformte Ebenbildlichkeit mit seinem Schöpfer schon im Dienst jener höheren Absicht gestanden hat, das Fleischesgehäuse für den Sohn vorzubereiten. Dann wäre in Umkehrung aller >klassischen< Verhältnisse die Welterschöpfung und die Menschenbilderei gar nichts anderes als das Präludium zu dem großen Heilsakt der Vermenschlichung Gottes als der Vergöttlichung des dadurch ausgezeichneten, in die ewige Erwählung einbezogenen Menschen.“ Vgl. in diesem Sinne auch W. Pannenberg, u.a. unter Berufung auf Duns Scotus, allerdings differenzierter: im doppelten Blick auf die göttliche Trinität und auf die Logostradition im Zusammenhang der Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft des Gottessohnes: ders., *Systematische Theologie Band 2*, S. 39ff und 82.

⁴¹ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 88; zur Langeweile vgl. H. Blumenberg, *Sorge*, S. 88 f. Langeweile kann eine Folge der Einsamkeit sein. Gott selbst wird mit der Schöpfung zum Zuschauer. Vgl. E. M. Cioran, *Von Tränen und von Heiligen*, S. 29: „Aus Angst vor der Einsamkeit hat Gott die Welt geschaffen, das ist die einzige Erklärung für die Schöpfung. Zweck unseres Daseins ist, den Schöpfer zu zerstreuen. Wir armen Possenreißer - wir vergessen, dass wir Dramen durchmachen, um einen Zuschauer zu belustigen, dessen Applaus noch niemand auf Erden vernommen hat. Wenn Gott die Heiligen erfunden hat - als Vorwand zum Dialog -, so darum, um sich die Last

dieser für fromme Ohren frivol wenn nicht blasphemisch klingenden Überlegung steckt die Frage, warum Gott überhaupt eine Welt geschaffen hat. Die christliche Theologie betont dabei traditionellerweise die Kontingenz der Welt und ihre Nichtnotwendigkeit auch für Gott. Das nimmt sich angesichts des für das Christentum zentralen Menschwerdung Gottes in Jesus Christus paradox aus: das räumlich und zeitlich kontingente Datum der Inkarnation wird >verwesentlicht<, indem Gott innertrinitarisch >immer schon< der ist, als der er sich dann kontingent offenbart. Das führt zu der Konsequenz, dass Jesus Christus als eine der göttlichen Personen auch der gewesen wäre, der er ist, wenn er überhaupt kein irdischer, insofern historischer Mensch geworden wäre. Begründet wird das immer noch dadurch, dass die Schöpfung für Gott nicht notwendig sein darf.⁴² Blumenberg stimmt dem partiell insofern zu, als der allmächtige Schöpfergott im Unterschied zu einem Demiurgen durchaus anders kann als eine Welt erschaffen; seine Freiheit darf aber nicht bloße Willkür sein. Sie braucht einen Grund.⁴³ Der Grund kann nun, wie ich Blumenberg verstehe, insofern nicht in der Welt liegen, etwa in Gottes Liebe zur Welt, weil das die Welt schon voraussetzt. Er kann nur in Gott liegen, also in einem Motiv, das auf einen subjektiven Wunsch verweist. Für Langeweile, an sich ein mögliches Motiv, kann er nun positiv sagen: Gott schafft die Welt als Probe auf seine Macht.⁴⁴ Dass er dann die Welt nach der biblischen Erzählung tatsächlich für gut und, nach der Erschaffung des Menschen, für sehr gut befand, ist für Blumenberg nicht nur voreilig, sondern weist auf die Unselbstverständlichkeit dieses Urteils hin: hätte die Schöpfung also auch misslingen können? Tatsächlich ist sie nach Blumenberg misslungen, gerade wenn man den Menschen in den Blick nimmt. Dabei scheint Blumenberg weniger daran zu denken, dass die Welt durch den Menschen, als für ihn misslungen ist.⁴⁵ Jedenfalls lohnt sich auch für Gott die Schöpfung nur, wenn sie misslingen kann. Wenn ohnehin klar ist, dass sie so ist, wie er sie >denkt<, hätte er sie nicht erschaffen brauchen. „Er tat, was er konnte; aber mehr konnte er eben nicht – und hätte keiner gekonnt. Etwas aus Nichts (oder: fast Nichts) zu machen, hat nun einmal das immanente Risiko der Unvorhersehbarkeit dessen, was damit verbunden ist. Denn

seiner Vereinsamung etwas zu erleichtern.“ Trinitätstheologen würden dem entgegenhalten, dass Gott in sich weder einsam ist, noch Langeweile kennt, weil er sich in sich und mit sich unterhält. Er ist schon in sich selbst ein Theotheos, bevor Er zum Kosmotheos, zum Zuschauer der Welt, wird? Langeweile kann insgesamt Inbegriff des Schlimmen werden. „Über deren nicht nur redensartige Tödlichkeit sollte man sich nicht täuschen: Sie macht mörderisch.“ (H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 191) Und das deshalb, weil „der Anspruch des Menschen an die >Schöpfung< weiter geht, als dass sie ihn leben lässt. Er ist ihr Zuschauer. Sie befriedigt seine Neugierde, seine Genußfähigkeit, seinen Sammlertrieb, sein Bedürfnis nach Abwechslung, seine Abenteuerlichkeit. Was alles ist aufgeboten oder gar noch auszuschöpfen, um die Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten für dieses Wesen anzubieten?“ Zum Zusammenhang von Zuschauertum und Langeweile gegenüber dem Abenteuerum vgl. auch H. Blumenberg, *Goethe*, S. 157 f.

⁴² Die Logik der Selbsterhaltung Gottes bei Karl Barth zeigt E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*. Sie findet sich aber auch noch etwa bei W. Pannenberg, etwa in: ders., *Systematische Theologie II*, S. 44. Siehe unten.

⁴³ H. Blumenberg, *Mond*, S. 81f.

⁴⁴ Dem entspricht in Blumenbergs Anthropologie die Einsicht, dass auch der Mensch nur weiß, was er ist, indem er erkennt, was er kann; und dass er nur weiß, was er kann, indem er es tut. Siehe oben.

⁴⁵ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 82.

alles Vorherwissen ist wesentlich – also: auch für einen Gott⁴⁶ - eine Fähigkeit, die in und an einer Welt exekutiert wird, deren Existenz somit voraussetzt. Deshalb ist Gott unschuldig am Misslingen der Schöpfung. Und die Rede von dieser Verfehlung hat nichts Gnostisches an sich, weil es keines Anderen bedarf, um sich derart zu vertun.⁴⁷

Blumenberg will das Wahrheitsmoment der Gnosis einholen, ohne ihr zu verfallen. Ihren Dualismus wehrt er ab. Es gibt nicht zwei Götter. Einer muss genügen, der die Welt erschaffen hat. Was wird aber aus dem Erlöser, für den das Christentum Jesus Christus einsetzte, und den die Gnosis zum anderen, zweiten Gott gegen den ersten der Schöpfung erklärte?

Blumenberg geht davon aus, dass Gott auf seine Schöpfung nicht verzichten konnte, auch nicht, um sie dem Menschen zu ersparen, dem sie unbekömmlich und unerträglich wurde. Denn Gott musste nach der Großen Geschichte⁴⁸ die Welt schaffen, um sich selbst zu erkennen. Ohne Schöpfung scheint Gottes Selbsterkenntnis leer zu bleiben, seine Allmacht zwecklos, sein Wissen gegenstandslos und seine Gerechtigkeit unerfüllbar. „Man mag das als den Mangel der Freiheit Gottes bezeichnen, und so ist es theologisch ausgeschlossen worden, daß er die Welt aus endogener Notwendigkeit schaffen mußte. Dieses Argument hat aber wenig Gewicht, wenn man dagegen hält, daß alle theologisch je erfundenen Attribute Gottes ins Leere gegangen wären ohne eine darauf konvergierende Welt.“⁴⁹ Das gilt auch für die Bestimmung, Gott habe die Welt aus Liebe geschaffen. Wenn es nicht Selbstliebe ist, ist die Welt wiederum notwendig, um Liebe zum Anderen zu sein. Es ist die Gefahr der Trinitätslehre, die Autarkie Gottes, seine Selbstgenügsamkeit auf Kosten seiner Liebe zur Schöpfung zu verabsolutieren. Vor lauter immanenter braucht es dann keine ökonomische Trinität mehr, im Endeffekt keine Welt. Das wäre wieder einmal eine Reduktion der kontingenten Welt. Dem steht Blumenbergs Versuch gegenüber, sie als für Gott ebenso kontingent wie wesentlich zu denken.

Zuschauersein ist einer der Titel für Blumenbergs Menschen.⁵⁰ Wobei die Pointe ist, dass er es nicht bleiben kann. Hier wird das auf Gott übertragen. Auch er hat nicht an und mit sich selbst genug. Blumenberg diskutiert dabei die Möglichkeit einer ästhetischen Rechtfertigung der Welt. Aus Langeweile geschaffen hätte sie nicht perfekt sein müssen, sein dürfen, weil sie sonst nicht unterhaltsam genug geworden wäre. „Ihre Kontingenz nur rechtfertigt ihre Existenz als 'Novität' gegenüber dem Nichts, aus dem sie entrissen wäre.“⁵¹ Die Bedeutsamkeit der Schöpfung schon für Gott hängt also an ihrem Mangel an äußerer und innerer Notwendigkeit. Dieser „gedachte Grundmythos“⁵² lässt die Welt als Schauspiel begreifen, das in Analogie

⁴⁶ Man muss hier den phänomenologischen Hintergrund mitlesen, auf den Blumenberg anspielt. In der Nachfolge Husserls gilt nach Blumenberg das Wesentliche des Bewusstseins auch für andere Träger solchen Bewusstseins als den Menschen, also auch für Engel oder Götter.

⁴⁷ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 82.

⁴⁸ So nennt sie Blumenberg selbst, H. Blumenberg, *Mond*, S. 84.

⁴⁹ H. Blumenberg, *Mond*, S. 83.

⁵⁰ Vgl. etwa H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 61-78.

⁵¹ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 89.

⁵² H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 90.

zugleich verständlich machen könnte, was den Menschen in vielen seiner Beschäftigungen antreibt. Er will sich nicht nur selbst erhalten, sondern sich selbst darstellen, so, als ob er für einen göttlichen Zuschauer spielen würde.⁵³ Gerade die Freiheit des Menschen erhöht die Spannung. Unbeschadet des ästhetischen Spielcharakters bliebe es beim immanenten Ernst moralischer Verantwortung. Blumenberg insinuiert also keineswegs ein verantwortungsloses ästhetizistisches Verhalten, wenn er die Schauspielmetapher zu einer Kosmodizee ausbildet. „Am Ende käme nicht das Gericht, sondern die Kritik.“⁵⁴ Und die hat nicht nur ihre eigene Strenge, sondern auch ihre eigene ethische Komponente.⁵⁵

Die Allmacht will etwas erleben, mit sich selbst spielen.⁵⁶ Damit aber riskiert sie sich selbst. Denn indem sie eine Welt schafft mit Raum und Zeit, ist innerhalb dieser nicht mehr „in eins und auf einmal“⁵⁷ alles möglich. Nun wird sich auch Gott umständlicher Mittel bedienen müssen.

Mit der Phantasie der Erschaffung der Welt aus Langeweile bzw. aus Abenteuerlust wird die absolute Kontingenz der Welt zugleich behauptet (*creatio ex nihilo*) und depotenziert, weil auf ein Motiv hin befragbar gemacht.

Allerdings kann man die Frage, warum Gott die Welt geschaffen hatte, noch radikalisieren: ob er sie hätte *nicht* schaffen dürfen.⁵⁸ Denn die Alternative Sein oder Nichts war insofern schon entschieden, als Gottes Dasein gegen das absolute Nichts steht. Nach der theologischen Metaphysik ist er sich selbst immer schon gelungen, Ursache seiner selbst, *causa sui ipsius*. „Das absolut Gute war allein das, was sich selbst wollen konnte und durfte.“⁵⁹ Und nicht anders konnte, als sich zu erproben. Blumenberg wird noch die weitere Frage stellen: ob Gott die Welt erschaffen durfte. Und was daraus folgt.

Mit dem Eingang scheint der Ausgang vorprogrammiert. Für Blumenberg endet das Abenteuer Gottes fatal. Er scheitert mit seiner Schöpfung und an seiner Schöpfung. Im Unterschied zu dem theologischen Mythos von Hans Jonas ist es nicht allein der Mensch, der das riskante Abenteuer Gottes ausbaden muss, sondern Gott selbst.⁶⁰ „In der Passion des >Menschensohnes< scheiterte das Weltabenteuer der Allmacht endgültig.“⁶¹

⁵³ Vgl. zu dieser Grundvorstellung Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*.

⁵⁴ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 91.

⁵⁵ Die moralische Qualität der Vorstellung, einen qualifizierten Zuschauer zu haben, gilt nicht nur für das religiöse Gottesverhältnis. Noch die Epikureer kannten die Maxime, zu handeln, als ob Epikur ihnen zusähe. Vgl. H. Blumenberg, *Sterne*, S. 125-142.

⁵⁶ Dass Gott spielt, wird in der Bibel mit Bezug auf die Meeresungeheuer Behemoth und Leviathan ausgesprochen. Zu diesen vgl. Blumenbergs Glossen in ders., *Mond*, S. 45 ff.

⁵⁷ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 11. Aber immer noch genug für den Menschen?

⁵⁸ H. Blumenberg, *Mond*, S. 83.

⁵⁹ H. Blumenberg, *Mond*, S. 84.

⁶⁰ Zu Hans Jonas' Mythos vgl. H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 321 ff.

⁶¹ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 13. Vgl. Blumenberg, *Sterne*, S. 242: „Es ist die Kontingenz, was die Erde zum Abenteuer macht.“ Gott darf nach Blumenberg als „ein leidenschaftlicher Experimentator“ gedacht werden, der beim Scheitern mit dem Experiment >Welt< sowohl dazulernen wie von Neuem beginnen kann. Für diese Möglichkeit einer Wiederholung der Welt beruft er sich auf Origenes, der wegen dieses Gedankens für ihn nicht nur ein frommer, sondern auch ein tiefer Theologe ist. (Vgl. H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 186 f.) Blumenbergs Sympathie für Origenes hängt auch damit zusammen, dass dieser in der *Apokatastasis Panton* durch den (häretischen) Gedanken der „Wiederholung des Weltlaufs“ hatte „offenlassen wollen, dass jeder wieder alles, von

Endgültig deshalb, weil schon die Schöpfung selbst ein Desaster war - und ist. Sie war und ist nicht so gut und schön, wie die biblische Schöpfungsgeschichte es, durchaus voreilig, wissen wollte. „Eine >Welt< ist eben, was in keinem seiner Augenblicke *abschließend* qualifiziert werden kann.“⁶² Sonst wäre es nicht das, woran und worin die Allmacht sich aufs Spiel setzen konnte. „Es ist nichts schon dadurch gut, dass es ist.“⁶³ Blumenberg argumentiert auch hier wieder mit der Wippe von Schöpfung und Erlösung: wäre die Schöpfung perfekt, müsste sie nicht erlöst werden; das Gewicht auf der einen Seite drückt das Gewicht auf der anderen Seite herunter. Ohne diese Grundtatsache wäre die Passion obsolet. Nun hatte Gott die Schöpfung nicht widerrufen. Im Endeffekt hat er sich vielmehr weiter auf die Welt eingelassen. Die biblische-christliche Heilslehre passt insofern zu der Großen Geschichte, als sie sie vermenschlicht.⁶⁴ Gott wird Mensch und tritt in seine eigene Schöpfung ein.

Er musste und wollte offenbar, so Blumenberg, etwas nachholen: sich nicht ganz hin- und hineingegeben zu haben an sein Werk.⁶⁵ Nun wird er selbst in sie eingehen bis zum Kreuz. In den für Blumenberg zentralen Jesusworten am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mt 27,46): „Auf diesen Augenblick und diesen Aufschrei gravitiert eine Welt, die ihrem Urheber >keine Ruhe< ließ. Inmitten des Weltabenteuers kommt der *Logos* um, verwandelt sich in das Gegenwort zum einstigen *Es werde* des Seins: zum *Eli, Eli* der Vernichtung.“⁶⁶ Die göttliche Ruhe am siebenten Schöpfungstag war dann so voreilig wie das Schöpfungslob. Die Kontingenz der Welt setzt sich nicht nur in der Welt fort. Sie affiziert den, der in sie eingeht. Gott wird von der Kontingenz seiner Schöpfung eingeholt, indem er nachholt, was er 'im Anfang' versäumte: die Welt als *insider* zu erleben, als Akteur, nicht nur als Zuschauer oder gar Kritiker. Der Zuschauer betritt die Bühne. Muss er, auch er, als Leiche abgehen?

Wenn die Schöpfung am Kreuz scheitert, und damit der allmächtige Gott, dann kann es dort auch nicht alleine oder vorrangig um die Versöhnung eines beleidigten Gottes gegangen sein. Blumenberg weist jegliche Satisfaktionslehren zurück. Er identifiziert das Ästhetische als den Mehrwert der Musik Bachs über den gesungenen Worten. Diesem Mehrwert will er, wenn nicht die eine, so doch seine Fassung geben. Die Worte sprechen vom durch die menschliche Sünde beleidigten Gott, der sich durch das Sterben des Menschen- bzw. Gottessohnes versöhnen

oben bis unten, werden und sein könne“. (H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 292) Zwar bezieht sich dieses alles hier zuvorderst auf die beiden alternativen Möglichkeiten des Guten und des Bösen, des Erlösten und des Sünders. Aber wie, wenn dieses Gut- bzw. Böseselbst nur ein Modus des Alles-seins wäre? Wenn das Gutsein die positive Möglichkeit, das Böseselbst die negative Möglichkeit der Verwirklichung des Alles-seins wäre? Dann ginge es in der Moral indirekt um die Glückseligkeit im Sinne des Seins bzw. Habens des *summum bonum*.

⁶² H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 12. Kursivierung im Original. Müsste das aber nicht auch für die Verurteilung der Welt gelten?

⁶³ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 12.

⁶⁴ H. Blumenberg, *Mond*, S. 84.

⁶⁵ Vgl. zu Giordano Brunos Umbesetzung des Sohnes Gottes durch die Schöpfung: H. Blumenberg, *Legitimität 2*, S. 539 ff; und H. Blumenberg, *Das Universum eines Ketzers*, bes. S. 30 und 58: Bruno trete „in das Schema der Theologie der Trinität ein, setze die Erschaffung an die Stelle der Zeugung des Gottessohnes.“ Siehe oben.

⁶⁶ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 13. Hervorhebungen im Original.

lässt. Demgegenüber sieht Blumenberg in der Musik den Hinweis darauf, dass es sich um etwas noch anderes handelt: um den an und in seiner Schöpfung scheiternden Gott. Fast hat es den Eindruck, als ob Blumenberg vorbereitende Bemerkungen zu einem neuen Libretto anbietet.

Das Drama bahnt sich in der Schöpfung selbst schon an. In der (biblischen) Vorlage sieht es so aus, als ob das Böse durch die Sünde des Menschen in die Welt gekommen sei. Und durch die Sünde, wie Paulus sagt, der Tod. Nun hatte Blumenberg schon früher⁶⁷ zu verstehen gegeben, dass er diese Folge umkehren möchte: die Sünde kam durch den Tod; mindestens geblieben sei die Sünde in der Welt, weil es den Tod gab. Wer so wenig Zeit hat um die Welt auszuschöpfen, der hat eine Neigung zum Bösen. Er wird fast zwangsläufig rücksichtslos. Jetzt sieht Blumenberg den Fehler der Schöpfung schon darin liegen, dass Gott den Menschen als sein Ebenbild schuf, der es doch nicht sein darf. Die Rivalität zwischen Gott und Mensch ist damit schöpfungsimmanent.⁶⁸ „Der Mensch wird nicht aufgeben, was in ihn gelegt ist: Sein zu wollen wie Gott.“⁶⁹ Aber er wird dies nur um den Preis der Ungeheuerlichkeiten seiner Geschichte betreiben können. Die Koppelung von Gottebenbildlichkeit und Todesfälligkeit in einer Welt endlicher Mittel der Selbsterhaltung und des Selbstgenusses involviert das Scheitern der Schöpfung. Der Logos wird dem Menschen nachjagen bis in den Tod.⁷⁰

Der Absolutismus scheitert also angesichts der Kontingenz der Welt. Es scheitert der absolute Gott an und in seiner Schöpfung. Spätestens wenn er als Sohn in die von Endlichkeit und Tod geprägte Welt selbst eingeht und so von Gott als Vater verlassen ist. Es scheitert aber auch der wie Gott sein wollende Mensch, weil er der Endlichkeit nicht entrinnen kann.

Um diese Geschichte Gottes und seines Scheiterns zu erzählen, bedient sich Blumenberg der biblischen Sprache. Und er polemisiert gegen eine Theologie, die sich nicht an dieser

⁶⁷ Vgl. H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 72. Ders., Bultmann.

⁶⁸ U. Wilckens übergeht bei seiner Replik gerade die Pointe der Blumenbergschen Exegese, wenn er weder die Gottebenbildlichkeit erwähnt noch auf den Hintergrund der Hingabe Gottes in seiner Welterschaffung anspielt. Vgl. ders., *Gescheiterte Schöpfung? Und er übersieht, dass Blumenberg gerade gegen diese Rivalität zwischen Gott und Mensch angeht, die noch in der christologischen Formel *genitum, non factum* durchscheint.*

⁶⁹ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 16. Vgl. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 972: „Mensch sein heißt danach streben, Gott zu sein, oder, wenn man lieber will, der Mensch ist grundlegend Begierde, Gott zu sein.“ Markus Gabriel spricht hier von der Gefahr einer „Verrohung von oben“ (M. Gabriel, *Ich ist nicht Gehirn*, S. 309). In seiner Sartre-Paraphrase: Bei Gott kommt das An-Sich und das Für-Sich zur Deckung. Gott *ist* nicht nur - wie der Stein - etwas an sich, sondern er *hat* - wie der Mensch - auch ein Bild von sich, er ist also ein Für-Sich. Im Unterschied zum Menschen besteht dazwischen aber keine Lücke. Gott ist ganz so, wie er sich sieht. Existenz und Essenz sind identisch. Wie Gott sein wollen kann „auf Erden“ aber nie gelingen. Gabriel verabschiedet aber Gott als Ich-Ideal etwas zu schnell, im Unterschied zu dem von ihm zitierten Sartre. Recht hat er damit, dass das Wie-Gott-sein-Wollen unter endlichen Bedingungen nur durch Verabsolutierung von letztlich willkürlich aufgegebenen kontingenten Eigenschaften wie Geschlecht, Rasse, Nation, usw., die essentialistisch aufgeladen, zum Wesen verdinglicht werden, verwirklicht und in eins damit verfehlt werden kann. Peter Strasser (in: ders., *Theorie der Erlösung*, S. 37f und ders., *Gibt es ein Leben nach dem Tod?*, S. 57ff) unterscheidet analog zwischen meiner Basisidentität (in etwa Existenz) und meiner personalen Identität (in etwa Essenz). Immer bin ich unterwegs, der zu werden, der ich bin. Nie aber kommen beide zur Deckung, auch und schon gar nicht im Sterben und im Tod. Nie sind alle Teile meines Lebens mit als Person wesentlich. Das wäre erst eschatologisch möglich. (Siehe dazu unten) Zur Konkurrenz mit Gott vergleiche Blumenbergs Kommentar zur Rilkes Gedicht *Von den Fontänen*, wo es der Mensch ist, der von anderen Lebewesen angebetet wird: H. Blumenberg, *Sterne*, S. 509.

⁷⁰ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 16. Das ist eine fast tragisch zu nennende Sicht nicht nur der Theologie, sondern der Anthropologie. Es sei denn, der Tod ist nicht das letzte Wort.

Sprache orientiert. Damit nämlich habe sie über weite Strecken den betrefbaren Gott aus den Augen verloren und gegen ein unbetrefbares *ens perfectissimum* eingetauscht.⁷¹ Bei aller Sympathie für die Gnosis, sofern sie den sog. Schöpfungstadel ausspricht, polemisiert Blumenberg gegen jede innertheologische Gnosis als Dokerismus in noch so sublimierter Gestalt.⁷² So sehr Blumenberg den aporetischen Widerspruch zwischen Schöpfung und Erlösung betont, so sehr ist er an der Identität des Schöpfers und des Erlösers interessiert. Und der Realismus der Passion wird dadurch gerechtfertigt, dass er die Weltverstrickung Gottes ernst nimmt und durchexerziert.

Mag Gott die Welt aus Langeweile⁷³ geschaffen haben; mag er mit seiner Allmacht gegen sich selbst spielen - er durfte es seinem menschlichen Ebenbild auf lange Sicht nicht allein zumuten, „bis zur bitteren Neige des Todes das Los der Kreatur“⁷⁴ ausschöpfen zu müssen, wenn er nicht selbst dieses Los auf sich nehmen wollte. Das Leiden der Kreatur mit der Sünde zu begründen hält Blumenberg dabei für bloße Verschleierung.⁷⁵ Dem 'Geist der Erzählung' (Thomas Mann) gemäß: Nicht der Mensch, sondern Gott selbst trägt für ihn die Schuld an der Unvollkommenheit der Welt. Blumenberg gibt nun auf die Frage, ob die Allmacht dieses Weltabenteurer hätte eingehen dürfen - eine ethische Frage mithin - tendenziell die Antwort: nein. Innertheologisch sei diese Frage nicht zu stellen, geschweige denn zu beantworten. Aber offenbar mythotheologisch, den Realismus der Passion ausspielend: nur um den Preis der Menschwerdung durfte Gott den Menschen in seiner Welt erschaffen. Gott bejaht seine Weltverstrickung und nimmt das Los der Kreatur auf sich, bis zum Tode.

Noch einmal also: Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde. Tat er das? Blumenberg wendet dagegen ein, dass Gott nach dem biblischen Schöpfungsbericht erstens nicht einen, sondern zwei Menschen geschaffen hat, die zweitens zur Fortpflanzung verurteilt wurden.⁷⁶ Das bedeutet, dass Gott, um die Rivalität zwischen sich und dem Menschen zu entschärfen,

⁷¹ „Der Gott der Philosophen ist unempfindlich, der der Bibel überempfindlich.“ (Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 19) Man vergleiche damit das hermeneutische Diktum Blumenbergs: „Frömmigkeit ist dezent, Ungläubigkeit desinteressiert.“ (H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 79) Einem überempfindlichen Gott darf man nicht zu nahe treten. Einem unempfindlichen kann man aus dem Weg gehen oder ihn beliebig manipulieren. Blumenbergs eigene Position liegt dazwischen. Wie wäre der empfindliche Gott zu beschreiben, den der interessierte Unglaube Blumenbergs anvisiert? Der überempfindliche ist der beleidigte und beleidigbare Gott. Aber ist dieser wirklich der, von dem die Bibel spricht? Gibt es nichts zwischen Überempfindlichkeit und Unempfindlichkeit? Die Antwort auf diese Frage entscheidet mit darüber, ob es eine Alternative zwischen Frömmigkeitsdezenz und Ungläubigkeitsdesinteresse gibt. Einem empfindsamem Gott kann auch der empfindlich-interessierte Mensch sich zuwenden.

⁷² Die Zurückweisung von Bultmanns weltlosem 'Kerygma' durchzieht die *Matthäuspasion* Blumenbergs.

⁷³ Vgl. dazu, wie Gott der Langeweile entgeht, jetzt auch *Phänomenologische Schriften 1980 – 1988*, S. 138.

⁷⁴ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 20

⁷⁵ Eugen Biser nimmt das positiv auf und spricht davon, dass es tatsächlich das eigentliche moralische Grundproblem (geworden) sei, nicht wie der Mensch sich gegenüber dem göttlichen Gesetzgeber, sondern wie er sich gegenüber seinem Schöpfer stellen kann. Die Annahme seiner selbst inmitten der ihm zugemuteten Existenz, sei die Aufgabe, die wohl nur dadurch zu lösen sei, dass er zugleich Gott als seinen Schöpfer annehme.

⁷⁶ Die Vertreibung aus dem Paradies hängt mit der Umschaltung der Lebensausbreitung von Wachstum zu Fortpflanzung zusammen. Vgl. H. Blumenberg, *Sterne*, S. 80.

diese Rivalität zwischen die Menschen abgeschoben hat.⁷⁷ „Der Mensch verdarb, weil er ein Vieles war - also gerade nicht das Ebenbild und Gleichnis im Zentrum aller Auszeichnungen.“⁷⁸ Dabei geht es nicht nur um den Neid und die Eifersucht, sondern schon um die Frage individueller Kontingenzen: „Warum ich und nicht er? Warum er und nicht ich?“⁷⁹ Die Kain-und-Abel-Geschichte zeigt, was das heißt. Gott verstrickt die Menschen in ihre gegenseitige Konkurrenz, damit sie nicht ihn als den entscheidenden Konkurrenten angehen.

Damit ist ein weiteres grundlegendes Motiv der Theologie Blumenbergs angesprochen: „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit.“ (Sprüche 1,7) Blumenberg liest dies⁸⁰ im *genitivus subjektivus*. Gott fürchtet den Menschen und das macht ihn erst einmal klug, insofern er den Menschen mit sich selbst beschäftigt. Macht es ihn auch weise, indem er die Schuld, ihm nicht alles gegeben zu haben, abträgt - nachträglich? Noch den Tod Gottes versteht Blumenberg in dieser Perspektive als Ausdruck der Drohung des Menschen, Gott zu töten.

Wie steht es nun aber mit dem 'impliziten Hörer' der Bachschen Matthäuspassion? Er muss sich als Sünder betrachten, der Gott übermäßig beleidigt hat. Konnte Gott so beleidigt werden? Konnte und musste er also versöhnt werden? Blumenberg erhebt diese Textdimension, um sie zu verabschieden.

Er findet in der theologiegeschichtlichen Entwicklung die Folge von der Narration über die Apologetik zur Dogmatik. Er will zurück zur Erzählung. Diese aber ist vielleicht schon sekundär gegenüber dem Ritus, der begangen werden kann. Bach stellt seinerseits durch seine Passion so etwas wie eine neue Ritualität her. Die Passionsmusik ist die Erbin des Rituals. Und somit vergleichbar „theologisch großzügig“⁸¹ wie dieses, im Unterschied zum Dogma. Bach kann die dogmatischen Streitigkeiten um das rechte Verständnis des Abendmahls ausklammern. Dabei kann die Musik die Unstimmigkeiten des Textes überspielen, die Zerstückelung der Geschichte in Einzelperikopen rückgängig machen, die Identität des Subjekts beisammenhalten, Heilszeit und Eigenzeit des Hörers miteinander verweben.⁸²

In Bachs Matthäuspassion geht es um Erlösung. Blumenberg identifiziert als Hintergrundmetaphorik die des Lösegeldes. Die Passion hat es damit zu tun, dass Gott durch Jesus Christus sein Eigentum am Menschen wiedererlangt. Ursprünglich ist der Mensch

⁷⁷ Blumenberg nähert sich hier der Auffassung René Girards, nach der das Verhältnis des Menschen durch Rivalität, Konkurrenz und damit potentielle Feindschaft bestimmt ist. Vgl. den Exkurs zu R. Girard.

⁷⁸ H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 25. In anderem Zusammenhang betont Blumenberg, dass Vervielfachung auch eine Vorkehrung gegen den Tod des Lebens ist. „Das Ärgernis des Menschen begann nicht erst damit, dass es von ihm zu viele zu geben begann, sondern schon damit, dass es überhaupt viele geben musste, nämlich mehr als die paradiesisch ausreichenden zwei. Die Expansion dieser Gattung war nicht so sehr eine Strafe für sie, als vielmehr für die anderen, die bei Umgehung der Vertreibungsfolgen tätige oder leidende Weltgenossen wurden.“ (H. Blumenberg, *Sterne*, S. 80)

⁷⁹ H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 25.

⁸⁰ Von Jugend auf, wie er biographisch erläutert. (H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 28 f.)

⁸¹ H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 45.

⁸² Auch die spannungsvolle Rede vom Lamm, das zugleich als Hirte angeredet wird, wird damit erträglich. Vgl. H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 49 und zum Lamm a. a. O. S. 60 ff.

Eigentum des Schöpfers.⁸³ Doch dieses Eigentumsrecht ist durch die Sünde an den Satan übergegangen. Die Umständlichkeit der Passion liegt daran, dass Gott dieses neue Eigentumsrecht anerkennt. Das Opfer des Sohnes zahlt dem Satan das Lösegeld für die Vielen. Nicht, dass die Menschen nun frei würden. Vielmehr geht das Eigentumsrecht nun wieder an den Schöpfer über. Um die Sünde geht es dabei nur sekundär. Jesu Gehorsam gegen den 'fremden' Willen Gottes gibt diesem sein Eigentum zurück.

3. Lizenz zum Sterben: Freitod Gottes?

Wie kam es zum Sündenfall? Warum erging das paradiesische Verbot, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen? Wer sollte hier vor was geschützt werden: der Mensch vor Hybris oder Gott vor dem Menschen? Gilt „das Urgebot der Vernunft, das der Selbsterhaltung“⁸⁴ auch für Gottes Vernunft? „Dann hätte auch dieser Gott seine >Sorge< gehabt. Auch den Mangel an Selbstverständlichkeit der Selbsterhaltung. Ein Risiko sogar, ein Gott zu sein.“

Blumenberg erzählt eine menschlich-allzumenschliche Geschichte von ihm, wie es die Bibel vorgemacht hatte: „Gott weigert sich durchschaut zu werden“⁸⁵, nämlich vom Menschen. Denn darin gleichen sich Gott und Mensch: sie wollen selbst darüber bestimmen, wann, wie und vor wem sie sich offenbaren. Dazu muss ihr Wesen zunächst verborgen sein. „Denn jemanden zu durchschauen heißt im strikten Sinne, zu sein oder sein zu können wie er.“⁸⁶

Die Sündenfallgeschichte verstrickt den Menschen in die Konkurrenz mit seinesgleichen, damit Gott sich ihn vom Halse schafft. Es geht in der Folge darum, dass der Mensch nicht vom Baum des Lebens essen darf, dem Gegengift gegen seine Sterblichkeit. Das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, war dann nur vorgeschoben. Die Sünde führte weniger zum Verhängnis des Todes, als vielmehr die Drohung des Todes zur Sünde. Und zum ersten faktischen Tod, dem Mord an Abel durch Kain. Der Tod war es, der aus der fiktiven Schuld die reelle werden ließ: „Das sterbliche Wesen kann nicht leben ohne die Schuld, wegen seiner endlichen Lebenszeit den Nächsten als den Rivalen um jedes Lebensgut nicht lieben zu können.“⁸⁷ Die Endlichkeit des Menschen seiner Lebenszeit unter der Voraussetzung seines Totalitätsstrebens, das zu seiner 'gottebenbildlichen' Verfassung gehört, treibt ihn in die unlösbaren Konflikte des Daseins, die die Theologie als Sündhaftigkeit verzeichnet. Die „Kürze

⁸³ Vgl. Zur Metaphorik des Eigentums als Besitzindividualismus und als Implikat des Schöpfungsgedankens kritisch F. Wagner, *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*, S. 97; und Blumenbergs Kritik an Bultmann; vgl. H. Blumenberg, *Bultmann*, S. 128. Schon hier besteht Blumenberg darauf, dass Gott auf sein Eigentumsrecht dem Menschen gegenüber verzichtet.

⁸⁴ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 92.

⁸⁵ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 92: Überschrift. Vgl. zum Thema der Sichtbarkeit und Undurchsichtigkeit: H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 140; ders., *Sterne*, S. 141 ff. 349 f.; ders., *Begriffe*, S. 124-126.210-210.

⁸⁶ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 93. Das Ebenbild Gottes will erkennen, um zu sein, wovon es nur Abbild sein soll.

⁸⁷ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 95.

der Lebenszeit⁸⁸ gegenüber der Weltzeit unter der Voraussetzung des Alles-Haben- oder Alles-Sein-Wollens treibt den Menschen in die Rivalität mit dem Mitmenschen.⁸⁹

Zurück zum Paradies. „Gott trennte die Menschen von der Lebensquelle, weil sie dort seine Rivalen werden mussten. Durch den Tod machte er sie zu ihren Rivalen auf Leben und Tod. Denn wenn den zweien der Garten gereicht hatte, reichte die ganze Erde den vielen niemals, weil jeder nur ein Leben hatte, *um alles an allem zu haben*.“⁹⁰ Auch hier also, im Zentrum der Sündenfallinterpretation, diese All-Formel in ihrer abgeschwächten Form. Indem Gott die Welt schafft, verzichtet er darauf, alles an allem zu *sein*. Sein menschliches Ebenbild kann den Ursprungswunsch, alles zu sein, nur noch in modifizierter Form anstreben: alles an allem zu *haben*. Doch auch das wird unerschwinglich, wenn er unter Zeit- und Konkurrenzdruck steht.

Noch einmal also: „So kam mit dem Tod die >Sünde< in die Welt, nicht umgekehrt.“⁹¹ War das Gottes Absicht? Um der Rechtfertigung Gottes (Theodizee) willen müsste geantwortet werden: er wusste es nicht, konnte es nicht wissen, weil er selbst dem Tod nicht unterworfen war. Die Lösung konnte nur sein: er musste sich eine eigene Anschauung vom Leben angesichts von Schmerz und Tod verschaffen. „Die Menschwerdung war nicht die Hyperbel einer göttlichen Liebe, sondern die Kompensation eines göttlichen Evidenzmangels.“⁹² Gott braucht Erfahrung, was es heißt, als ein sterblicher ein Mensch auf der Erde zu leben.

Vielleicht entdeckt man hier, weshalb die Liebe in Blumenbergs Werk kaum eine Rolle spielt. Er ist getrieben vom Wunsch nach Vollbesitz der Welt. Die Liebe ist eine Form des Besitzens (Eros), die ihren Gegenstand, im Idealfall frei lässt (Agape). Gottes Selbstliebe führt ihn dazu, seine intentionale Erfüllung dadurch zu suchen, dass er lernt, was auch er nicht *a priori* wissen kann: wie es ist als Sterblicher zu leben: die Inkarnation ist die Leibhaftigkeit der Fleischwerdung (Joh 1,14) als „Selbstvollendung“⁹³. Ausdrücklich als Gewinn im Gegenzug zur christlichen Tradition wertet es Blumenberg, dass der Bezug zum Menschen als Sünder damit aus der Geschichte ausgeklinkt wird. Gott hatte eher für sich gelitten als für die Menschen. Gott holte etwas nach: er versteht, was es heißt vom „*Vollbesitz der Welt*“⁹⁴ ausgeschlossen zu sein. Anselms Frage, warum Gott Mensch wurde, beantwortet Blumenberg mit der Aufhebung seines eigenen Evidenzmangels. Gott wusste nicht, was es bedeutet, als endliches Geschöpf mit unendlichem Begehren zu existieren, mit begrenzter Lebenszeit in nahezu unendlicher Weltzeit. „Wie sollte er wissen können, was der Tod auf das Leben zurückbewirkt, da er doch selbst keines Todes gewärtig sein konnte? Es ist nur vergleichbar damit, daß *keiner* wissen kann, was

⁸⁸ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 98.

⁸⁹ Noch eine dritte Rivalität bringt Blumenberg ins Spiel. Nicht nur die zwischen Gott und Mensch, auch nicht nur die zwischen Mensch und Mensch, sondern die zwischen den Himmelsfürsten unter Anführung Luzifers und dem Menschen, auf den sie neidisch waren. Für sie war der Mensch das Ärgernis der Schöpfung. Vgl. H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 119ff.

⁹⁰ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 125. Kursivierung von K.W.-L. Man vergleiche die Nähe zu 1 Kor 15,28.

⁹¹ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 125. Nur die Überwindung des Todes kann die Sünde aufheben.

⁹² H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 126.

⁹³ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 127.

⁹⁴ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 127. Kursivierung von K.W.-L.

>Schmerz< ist, der nicht einen *gehabt* hat; und selbst dann kennt er nur mit Vorbehalten, was es anderen bedeutet, einen zu haben.⁹⁵ Das aber schließt ein, dass es nicht ursprünglich, nicht alleine, nicht primär um Liebe ging, sondern um *Selbstliebe*.⁹⁶

Was aber nützt das dem Menschen? Er kann nun einen Gott haben, der ihn versteht. Dafür findet Blumenberg noch einen Beleg im biblischen Text selbst: in der Versuchungsgeschichte Jesu widersteht er dem Angebot, „aus der Menschwerdung des Logos in die Seinsleichtigkeit des Docketismus, der bloßen Metamorphosen zurückzufallen.“⁹⁷ Das Dogma besteht auf dem *vere homo*, auf dem Sein gegenüber dem Schein. Und hier nimmt Blumenberg diesen Realismus in Schutz. Hier also genügt es Gott nicht mehr, eine Welt zu haben, den Menschen zu haben, der in ihr lebt. Hier ist er gefordert, selbst zu werden, was er bisher nur hatte.

Das entlastet den Menschen zudem von der Schuld, Gott so beleidigt zu haben, dass der deshalb Mensch werden und sterben musste. Gott soll das für sich selbst getan haben. Angelegt findet er das schon im Johannesevangelium, wo der Logos präexistent und damit auch die Menschwerdung des Logos unabhängig von menschlichen Handeln und Verschulden vorherbestimmt ist. Offen bleibt dabei allerdings die Frage, ob Jesus auch hätte sterben müssen, wenn die Menschwerdung nicht auch zur Rettung der verlorenen Menschen notwendig geworden wäre.⁹⁸

Das gehört aber für Blumenberg zu den Fragen, die in einer Theologie nicht gestellt werden können oder müssen. Eine andere Frage aber sei nötig: warum ist Gott so spät Mensch geworden?⁹⁹ Der *descensus ad inferos* hatte die in der Vorgeschichte Lebenden eingeholt und damit die Zeitverzögerung der Erlösung wettgemacht.¹⁰⁰ Aber die Frage kam wieder auf, wieso Gott nicht schon im Paradies erschienen ist. Es fehlt nicht an Lösungsversuchen: die Zeit bzw. die Menschheit musste reif werden; oder die Anzahl der Heilswürdigen vervollständigt sein.¹⁰¹ Blumenberg antwortet, indem er die Lizenz für solche Antworten aus der Vermutung ableitet, dass Jesus selbst seinen Tod nicht gedeutet habe: vielleicht sei er dafür gestorben, um Gott von der Schuld zu befreien, nicht eher gekommen zu sein.

Blumenbergs mythische Arbeit am Dogma insistiert - gegenüber gnostischen Tendenzen bis in die neueste Theologie hinein - auf dem Realismus der Passion. Im Unterschied zum

⁹⁵ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 125.

⁹⁶ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 126.

⁹⁷ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 129.

⁹⁸ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 148.

⁹⁹ Vgl. H. Blumenberg, *Lebensthemen*, S. 19 ff. Dort behandelt Blumenberg die Frage „>Warum so spät?<“ im Blick auf das Erscheinen des Erlösers als Paradigma analoger Fragen im Blick auf das Erscheinen literarischer Werke von Rang wie z.B. Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Die Antwort wird immer heißen: „>Gleichgültig wann!<“ (a.a.O. S. 20). Für „singuläre Werke des menschlichen Geistes“ (a.a.O. S. 24) behauptet Blumenberg, dass ihre jeweilige Funktion in ihrer Zeit ihnen äußerlich bleibt, ja dass sie dafür gleichgültig sind. Gerade dieses >gleichgültig wann< aber war theologisch unzulässig, weshalb der Artikel vom >Abstieg zur Hölle< eingefügt wurde, um die Karenzzeit trostvoll auszufüllen. Tendenziell läuft das auf Gewinn von Zeitindifferenz hinaus, die die „Zeitkontingenz“ (a.a.O. S. 21) einigermaßen bewältigt.

¹⁰⁰ Vgl. H. Blumenberg, *Lebensthemen*, S. 21.

¹⁰¹ Um die gefallenen Engel zu ersetzen.

griechischen Mythos darf es sich bei der Menschwerdung Jesu nicht um eine bloße Metamorphose handeln. Das macht den Ernst des Glaubens aus, der jeden Dokerismusverdacht austreiben muss und damit die Leichtigkeit des Mythos, der alles nicht so ernst nimmt. Strukturell betreibt er also mit seiner >Christologie von oben<¹⁰² das Geschäft der Arbeit am Mythos. Inhaltlich betreibt er diese Arbeit am Gegenpol mythischer Leichtigkeit und Leichtfertigkeit. Deshalb, so seine These, wird kein Humor und keine Komik zugelassen in der Passionsgeschichte des Neuen Testaments. Dabei sind für ihn die Jünger, insbesondere Petrus, geradezu disponiert zu komischen Figuren wegen der Diskrepanz ihrer Erwartungen an Jesus und deren Enttäuschung. Ihren letzten Grund hat diese Komik für Blumenberg in der Diskrepanz zwischen der Unendlichkeit Gottes und der Minimalität der Beleidigungen von Seiten des Menschen.¹⁰³ Es begann mit dem „Kleinkram“ der Übertretung des Speiseverbotes¹⁰⁴ im Paradies und endete mit dem Verrat der Jünger bei Jesu Gefangennahme.

Während Petrus dabei nicht nur mit Sympathie rechnen, sondern auch zur Identifikationsfigur des Lesers und Hörers der Matthäuspassion werden kann, steht es mit Judas anders. Sein Vergehen ist nach Blumenberg für den Tod Jesu so unnötig wie die Schlange für den Sündenfall. Er hat das Geschehen, wenn überhaupt, nur beschleunigt. Das Jesuswort, für Judas wäre es besser gewesen, wenn er nicht geboren wäre, ist für Blumenberg eine oft übersehene Ungeheuerlichkeit. Wiederum gerät die Erlösung mit der Schöpfung in Widerstreit. Von keinem 'guten' Geschöpf dürfte das gesagt werden. Blumenberg macht darauf aufmerksam, dass hier die Schöpfung aus dem Heilsverfahren ausgeblendet wird. Erst das Johannesevangelium wird zwischen Schöpfung und Erlösung eine Einheit stiften.

Höhepunkt der Blumenbergschen Passionsgeschichte ist die Szene in Gethsemane. In Bachs Matthäuspassion wiederholt sich für ihn die Schwäche der theologischen Normalexegese: sie nimmt diese Szene nicht ernst genug. Im Gegenzug gegen theologische Verharmlosung besteht Blumenberg darauf, dass auch hier jeglicher Dokerismus vermieden werden muss. Jesus war versuchlich: „Dass das Wort, das im Anfang bei Gott selbst war, Fleisch geworden sei und unter den Menschen gewohnt habe, ist die Kernwahrheit des Christentums.“¹⁰⁵ Der Realismus der Inkarnation erst gibt dem Realismus der Passion seine Tiefe.¹⁰⁶

¹⁰² So zutreffend mit angemessener Zurückhaltung Ulrich Ruh, Hans Blumenbergs >Matthäuspassion<. S. 181: Jesus sei für Blumenberg nur „interessant, weil sich in seiner Passion (und schon in der Menschwerdung) das Scheitern Gottes in und an der Welt vollzieht (bzw. ankündigt)“.

¹⁰³ H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 161.

¹⁰⁴ In anderer Perspektive symbolisiert das Essverbot das Verbot, alles zu sein, indem man es erkennt, sowie das Verbot alles das, was man haben will, vorschnell und endgültig zu verschlingen.

¹⁰⁵ H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 199.

¹⁰⁶ Dass die Sprache Jesu im Neuen Testament ersetzt wird durch die griechische, hat, nach einer spekulativen These Blumenbergs, dazu geführt, dass Barabbas als Jesu authentische Selbstbezeichnung - *bar-abbas*, Sohn des Vaters - als Name eines anderen missverstanden wurde. (H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 202) Würde

„Wenn es einen Schimmer an Wahrscheinlichkeit gibt, dass dieser Jesus von Nazareth mehr als ein Menschensohn unter Menschen war, liegt der einzige Hinweis darauf - vergleichbar dem ausgestreckten Finger des Täufers auf der Kreuzigung des Mathias Grünewald - im letzten Wort, das der Gekreuzigte nach Matthäus zu sagen hatte und das der Evangelist der Überlieferung in der Ursprache für bedürftig hielt: das *eli, eli ...*“¹⁰⁷ (Mt 27,46) Denn wer so seine Gottverlassenheit hinausschreien kann, für den kann sie nicht die Ausgangssituation gewesen sein. Jesus müsste aus der Nähe Gottes gelebt haben wie sonst keiner.

So tritt Blumenberg wiederum Rudolf Bultmann entgegen, der als einziges authentisches Wort Jesu am Kreuz des Unwort des bloßen Schreis gelten lässt. Dies, so Blumenberg, sieht Bultmanns bloßem Kerygma zu ähnlich, als dass es wahrscheinlich wäre. „Das *Eli, Eli, lama asabthani*, wie Luther es las, hat die Wahrheit eines Schreis, der noch an den >toten Gott< gerichtet sein könnte. Wenn nicht sogar erst recht an diesen.“¹⁰⁸ Hier wird Blumenbergs Telos deutlich: die Passionsgeschichte findet ihre Unvergänglichkeit gerade darin, dass sie das Ende Gottes erzählt. Und damit findet Gott selbst seine Unvergesslichkeit, als gestorbener. Dazu passt, dass Jesu Tod von ihm selbst nicht als Martyrium verstanden wird. Jesus starb nicht für irgendetwas, für eine 'Sache'. Die Erschütterung des Hörers, der sich selbst nicht mehr als Sünder versteht, für den Jesus gestorben ist, beruht dann darauf, dass es die Mühseligen und Beladenen dennoch gibt. 'Für sie' mag er gestorben sein. Das genügt für Erschütterung, auch wenn man nicht selbst zu ihnen gehören mag.

Für Gott also ist der Tod Jesu allererst von Bedeutung. Wenn der Tod des Vaters für einen Sohn nach Freud das einschneidendste Ereignis seines Lebens darstellt, müsste dann nicht umgekehrt der Tod des Gottessohnes ebenfalls einschneidend für den Vatergott sein? Kann er danach so weiterleben, weiter so sein, wie zuvor? „Das kann es nicht gegeben haben. Es muss einer anderer Gott sein: der Vater danach.“¹⁰⁹ Nur der Gott der griechisch imprägnierten Metaphysik darf nicht leiden. Der biblische müsste sich ebenfalls 'mit Tränen niedersetzen'. „Ist es möglich zu denken, dass dies es war, was ihn tötete? Wir setzen uns mit Tränen nieder... - über jenen Tod. Auch über diesen?“¹¹⁰

Ob und wie der göttliche Vater vom Tod seines Sohnes mitbetroffen ist, das ist eine der Fragen Blumenbergs, die er der christlichen Theologie übergibt. Er selbst neigt zu dem Ende

das zutreffen, wäre Pilatus der Schuldige, das Volk entschuldigt: die Matthäuspassion könnte auch in Israel gespielt werden und der Hörer hörte sie anders.

¹⁰⁷ H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 208. Kursiv im Original. Zu diesem letzten Wort Jesu am Kreuz nach Matthäus vgl. H. Blumenberg, *Goethe*, S. 88. Hier liest es Blumenberg im Sinne von Goethes >ungeheurem Spruch< als ein Gotteswort von Jesus am Kreuz gegen Gott zitiert.

¹⁰⁸ H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 221. Kursiv im Original.

¹⁰⁹ H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 250. In analogem Sinne befragt Blumenberg den >göttlichen< Goethe als >Vater danach<, nämlich nach dem Tod seines einzigen Sohnes August im Jahre 1830 in Rom, vgl. H. Blumenberg, *Goethe*, S. 104 f. 225. Lewitscharoff, *Blumenberg* S. 124, verweist auf eines der von Blumenberg bevorzugten christlichen Kunstwerke, einer sog. >Not Gottes<: Hans Multschers *Heilige Dreifaltigkeit*, Ulm um 1430, Liebighaus, Frankfurt am Main.

¹¹⁰ H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 251.

der Großen Geschichte, dass Gott den Suizid vorzieht. Das wäre die Konsequenz seiner Schöpfung wie seines Scheiterns an ihr. „Der Gott der Evangelisten ist der, der mit dem Scheitern der Schöpfung nicht aufgibt, sich gegen die immanente Zumutung der Selbstzurücknahme wehrt und verwahrt.“¹¹¹ Diese Konsequenz sieht Blumenberg schon unter vorchristlichen Bedingungen heranziehen: dass Gott als der, der sich selbst will, zum Sichselber-nicht-mehr-wollenden werden könnte. Doch zunächst ist die christliche Version die Fortsetzung der Schöpfungsgeschichte mit anderen Mitteln.

Nun gibt es aber noch ein anderes Ende der Großen Geschichte. Danach wäre es deshalb nicht zur Apokalypse gekommen, zum Widerruf der Schöpfung, wie sie Apk 21 beschreibt, weil Gott die Alternative ergriffen habe, sich selbst zu widerrufen. Hier führt er mehrere Stränge und Formeln der abendländischen Tradition zusammen in den Suizid Gottes.

Zunächst zieht Blumenberg die Konsequenz aus der Formel der *causa sui ipsius*. Gott als der, der sich selbst ins Dasein bringt und sich darin erhält, wie er dann nachträglich die Welt im Dasein hält, nach der Formel von der *creatio continua*, ist auch und allein der, der sich das Dasein nehmen kann. Das ist zugleich Blumenbergs Einspruch gegen den >tollen Menschen< Nietzsches, der nicht nur den Tod Gottes konstatiert, sondern auch dass wir Menschen ihn getötet hätten. Genauer: es sei der Übermensch gewesen. Auch um dieser Konsequenz zu entgehen und um damit dem Menschen die Schuldenlast am Tod Gottes zu nehmen, überlässt Blumenberg das Gott selbst. Mit Nietzsche aber sieht er, dass der bloße Atheismus zu wenig leistet. „Hätte Gott von allem Anfang an bis zu allem Ende hin nicht existiert, könnte mit ihm wegen einer Schuld an der Welt nicht gehadert werden.“¹¹² Dann hätte auch Hiob ein Scheingefecht geführt.

Diese Große Geschichte, die Blumenberg erzählt oder nacherzählt, gehört zur Theodizee. Gott muss sich vor dem Menschen wegen seiner Welt und deren Leiden rechtfertigen. Wenn der Atheismus zur Ehre Gottes behauptet, er sei allein dadurch von allen Vorwürfen reingewaschen, dass er nicht existiert, dann überbietet ihn Nietzsches Übermensch, indem er Gott tötet. Blumenberg übernimmt eine Figur der rabbinischen Theologie, die Paulus für den Menschen in Anspruch genommen hatte: wer gestorben ist, wird nicht nur ungreifbar, er muss freigesprochen werden. Paulus macht das für den Menschen geltend, der >mystisch< in der Taufe (Röm 6) mit Christus gestorben und damit freizusprechen sei. Das gilt nun für Gott selbst.¹¹³

Blumenberg übernimmt die Aussagen von „divinatorischem Rang“¹¹⁴, dass Gott tot sei und dass dies die absolute Theodizee darstelle. Offen sei nur, wer Gott getötet habe. „Wer vom Menschen konnte getötet werden, konnte Gott nicht gewesen sein. [...] Einen Gott kann nur

¹¹¹ H. Blumenberg, *Mond*, S. 84.

¹¹² H. Blumenberg, *Der tolle Mensch*, S. 228.

¹¹³ Vgl. H. Blumenberg, *Der tolle Mensch*, S. 228.234.

¹¹⁴ H. Blumenberg, *Der tolle Mensch*, S. 230.

einer töten, nämlich Gott selbst.“¹¹⁵ Und das verbindet sich mit dem >ungeheuren Spruch< Goethes, dass gegen einen Gott nur ein Gott aufbegehren könnte.¹¹⁶ Gegen den Vorwurf der Blasphemie verweist Blumenberg auf das Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Wenn es den Menschen auszeichnet, sich selbst das Leben nehmen zu können, warum nicht auch Gott, sein Vor- und Ebenbild?¹¹⁷ Im Einklang mit der rabbinischen Theologie des Paulus wird der Selbstmord so eine theologische Theodizee¹¹⁸: „Wer tot ist, wird frei von Schuld, muß freigesprochen, nicht nur durch Einstellung des Verfahrens zum erledigten Fall werden.“¹¹⁹ Das impliziert, dass, wie beim Menschen, so auch bei Gott Selbsterhaltung zwar das rationale Prinzip schlechthin, aber kein Zwang sein muss. Gott existiert nicht, weil er muss, sondern weil er sich will. Er kann sich also auch nicht wollen. „Wenn dieser Gott existiert, indem er sich selbst will, dann muß ohne Furcht vor Blitz und Donner gesagt werden können, daß er nicht existieren würde, wenn er sich nicht gewollte hätte. Und: daß er nicht mehr existieren wird, sobald er sich nicht mehr will.“ Und: „Es fließt kein Blut bei diesem Ende.“¹²⁰ Die Aseität Gottes hatte bedeutet, dass nur er sich im Dasein hielt, er allein sich zur Schaffung der Welt bringen konnte. Nur an ihr aber konnte sie auch scheitern. Das zeigt schon Hiob. Gott selbst fühlt nicht nur die Schuld, die er durch die Schöpfung auf sich geladen hatte, er nimmt die Verantwortung für sie auf sich und büßt durch Seinsverzicht. Das ist zugleich die Vollendung der Theodizee, ohne den Menschen an die Stelle Gottes treten zu lassen und mit Schuld zu beladen.

Diese Selbstnegation Gottes hat eine moraltheologische Pointe, die Blumenberg im Anschluss an Kant hervorhebt. Dieser hatte die theoretische Evidenz Gottes mit seiner Kritik aller Gottesbeweise bestritten, um die Moralität überhaupt zu ermöglichen. Noch das steht nach Blumenberg in der Linie der Theologie von Paulus über Luther zu Kant.¹²¹ Der wollte in der theoretischen Vernunft auf etwas verzichten, um in der praktischen Vernunft etwas zu gewinnen. Gottes Gedanken bei der Schöpfung sind für uns unerschwinglich, weil wir auf Erscheinungen angewiesen sind. Nur wer die Welt hervorgebracht hätte, könnte sie auch erkennen, wie sie an sich ist. Dem entspricht der Gewinn in der praktischen Vernunft. Diese kann nachdenken, was Gott vorgedacht hatte, als er den Menschen und seine Freiheit erschuf.

Die bloße Autonomie der Moral kann der Zerstörung des Daseinssinnes nicht Einhalt gebieten, wenn moralisches Handeln Unglück nach sich zieht. Blumenberg sieht dieses

¹¹⁵ H. Blumenberg, *Der tolle Mensch*, S. 230 f.

¹¹⁶ War dies gemeint, wenn Hiob ausruft, er wisse, dass sein Erlöser oder Anwalt lebe? (Vgl. Hiob 19,25)

¹¹⁷ Nebenbei kritisiert er die christliche Verwerfung der Selbsttötung als unbiblisch. Vgl. dazu Paul Ludwig Landsberg, *Der Selbstmord als moralisches Problem*.

¹¹⁸ Ich erinnere daran, dass Blumenberg Theologie und Theodizee zunächst als konkurrierende Geisteshaltungen einführte.

¹¹⁹ H. Blumenberg, *Der tolle Mensch*, S. 232. So versteht Blumenberg die Theologie des Paulus, vgl. H. Blumenberg, *Menschen*, S. 448-453.

¹²⁰ H. Blumenberg, *Der tolle Mensch*, S. 232 f. Blumenberg schließt hier an an seine frühen Aufsätze zur Erfahrung der Faktizität der Freiheit, die in der Möglichkeit des Selbstmords liegt.

¹²¹ H. Blumenberg, *Der tolle Mensch*, S. 229. Vgl. zum Folgenden noch einmal H. Blumenberg, *Menschen*, S. 448-453, die die Große Geschichte unter dem Gesichtspunkt der autonomen praktischen Vernunft erzählen.

Problem bei Paulus wiederkehren. Die Schwierigkeit des Pharisäers, für den er Paulus hält, besteht nach ihm darin, das Gesetz zu erfüllen, um Heil zu erlangen, also einen Vertrag zu erfüllen. Die Furcht vor dem Heilsverlust konterkariert diese Gesinnung: Noch der Gesetzestreueste kann das Gesetz, sofern es diese spezifische Gesinnung fordert, nicht erfüllen. „Die stärkere Motivation der Selbsterhaltung blockiert jede schwächere, jede der Gesinnung. Der Gott, der das Gesetz gab, ist nicht der Adressat seiner Erfüllungen; er schuf einen Mechanismus der nackten Selbstbeziehung.“¹²² Es ist die Berechtigung der Gnosis Markions, auf diesen Punkt aufmerksam gemacht zu haben: der Gott des Gesetzes könne nicht der Gott des Heils und der Liebe sein.

Paulus versucht die Identität Gottes dennoch zu retten. Wie kann der Mensch frei werden zur Erfüllung des Gesetzes gerade nach der inneren Einstellung? Indem er von der Furcht befreit wird, Nichterfüllung würde ihn ins Unheil stürzen. Dann darf das Gesetz selbst aber nicht mehr Instrument des Heils sein. Die eine Lösung wäre: Gesetzgeber und Richter sind nicht identisch. Wenn der gnostische Dualismus abgelehnt wird, bleibt, wie im Neuen Testament, die Möglichkeit, dass der Vatergott der Gesetzgeber, der Sohn der Richter wird. Doch damit wird der Dualismus nur in Gott – später in die Trinität: wie aber überwindet der Geist diesen Dualismus? – hineinverlegt.

Paulus greift zu der rabbinischen Lehre, dass der Tod eines Menschen ihn nicht nur unbelangbar, sondern unschuldig macht. Gestorben ist nun Jesus Christus. Durch mystische Einheit mit ihm und seinem Sterben hat der Mensch seinen Tod hinter sich. Er ist damit vor Gott gerechtfertigt, weil durch den Tod schuldlos geworden. Der Schönheitsfehler, den Blumenberg darin sieht: dieser Freispruch gilt nicht allen Menschen, sondern nur denen, die >glauben<. Der kontingente Glaube wird Bedingung des Heils. Und dieser Glaube steht nun selbst wieder unter dem Dilemma, dass er ebenso gefordert wie freiwillig sein soll. Blumenberg insistiert hier, wie bei der Liebe, darauf, dass beide aber nicht gefordert werden können, wenn sie zugleich frei sein sollen.¹²³

Blumenberg deutet nur an, dass Paulus an einem allgemeinen Freispruch festhält. Gäbe es eine andere Möglichkeit? Jedenfalls hält Paulus an der Identität Gottes als des Gesetzgebers und Richters fest. Die Identität des Menschen aber wird über den Tod aufgehoben und zugleich festgehalten: der Freigesprochene ist der Schuldige – gewesen.

Auch Kant nun will sowohl die Identität des Gesetzgebers und des Richters und zugleich die Freiheit von der Furcht vor dem Gericht. Im Unterschied zur theoretischen Vernunft kennt die praktische die Gedanken Gottes. Ihr Gesetz ist das Gesetz Gottes. So erfüllt der Mensch sein eigenes Gesetz, indem er das Gesetz Gottes befolgt. Gott >motiviert< aber nicht zur

¹²² H. Blumenberg, *Menschen*, S. 451.

¹²³ Vgl. H. Blumenberg, *Carl Schmitt*, S. 196. An anderer Stelle forciert er den Widerstreit zwischen Nächsten- und Feindesliebe, unter der Überschrift: „Die Heterogenie von >Feind< und >Freund<“, in: H. Blumenberg, *Carl Schmitt*, S. 222-235.

Gesetzeserfüllung. Denn sonst wäre die Moral nicht rein. Deshalb gilt für die theoretische Vernunft Gott nur als Hypothese. Kant negiert alle Gottesbeweise, damit die Gesetzeserfüllung nicht selbstwidersprüchlich wird. Wer moralisch nur handelt, weil er in den Himmel kommen will, handelt schon unmoralisch. Erst und nur wer das Gesetz ganz rein erfüllt, kann und muss Gott postulieren, damit er seines verdienten Glückes teilhaftig wird. „Der Gute muß wünschen, daß ein Gott existiert, aber er könnte nicht mehr gut sein, wenn er auf diese Existenz spekuliert hätte.“¹²⁴ Die Bestreitung der Gottesbeweise hat deshalb eine theologische Pointe. Sie dient der Erhaltung von Gottes Identität. Auch hier kommt wieder der Glaube ins Spiel. Allerdings so, dass es nur der Glaube ist, der sich auf Gottes Existenz bezieht, und zwar nicht als Bedingung, sondern als Konsequenz der Moralität. „Kant hat den Monotheismus vollendet, indem er ihn von seiner gnostischen wie von seiner scholastischen Geschichte befreite.“¹²⁵

Dass das nicht Blumenbergs letztes Wort ist, zeigt seine Fortführung und Zuendebringen der Großen Geschichte Gottes. Weil Gott die Identität von Moralität und Glück, soweit sichtbar, nicht garantiert, zieht er sich selbst in das Nichts zurück, aus dem er gekommen ist.

Ist er aus dem Nichts gekommen? Blumenberg deutet nur an, ohne weiter in diesen Abgrund zu schauen, wie es auch für Gott möglich sein kann, aus dem Nichts zu kommen, ohne sich schon voraussetzen zu müssen. Würde man dem nachgehen, käme man womöglich zu der ebenso waghalsigen Vermutung, den Suizid Gottes nicht als sein letztes Wort zu nehmen. Wenn das Kreuz Jesu als >Zeitpunkt< auch des Todes Gottes zu nehmen ist, dann wäre Auferstehung nicht als Auferweckung des Sohnes durch den Vatergott zu denken, sondern auch als Selbsterweckung des Vaters mit dem Sohn im Schoße, wie es die sog. Gottesstühle der Not Gottes zeigen.¹²⁶

Wenn Gott sich einst aus dem Nichts ins Sein brachte, warum nicht noch einmal nach seinem >Tode<? Die Auferstehung allerdings braucht Blumenberg nicht mehr, wenn die Matthäuspassion zumindest bei Bach mit dem vollen Grab endet - und dies nicht nur deshalb, weil zwei Tage später die Ostermusik erklingt. Die Erscheinungen des Auferstandenen bieten nach Blumenberg ohnehin dem Dokerismus zu viel Angriffsfläche.¹²⁷ Blumenberg urteilt, die beiden Passionsmusiken von Bach seien seinen anderen Vertonungen evangelistischer Themen überlegen, das gelte sowohl für Weihnachten wie für Ostern. Und das liege nicht an der Psychologie Bachs, sondern am Thema selbst.¹²⁸ Die Himmelfahrt sei zu blass, das Ostergeschehen sei nicht öffentlich genug und enthalte zu viele widersprüchliche Zeugnisse. Und das beliebte Weihnachten komme den Bedürfnissen zwar mehr entgegen, sei aber gerade deshalb weniger spezifisch christlich, gar christologisch imprägniert. Die lukanische

¹²⁴ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 453.

¹²⁵ H. Blumenberg, *Menschen*, S. 453.

¹²⁶ Uwe Wolff, „Der Mann ...“, S. 197 erwähnt, in Blumenbergs Arbeitszimmer habe u.a. ein Gnadenstuhl gestanden: „Gottvater hält den toten Sohn in seinen Armen“.

¹²⁷ Vgl. zu den apokryphen >Beweisen< der Realität des Auferstandenen: H. Blumenberg, *Begriffe*, S. 240 f.

¹²⁸ Vgl. bes. H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 77ff.

Weihnachtsgeschichte sei ohnehin Ausdruck einer „Gefälligkeitstheologie“¹²⁹. Ganz im Unterschied zur Passionsgeschichte. „Nur Leiden und Tod sind allen Evangelisten gemeinsam, sind durch die Kreuzesaffinität des ersten Theologen Paulus wie seiner Gefolgsleute Augustin und Luther zum Zentrum der christlichen Gedankenwelt geworden. Bach ist groß, weil er diese Zentrierung an sich genommen und zum Tönen gebracht hat.“¹³⁰

Der Gott der Bibel ist nicht der Gott der Philosophen, etwa der des Aristoteles, der nur sich selbst denkt. Er denkt sein Geschöpf, das der Sorge anheimgefallen ist. So lernt er, was es bedeutet, sein Geschöpf zu sein, indem er selbst eines wird. Blumenberg zitiert in anderem Zusammenhang die christologische Formel aus dem Nicänum-Constantinopolitanum, der Gottes- und Menschensohn sei „gezeugt, nicht geschaffen“ (*genitum non factum*).¹³¹ Er hätte hier auch korrigieren können, dass Jesus Christus beides ist, gezeugt *und* geschaffen.¹³² Denn

¹²⁹ H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 78.

¹³⁰ H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 78.

¹³¹ H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 106. Siehe oben das Kapitel ‚Geschaffen und gezeugt‘ zu Nikolaus von Kues und Giordano Bruno. Wie könnte Jesus Christus vollkommen Mensch sein, wenn er nicht geschaffen wäre? Wenn die beiden >Naturen< Jesu Christi, wie das Konzil in Chalcedon von 451 n.Chr. formuliert, weder >vermischt<, noch >getrennt< sein dürfen – wieso sollte er dann nicht >geschaffen< wie >gezeugt< sein? Erst recht, wenn man die Lehre der *communicatio idiomatum* (der wechselseitigen Mitteilung der Eigenschaften) hinzuzieht. Und wenn das so ist, strahlt das nicht auf die andere Schöpfung aus? Denn wenn es im Nicäno-Constantinopolitanum von 381 n.Chr. weiter heißt, >durch ihn ist alles geschaffen< (per quem omnia facta sunt), dann zielt das zunächst auf die Abweisung des Arius, „der Sohn sei aus dem Nichts ins Leben gerufen worden oder es hätte eine Zeit gegeben, zu welcher Gott-Vater allein war, und das heißt eben, daß er noch nicht der Vater gewesen wäre. Auf diese Weise wird die Unveränderlichkeit und Ewigkeit Gottes bezeugt.“ (B., Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, S. 61). Zugleich geht es auch um die sog. Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi. Kann man den Sohn als Geschöpf bezeichnen, wenn er selbst der Schöpfer sein soll? Doch gerade seine Schöpfungsmittlerschaft zieht, recht verstanden, die Schöpfung in seine Gezeugtheit hinein. W. Pannenberg erkennt in dem Gedanken der Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi den Versuch, „daß in dem Offenbarer das Verhältnis Gottes zur Welt zusammengefaßt ist“ (W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, S. 169). Man darf sich durch das Gespenst des Pantheismus nicht irre machen lassen. Warum sollten in der Einheit Gottes mit der Welt in der Vermitteltheit durch Jesus Christus nicht ähnliche subtile Differenzierungen sowohl nötig wie möglich sein, wie in der christologischen Lehre der differenzierten Einheit der göttlichen und menschlichen >Natur<? W. Pannenberg bezieht (unter Bezugnahme auf Eph 1,9-10; Kol 1,15-20 und Hebr 1,2-3) die Schöpfung auf ihre eschatologische Vollendung und Zusammenfassung, die in Jesus Christus vorweggenommen sei. In diesen Prozess der Versöhnung ist die gesamte Welt, auch die außermenschliche, einbezogen. Wenn Pannenberg in diesem Zusammenhang von der Hingabe Jesu an die Welt spricht, müsste die Logik Jesu, dass sein Leben gewinnt, wer es verliert (Mk 8,35ff) auch für den Zusammenhang von Schöpfung und Zeugung gelten: der gezeugte Sohn gibt sich hin an die Schöpfung und zieht damit die Schöpfung in die Zeugung mit hinein. „Erst durch ihn [sc. Jesus] wird die Schöpfung in die Sohnschaft, d. h. in das ihr gemäße Verhältnis zu Gott vermittelt und so mit Gott versöhnt.“ Das kann nichts anderes heißen, als dass, indem durch Jesus Christus die Schöpfung in die Sohnschaft hineingenommen werden wird, die Schöpfung an der Zeugung teilnimmt – eschatologisch. (Vgl. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, S. 406-413. Zitat S. 413.) Der christologische Streit hatte zur Voraussetzung bei beiden Parteien die Gegenüberstellung von Geschaffenem und Ungeschaffenem. Während Arius den Sohn aber auf die Seite des Geschaffenen stellte, versetzte ihn Athanasius auf die Seite des Unerschaffenen. A.v. Harnack sieht darin die Verabschiedung der alten Logoslehre vollzogen, die die Heilsidee noch mit der Weltidee verband. (Vgl. Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte*, S. 217) Pannenberg versucht zu recht, wenn auch jenseits der Logoslehre, beides wieder zu verbinden, Heil und Welt.

¹³² Ursprünglich bezieht sich das „heute habe ich dich gezeugt“ (Ps 2,7) auf den König Israels. Dann besteht offenkundig keine Alternative zwischen einem König, der als Mensch geschaffen und nun >zusätzlich< gezeugt wird. Man mag das als Metapher verstehen, die in dem >eigentlichen< Sohn Jesus Christus wörtlich zu verstehen ist. Sie wird, wie immer metaphorisch, auf die geschaffenen Menschen übertragen, die nun ebenfalls Kinder Gottes, Söhne wie Töchter, sind. Vgl. R. Spaemann, *Meditationen eines Christen. Über die Psalmen 1-51*, S. 25-27.

die Menschwerdung ist „Leibhaftigkeit als Selbstvollendung“¹³³. Er unterstellt sich ganz der Last der Sorge des Menschengeschöpfes.

Die Auferstehung und damit Ostern braucht Blumenbergs Theologie nicht mehr. Oder nur noch im Konjunktiv. Immerhin: Worum ginge es bei unserer eigenen Aufstehung? Dass man sich erstens gemeinsam an das Erlebte und Erlittene erinnert. Und dass man an den nicht selbst erlebten Möglichkeiten der jeweils anderen teilnimmt. Aber drittens so – damit vor allem die Leiden nicht >realistisch< noch einmal ertragen werden müssten, was den Himmel mit der Hölle verwechselbar machen würde - dass man nur „ästhetisch“ an dem Leben der anderen teilhat, wie auf Erden schon in der Lektüre oder im Theater. „Aber in dieser Distanz vom Leben *erzählen* und sich erzählen zu *lassen*, setzt voraus, es *reell* und ohne Distanz *gehabt* zu haben. Wie es voraussetzt, es nicht mehr als todgeweihte Daseinsverfassung zu *haben* – nicht mehr zu *sein*, was man *gewesen* ist.“¹³⁴

4. Die Passion des Philosophengottes

Die „geistige Sippschaft“, die nach Thomas Mann von der Gottesarbeit zusammengehalten wird, bezieht auch die philosophische Theologie ein. Wie der Mythos schon Logos war, wie der Logos des Mythos auch im Dogma wiedergefunden werden kann, wenn man weiß, was man zu suchen hat, so kann umgekehrt der Logos des Dogmas, die Hochtreibung Gottes, auch im Logos der Philosophie aufgefunden werden. Gott wird nach Blumenberg nicht nur in der christlichen Theologie immer höher getrieben. Auch die Philosophie hat an diesem Bestreben Anteil. Es hat den Anschein, als würden damit Theologie und Philosophie gleichermaßen der Arbeit des und am Mythos gegenübergestellt. Doch Blumenberg würde seiner Maxime untreu werden, nach der die Vernunft sich nur so in der Geschichte selbst erhalten kann, indem sie sich auch dort gelten lässt, wo sie fremdartig anmutet, wenn er diese Seite der Arbeit der Vernunft einseitig verabschieden würde. Meine These ist, dass das, was er als „die Exzesse des Philosophengotts“ vorstellt, die andere Seite des Blumenbergschen Denkens darstellt. Auch wenn das Ende dieser Exzesse der Tod Gottes ist, mithin eine Leerstelle bleibt, die der Mensch nicht besetzen kann und darf, so soll doch diese Leerstelle bleiben und nicht gestrichen

¹³³ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 127. Blumenberg bezieht sich des öfteren auf die Lehre – etwa bei Duns Scotus – von der ewigen Vorherbestimmung Gottes zur Menschwerdung, unabhängig von der Sünde und Erlösung. W. Pannenberg greift das unter Berufung auf Meister Eckart positiv auf: „Zeugung des Sohnes und Erschaffung der Welt“ gehören zusammen zu einem Akt. Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie Band 2*, S. 42f Anm. 75. Pannenberg sieht in der Ewigkeit des gezeugten Sohnes – mit Hegel – als des Anderen in der Immanenz Gottes zwar die Möglichkeit, nicht aber – gegen Hegel - die Notwendigkeit zur Schöpfung als dem schlechthin anderen. Die Schöpfung darf nicht geschaffen und gezeugt sein, weil „das göttliche Leben [...] ein in sich geschlossener Kreis“ sei, „der keines anderen außerhalb seiner bedarf“ gerade weil er schon in sich eine Gemeinschaft Unterschiedener sei (a.a.O. S. 43).

¹³⁴ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 129. Zu dieser Eschatologie siehe unten.

werden. Sie repräsentiert den unvermeidlichen Zielpunkt des menschlichen Totalitätsstrebens: alles in allem zu haben, wenn nicht zu sein.

Was ist die Aufgabe des Menschen nach der Bibel? Das *Magnificat* der Maria spricht es aus (Lk 1,46ff): Gott zu erheben, d. h. in Blumenbergs Deutung, ihn immer größer zu machen. Theologie treiben heißt, Gott höher zu treiben, ihn zu übertreiben. Den Spielraum geben die beiden Definitionen Gottes bei Anselm von Canterbury an: Gott ist erstens das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann; und er ist zweitens größer als alles, was je gedacht werden kann.¹³⁵ Dabei kann es zu einem „theologischen Duell“, ja zu einer „Theologie als Duell“ kommen.¹³⁶ Im Hintergrund steht wiederum Goethes 'ungeheurer Spruch': *nemo contra deum nisi deus ipse*.¹³⁷ Nur fragend stellt Blumenberg die Möglichkeit zur Diskussion, dass diesem „Goethespruch der schlechthinnigen Unfrömmigkeit“ eine fromme Version offensteht, wenn es zur Größe Gottes gehört, dieses „göttliche Selbstduell“, diesen „Widerstreit mit sich zu ertragen“.¹³⁸

Im Mythos kann ein Gott den anderen ablösen und so überbieten, der Sohn etwa den Vater. Im christlichen Dogma wird dagegen dieser innergöttliche Generationenkonflikt durch die Trinität aufgehoben. Der Geist sorgt für die versöhnte Einheit von Vater und Sohn. Zeugung und Hauchung (freilich auf Kosten der Schöpfung) sollen jegliche Übermachts- und Ablösungsverhältnisse aufheben. Wie ist das beim Gott der Philosophen?

Der Gott der Philosophen wird strukturell gleichlautend mit dem Gott des Christentums in seinen Eskalationen vorgestellt, die gleichfalls zu seiner Passion führen, zum philosophischen Tod Gottes, zum Tod des philosophischen Gottes. Schon früher hatte Blumenberg gegen den Normal-Gott der Philosophen den 'phänomenologischen' Gott gestellt: „der autarke Egotist des sich selbst denkenden Denkens mochte seit Aristoteles der Gott der Philosophie gewesen sein – der der Phänomenologie konnte er nicht bleiben. Die absolute Subjektivität genügt sich gerade selbst nicht, verlangt mit zwingender Evidenz nach einer Welt, die sie sich nur über die transzendente Intersubjektivität verschaffen und zur Objektivität bringen kann.“¹³⁹ Worauf es nach Blumenberg sowohl für den Menschen wie für Gott ankommt ist, dass er eine Welt braucht und sich eine Welt gönnt. Eine Welt, die ihm, wiewohl durch ihn intersubjektiv konstituiert, gleichwohl fremd wird. Diese Gleichgültigkeit der Welt gegenüber dem Menschen – und auch Gott? - darf gerade nicht mit gleicher Münze zurückgezahlt werden.

Auch der Gott der Philosophen bekommt nun, wie der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, eine Geschichte. Ihm widerfährt seine Passion. Auch der Gott der Philosophen stirbt, und auch er nicht durch den Menschen, sondern indem er sich selbst in die Nichtexistenz zurückzieht. Die

¹³⁵ Anselm von Canterbury: *Proslogion. Anrede*, 15. Kapitel, S. 49; Vgl. H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 101 und 297 ff.

¹³⁶ Zu Thomas Mann: H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 103.

¹³⁷ Zur Auseinandersetzung mit christologischen Deutungen vgl. H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 59 7 ff.

¹³⁸ H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 104.

¹³⁹ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 306.

Eskalation auch des philosophischen Gottes(begriffs) kulminiert in seiner Selbstpreisgabe. „Er will identisch sein mit seinem guten Recht aufs Sein. Und er gibt sich auf in einer Art metaphysischer Passion, indem er seinen Geist zurückgibt an den Abgrund, aus dem er kraft seiner Selbstursächlichkeit aufgestiegen war.“¹⁴⁰

Blumenberg will keineswegs dem Wahn der Neuzeit folgen, nach dem der Mensch tatsächlich die Stelle Gottes wirksam und zu Recht neu besetzen könnte. Er will vielmehr die 'Systemstelle' Gottes bzw. des Absoluten leerlassen. „Der Tod Gottes machte den Weg zum absoluten Selbstvertrauen des Menschen frei. Nur blieb der freigelegte Weg leer.“¹⁴¹ Und zwar nicht deshalb, weil der Übermensch den Makel an sich trägt, am Tod Gottes schuld zu sein. Sondern weil auch oder wenigstens der Gott der Philosophen nicht ermordet, sondern eines gleichsam 'natürlichen Todes' gestorben wäre.

Die Quintessenz bleibt melancholisch. Christliche wie philosophische Theologie koinzidieren. „Die Eskalation Gottes zu betreiben scheint - aufs Ganze der Geschichte von Mythos und Religion¹⁴² betrachtet - so etwas wie die 'Leidenschaft' des Menschen zu sein. Seinen Gott hochzutreiben ist ihm die Betreibung seiner eigenen Sache, der des Menschen, als bereite er sich die Stelle der 'Umbesetzung' für seine Selbstdefinition auf weiteste Sicht vor.“¹⁴³ Man erkennt noch einmal, dass und warum Blumenberg das Ganze der Geschichte zu seinem Forschungsgegenstand nimmt. Es geht ihm zuerst und zuletzt um die Sache des Menschen. Das Bewusstsein des Menschen, so hatte er schon früher gesagt¹⁴⁴, vergleicht sich mit dem Gott, den es zunächst als den Ganz-Anderen denkt. Doch Blumenberg will nicht die Stelle dieses Gottes einnehmen. Er leidet an der 'Leidenschaft', Gott zu steigern und damit sich selbst. Er will diese Leidenschaft und die damit verbundenen Leiden loswerden. Freilich weiß er noch um die Schwierigkeit, die darin besteht, dass die Stelle Gottes unbesetzt, leer bleibt. „Der alte *horror vacui* enthebt der Frage nach der Energie, die, unerkant über alle Stufen der Eskalation getrieben, dem vermeintlichen Gottsucher, dem unermüdlichen Gottfinder keine Ruhe gelassen hatte, bis zur Erschöpfung - dort wie hier.“¹⁴⁵ Nur Erschöpfung kann den *horror vacui* außer Kraft setzen, wenn es dieser verunmöglicht, die Stelle vakant zu belassen. Warum sollte sie aber vakant bleiben? Einen Wink gibt Blumenberg: weil mit ihr verbunden ist die „>Belastung< durch die Welt“¹⁴⁶, die Verantwortung für die Welt. Wer die Stelle Gottes einnehmen wollte,

¹⁴⁰ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 305; vgl. zur *causa sui* H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 71-74.

¹⁴¹ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 306.

¹⁴² Und auch der Philosophie?

¹⁴³ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 306.

¹⁴⁴ H. Blumenberg, *Wirklichkeiten*, S. 135. Sich mit seinem Gott zu vergleichen, das gilt auch für den Christenmenschen, der den menschgewordenen Gott als Referenz hat oder nimmt.

¹⁴⁵ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 307. Damit schließt die *Matthäuspasion* Blumenbergs, Ciorans Diktum aufgreifend, dass die historische Bestimmung des Menschen darin besteht, die Idee Gottes bis zu seinem Ende zu treiben. Vgl. E. M. Cioran, *Von Tränen und von Heiligen*, S. 46.

¹⁴⁶ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 305. In der Tat also keine „Rettung der Theologie aus dem Geiste der Musik“ (Th. Erne, *Die theologische Großzügigkeit der Musik*, S. 228). Gerettet wird Gott nur als Metapher und damit als Funktion für menschliche Selbstkonstitution; und in seiner Funktion, den Menschen vor Selbstüberlastung

müsste die „Kompetenz für die Welt im ganzen und alle ihre Schicksale“¹⁴⁷ besitzen. Blumenberg ist der Überzeugung, dass diese Kompetenz niemandem zusteht, erst Recht nicht dem Menschen. Für die Welt und ihre Misere so wenig verantwortlich zu sein wie für den Tod Gottes, wäre eine Quintessenz seines Werkes, die zu ihrer entlastenden, epikureischen Qualität beiträgt. Für Blumenbergs Theologie könnte das jesuanische Motto gelten: „Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?“ (Mt 16,26)

Der Gewinn der Welt ist nichts Verächtliches. Ja, er ist der Sinn des Lebens. Er darf nur nicht um jeden Preis erreicht werden. Der Verlust der Seele, das wäre der Verlust der Identität des Menschen als endlichem Wesen. Das endliche Subjekt kann die ganze Welt realiter nur haben um den Preis des Selbstverlustes. Es sei denn, es gibt eine Möglichkeit, das Ganze nicht zu haben, als hätte man es.

zu bewahren. Immerhin: wenn es auch nur um die Wirklichkeit der Metaphern geht, auch das ist eine Wirklichkeit. Die Gottesgeschichte wäre so etwas wie ein „wirkliches Gleichnis“. Vgl. Klaus Wengst, Ostern, S. 13.
¹⁴⁷ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 307.

TEIL B: KONTINGENZ UND BEDEUTSAMKEIT

„Aber ist denn die Welt ein Guckkasten?
Zu SEHEN sind diese Dinge freilich schön;
aber zu SEYN ist etwas ganze Anderes.“
Schopenhauer¹

„Mit der Anstößigkeit der Raum-Zeit-Kontingenz zu leben, bedeutet nicht nur den Verzicht auf die Maßstäblichkeit der Gegenwart und ihrer nächsten Zukunft, es bedeutet zugleich das unverlöschliche Bewusstsein ihrer Unerträglichkeit.“² Blumenberg ist, ganz anders als Odo Marquard, in dem viele seinen Geistesverwandten sehen, nicht bereit und nicht fähig, sich beim Kontingenten zu beruhigen, so sehr er die Kontingenz im Sinne des Möglichkeitssinns schätzt. Der Abschied vom Absoluten bleibt unvollziehbar weil das menschliche Bewusstsein in seiner Intentionalität auf das Absolute notwendig aus ist. Ohnehin würde dann die Kontingenz selbst das Absolute werden, dem nichts mehr entgegensteht.

Der Abschied vom Absoluten braucht die Befreiung vom Ursprung, um Freiheitserfahrung zu bleiben. Aus der Befreiung wird nie eine in sich ruhende endgültig abgesicherte Freiheit. Das hängt mit der Totalitätsintention zusammen, die auf das Absolute zielt, von der sie zugleich wieder wegstreben muss. Man mag das bedauern. Man mag auf der Realisierung der Freiheit beharren, Freiheit ohne immer erneuertes Befreiungsmoment wird hohl und leer. Sie braucht ein Gegenüber, von dem sie sich befreit. Im Christentum waren das die Mächte der Finsternis, der Teufel, die Sünde, der Tod etc. Bei Blumenberg sind es die je und je erneut auftretenden Absolutismen nach der ursprünglichen Bewältigung des Absolutismus der Wirklichkeit. In einer Formel: der Absolutismus der Wirklichkeit tendiert zum Absoluten der Welt des Menschen.

Kontingenz ist ursprünglich ein theologischer Begriff. Der absolute Gott schafft sich eine kontingente Welt, die nicht notwendig ist. Inwiefern sie dennoch Gott selbst wesentlich ist oder wird, bleibt die theologische Frage schlechthin.³

¹ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II, S. 675 f.

² H. Blumenberg, Ernst Cassirer gedenkend, S. 172.

³ Erst nach Abschluss dieser Arbeit stoße ich auf die neue Philosophie der Kontingenz, die Quentin Meillassoux entwickelt. Sie läuft auf eine Verabsolutierung der Kontingenz zu, der als einziger noch Notwendigkeit zugesprochen wird. Aus einer Blumenbergschen Perspektive sieht das so aus, als ob der absolutistische Willkürgott nun durch die radikal kontingente Welt umbesetzt würde. Von den beiden klassischen absoluten Grundsätzen des Denkens wird der Satz vom zureichenden Grund aufgegeben, es bleibt nur der Satz vom Widerspruch. Alles könnte ganz anders sein und immer noch und immer wieder werden, auch die Naturgesetze. So dass es, jenseits von religiösem Glauben, auch eine Hoffnung für die von Meillassoux sogenannten Gespenster gibt, also die Toten, die nicht betrauert werden können, weil sie auf solch entsetzliche Weise, allzu früh, zu Tode gekommen seien. (Vgl. etwa ders., *Trassierungen*, S. 160ff.) Diese Philosophie will die Religion noch dort ersetzen und übeflüssig machen, wo sie bislang noch ihre strittige Domäne hatte, im Feld der sog. Theodizeefrage. Während der Gläubige an Gott glaubt, weil er existiere; der Atheist nicht an ihn glaube, weil er nicht existiere; der Hoffnungslose nicht an Gott glaubt, gerade weil und sofern er existiert (aber eben aus morsalischen Gründen unerträglich sei), glaubt der spekulative Philosoph an Gott, weil er (noch) nicht existiert, aber dereinst existieren könnte. (Vgl. Meillassoux, *Trassierungen*, S. bes. 250f.) Wobei Gott hier nur der Platzhalter für eine Welt ist, die die doch unsere tiefsten Bedürfnisse nach einer „rettenden Gerechtigkeit“ (Jürgen Habermas) erfüllt. Der Preis ist allerdings hoch, wie der Verzicht auf den Satz vom zureichenden Grund zeigt. Denn das bedeutet, dass es für nichts einen zureichenden Grund gebe, offenbar nicht einmal im Bereich menschlichen Handels. Es regiert konsequenz die „Allmacht des Chaos“ (Meillassoux, *Nach der Endlichkeit*, S. 99).

Blumenberg zeichnet nach, wie diese theologische Kontingenz verschärft und verabsolutiert wird, bis sie am Beginn der Neuzeit umschlägt. Zunächst in die Absolutheit der Welt als Quasigott, später in eine Kontingenz, die dem Menschen dient. Kontingenz ist zwar *eo ipso* mit Freiheit verbunden, aber nicht notwendigerweise mit der Freiheit des Menschen. Denn die theologische Kontingenz war zunächst allein der göttlichen Freiheit dienstbar. Allein die Kontingenz des Bösen hielt der menschlichen Freiheit eine Stelle offen – doch nur der Freiheit zum Bösen. In der beginnenden Neuzeit wird Kontingenz nun als Möglichkeitsbedingung menschlicher Freiheit entdeckt. Sie resultiert in der wissenschaftlich-technische Ausnutzung der Kontingenz der Wirklichkeit. Damit ist freilich die Kontingenz des Menschen noch nicht überwunden. Er erlebt seine Faktizität, auch nach dem Tode Gottes, zwar nicht mehr der absoluten Willkür Gottes ausgesetzt, wohl aber einer zwar subjektlosen, aber absoluten Beliebigkeit.⁴ Blumenberg arbeitet einerseits an einer Kontingenz, die dem Menschen seine Freiheit ermöglicht und lässt. Er affirmiert das technische Wesen der Neuzeit (im Unterschied etwa zu Martin Heidegger). Allerdings diese Freiheit ist für den Philosophen und Philosophiehistoriker nicht vordringlich die der Weltkonstruktion, sondern der Weltbetrachtung. Und der geht es andererseits um die Arbeit an der Bedeutsamkeit, die dem Absolutismus der Beliebigkeits-Kontingenz entgegensteht. Es ist die Bedeutsamkeit des Kontingenten, die im Zentrum von Blumenbergs Philosophie steht.

Diese Kontingenz ist keine absolute. Sie ist relativ, weil bezogen auf die Wirklichkeit. Sie umgibt diese Wirklichkeit mit einem Spielraum oder Horizont des Möglichen, aber nicht des Beliebig-Möglichen. Absolute Kontingenz ist sowohl als transzendent gedachte wie als immanente tödlich. Wenn nicht für die Freiheit, dann für die Verbindung von Freiheit und Glück. Hier greift die Bedeutsamkeit ein. Wie relative Freiheit eignet auch ihr das Wesen des Nicht-Absoluten. Absolute Kontingenz tendiert auf absolute Unbedeutsamkeit; schlägt sie in immanente Kontingenz unter Bedingungen mangelnder Alternativen um, dann in absolute Selbstbedeutung. Beides ist für Blumenberg zu vermeiden. Der Spielraum der Freiheitskontingenz ist gleichbedeutend mit dem Spielraum der Bedeutsamkeit, die zwischen Bedeutungslosigkeit und absoluter Selbstbedeutung spielt. In freier Variation einer Formel Kants: Kontingenz ohne Bedeutsamkeit ist blind; Bedeutsamkeit ohne Kontingenz ist leer.

Damit die Wahrheit frei macht (Joh 8,32), muss sie paradoxerweise Freiheit auch ihr gegenüber zulassen. Bei Blumenberg: Prägnanz statt Evidenz. Nur die Freiheit, die den

⁴ „Das Wesentliche ist das Zufällige. Die Existenz ist nicht – wenn man sie definieren will – das Notwendige. Existieren heißt einfach: da sein... Kein notwendiges Sein aber kann die Existenz erklären: Die Zufälligkeit ist nicht ein falsches Scheinen, eine äußere Erscheinungsform, die man verscheuchen kann – sie ist das Absolute und mithin das vollkommen Zwecklose. Alles ist zwecklos – der Park, die Stadt, ich selbst. Wenn man sich darüber klar wird, dreht es einem das Herz im Leibe um, und alles beginnt zu schwimmen... : das ist der Ekel...“ (Jean-Paul Sartre, *Der Ekel*, S. 139 f.) Vgl. dazu R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, S. 399 f. und Franz Josef Wetz, *Das nackte Daß*, S. 206 ff.

Menschen frei sein lässt, macht auch wahr.⁵ Und, vielleicht, glücklich.

Blumenbergs Philosophie kann man entsprechend am Leitfaden des Verhältnisses von Kontingenz und Bedeutsamkeit darstellen. Das Bedeutsame ist eine Schwundform des Absoluten in *incognito*. In dieser Perspektive arbeitet die Neuzeit einerseits daran, das Selbstbedeutende als kontingent zu erkennen, zu entlarven, zu depotenzieren. Dieser Linie korrespondiert andererseits die komplementäre Nobilitierung des Kontingenten selbst als des Bedeutsamen. Blumenbergs Geschichtsphilosophie, in der sich Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie verschränken, gehört zu und arbeitet an dieser zweisinnigen Struktur der neuzeitlichen Gemengelage. Im Unterschied zu anderen zeitgenössischen Kontingenztheoretikern erhebt er das Kontingente aber nicht als solches zum Sich-selbst-Genügenden. Es besetzt nicht die vakant gewordene Stelle des Notwendigen und Absoluten. Während einige zeitgenössische philosophische Autoren Kontingenz als solche fröhlich auf den Thron heben, hält Blumenberg an der Unerträglichkeit bloßer Kontingenz fest. Nur, wo das Kontingente als Bedeutsames irgend Anteil am Absoluten gewinnt, wird es mehr als erträglich: genießbar.

Die Kritik am Christentum hat denn auch ihren entscheidenden Grund darin, dass es die Kontingenz weniger bewältigt als vielmehr verschärft.⁶ Zwar tut es das in der Überzeugung, diese Kontingenz wiederum theologisch bewältigen zu können. Doch Blumenberg will zeigen, dass diese Bewältigung auf Dauer nicht gelingt, so dass nun nachchristliche Kontingenzbewältigungsversuche in Kraft treten mussten. Seine Philosophie der Selbstbehauptung ist der Versuch, in dieser Situation Kontingenz weder zu leugnen noch zu hypostasieren noch ungebrochen regieren zu lassen. Sie hält daran fest, dass der Mensch aufs

⁵ Mit M. Heideggers Umkehrung von Joh 8,32, in: Ders., *Vom Wesen der Wahrheit*, S. 13.

⁶ Blumenbergs Kronzeuge Paul Valéry zieht deshalb seinen Leonardo da Vinci, der über Abgründe Brücken baut, einem religiösen Denker wie Blaise Pascal vor, der vor ihnen in den Glauben flieht. Dass erst Brücken und dann Flugmaschinen Räume kleiner werden und Zeit gewinnen lassen, macht für Blumenberg die Neuzeit attraktiv, trotz ihrer Nebenfolgenprobleme. Vgl. H. Blumenberg, *Glossen zu Gedichten*, S. 254 f.; und schon H. Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung*, S. 7 f.; und noch einmal in Blumenberg, *Sterne*, S. 447. Man könnte der Brücke als Leitmetapher der Weltlichkeit und damit der Neuzeit die Leiter als Metapher der Un- oder Überweltlichkeit entgegensetzen. Während die Brücke horizontale Verbindungen über Abgründe und Flüsse schafft, verbindet die Leiter Himmel und Erde. Sie ist damit Leitmetapher der Eros-Religion, wie sie Anders Nygren in seinem Klassiker *Eros und Agape* herauspräpariert hat. Die Leiter verbindet vertikal Himmel und Erde in beide Richtungen. So dass der Gegensatz zwischen Agape (Abstieg) und Eros (Aufstieg) an ihr abgehandelt werden kann. Noch die erste Enzyklika *Deus caritas est* von Papst Benedikt VI. arbeitet damit, und beruft sich auf die klassische Jakobsleiter aus Gen 28,12 ff. – ohne zu berücksichtigen, dass nur die Engel, nicht aber Jakob, diese Leiter benutzen. Jakob bleibt am Boden, in der Horizontalen. Er bräuchte eher eine Brücke über den Fluss, zumindest auf dem Rückweg. Stattdessen begegnet er dort dem Engel des Herrn, der ihn (aus)zeichnet. Wo ein Fluss das Diesseits und das Jenseits trennt, kann die Brücke auch Metapher des Übergangs zum Jenseits werden. In diese Tradition gehört wohl das apokryphe Jesuswort: „Die Welt ist eine Brücke. Geht über sie hinüber – aber laßt euch nicht auf ihr nieder.“ (Vgl. Joachim Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, S. 105; zitiert bei H. Blumenberg, *Paradigmen*, S. 27) Man kann Nygrens Plädoyer für die Agape auch so lesen, dass die vom Himmel herabsteigende Liebe Gottes den Menschen dazu instand setzt, sich liebend in der Horizontalen zu bewegen, wie Jakob es tun wird, nachdem er seinen Weg auf Erden fortsetzt, indem er der Versuchung widersteht, den Aufstieg in den Himmel anzutreten. Der göttliche Segen kommt vom Himmel auf die Erde herab. Zur Brücke vergleiche auch Georg Simmel, *Brücke und Tür*, in: ders., *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918*, S. 55-61. Und Thornton Wilder, *Die Brücke von San Luis Rey*. Dort wird sie am Ende zur Metapher für die Liebe und damit für die bleibende Verbindung zwischen Lebenden und Toten, vgl. a.a.O. S. 141.

Ganze geht, es sich an zufälliger Endlichkeit nicht genügen lassen kann. Und zwar auch dann nicht, wenn ihm nichts anderes übrig zu bleiben scheint.

„Es gehört zum Kontingenzbewusstsein, das jedem Leben verhängt ist, nicht das andere und statt dessen dieses zu sein, heute und hier statt morgen und dort zu existieren, schließlich überhaupt statt eher gar nicht dazusein - denn der hätte nichts zu bewältigen, der nicht gezeugt wäre.“⁷ Ohne die Intention aufs Absolute kann solches Kontingenzbewusstsein nicht entstehen. Kontingenz scheint hier als anthropologische Konstante zu fungieren. Ohne Zeitinvarianzen wäre in der Tat geschichtlicher Wandel nicht einmal konstatierbar.⁸ Die Kategorie der Kontingenz erlaubt es, als metahistorische wie als historische Kategorie, beide Sphären zu verbinden.

Kontingenz meint zunächst, dass etwas nicht notwendig ist, dass es auch anders sein kann, dass auch seine Nichtexistenz widerspruchsfrei denkbar ist. „Der Ausdruck 'Kontingenz' stammt aus der scholastischen Philosophie und bedeutet dort das Tatsächliche und Zufällige in Gegensatz zum begrifflich Notwendigen und Gesetzmäßigen.“⁹ Ernst Troeltsch verhandelt deshalb unter diesem Titel Phänomene wie das Irrationale oder Unbegreifliche, das Individuelle wie das Problem des Neuen im Zusammenhang des Problems der Freiheit. Hermann Lübke kann deshalb feststellen: „Kontingenz ist ein zentraler Begriff aus der metaphysischen Tradition, und ohne den Hintergrund dieser Tradition wäre das Auftreten dieses Begriffs im Kontext aktueller philosophischer und soziologischer Religionstheorie historisch unverständlich.“¹⁰ Troeltsch schärft die religiös-theologische Provenienz des Begriffs ein. „Religiös ist die Bedeutung des Kontingenzbegriffs, dass er die Lebendigkeit, Vielheit und Freiheit der Welt in Gott, ja die schöpferische Freiheit Gottes selbst enthält, wie umgekehrt der Rationalismus die Einheit der Welt, die Herrschaft des Uebersinnlichen, die Zusammenfassung in einem göttlichen Allgesetz bedeutet. Keines der beiden Prinzipien ist religiös zu entbehren.“¹¹ Aber eben religiös, nicht theologisch. Hier berührt sich Blumenberg mit Troeltsch, wenn er das religiöse Interesse dem streng theo-logischen gegenüberstellt. Die Theologie ist an der Kontingenz interessiert, um

⁷ H. Blumenberg, *Sorge*, S. 67. Blumenberg gibt der Endlichkeit des Daseins hier eine positive Wendung in theologischem Kontext: „Das Gottesgericht wäre gnadenlos, müsste jeder für jede mögliche Existenz mit seiner Gesinnung einstehen.“ Dass die menschliche Person der Ort ist, an dem die Kontingenz entdeckt wird, meint Robert Spaemann. Kontingenz eröffnet die ontologische Differenz von Sosein und Dasein. Das kommt durch den christlichen Schöpfungsgedanken zutage. Phänomenale Basis hat diese *creatio-ex-nihilo*-Lehre in der Selbsterfahrung von Personen. „Personen sind Wesen, die diese Differenz unmittelbar erleben.“ (R. Spaemann, *Personen*, S. 39.79-81) Bei Spaemann wird das zum Konzept einer „ontologischen Sünde“ führen, die „ontologisches Verzeihen“ erfordert. Bei Blumenberg wird es eine Eschatologie im Konjunktiv geben: man nimmt am Leben der anderen teil, als ob es das eigene hätte sein können, wenn auch nur ästhetisch. Siehe jeweils unten.

⁸ „Ohne eine metahistorische Bestimmung, die auf die Zeitlichkeit der Geschichte zielt, würden wir bei der Verwendung unserer Ausdrücke in der empirischen Forschung sofort in den endlosen Strudel ihrer Historisierung geraten.“ (Reinhart Koselleck, 'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont' - zwei historische Kategorien, in: ders., *Vergangene Zukunft*, S. 349-375, S. 354)

⁹ Ernst Troeltsch, *Kontingenz*, Sp. 772 f.

¹⁰ Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, S. 151; Inzwischen ist Kontingenzbewältigung auch für andere Bereiche behauptet worden, etwa für die Kunst. „Die künstlerische Bewältigung der sichtbaren Welt ist die Überführung eines Zufälligen in ein Notwendiges, sie ist grundsätzlich eine Form von Kontingenzbewältigung.“ (Max Imdahl, *Giotto*, S. 17)

¹¹ E. Troeltsch, *Kontingenz*, Sp. 778.

die Freiheit Gottes auszusagen. Religiöse wie humane Kontingenzbewältigung erhält hier einen antitheologischen Effekt. Gott hat sich um des Menschen willen der Kontingenzen anzunehmen. Umgekehrt wird Kontingenz dort regelrecht gesucht und produziert, wo sie der Freiheit des Menschen zugute kommt. Die Bedeutungsverschiebungen des Kontingenzbegriffs hängen damit zusammen, dass der theologische Hintergrund unsichtbar wird, zumindest verblasst. Festzuhalten bleibt, dass Troeltsch das Kontingente davor bewahrt, das Beliebige zu werden, indem er es in den Horizont des Notwendigen oder Göttlichen stellt.

Im Folgenden resümiere ich zeitgenössische Kontingenzkonzepte im Hinblick auf ihre jeweiligen, auch unterschwellig, Bezüge zur Bedeutsamkeit. Es gehört zur Signatur der Zeit, Absolutismen, Notwendigkeiten, Gewissheiten, Unbedingtheiten aufzulösen. Dafür steht der Begriff der Kontingenz. Zugleich aber wird das, was als kontingent begriffen wird, aufgewertet. Es rückt oft *als* Bedeutsames an die Stelle des verworfenen Notwendigen. Dieser Verabsolutierung der Kontingenz verweigert sich Blumenberg. So sehr er am Kontingenten interessiert ist, so wenig akzeptiert er die Aufwertung des Kontingenten zum Absolutheitersatz.

Vieldeutigkeit erleichtert die Karriere eines Begriffs.¹² Unübersehbar deckt Kontingenz ein breites Spektrum an Sachverhalten ab, die unter den Namen Endlichkeit, Zufall, Schicksal, Beliebigkeit, das Transitorische usw. gehandelt werden. Vor allem auch Widerfahrnisse¹³ wie Geburt und Tod, Leiden und Glück etc. füllen den Bereich des Kontingenten.

Das Ewige und das Absolute scheinen ausgespielt zu haben. Ihm gelten keine großen Sympathien mehr. Umso mehr muss es auffallen, wenn ein Philosoph die Zeit - als dem Kontingenzfaktor Nummer Eins - als den schlechthinnigen Gegner identifiziert.¹⁴ Dem steht entgegen, gerade das Transitorische als das Bedeutsame auszuzeichnen. Hinter der Karriere des Kontingenzbegriffs verbirgt sich die Affirmation der Zeit¹⁵. Das Besondere wird gegenüber

¹² Odo Marquard macht auf die historisch-hermeneutische Tiefendimension aufmerksam, die zur Konjunktur von Begriffen beiträgt. „Denn was diese Begriffe [sc. Kompensation] gegenwärtig attraktiv macht, ist häufig nicht das, was sie - im aktuellen Zusammenhang - aktual bedeuten, sondern das, was sie darüber hinaus – meist unbewusst – mitbedeuten.“ Was Marquard das „latente, aber wirkungsmächtige Bedeutungspotential“ solcher Begriffe nennt, gehört selbst zum Phänomen der Bedeutsamkeit. Vgl. O. Marquard, *Aesthetica und Anaesthetica*, S. 67.

¹³ Zum Ausdruck >Widerfahrnis< siehe Wilhelm Kamlah, *Philosophische Anthropologie*, S. 34-40; dazu Joachim Track, *Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott*, S. 284. Hermann Lübbe bezieht sich ausdrücklich auf Kamlah: „Das Wort 'Widerfahrnis' hat einen altertümlichen Klang; die Assoziationen, die es auslöst, reichen bis in die theologisch disziplinierten Orientierungen hinein, und das ist ganz angemessen. Uns widerfährt, womit wir nicht rechneten, und insoweit ist es dann gleich, ob, was uns so aus der Raison unserer Handlungen unableitbar war, uns als zufällige oder beabsichtigte Intervention der Handlungen anderer oder als Naturereignis widerfährt.“ (Ders., *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*, S. 59) Widerfahrnis nivelliert also einen pragmatisch relevanten Unterschied. Der Vorteil liegt darin, dass die Frage nach dem Subjekt, das jemandem etwas widerfahren lässt (Gott, Natur, der Andere), vermieden wird. Pannenberg stellt diese Frage im Zusammenhang des Problems des Subjekts der Geschichte und nimmt hierin Kamlahs und Lübbes Bemerkungen auf; vgl. Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, S. 490.

¹⁴ So Michael Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*. Dass der Tod der letzte (und der erste?) Feind nicht nur des Menschen, sondern Gottes sei, daran erinnert Blumenberg unter Berufung auf 1. Kor 15,26 schon früh in seiner Auseinandersetzung mit Bultmann; vgl. H. Blumenberg, Bultmann, S. 129.

¹⁵ M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, S. 39. In der Neuzeit wird der Atheismus theo-logisch als Moment Gottes selbst virulent, spätestens mit Hegel. Blumenbergs eigene Theologie gehört, bei aller Distanzierung, in diese Tendenz. Das bedeutet umgekehrt auch eine Nobilitierung weltlicher Kontingenz. Als Beleg Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, S. 29 f.: „Das Kontingente kann nicht deduziert, nicht in einem anderen begründet werden. Es

dem Allgemeinen, das Zufällige gegenüber dem Notwendigen aufgewertet. Die Aufwertung des Kontingenten droht zum Absolutismus der Kontingenz zu verkommen.

1. Das Geheimnis als Platzhalter des Absoluten (R. Guardini, F.-J. Wetz)

Romano Guardini führt, ohne den Begriff zu verwenden, als Kontingenzen „die entscheidenden Geschehnisse des menschlichen Lebens: Empfängnis, Geburt, Krankheit und Tod“¹⁶ auf. In der Neuzeit seien sie aber gerade dessen entkleidet, was ihnen über ihre Faktizität hinaus ihre Bedeutsamkeit verleihe: ihres Geheimnischarakters. Offenkundig hängt dies für Guardini mit einem fundamentalen und verwerflichen Wandel des menschlichen Verhaltens diesen Geheimnissen gegenüber zusammen. Statt sie wie bislang als Vorsehung oder Schicksal hinzunehmen und zu würdigen, werden sie zum Gegenstand menschlicher Beeinflussung, sprich Arbeit. Die Geschehnisse würden dadurch entzaubert und wissenschaftlich-technisch zum Material menschlicher Tätigkeit. Solche Kontingenzbewältigung erscheint kulturkritisch als Beseitigung des spezifischen Charakters der Kontingenzen. Sie tritt im Gewand der Depotenzierung, Reduktion oder gar Beseitigung auf. Ohne diese Bemühungen *in toto* ablehnen zu können, bedauert Guardini den Verlust der Aura dieser Sachverhalte, die ohne ihre Kontingenz im Sinne des Nichthergestelltheits nicht zu haben ist. „Soweit sie aber Tatsachen darstellen, die nicht gemeistert werden können, werden sie >anaesthesiert<, unerheblich gemacht - wobei bereits am Rande, und nicht nur am Rande des Kulturfeldes die Ergänzungstechnik zur rationalen Überwindung von Krankheit und Tod erscheint, nämlich die Beseitigung jenes Lebens, das dem Leben nicht mehr lebenswert, oder aber dem Staate als nicht mehr seinen Zwecken entsprechend erscheint.“¹⁷ Guardini richtet den Blick auf die Kosten des Modernisierungsprozesses. Der Versuch, Lebenskontingenzen zu bewältigen, schlägt für ihn tendenziell um in Lebensvernichtung, sofern diese Kontingenzen nicht aus dem Leben zu vertreiben sind. Sie sind nicht zur Gänze überzuführen in das, was der Mensch selbst machen kann oder wenigstens im Prinzip gemacht und gewollt haben könnte.

Kontingenzen erscheinen dabei als Kontrastphänomene zur menschlichen Selbsttätigkeit. Kontingent ist für Guardini genau das, was sich menschlichem Handeln hartnäckig entzieht.

ist deshalb keineswegs der Unwesentlichkeit des Beliebigen gleichzusetzen. [...] Es ist theologisch unhaltbar, dass nur das Notwendige wesentlich ist.“

¹⁶ Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, S. 110.

¹⁷ R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, S. 110. Zum Verhältnis von Empfindlichkeit (als Grundwert des Ästhetischen, wobei die Neuzeit als ästhetisches Zeitalter verstanden wird) und Unempfindlichkeit (das Anästhetische), Kunst und Betäubung vgl. Marquard, *Aesthetica und Anaesthetica*. Während Marquard die ästhetische Moderne vor der postmodernen Umschlag in Anästhesie bewahren möchte, verteidigt Wolfgang Iser die ästhetische Postmoderne mitsamt ihres anästhetischen Gegenlagers in: ders., *Ästhetisches Denken*, S. 9-40 (Ästhetik und Anästhetik).

Kontingenz und Handeln werden einander gegenübergestellt. Kontingenz soll dann nicht handelnd bewältigt, sondern als Geheimnis des Daseins hingenommen werden.¹⁸

Auf anderen Wegen, aber im Ergebnis vergleichbar, versucht Franz Josef Wetz in seiner „Philosophie der Faktizität“¹⁹ aus der nackten Kontingenz das neue Kleid des Bedeutsamen zu schneidern. Während bei Guardini der Geheimnischarakter der Daseinskontingenz im Geheimnis Gottes gründet, abstrahiert Wetz von diesem Hintergrund. Bei Guardini ist die weltliche Kontingenz durch menschliches Handeln allein nicht aufhebbar, wohl aber in göttlichem Handeln begründet. Ohne göttliches Subjekt verändert die Faktizitätskontingenz ihren Charakter. Wetz reserviert Kontingenz als genuinen Begriff für die für ihn veraltete Ontotheologie und setzt ihn von dem ab, was er Faktizität nennt. Der Begriff der Kontingenz behauptet mehr als der der Faktizität. Denn Kontingenz, so Wetz, beinhaltet den Gedanken an die reale Möglichkeit des Nichtseins der Welt und des menschlichen Subjekts. Kontingenz bezieht sich also auf den Gedanken der *creatio ex nihilo*. Dieser Gedanke hat nichtselbstverständliche Voraussetzungen. Er setzt historisch einen Monotheismus voraus, der Gott als welttranszendent denkt. Die Pointe von Wetz' Unterscheidung ist, dass Kontingenz eine positive Behauptung über die Möglichkeit der realen Nichtexistenz der Welt einschließt, Faktizität dagegen hält nur die Denkbare einer solchen Nichtexistenz für gegeben. Weder behauptet sie, wie das antike griechische Denken, eine ontokosmologische Notwendigkeit der Welt²⁰, noch die ontotheologische Kontingenz der Welt.²¹ Wetz aktualisiert die scholastische Unterscheidung zwischen Essenz (was etwas sei) und Existenz (dass etwas sei) und bezieht sich ausschließlich auf die Frage nach der Existenz überhaupt. Allein für das 'nackte Dass' vergibt er den Terminus „Faktizität“²². Faktizität soll mehr sagen als Tatsächlichkeit und weniger als Kontingenz. Tatsächlichkeit konstatiert, dass etwas ist. Sie befragt dies nicht, hält es nicht für radikal befragbar. Kontingenz fragt nicht nur, sondern antwortet auf die Frage nach der Möglichkeit des Nichtseins: mit einem eindeutigen Ja. Faktizität dagegen befragt das Seiende nach der Möglichkeit, dass es auch nicht sein könnte, ohne darauf eine Antwort geben zu können: weder positiv noch negativ. Aus dem positiven Geheimnis Guardinis wird das argumentativ unlösbare Rätsel der Befremdlichkeit des Dass der Welt und des menschlichen

¹⁸ Ganz anders Jean-Paul Sartres Held in *Der Ekel*; vgl. F. J. Wetz, *Das nackte Daß*, S. 209.

¹⁹ F. J. Wetz, *Das nackte Daß*. Es handelt sich um eine Dissertation bei Odo Marquard, die dieser unter Anspielung auf seine eigene Formulierung vom *Abschied des Prinzipiellen* unter der Überschrift rezensierte: *Rückkehr zum Prinzipiellen*, in: *Die Süddeutsche Zeitung* vom 31.8.1990, S. 13.

²⁰ F. J. Wetz, *Das nackte Daß*, S. 23 ff. Vgl. zur Frage der Möglichkeit des Nichtseins der Welt Ingolf U. Dalferth, *Gedeutete Gegenwart*, S. 166 ff. Aus der Aporie von Leibniz, dass die Kontingenz der Welt nicht zusammengeht mit der Notwendigkeit Gottes, seien es zwei Optionen, die herausführten. Die eine läuft darauf hinaus, der Welt die gleiche Notwendigkeit wie Gott zuzubilligen: sie hat dann keine Möglichkeit, nicht zu sein. Die andere, von Blumenberg gewählte Option, billige umgekehrt Gott dieselbe Kontingenz zu wie der Welt. Beiderseits fällt der *Erklärungszusammenhang* zwischen Gott und Welt weg. In der einen Version besteht ein Implikationsverhältnis, bei Blumenberg fällt das (Leibnizsche) Prinzip des zureichenden Grundes überhaupt weg. An die Stelle der „Leibnizwelt“ tritt die „Lebenswelt“ (a. a. O. 170). Von Gott ist dann, wenn überhaupt, nicht mehr im Horizont metaphysischer Erklärungs- und Begründungsgedanken die Rede, sondern im Kontext lebensweltlicher Vollzüge.

²¹ F. J. Wetz, *Das nackte Daß*, S. 43.

²² F. J. Wetz, *Das nackte Daß*, S. 11. Marquard merkt an, dass diese Metapher aus der Textilbranche stammt.

Daseins. An diesem Dass soll die Entzauberung der Welt an ihre Grenze kommen. Vorausgesetzt ist die Negationsfähigkeit des Denkens. Diese reicht jedoch allein bis zum Gedanken der Möglichkeit des Überhauptnichtseinbrauchens der Welt, nicht bis zum Gedanken der Wirklichkeit des Überhauptnichtseinbrauchens. Ob diese Befragbarkeit des Das eine Illusion oder Täuschung ist, hält Wetz für nicht endgültig entscheidbar. Ihm genügt die Tatsächlichkeit der „faktizitätseröffnenden Frage“, warum überhaupt etwas sei und nicht vielmehr nichts. Die Metapher der Nacktheit trägt hier, wie so oft, die Qualität des Eigentlichen und des Bedeutsamen. Bedeutsamkeit meint hier letzte Fragwürdigkeit, Unbegreiflichkeit und Explikationsresistenz.²³ Wäre das Dass auf der einen Seite in seiner absoluten Grundlosigkeit fixiert, wäre Bedeutsamkeit ebenso verdampft wie wenn auf der anderen Seite das Warum der Welt im Darum des göttlichen Schöpfers stillgestellt würde. Das verweist darauf, dass Bedeutsamkeit nur in eins mit Freiheit - hier als Negationsfähigkeit - möglich ist. Eine absolut grundlose Welt wäre unbefragbar, würde in ihrem Dass dem Menschen nichts mehr sagen. Das Dass wäre ein bloßes Dass, nicht mehr ein nacktes im emphatischen Sinne. Allein das nackte Dass nämlich, so lässt sich Wetz interpretieren, spannt dem Menschen einen Spielraum auf, der den Zauber seiner Existenz möglich macht.

Dass Wetz das nackte Dass überhaupt benötigt, liegt darin begründet, dass er aus der modernen Kosmologie die Folgerung von der kosmischen Nichtigkeit und Entbehrlichkeit der menschlichen Subjektivität zieht. Wetz muss deshalb alle Versuche, die Faktizitätserfahrung als bloßen Reflex auf ihr noch Zugrundeliegendes zurückzuführen, zurückweisen, will er Bedeutsamkeit retten.²⁴ Für ihn gehört sie zum „Bestand der apriorischen Grundstruktur der Subjektivität“²⁵ und ist unvermeidlich, ohne zureichend begründbar zu sein. Die Faktizitätserfahrung darf selbst nicht wiederum nur faktisch sein. Sie darf also nicht historisch begründet werden oder soziologisch als Epiphänomen bestimmter Zeitbedingtheiten. Ihre Notwendigkeit soll anthropologisch, in der Subjektivität des Menschen, begründet liegen, zu der die Negationsfähigkeit wesentlich gehört. Wäre diese Negationsfähigkeit aber nicht verbunden mit der realen Negierbarkeit der Welt, dann wäre sie eine Illusion, die auch der Bedeutsamkeit den Charakter des Illusionären geben würde. Dann kann das Subjekt nur noch hoffen, diese Illusion nicht zu durchschauen. Es wäre nicht tröstlich zu erfahren, diese Illusion sei unvermeidlich. Auch bei Wetz ist das Unvermeidliche ein Rest - der dunkle „Rest und Bodensatz des theoretisch Unaufklärbaren“²⁶. Die *docta ignorantia* steht am Ende der Vernunft. Nicht mehr, was klar und deutlich (Descartes) erkannt werden kann, verdient den Namen des Bedeutsamen, sondern das, was opak und obskur bleibt und sich der Durchdringung und

²³ F. J. Wetz, *Das nackte Daß*, S. 222 f.

²⁴ Er nennt Psychologisierung, Soziologisierung, Historisierung, Genealogisierung und Naturalisierung. Vgl. F. J. Wetz, *Das nackte Daß*, S. 237f.

²⁵ F. J. Wetz, *Das nackte Daß*, S. 238.

²⁶ F. J. Wetz, *Das nackte Daß*, S. 247.

Aufklärung nachhaltig entzieht. In der Unbegreiflichkeit des Dass begreifen wir den erstaunlichen - und bewundernswürdigen? - Rätselcharakter des Seins. Wäre das Rätsel zu lösen, würde es seine Bedeutung für uns verlieren. Nicht Kontingenz als positive Behauptung über die Subjektivität und die Welt garantiert hier Bedeutsamkeit, sondern die Faktizität, das Fraglichwerden, dass es überhaupt etwas gibt. Religion würde durch Behauptung der Kontingenz der Welt ihre Bedeutsamkeit gerade aufheben.

Wetz verteidigt also die großen Fragen nach dem Warum, Wohin und Sinn der Welt als unabweisbar, um sie schließlich in der Beantwortung nicht als sinnlos, wohl aber als gegenstandslos stillzustellen. „Lebenswelt und Weltall“²⁷ werden befragbar gemacht, so dass das „Lebens- und Welträtsel“ erscheint, das methodisch über eine Hermeneutik des wissenschaftlichen Weltbildes in eine bestimmte „Lebens- und Weltanschauung“ überführt wird. Im Anschluss an – genauer: in Verabsolutierung von - Blumenbergs Rede vom „Absolutismus der Wirklichkeit“ bezeichnet Wetz diese als „Absolutismus der Welt: Das physische Weltall ist das Ganze im letzten. Es ist völlig grund-, wert-, zweck- und vernunftlos vorhanden und daher stumm und gleichgültig gegenüber allem, was in ihm geschieht.“²⁸ Dass das so ist, sagt keineswegs das Weltall selbst. Vielmehr verdankt sich diese quasimetaphysische Abschlussdeutung einer Auslegung dessen, was die modernen Wissenschaften über das Weltall, die Natur und die Geschichte erkennen lassen. Für diese Abschlussdeutung wird lediglich Plausibilität und Überzeugungskraft in Anspruch genommen. Der „Absolutismus der Welt“ meint, dass die Welt im Ganzen keine weitere Bedeutung hat (was nicht zu verwechseln ist mit der Bedeutsamkeit ihrer Nacktheit und Stummheit). Und entsprechend, dass nichts in ihr, auch nicht der Mensch, seine Geschichte und seine Lebenswelt(en) irgendeine höhere, bleibende Bedeutung hat: sie verweisen auf nichts anderes. Es gibt keinen Grund, dass überhaupt etwas und genau dies ist und nicht vielmehr nichts oder etwas ganz anderes. Das grund- und zwecklose Weltall ist unbegreiflich da in seinem „nackten Dass“. Dasselbe gilt für die Frage nach dem Sinn der Geschichte und nach dem, wer der Mensch ist. Mag der Mensch für sich wichtig und bedeutsam sein, an sich, d. h. für das Weltall ist er es nicht. Er ist Produkt des Zufalls²⁹. Wetz charakterisiert diese bedeutungslose Für-Sich-Bedeutsamkeit des Menschen im Kontrast zur biblischen Sicht. Während dort der Name des Menschen, jedes Menschen, in das göttliche Buch des Lebens eingeschrieben ist, bleibt für den Absolutismus der Welt der Mensch im Letzten namenlos. Aufs Ganze gesehen ist es, als wäre er nie gewesen.³⁰ Nahegelegt wird dieser Absolutismus der Welt insbesondere durch drei Veränderungen im modernen Weltbild. Da ist erstens die Ausdehnung des Weltalls ins Unendliche, die die

²⁷ So der Titel des weiterführenden Buches.

²⁸ F. J. Wetz, *Das nackte Daß*, S. 18 f.

²⁹ Hier berührt Wetz sich mit Rorty. Siehe dazu unten.

³⁰ F. J. Wetz, *Das nackte Daß*, S. 331. In dem Gedicht *Strophen* von Hans Sahl heißt es immerhin: Ich gehe langsam aus der Zeit heraus / in eine Zukunft jenseits aller Sterne, /und was ich war und bin und immer bleiben werde /geht mit mir ohne Ungeduld und Eile /als wär ich nie gewesen oder kaum.“

menschliche Welt mitsamt des Erdplaneten zu einer *quantité négligeable* macht. Da ist zweitens die Gleichartigkeit des Weltalls, in der alles, auch der Mensch, aus gleichen Stoffen besteht. Und da ist drittens die kosmologische und biologische Evolution, die den stabilen Kosmos zerstört. Im Ergebnis wird der Anthropozentrismus in dreierlei Gestalt zersetzt. Der kosmologische Anthropozentrismus wird aufgelöst durch die Erkenntnis, dass die Erde nicht im Zentrum des Weltalls liegt. Der ontologische Anthropozentrismus wird negiert durch die Einsicht, dass der Mensch keine Sonderstellung im Reiche des Lebendigen besitzt. Der teleologische Anthropozentrismus wird aufgehoben durch die schmerzliche Einsicht, dass weder der Kosmos um des Menschen willen da ist, noch der Mensch um des Kosmos willen.³¹

Wetz besteht – im Unterschied zu Blumenberg – darauf, dass die wissenschaftliche Beschreibung der Welt nicht irrelevant für das Selbstverständnis des Menschen bleiben kann, auch wenn sie als solche noch keinen philosophischen Status hat.³² Die wissenschaftlichen Erkenntnisse machen eine religiöse Abschlussdeutung immer unwahrscheinlicher und unplausibler. Deshalb ist der Versuch, sie zu neutralisieren und sie auf Distanz zu bringen, Ausdruck ihrer verstörenden Relevanz – auch wenn sie den Glauben nicht widerlegen, sondern nur nachhaltig erschüttern könnten.

Das Leben in diesem Weltall ist trotz der Einsicht in seine eigene objektive Bedeutungslosigkeit zumutbar – wenn die Sinnansprüche, wie Wetz unter Berufung auf Marquard und Blumenberg fordert, herabgestuft würden. Deshalb kann er sogar davon sprechen, dass man sich mit diesem Absolutismus der Welt ins „Einvernehmen“ setzen, sich mit ihm „versöhnen“ kann.³³ Diese „Zustimmungswürdigkeit“³⁴ erhält der Absolutismus der Welt freilich nur, sofern man anerkennt, was man ohnehin hinnehmen muss: dass das menschliche Leben, wiewohl für sich selbst bedeutsam, kosmisch gesehen unbedeutend ist. Mehr zu erwarten wäre sinnlos und würde nur zu Enttäuschungen führen. Enttäuschungsprophylaktisch soll der Mensch also auf das vorab verzichten, was er ohnehin nicht bekommen kann. Und stattdessen sich am Absolutismus der Welt, ihrer bloßen Faktizität und damit ihrer Aura genügen lassen. Das ist, wie verdeckt auch immer, noch einmal eine Art der Kontingenzadoration. Denn die tautologische Begründung, der Mensch könne sich mit einer für ihn frustrierenden Lage genau dann ins Einvernehmen setzen, wenn er sie so nimmt, wie sie nun einmal ist³⁵, zieht ihre Plausibilität aus dem verdeckten Argument, das, was ist, sei es auch

³¹ F. J. Wetz, *Das nackte Daß*, S. 344 ff.

³² Wenn doch in gewisser Hinsicht die Erkenntnis des unendlichen Universums Relevanz gewinne, dann nicht philosophisch etc. sondern allein religiös, sofern das „Kontingenzerfahrungsinteresse“ (H. Lübke, *Im Zug der Zeit*, S. 395) zur Religion motiviere – womöglich schon durch sie motiviert sei. Bei aller Kritik an Lübke ist Falk Wagner mit ihm darin einig, dass die Kosmologie für die Religion wie für die Theologie irrelevant sei. (Vgl. ders., *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*, S. 111 f.) Vgl. dazu Thomas Mann, *Doktor Faustus*, Kap. XXVII, S. 271 ff. Dass die wissenschaftliche Bedeutungslosigkeit vielleicht nicht ganz so endgültig ist, scheint Thomas Nagel, *Geist und Kosmos*, zu vermuten.

³³ F. J. Wetz, *Das nackte Daß*, S. 406.

³⁴ F. J. Wetz, *Das nackte Daß*, S. 498.

³⁵ F. J. Wetz, *Das nackte Daß*, S. 498.

wert, hingenommen zu werden. In Umkehrung von Andersens einschlägigem Märchen hat es den Anschein, als wäre die Nacktheit des Daseins doch noch ein königliches Gewand.

Wetz kann sich dazu freilich nur scheinbar auf Blumenberg berufen. Der Absolutismus der Welt ist keineswegs identisch mit dem der Wirklichkeit. Blumenberg meint damit eine Art *status naturalis*, der immer schon überwunden ist. Und zwar gerade durch den Aufbau einer Welt, die mit der gleichgültigen Natur ebenso wenig identisch ist wie mit dem gleichgültigen physikalischen Universum. Wetz verabsolutiert dieses zur Welt schlechthin und übersieht, dass zur Welt auch ganz andere *Wirklichkeiten, in denen wir leben*³⁶ und zählen, in denen der Mensch keineswegs *eo ipso* gleichgültig ist. Inbegriff dieser Welt der Bedeutsamkeiten, in denen der Mensch selbst bedeutsam ist, ist bei Blumenberg die Kultur.

2. Das Ganze als Rest (H. Lübbe)

Hermann Lübbe behandelt, anders als Blumenberg, die Religion nicht als Kontingenzproduzent, sondern als Kontingenzbewältiger. Kontingenzausnutzung durch profanes Handeln vorausgesetzt, bewältigt die Religion den Rest anfallender Kontingenzen. Nicht durch Handeln, wohl aber durch religiöse Anerkennung soll diese Restkontingenz zu bewältigen sein. Für unvermeidbar hält er die Religion, indem er die Funktion der Kontingenzbewältigung als unübergebar und nur von der Religion leistbar aufzeigen will. Wie es sich für eine funktionale Theorie gehört, geht es nicht um das Wesen, sondern um die Leistung von Religion. Das Bezugsproblem von Religion wird ohne direkte Anleihe bei religiösen Inhalten formuliert. Dass die Religion nicht abstirbt, ist ein der Erklärung harrendes Faktum. Die Erklärung besteht darin, dass Religion als Kontingenzbewältigungspraxis noch dort einsetzt, wo nichts mehr getan werden kann. Die Pointe der funktionalen Analyse besteht darin, dass in diesem einen Falle keine funktionalen Äquivalente gefunden werden können, allein weil Religion vorab durch diese Funktion definiert ist. „Was die fragliche Funktion erfüllt, ist Religion.“³⁷ Im negativen Falle eben falsche Religion. Falsche Religionen weigern sich, die Kontingenz so zu bewältigen, wie es allein die richtige Religion kann und worin ihre Richtigkeit und ihr Recht besteht: statt Kontingenz anzuerkennen, verweigert sie diese Anerkennung.

Vorausgesetzt ist Lübbes Unterscheidung von relativer und absoluter Kontingenz. Jene lässt sich durch menschliches Handeln irgendwie bearbeiten, diese nicht. Solch absolute Daseinskontingenz - es geht insbesondere um Unverfügbarkeiten des persönlichen Lebens - ist durch Handeln nicht zu bewältigen. Kontingenz in diesem Sinne ist, „was unsere Erwartungen oder unsere Handlungen erwartungssinnwidrig oder handlungssinnwidrig betrifft“. Diese Widerfahrnisse im Leben demonstrieren die Kontingenz des Lebens und der Welt insgesamt.

³⁶ So der einschlägige Titel eines Aufsatzbandes von Blumenberg.

³⁷ H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung* (Buchfassung), S. 227.

„Wir sind des Insgesamts der Bedingungen unseres Daseins nicht mächtig. - Wir verdanken unser Dasein nicht einem Akt der Zustimmung zu ihm; es ist kein Diskursresultat, und zwar, was uns betrifft, auch dann nicht, wenn wir ein Wunschkind sein sollten: der einschlägige Wunsch war nicht unser eigener. Kurz: unser Dasein ist kontingent und in Handlungssinn nicht integrierbar.“³⁸

Diese absolute Daseinskongingenz in ihren Aspekten ist ubiquitär. Sie unterläuft historische Metakinesen, verknüpft also die Religion vor wie nach der Aufklärung. Dennoch ist die Formulierung dieses metahistorischen Sachverhalts zeitbedingt. Erstens ist die Legitimität menschlicher Selbsttätigkeit vorausgesetzt; zweitens ist die gemeinte absolute Daseinskongingenz so etwas wie der Rest früherer Kongingenzbestände, die sich zu einem überraschend großen Teil als verarbeitbar erwiesen haben - durch die Arbeit der erfolgreichen Aufklärung. Allerdings: der Rest meint just das Ganze von Welt und Dasein. Es sind die Totalitäten, die als kontingente übrigbleiben, wenn das Handeln an seine Grenzen stößt. Das Ganze aber ist keine zu vernachlässigende Größe. Es ist legitimes Thema und Zuständigkeitsbereich der Religion.³⁹ Sie bewältigt Kongingenz allein und genau durch ihre Anerkennung, die notwendig frei ist.⁴⁰ Falsche Religion, Religionsersatz verweigert mit der Anerkennung zugleich die Erfahrung von Kongingenz, muss sie zu negieren suchen, wobei offenbar Lütbe der Überzeugung ist, dass Kongingenz als solche unerträglich wäre. Falsche Religionen bewältigen Kongingenz nur scheinbar, indem sie sie verschleiern, zu beseitigen suchen. Hier berührt sich Lütbe in der Tendenz mit Guardinis Kritik der lebensvernichtenden Konsequenzen von Kongingenzverneinung.

Will Lütbe so wenig wie Guardini das Recht bestreiten, aus dem Zufälligen das Beste, wenigstens Bessere, zu machen, so insistiert er auf den Phänomenen, die sich solcher Meliorisierung entziehen. Auch diese Phänomene sollen gerettet werden.⁴¹

³⁸ H. Lütbe, Religion nach der Aufklärung (Vortrag), S. 178; vgl. ders., *Religion nach der Aufklärung* (Buchfassung), S. 158, gegen Habermas gewendet: „Niemand kann sich seine Existenz als Resultat einer Zustimmung zu ihr verständlich machen, die er am Ende eines herrschaftsfreien Diskurses erteilt hätte.“ Lütbe unterschlägt hier allerdings das notwendige Moment nachträglicher Zustimmung zur eigenen „Geworfenheit“ (Heidegger). Er diskutiert nicht, was Manfred Sommer zu zeigen versucht: die Möglichkeit, die eigene Faktizität anzunehmen, *als ob* sie Ergebnis eigenen Handelns wäre.

³⁹ „Die Religion ist nicht für alles zuständig, aber fürs Ganze.“ Lütbe, *Religion nach der Aufklärung*, S. 171; vgl. F. Wagner, *Die Lage des Protestantismus*, S. 37 ff. Das Ganze, so mahnt Wagner, sei nicht gegeben, sondern gedacht.

⁴⁰ H. Lütbe, *Religion nach der Aufklärung* (Buchfassung), S. 16.166.168.

⁴¹ Eine Pointe ist, dass Religion hier als Alternative zu jeglicher Theodizee auftritt. Die Theodizee macht auch aus dem Schlechtesten das Bessere, will sie doch seit Leibniz als die Beste der möglichen Welten die wirkliche erweisen. Statt bloßer Anerkennung arbeitet sie ihre Sachverhalte um, etwa, wie Odo Marquard es nennt, durch Entübelung von Übeln. (Vgl. etwa Odo Marquard, *Apologie des Zufälligen*) Theodizee bedeutet Arbeit der Interpretation, Religion Kontemplation der Akzeptation. „Die Einsicht in die moralische Wohlgeordnetheit dieser Welt, wie die Versuche der Theodizee sie verheißen, ist keine Bedingung der Möglichkeit frommen Lebens in dieser Welt. Sie wäre, ganz im Gegenteil, die Bedingung der Unnötigkeit frommen Lebens.“ (H. Lütbe, *Religion nach der Aufklärung* (Buchfassung), S. 204) Blumenberg interpretiert die Theodizee deshalb analog als typisch neuzeitliche Form der Selbsterhaltung des Menschen gegen die Theologie als Lehre vom absoluten Gott, dem sich der 'Fromme' nur unterwerfen kann. Vgl. Hans-Gerd Janßen, *Gott - Freiheit - Leid*, S. 6: „Mit dem Christentum wird eine Kosmodizee hinfällig. Denn die Welt ist im christlichen Verständnis nicht der wohlgeordnete ewige Kosmos, der je schon so ist, wie er sein soll. Sie ist vielmehr das Geschaffene und Kontingente, das von dem guten

Allerdings scheint Lübbe zu übersehen, dass die Anerkennungsfähigkeit und –würdigkeit der Daseinskongruenz erstens darin besteht, dass sie in den Handlungssinn Gottes integriert wird. Und dieser muss mit dem Handlungssinn des Menschen irgend übereinstimmen.

Lübbe gesteht ein, dass seine Bestimmung von Religion eine „Transformation des kulturellen Daseins der Religion“⁴² impliziert. Eine Arbeit an der Religion selbst ist vorausgesetzt. Nur für die Religion, die die Aufklärung schon bearbeitet und ihren eigenen Intentionen dienstbar gemacht hat, gilt dann, was ihr Lübbe zuweist als ihre unverlierbare Funktion. Insofern scheint die Funktion der Kontingenzbewältigungspraxis in der Form, die ihr Lübbe gibt, der Religion selbst erst unter kontingenten historischen Bedingungen zuzufallen. Auch dann aber bleibt die offene Frage, ob nicht auch diese nachaufklärerische Religion die Kontingenz nur deshalb menschlicher Anerkennung anheimstellen kann, weil sie sie durch göttliches Handeln vermittelt weiß. Einem göttlichem Handeln zudem, das intentional auf menschliches Handeln bezogen ist, so dass, wenn es heißt, dass nicht unser menschlicher, sondern der göttliche Wille geschehe, dies in der Glaubensgewissheit geschieht, dass beide *sub specie aeternitatis* zusammenstimmen. Das war die Grundintention Immanuel Kants, an die Blumenberg anschließt.

3. Material zum Machen (M. Makropoulos)

Die skizzierte Form von Kontingenzerkennung steht bei Lübbe im Gefolge von Schleiermachers Formel vom Bewusstsein >schlechthinniger Abhängigkeit<, in der relative Freiheit und relative Abhängigkeit eingebaut und auf ihren Grund als ihrem >Vonwoher< bezogen sind.⁴³ Mit dieser Kontingenzerkennung ist die relative Handlungsfreiheit des Menschen vorausgesetzt. Sie wird allerdings aus dem religiösen Weltumgang ausgegliedert. Lübbes Konzeption ist also in gewisser Hinsicht durch Blumenbergs *Legitimität der Neuzeit* hindurchgegangen. Sie wendet deren Ergebnis freilich auf die neuzeitliche Gestalt des Christentums selbst an. Legitim ist nun auch das neuzeitliche Christentum, sofern es an der Neuzeit genuin Anteil gefunden hat. Neuzeitliches Christentum, oder allgemeiner neuzeitliche Religion⁴⁴ soll kein Widerspruch sein, schon gar kein bloßer Anachronismus. Kontingenzerkennung schützt die offene Flanke der *Realisierung der Freiheit*.⁴⁵

Schöpfergott Abhängige, das dennoch von ihm abgefallen ist - und gerade deshalb seiner gnädig-erlösenden, erneuernden und Gerechtigkeit stiftenden Schöpfermacht bedarf, die in Leben, Tod und Auferweckung Jesu Christi sich erwiesen hat und in der Nachfolge seiner liebenden Zuwendung zum anderen erfahren wird.“ Das Theodizeeproblem sei nicht fundamental für das Christentum.

⁴² H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung, (Vortrag) S. 169.

⁴³ F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1*, §4, S. 25 ff.

⁴⁴ H. Lübbes Religion nach der Aufklärung ist nicht spezifisch christlich.

⁴⁵ So der Titel eines von Trutz Rendtorff herausgegebenen Sammelbands. Gerade von einer Theologie als Theorie der Freiheit her kritisiert Falk Wagner Lübbes Religionstheorie als Restdogmatik, die am Schöpfungsgedanken und damit am Gedanken einseitiger Abhängigkeit des Menschen von Gott festhalte. Wagner verabschiedet konsequent

Ein anderer Akzent wird gesetzt, wo Kontingenz nicht das Gegenüber von Handlungsfreiheit ist, der harte Kern dessen, was sich dieser widersetzt, sondern umgekehrt als ihre Bedingung zum Thema wird. Kontingenz meint hier, dass die Wirklichkeit nicht als unveränderbare Notwendigkeit hingenommen, sondern als Inbegriff von Möglichkeiten in Angriff genommen wird. In dieser Perspektive erscheint die Epoche der Neuzeit geprägt durch eine beispiellose „Möglichkeitsexplosion“⁴⁶. Das, was ist, wird prinzipiell zur Disposition gestellt: es kann anders werden. Die Zukunft gewinnt den Primat gegenüber der Vergangenheit.⁴⁷ Erwartungshorizont und Erfahrungsraum treten auseinander (Reinhart Koselleck⁴⁸). Kontingenz ist hier der Platzhalter von Freiheit. Diese kann aus den Möglichkeiten andere wählen als die bisher realisierten. Neben der Strategie, „Kontingenz zu bewältigen und einen Sinn zu finden, stehen deshalb andererseits Versuche, Kontingenz zu nutzen und Sinn nach Belieben zu konstruieren“⁴⁹, zu erfinden. Das Wirkliche als das Kontingente wird zwar auch hier anerkannt, aber um es verändern zu können. Hier hat der Fortschrittsgedanke seinen Ort. Kontingent bleibt freilich auch das Resultat solcher Ausnutzung. Das Wirkliche als das bloß Faktische verliert die ontologische Dignität der Notwendigkeit. Fraglich bleibt, was das biographisch, also bezogen auf den konkreten Lebenslauf des Individuums bedeutet.⁵⁰

Kontingenz ist also - erstens - das, was der Handlungsfreiheit entzogen ist. Sie ist - zweitens - das, was Handlungsfreiheit ermöglicht, indem sie ihr ihren Stoff liefert. Und sie ist - drittens - die Qualität des Ergebnisses, das nur ein vorläufiges sein kann. Dass das, was ist, veränderbar ist, gilt auch noch für das Resultat der Veränderung selbst. Kontingenz ist Inbegriff des durch

den Schöpfungsgedanken, der nur als Kausalitätsverhältnis zwischen Gott und Welt und damit als asymmetrisches Verhältnis zu denken sei. Beides hängt wohl auch damit zusammen, dass seine Theologie durchgehend und ausschließlich als Theorie der Freiheit konzipiert ist und nicht etwa (auch) als Theorie menschlichen Glücks. Vielleicht kann man dahinter aber auch die Negation der dogmatischen Differenz von Zeugung und Schöpfung erkennen. Die Kontingenzen, die Lücke im Blick hat, werden zugestanden, der Hinweis auf sie aber als trivial bezeichnet, aus dem nichts weiter zu folgern sei. (F. Wagner, *Die Lage des Protestantismus*, S. 39 f.) Jedenfalls nicht die Unvermeidlichkeit der Religion. Wagner zeigt das, indem er drei Argumentationsschritte identifiziert und als nicht zwingend zurückweist: Erstens wird behauptet, der Mensch sei nicht nur ein frei produzierendes, handelndes Wesen, sondern auch eines, das sich und anderes als gegeben vorfindet und übernehmen muss. Anstatt nun diese Faktizitäten einfach biologisch-anthropologisch oder sonst wie zu erklären, wird nun zweitens der Gedanke des Ganzen der Welt eingeführt, die insgesamt kontingent und gegeben sei. Die vielen partikularen Kontingenzen werden also bezogen auf die eine große Kontingenz der Welt. Das Weltganze aber, so der dritte Gedanke, wird nun wie im kosmologischen Gottesbeweis auf Gott als seine Ursache bezogen. (A. a. O. 56; ausführlicher 37 ff.) Ich halte diese Analyse für zutreffend. Damit sind aber die Kontingenzen und ihre religiöse Bedeutsamkeit nicht erledigt. Ihre jeweilige *Erklärung* sagt mir gerade nichts darüber, inwiefern ich sie als anerkennenswert betrachten sollte. Sie sind noch nicht *verstanden*. Ihre Trivialität besagt nichts gegenüber ihrer lebensrelevanten Bedeutsamkeit, die zu denken gibt. Indem Falk Wagner jeden Begriff eines Handelns Gottes ausschaltet zugunsten menschlicher Freiheit, begibt er sich wohl der einzigen Möglichkeit, noch das auf menschliche Freiheit und menschliches Glücksverlangen zu beziehen, was menschliches Handeln übersteigt. Indem Wagner hier Günther Dux und seiner Analyse und Kritik des 'subjektiven Schemas' folgt, muss er das, was über menschliche Freiheit und menschliches Handeln hinausgeht oder ihm entgegensteht als unbedeutende triviale Restgrößen der Vernachlässigbarkeit überantworten.

⁴⁶ M. Makropoulos, *Modernität als ontologischer Ausnahmezustand?*, S. 15.

⁴⁷ Niklas Luhmann, *Sinn als Grundbegriff der Soziologie*, in: ders./Habermas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, S. 57 f.; vgl. Hans Ulrich Gumbrecht, *Art. Modern, Modernität, Moderne*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe Bd.4*, S. 93-131; Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft*, bes. S. 300 ff.

⁴⁸ Vgl. zu diesen Kategorien Koselleck, >Erfahrungsraum< und >Erwartungshorizont< - zwei historische Kategorien, in: ders., *Vergangene Zukunft*, S. 349-375.

⁴⁹ M. Makropoulos, *Modernität als ontologischer Ausnahmezustand?*, S. 22.

⁵⁰ Vgl. dazu die optimistischen soziologischen Überlegungen von Ulrich Beck, *Eigenes Leben*.

Handeln Gesetzten. Galt dies zunächst für die Welt als Handlungsergebnis Gottes (Schöpfung), so gilt es nun auch für die 'zweite Natur' als Werk des Menschen. Handlungskontingenz wird also überboten durch Seinskontingenz. Das Wirkliche droht in der Neuzeit haltlos zu werden. In diesem Kontext gewinnt das Konzept einer Kontingenzbewältigung einen neuen Ton.

Nach Lübbe hat Kontingenz als Widerfahrnis im Unterschied zu Kontingenz als Handlungsergebnis einen entscheidenden Vorteil: Handeln nivelliert, Erleiden protegert. Kontingenz als Widerfahrnis individuiert die betroffenen Personen.⁵¹ Während das allgemeine, abstrakte Subjekt von Wissenschaft, Technik, Sozialtechnologie an der Verallgemeinerung von Wesenszügen arbeitet und damit auch Biographien einander angleicht, kompensiert unvermeidliche Daseinskontingenz solche Vergleichgültigung durch unabsehbare Besonderheitsqualitäten. Dies gilt auch im Bereich religiöser Konfessionalisierung. Nicht Religion überhaupt, wohl aber ihre positiven Gestalten sind funktional austauschbar, also der Pluralisierung anheimgestellt. Im Prinzip sind die Identitäten des Individuums zwar beliebig, aber nicht in der Praxis des Lebens. Insofern gilt es auch hier, vom Prinzipiellen Abschied zu nehmen: „Herkunftsgeprägte kulturelle Zugehörigkeitsverhältnisse sind a priori kontingent, aber a posteriori unumgänglich, nicht notwendig und dennoch nur in sehr engen Grenzen gegeneinander austauschbar.“⁵²

Doch das ist, wie mir scheint, keine Beruhigung. Denn die Einheit von Kontingenz und Unausweichlichkeit⁵³ schafft nur faktische Geltung als Unveränderbarkeit, keine Gültigkeit im Sinne der Wesentlichkeit des Faktischen. Die Daseinskontingenz mag für das Handeln unausweichlich sein, nicht aber für die Einbildungskraft. Es ist deshalb noch ein zusätzlicher Motivierungsanstoß nötig, um dem Faktischen eine Aura des Legitimen zu verleihen. Das ist die Umverteilung der Beweislast, die hier - durchaus gegenneuezeitlich - dem Neuen, Anderen, Möglichen abverlangt wird, nicht dem Alten, Bekannten, Wirklichen. Rechtfertigungsunfähigkeit ist nicht gleichbedeutend mit Rechtfertigungsunbedürftigkeit.⁵⁴

Es kann deshalb die Frage gestellt werden, ob nicht ein Zusammenhang besteht „zwischen der Möglichkeitsexplosion in der Moderne und der Unmöglichkeit von Glückserfahrung im ganzheitlichen Sinne“⁵⁵. Wenn Kontingenz die Lebenswelt schlechthin trifft, ist keine kohärente Orientierung in ihr mehr möglich. Das Wirkliche gerät in einen Schwebezustand, dem jegliche Notwendigkeit fehlt. Die Welt erscheint als „ontologischer Ausnahmezustand“⁵⁶. Entscheidungen werden zwar fundamental möglich, aber zugleich beliebig. Jede Entscheidung

⁵¹ H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, S. 107. „Schicksale zeichnen aus, modisch gesprochen: sie stiften Identitäten.“ (Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, S. 68)

⁵² H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, S. 118; ders., *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*, S. 17 ff. 98. 145 ff.

⁵³ M. Makropoulos, *Modernität als ontologischer Ausnahmezustand?*, S. 125.

⁵⁴ Bei Odo Marquard findet sich diese Überlegung wieder.

⁵⁵ M. Makropoulos, *Modernität als ontologischer Ausnahmezustand?*, S. 18.

⁵⁶ M. Makropoulos, *Modernität als ontologischer Ausnahmezustand?*, S. 35 im Anschluss an Carl Schmitt, für den der (politische) Ausnahmezustand das (religiöse) Wunder abgelöst hat.

steigert nur die Kontingenz, anstatt sie zu reduzieren. Eine Totalität von Erfahrung wird so systematisch verunmöglicht - vorausgesetzt, Erfahrung meint die Totalität eines Lebenszusammenhangs, in dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einer Einheit werden können.⁵⁷ Die Frage ist, ob es dazu eines substantiellen Fundaments bedarf, auf dem die Entscheidungen und Handlungen einer Person aufrufen. Makropoulos ist der Auffassung, es genügen „selbsttragende Konstruktionen“⁵⁸ wie z. B. Institutionen, denen nichts im Sein entsprechen muss, damit sie Leben ermöglichen. Dazu beruft er sich auf Blumenbergs *Legitimität der Neuzeit* als Legitimität des Neuen, das durch Selbsterhaltung geprägt sei. „Die Frage nach der Legitimität des Kontingenten verweist schon als Frage darauf, dass die gesellschaftliche Situation, die von kontingenten Wirklichkeiten bestimmt ist, nicht substantiell letztbegründet werden kann. Was die Legitimitätsfrage damit signalisiert, ist die Vorstellung einer Art >ontologischen Schwebestandes< des Wirklichen.“⁵⁹ Freiheit wird identisch mit Kontingenz. Ist aber vom Glück hier noch die Rede, wenn anders zum Glück das Moment des Nicht-anders-sein-Könnens gehören sollte, das, nach Walter Benjamin, erst Erfahrung ermöglicht? Nur wo Freiheit als identisch im Umfang mit Glück begriffen wird, erübrigt sich diese Frage.

4. Kompensation für das Prinzipielle (O. Marquard)

Odo Marquard tritt mit seiner Apologie des Zufälligen der Absicht entgegen, das Zufällige zu beseitigen, die er fast der gesamten philosophischen Tradition attestiert. Immerhin wendet er sich auch der Frage zu, was den Menschen überhaupt hindert, sich dieser Endlichkeit einfach auszusetzen. Dazu wird die Kontingenz bei Marquard entübelt, pluralisiert und als Gestalt von Freiheit gefeiert.

Kontingenz bzw. Zufälligkeit verknüpft Marquard, hier Blumenberg nahe, mit der Endlichkeit des Menschen, insbesondere der Begrenztheit seiner Lebenszeit. Bloße Hinnahme seiner Endlichkeit mit Blick auf Geburt und Tod scheint nicht Sache des Menschen zu sein. Er versucht vielmehr sie zu vermeiden durch die „Absolutmachung des Menschen“⁶⁰, auch wenn dieses Programm - nach Marquard zum Glück - nie in Reinform verwirklicht worden ist. Doch gerade das Phänomen der Endlichkeit soll die Unmöglichkeit dieses Programms beweisen: „die Menschen sind nicht absolut, sondern sie sind endlich.“⁶¹ Das muss deshalb betont werden, weil es, so trivial es klingt, keineswegs als Wahrheit anerkannt wird. Wohl deshalb, weil der

⁵⁷ Vgl. die Unterscheidung zwischen momentanem, schockhaftem Erlebnis und Erfahrung, die Zeit und Tradition und Wiederholung braucht bei Walter Benjamin, *Über einige Motive bei Baudelaire*, bes. 6-8f; ders., *Erfahrung und Armut*.

⁵⁸ M. Makropoulos, *Modernität als ontologischer Ausnahmezustand?*, S. 152.

⁵⁹ M. Makropoulos, *Modernität als ontologischer Ausnahmezustand?*, S. 148.

⁶⁰ Odo Marquard, *Apologie des Zufälligen*, S. 118.

⁶¹ O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, S. 121.

Mensch das Endliche transzendieren kann. Das aber soll vermieden werden. Und hier entfernt sich Marquard von Blumenberg. Insbesondere die begrenzte Lebenszeit macht es unabdingbar, dass sich der einzelne Mensch mit dem ihm Zufallenden, Widerfahrenden arrangiert. Es ist die Wirklichkeit, die der Realisierung der Absolutmachung des Menschen entgegen steht. Umgekehrt würde diese Realisierung die Lebenswirklichkeit veruneigentlichen. Christlich wird diese Tendenz für Marquard deutlich in der Eschatologisierung der Existenz, durch die die endliche Wirklichkeit als vorläufige, als auf Abruf gestellte, erfahren wird.

Als Ausgangspunkt wählt Marquard die Bestimmung des Kontingenten als das, was weder notwendig noch unmöglich ist, was also überhaupt nicht oder anders sein könnte.⁶² Geht man - erstens - vom Notwendigen aus, stellt sich die Frage, warum es überhaupt Kontingentes gibt. Theologisch: wenn es Gott gibt, warum gibt es dann die endliche Schöpfung? Fragt man - zweitens - vom Kontingenten aus, stellt sich die Frage umgekehrt: wenn es Kontingentes gibt, woher kommt das Notwendige? Geht man - drittens - davon aus, dass dem Menschen Dinge widerfahren, die er nicht gewollt hat, stehen sich die absolute Selbstwahl (Sartre) und die Tatsache, dass der Mensch immer auch seine Zufälle ist, und nicht nur seine Wahl, unversöhnt gegenüber. Die Frage an Marquard wäre, ob eine Apologie des Zufälligen auch mit diesem versöhnt, oder es nur der unvermeidlichen Hinnahme qua Unterwerfung anempfiehlt. Das Moment der Freiheit wäre dann allein in der Polemik gegen die Zufallsbeseitigungsprogramme virulent. Unklar bleibt, ob das Zufällige die Hinnahme nur erzwingt oder verdient. Marquards Argumentation läuft darauf hinaus, dass der Zufall insofern die Verteidigung und Übernahme verdient, als er das ist, das mich zu dem macht und gemacht hat, was ich tatsächlich bin. Die Verteidigung des Zufalls intendiert die Verteidigung des faktischen Menschen, der ich bin.⁶³ Dieser wird entwirklicht, wo er einer Übertribunalisierung unterworfen wird, die ihn zwingt, sich in seiner Faktizität als Produkt absoluter Selbstwahl bzw. Machsals zu verstehen – oder durchzustreichen. „Üblichkeiten“⁶⁴ sollen nicht von Übel, sondern unvermeidlich und deshalb gut sein, weil „das wirkliche Leben“ ein „Ensemble der Üblichkeiten ist“.⁶⁵ Diese Skepsis schließt neben Zweifel auch Zustimmung ein, Zustimmung zu vielen kleinen Dingen.⁶⁶

Üblichkeiten verändern sich und lassen sich verändern. Sie sind deshalb selbst schon so vorläufig, wie sie nach Marquard erst durch den Absolutismus des Machbaren werden sollen. Um ihnen ihre immanente Uneigentlichkeit zu nehmen, dreht Marquard die Beweislast um: nicht das Gegenwärtig-Wirkliche hat sich zu begründen, sondern der Veränderer muss begründen,

⁶² O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, S. 118.

⁶³ Dass und wie Marquard hier die Existenzphilosophie vor allem Sören Kierkegaards in seinem Sinne rezipiert, erhellen die von Wetz herausgegebenen Vorlesungen: vgl. O. Marquard, *Der Einzelne*.

⁶⁴ O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, S. 122 ff. u. ö..

⁶⁵ O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, S. 123.

⁶⁶ Vgl. insgesamt O. Marquard, *Skepsis und Zustimmung*.

warum etwas geändert werden soll.⁶⁷ Inwiefern ist das Faktische damit davor gefeit, vom Moment des Notwendigen zum Beliebigen entkernt zu werden? Marquard übersieht, dass die (moderne) Wirklichkeit in sich selbst die Veränderung auf Dauer gestellt hat. Bleiben ist hier nirgends. Marquard möchte das Zufällige vom Beliebigen abheben, wie dies ruinös wäre. „Nur: dass das Zufällige ausschließlich das Beliebige sei, justament das stimmt nicht.“⁶⁸ Deshalb unterscheidet Marquard das „Beliebigkeitszufällige“ vom „Schicksalszufälligen“⁶⁹. Beliebig soll nur das heißen dürfen, was ins Belieben eines Subjekts gestellt, was durch ihn machbar und veränderbar sei. So soll weder Gott noch andere Menschen noch anonyme Quasisubjekte wie das Schicksal, die Geschichte, die Gesellschaft etc. Beliebigen erzeugen können. Doch diese Strategie setzt voraus, was sie erweisen möchte. Dass ich das Schicksalszufällige nicht beliebig nenne, weil nicht ich es gemacht habe, es nicht in meinem Belieben steht, bedeutet nicht, dass es dem Subjekt, dem es widerfährt, nicht als beliebig erscheint. Marquard operiert mit Raffinesse. Gerade die erträglichen, weil selbstgewählten Lebensstatsachen sollen beliebig genannt werden. Und die nichtgewählten weil verhängten Lebensstatsachen wie Geburt, Krankheiten, Tod etc. sollen nicht beliebig heißen dürfen. Dass das Schicksalszufällige die Wirklichkeit des menschlichen Lebens ausmacht, macht es nicht *eo ipso* erträglich.⁷⁰ Wenn Marquard dem Einwand, dieses Schicksalszufällige sei gerade das Beliebige, entgegenhält, dies setze schon das Absolute voraus als Maßstab und rede an dem Phänomen vorbei, dann fällt dieses Vorwurf auf ihn zurück. Das plausible Argument lautet rekonstruiert: dass ich bin und was ich - geworden - bin, und was ich daran nicht ändern kann, ist insofern nicht beliebig, als es für mich nicht beliebig änderbar ist und die Wirklichkeit meines Lebens ausmacht. Soweit ich mich allerdings aus meiner faktischen Existenz heraussetzen kann, erscheint meinem 'reinen' Bewusstsein mein 'unreines' empirisches Sein und Bewusstsein als 'Schicksalsbeliebigkeit'.⁷¹ Es ist die „Lebensbedeutsamkeit“⁷² für mich, die das Beliebige seiner absoluten Beliebigkeit entkleidet. Oder mit Nichtbeliebigkeit - notdürftig? - bekleidet. Dennoch: umso schlimmer, könnte man sagen, wenn das Lebensbedeutsame das Beliebige ist und bleibt. Denn auch was ich nicht ändern kann, kann ich als anders möglich denken. Marquards gekonnte Rhetorik ist der Versuch, dazu zu überreden, das Beliebige als Bedeutsames hinzunehmen. Müsste aber

⁶⁷ O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, S. 125. Zugrunde liegt dem die These, das Ja zum Leben sei immer schon gefallen, bevor das Nein möglich werde: „die Beweislast liegt beim Nein.“ (Marquard, *Zur Diätetik der Sinnerwartung*, in : ders., *Apologie des Zufälligen*, S. 33-53, S. 52)

⁶⁸ O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, S. 127 f.

⁶⁹ O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, S. 128.

⁷⁰ Auch wenn es erträglicher erscheint, vom Schicksal, also einer anonymen nichtintentionalen Macht, anstatt z. B. von den Eltern willkürlich bestimmt zu werden. So argumentiert Jürgen Habermas im Kontext der Manipulationen des Genoms gegen „die intuitive Unterscheidung zwischen Gewachsenem und Gemachtem“ (Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, S. 85). Darin steckt noch ein Moment der Selbstbehauptung nicht gegen Willkür im wörtlichen Sinne wie sie Blumenberg in der Neuzeit gegen den absolutistischen Gott rekonstruierte.

⁷¹ Odo Marquard scheint trotz allem irgend eine Form von 'Bewältigung' des Schicksalszufälligen für nötig zu erachten - bloße Hinnahme bzw. Verteidigung reicht offenbar nicht - wenn er der Religion solche Kontingenzbewältigung zuschreibt; vgl. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, S. 130. Für sich selbst nimmt er sie allerdings nicht in Anspruch. Vgl. ders., *Endlichkeitsphilosophisches*.

⁷² O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, S. 131.

diesem Bedeutsamen nicht ein Moment der Freiheit innewohnen, so zwar, dass es freie Anerkennung ermöglicht und bewahrt, anstatt sie zu überwältigen?

Die *Apologie des Zufälligen* braucht als ihr Fundament den *Abschied vom Prinzipiellen*. Denn erst das Prinzipielle soll es sein, das das Kontingent-Wirkliche dem Verdacht der Beliebigkeit ausliefert. Ganz so, als ob es nicht die faktische Veränderung des Wirklichen selbst ist, die diesen Verdacht mit sich bringt. Erlösung tritt hier nicht als eine von der Wirklichkeit, sondern zu ihr auf; als Erlösung von falschen Erwartungen, vom Zwang absoluter und hypertropher Rechtfertigung des Faktischen; und als Zurückverwandlung des Wirklichen in das Rechtfertigungsunbedürftige⁷³. Wenn und weil das Wirkliche nicht gerechtfertigt werden kann, muss erwiesen werden, dass es dies auch nicht muss. Die Wirklichkeit aber verändert sich - und mich. Und dies nicht nur dadurch, dass Wirklichkeit bedacht, interpretiert und als veränderbar gedacht wird. Dass der Mensch ohne prinzipielle Rechtfertigung seines Da- und Soseins leben muss, impliziert nicht, dass er es kann.⁷⁴

Marquard benutzt deshalb noch ein anderes Theorem, um Freiheit in seine Kontingenzhinnahme einzuschleusen. Er lokalisiert Freiheit nicht im Akt der Übernahme des Unvermeidlichen. Vielmehr führt er den Gedanken der Gewaltenteilung ein, um die Gewalt des Wirklichkeitsbeliebigen für Freiheit aufschließbar zu machen.⁷⁵ Ausdrücklich betont er: „zu seiner [sc. des Menschen] Freiheit gehört die Anerkennung des Zufälligen“.⁷⁶ Hier nutzt Marquard den Begriff des Kontingenten als das, was anders sein kann - also das Moment, das er bislang systematisch ausgeblendet hat. „Diese Buntheit - gerade sie - ist die menschliche Freiheitschance“⁷⁷. Die Wirklichkeit wird als Pluralität von Wirklichkeiten aufgefasst, die sich gegenseitig in Schach halten. Die Freiheit, die der Mensch der einen Wirklichkeit gegenüber nicht hat, soll er nun haben, weil er mehreren Wirklichkeiten gegenübersteht, die ihm einen Spielraum einräumen. Wenn sich zwei Wirkungsmächte streiten, freut sich der Mensch als der dritte. Was nicht zwischen Schicksalszufälligkeit und Mensch möglich schien - Distanz, Unbetroffenheit, Wahlfreiheit - wird in einem ersten Schritt zwischen die einzelnen Zufälligkeiten verlegt. In einem zweiten Schritt wird diese Differenz zu einer Distanz des Menschen zu ihnen umgebogen. Was für Überzeugungen, Geschichten, Deutungssysteme etc. noch plausibel ist, wird für die harten Üblichkeiten wie Geburt, Krankheiten, Tod uneinsichtig. Es sei denn, noch diese Determinanten schränkten sich gegenseitig ein. Freiheit selbst fällt dem Menschen dann aber als bloßer Zufall zu. Diese Linie ins Prinzipielle ausgezogen, würde zu dem Gedanken führen: erst wenn mein einzelnes, partikulares Leben absolut überdeterminiert wäre durch den

⁷³ O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, S. 131.

⁷⁴ O. Marquard, Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie, in: ders., *Apologie des Zufälligen*, S. 11-32, S. 17.

⁷⁵ Kritischer gegen das Prinzip der (mythischen) Gewaltenteilung ist Klaus Heinrich, *Parmenides und Jona*, S. 18 f: Er weist darauf hin, dass der Pluralismus der göttlichen Gewalten den einzelnen zerreißen kann. Die Göttergenealogien dienen dann dazu, durch Verwandtschaftsnachweise die Götterkonflikte zu zähmen.

⁷⁶ O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, S. 132.

⁷⁷ O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, S. 132.

Inbegriff aller möglichen Mächte und Gewalten, wäre ich absolut frei durch sie ihnen gegenüber. Und ich wäre absolut gerechtfertigt, weil - potentiell - mit allem identisch, sofern ich mit nichts partikular Bestimmten identisch wäre. Die Teilung der Gewalten, die mich zu dem machen, was ich bin, ist wiederum das, was Marquard bekämpft: die Entwirklichung des wirklichen Lebens. Was am Extrem aufleuchtet, gilt auch für die skeptisch abgemilderten Zwischenstufen: zu allem in ein Verhältnis zu treten impliziert, zu allem auch in Distanz zu treten. Alles zu sein bedeutet nichts zu sein. Im Zuge der Einbringung der Freiheit als Anerkennung des Kontingenten wird das Kontingente pluralisiert, distanziert und entwirklicht. Aus dem Zusammenprallen beliebiger Gewalten aufeinander soll der Funken der Freiheit schlagen. Doch diese Funken entfachen das Feuer, in dem die konkrete und kontingente Wirklichkeit verbrennt. Am Ende steht statt Anerkennung Abstand von Kontingenzen. In der Durchführung führt die Apologie des Zufälligen zu seiner Beseitigung. Konsistent denkt Marquard nur insofern, als er auch die Gewalten, die das Zufällige wie die Freiheit für den Menschen darstellen, gegeneinander ausspielt. Dass sie miteinander spielen, um das Bedeutsame hervorzubringen, scheint so nicht zu gelingen.

5. Apotheose des Zufalls (R. Rorty)

Auch der Versuch eines Abschieds vom Prinzipiellen ändert nichts daran, dass in der Neuzeit alles, was der Fall ist, als etwas erkannt wird, was anders sein kann.⁷⁸ Die Negierbarkeit der kontingenten Schöpfung im Ganzen wird in kleiner Münze verwirklicht, indem alles - wenn nicht auf einmal, dann im Laufe der Zeit - der Veränderbarkeit unterworfen wird. Kontingenz wird nicht als solche anerkannt im Sinne von freiwilliger Hinnahme, vielmehr die Wirklichkeit wird als kontingent verstanden, um zur Disposition gestellt zu werden. Lebenskontingenz wird nicht mehr als Geheimnis gepriesen (Guardini), sie wird nur als Rest der unvermeidlichen Akzeptanz anheimgestellt (Lübbe) und als das Wirkliche gegenüber dem unerreichbaren Notwendigen verteidigt, pluralisiert und dadurch gerade entwirklicht (Marquard). Zugleich wird sie als Bedingung von Freiheit entdeckt (Makropoulos). Wenn Lübbe zu bedenken gibt, Kontingenzerkennung sei ein Akt der Freiheit, weil sie vernünftig sei, vernünftig aber sei sie, weil sie notwendig sei, dann koinzidieren Kontingenz und Notwendigkeit auf existenzieller Ebene. Marquard wiederum verteidigt die Kontingenzen als das Wirkliche gegenüber dem Prinzipiellen, um die Wirklichkeiten gleichzeitig zu pluralisieren und zu distanzieren, so dass am Ende die Kontingenten sich gegenseitig entdramatisieren. Auch hier wird Freiheit letztlich nicht in der Kontingenzerkennung gefunden, sondern jenseits von ihr. Die kontingenten Lebensbedeutsamkeiten heben sich gegenseitig auf. Die endliche Existenz, die Kontingenz um ihrer selbst willen anerkennen sollte, rettet am Ende nur ihre endliche Freiheit gegenüber ihren Wirklichkeiten, der faktischen wie der fiktiven.

Richard Rorty weitet nun den Begriff der Kontingenz auf die Instanzen aus, die traditionell Kontingenz bewältigen sollten: Sprache und Vernunft, individuelle und gesellschaftliche Existenz. Seine *liberale Ironikerin* verabschiedet jegliche Theologie und Metaphysik als den Versuch, der Kontingenz ein Fundament in einem Absoluten zu geben. Bedeutung ist nichts, was wir finden, sondern etwas, was wir erfinden. Ihr entspricht nichts außerhalb ihrer selbst. Alle Konzeptionen, die Bedeutung in der Welt annehmen, unterliegen dem Verdikt, immer noch subkutan dem obsoleten Gedanken einer göttlichen Schöpfung anzuhängen.

Bedeutung gibt es dann nur in und durch menschliche Sprache. Die Sprache aber bildet nichts ab, was jenseits von ihr existiert, ihr korrespondieren könnte.⁷⁹ Sie erschafft ihre Bedeutungen und Wahrheiten *ex nihilo*. Mögen einzelne Behauptungssätze noch in irgendeinem Sinne auf Wirklichkeit bezogen sein, Satzsysteme sind es nicht mehr. Sie sind, als Vokabularien, nicht Medien sondern Werkzeuge menschlicher Selbstbehauptung. Zwar sind diese Vokabularien historisch vorgegeben und nicht ins Belieben des Individuums gestellt. Die

⁷⁸ Hinter dem Anders-sein-können steckt, wie so oft, das Alles-sein-können - als Verheißung und Versuchung gleichermaßen. Das Alles-sein-können bedroht das, was jemand faktisch und wirklich ist. Das Anders-sein-können ist der Wunsch, nie mit seiner bloß kontingenten Faktizität identisch zu sein.

⁷⁹ „Die Welt spricht nicht. Nur wir sprechen.“ (Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 25) Auch hier, wie so oft, ist die Welt die Wirklichkeit minus Mensch. Als ob der Mensch nicht auch zur Welt gehörte.

Sprache insgesamt ist so etwas wie eine absolute Metapher. Die Differenz zwischen Wissenschaft als Erkenntnis und Dichtung als Erfindung wird eingezogen. Wissenschaftler arbeiten nicht an der Erkenntnis der bewusstseinsstranszendenten Wirklichkeit, sondern an ihrer Erschaffung durch Neubeschreibung. Wobei Beschreibung ein Euphemismus ist: das Beschriebene lässt sich von der Beschreibung nicht lösen. Zwischen Rhetorik und Argumentation gibt es konsequenterweise keinen grundlegenden Unterschied mehr. Begründet heißt, was sich durchsetzt. Überreden und überzeugen sind dasselbe.

Philosophen sind Dichter, die herausragende und wirksame Metaphern schaffen, die auf nichts verweisen. Der sog. Fortschritt der Wissenschaften bzw. der Philosophie ist nur eine Verschiebung und Veränderung der grundlegenden Vokabularien und hat nichts mit einem besseren Zugang zur Wirklichkeit zu tun.⁸⁰ Lübbes Maxime, das Individuelle lasse sich nur historisch erklären d. h. erzählen, wird generalisiert. Sie gilt für Überzeugungen, Wahrheitssysteme und Geltungsansprüche ebenso wie für historische Ereignisse.

Philosophen sollen sich als Dichter begreifen, die sich freuen, dass sie mitsamt ihren Überzeugungen „zufallsblinde Prägungen“⁸¹ sind. Während aber die Philosophen sich bemühen, ihre individuelle Prägung zu verallgemeinern und auf Universales und Notwendiges hin auszudehnen, begnügen sich Dichter mit ihrer einzigartigen und partikularen Existenz. Sie affirmieren diese Kontingenz, indem sie ihrerseits allem den Stempel ihrer zufälligen Prägung aufdrücken. Kontingenzbewältigung funktioniert normalerweise so, dass aus Ursachen Gründe werden, aus Kausalitäten Intentionen. Rorty will dagegen die Kontingenz als solche der Affirmation für würdig deklarieren.⁸² Seine liberale Ironikerin weiß >mit der linken Hand<, dass all ihre Überzeugungen rein zufällig sind, nicht erworben und intentional angeeignet, sondern nur verursacht wurden, und hält doch >mit der rechten Hand< daran fest, dass ihr diese Überzeugungen wesentlich sind. Sie erhebt Ursachen zu Intentionen, ohne zu vergessen, dass dies willkürlich ist. Der „starke Dichter“, wie Rorty ihn mit Harold Bloom nennt, möchte alles sein, nur keine Kopie, auch nicht der Abzug einer ewigen Matrix. Eine allgemeine Bestimmung des Menschen, und sei es die der Ebenbildlichkeit Gottes, gibt es nicht. Der Mensch ist, was aus ihm gemacht wird und/oder was er aus sich macht. Alles, was dem starken Dichter widerfährt, wird Mittel zum Zweck der Selbstumschaffung, indem ihm der eigene Stempel aufgedrückt wird. Das entscheidende Mittel dazu ist die Sprache. Der starke Dichter schafft sich seine eigene. Das tun auch Philosophen, doch unterliegen sie der Selbsttäuschung, sofern sie meinen, in Wahrheit nicht von sich, sondern von etwas anderem zu reden, sei es dem Sein, der

⁸⁰ Blumenberg wird in diesem Sinne rezipiert. „Der Gedankengang Blumenbergs, Nietzsches, Freuds und Davidsons zielt darauf, dass wir versuchen sollten, an den Punkt zu kommen, wo wir nichts mehr wie eine Quasi-Gottheit behandeln, wo wir alles, unsere Sprache, unser Bewusstsein, unsere Gemeinschaft als Produkte von Zeit und Zufall behandeln. Diesen Punkt zu erreichen, würde, in Freuds Worten, heißen, 'den Zufall für würdig halten, über unser Schicksal zu entscheiden.'“ (R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 50 f.) Rorty wie Marquard übersehen vollständig, dass Blumenberg absolute Kontingenz für unerträglich hält.

⁸¹ Diesen Ausdruck stammt aus einem Gedicht von Philip Larkin. R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 52.

⁸² Vgl. R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 73 und 306.

Wahrheit, dem Absoluten usw.⁸³ Tatsächlich schreiben sie nur Gedichte von sich selbst. Diese Art der Kontingenzüberbietung greift jedoch nur im Bereich der Sprache. Die Sprache hat mit der Wirklichkeit aber nichts zu tun, es herrscht keine Form von Resonanz. Das Ergebnis ist trostlos. „Angesichts des Nicht-Menschlichen, Nicht-Sprachlichen haben wir nicht mehr die Fähigkeit, Kontingenz und Pein durch Aneignung oder Umwandlung zu überwinden, sondern nur noch die Fähigkeit, Kontingenz zu erkennen.“⁸⁴

Aus einer anderen Tradition kommend, hat Jürgen Habermas die Frage der Schicksalskontingenzen in ähnlicher Weise aufgenommen. Er denkt an „Grundrisiken der menschlichen Existenz“, an „Krisen des Lebenszyklus und Gefahren der Sozialisation wie auch an Verletzungen der moralischen und körperlichen Integrität (Schuld, Einsamkeit; Krankheit, Tod)“⁸⁵. Früher dienten nach Habermas die Religionen der Bearbeitung dieser Grundrisiken. Und zwar noch ungetrennt von den Problemen einer mangelhaft kontrollierten natürlichen und sozialen Umwelt. Der technische Zugriff auf beide Bereiche erzeugt seinerseits neue Kontingenzen. Die Religion erklärte und legitimierte einerseits diese Kontingenzen, machte sie bedeutsam; andererseits machte sie sie erträglich durch ein „Trostversprechen [...] [das] sie a/s Kontingenzen gar nicht beseitigt“⁸⁶. Im fortgeschrittenen modernen Bewusstsein aber sei weder das eine noch das andere erschwänglich oder dringlich: „die Kontingenzen, die an der körperlichen und moralischen Verfassung des Einzelnen unaufhebbar hängen, lassen sich nur als Kontingenz ins Bewusstsein heben: mit ihnen müssen wir, prinzipiell trostlos, leben.“⁸⁷ Dass wir können, was wir müssen, scheint für Habermas ausgemacht zu sein. Religion ist damit nicht überwunden, aber vermeidbar.⁸⁸

Damit diese Begrenzung der Kontingenzaffirmation nicht als unerträglich erscheint, behauptet Rorty, das Beliebigkeitszufällige (im Sinne Marquards) sei das allein für den Menschen Bedeutsame. Das Schicksalszufällige, zu dem hier insbesondere alles gehört, was den Leib angeht, wird als unwesentlich ausgeklammert und bloßer Erkenntnis anheimgestellt.

⁸³ Philosophen - wie einst Priester, Wissenschaftler - suchen nach dem einen und einzigen Stempel der allen Menschen aufgeprägt ist, der als notwendig, wesentlich und konstitutiv für den Menschen schlechthin galt. Vgl. R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 57.

⁸⁴ R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 79.

⁸⁵ Jürgen Habermas, *Legitimitätsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 163. Die Geburt wird nicht erwähnt. Noch weniger als sie aber ist Empfängnis als Krise zu beschreiben. Beide behandeln den Kontingenzcharakter des Daseins insgesamt.

⁸⁶ J. Habermas, *Legitimitätsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 164. Kursiv im Original. Archaischen Gesellschaften attestiert Habermas die Grunderfahrung „schutzlosen Ausgeliefertseins an die Kontingenzen einer nicht beherrschten Umwelt“. Bei einem unterentwickelten Stand der Produktivkräfte könnten diese Risiken „wenn schon nicht faktisch, so doch imaginär“ eingedämmt, d. h. weginterpretiert werden. (J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, S. 77 f.) Habermas weist hier dem mythischen Denken die Kategorie des Handelns zu, wenn es auch nicht der Mensch, sondern göttliche Wesen seien, die Kontingenzen handelnd für den Menschen bewältigten. Zu Habermas' Mythosverständnis und dieser Stelle siehe Christoph Jamme, *'Gott an hat ein Gewand'*, S. 240 ff.

⁸⁷ J. Habermas, *Legitimitätsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 165.

⁸⁸ Das unterscheidet J. Habermas nicht nur von kulturkonservativen Kritikern der Moderne wie R. Guardini, sondern auch von der ersten Generation der Frankfurter Schule wie Th. W. Adorno, M. Horkheimer und W. Benjamin. Mag sein, dass Habermas deshalb auf Trost verzichten kann, weil die Inkommensurabilität des Individuums aus der vernünftigen, intersubjektiven Allgemeinheit ohnehin tendenziell ausgeklammert ist.

Erkennen meint hier vor allem Distanzieren. Die Kontingenz der Sprache wird radikalisiert zu einer Kontingenz des Selbst, die eine unwahrscheinliche Selbstdistanzierung mit sich bringt. Die Kehrseite zur selbstbewussten Aneignung kontingenter Beschreibungen bildet die selbstlose Distanzierung von einem Selbst, das als „ein mittelpunktloses Gewebe aus Überzeugungen und Wünschen“⁸⁹ apostrophiert wird. Es hat keinen harten Kern, steht also zur Disposition. Für wen, wer darüber herrscht, wessen Zuschreibungen sich durchsetzen, ist eine Frage der faktischen Macht. Starke Individuen wollen nur sie selbst sein, sich von allen anderen unterscheiden. Sie >dichten< sich und dichten sich damit gegen andere, die Öffentlichkeit, ab. Sie sind asozial.

Wie ist unter solchen Bedingungen ein liberales Gemeinwesen noch denkbar? Wie ist Solidarität möglich? Zwar ermöglicht es allein eine liberale Gesellschaft, dass der Einzelne sich selbst umschafft. Aber dass er dazu das Recht hat, steht nirgends wie die Zehn Gebote in Stein und auch nicht in der Wirklichkeit des Menschseins geschrieben. Das liberale Gemeinwesen ist vielmehr selbst so kontingent wie die Sprache und die Individuen. Um diese ruinöse Konsequenz zu entschärfen, teilt Rorty den Menschen dualistisch auf. Er besteht aus einem starken Dichter und einem Staatsbürger. „Die Einsicht, dass die Geltung der eigenen Überzeugungen nur relativ ist, und dennoch unerschrocken für sie einzustehen, unterscheidet den zivilisierten Menschen vom Barbaren.“⁹⁰ Sofern sich Barbaren nicht überreden lassen, unsere zivilisierten Überzeugungen anzunehmen, bleibt nur Macht und Gewalt, wenn gewaltlose Überredung nicht gelingt.⁹¹

Die liberale Ironikerin setzt sich für ihre kontingenten Überzeugungen ein, wiewohl sie sie nicht begründen kann. „Für uns haben sie ja einen zentralen Wert, sie machen einen wesentlichen Teil unserer Selbstbeschreibung, unserer Identität aus, auch wenn wir wissen, dass sie kein Absolutes sind.“⁹²

Allerdings besteht keine Garantie, dass solche Überzeugungen wie Menschenwürde und Menschenrechte - oder Rortys entschiedene Zurückweisung jeglicher Demütigung des Menschen durch den Menschen - Bestand haben. In einer Gesellschaft, in der sie vergessen wären, hätten sie keine Geltung mehr.⁹³ Sie haben kein *fundamentum in re*. Das Sollen bezieht sich in keiner Weise auf ein Sein. Solidarität ist deshalb nichts, was mit dem Wesen des

⁸⁹ R. Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, S. 151.

⁹⁰ R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 87. Vgl. aber Claude Lévi-Strauss: „Barbar ist derjenige, der zwischen Barbaren und Zivilisierten unterscheidet.“ (in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 19.6.1991, S. N 3)

⁹¹ So Jochen Schimmang, Vom ewigen Frieden und vom Begriff des Politischen. Schimmang, der bei Rorty einen expliziten Begriff des Politischen vermisst, findet den wenigstens hier passenden im Dezisionismus von Carl Schmitt, nach dem die Pointe des Politischen die Unterscheidung von Freund und Feind ist.

⁹² J. Schimmang, Vom ewigen Frieden und vom Begriff des Politischen, S. 536.

⁹³ Wie Ronald Dworkin zeigt, hat die Differenz zwischen Sein und Sollen nicht notwendig skeptische Folgen. Auch wenn es keinen logischen Übergang vom Sein zu Sollen geben mag, so folgt daraus in seiner Lesart des Humeschen Prinzips lediglich, dass man ethisch argumentieren muss. Auch wenn man die objektive Gültigkeit ethischer Prinzipien verabschieden möchte, geht das nur mit moralischer Argumentation. Vgl. ders., *Gerechtigkeit für Igel*; zu Rorty a.a.O. S. 69 ff.

Menschen gegeben und aufgegeben wäre, sondern eine historisch-kontingente Anstrengung bestimmter Gesellschaften. In solchen liberalen Gesellschaften ist dafür gesorgt, dass die Dichter und die Philosophen ihre Selbsterschaffung als Privatsache betreiben und nicht zur gesellschaftlichen Aufgabe überhöhen. Das, was für uns das Wichtigste und Bedeutsamste ist, muss gerade nicht das sein, was allen Mitgliedern der Gesellschaft gemeinsam ist. Das Schreiben an dem Gedicht, das ich bin, hat mit Solidarität nichts zu tun. Gar unmoralische Idiosynkrasie, in der allgemeinen Öffentlichkeit ruinös, ist allein im Privaten legitim. Unklar ist, wie sich beide Bereich abgrenzen und beisammen halten lassen. Strittig ist, ob Solipsismus und Solidarität vereinbar sind.

Hier interessiert Rortys fröhliche Kontingenzaffirmation, die mit der zufallsblinden Prägung, die wir nun einmal sind, versöhnen soll, anstatt dass wir uns „im Kampf dagegen aufreiben und unglücklich machen“⁹⁴. Wie bei Marquard scheint auch hier die Kontingenzübernahme so ernst nicht gemeint zu sein, wenn sie kontrastiert wird durch eine Selbstdistanzierung mittels absoluter Ironie. So würdig scheint Rorty den Zufall doch nicht zu halten, unser Dasein zu prägen, wenn die Pointe darin besteht, dem Zufallenden seinerseits meinen Stempel aufzudrücken. Kontingenzanerkennung gilt nur solange, wie sie der Selbsterschaffung dient. Wo die willkürliche Freiheit des Erschaffens nicht greift, tritt die Freiheit des distanzierenden Erkennens ein. Eine freie Anerkennung dessen, was sich beliebiger Selbsterschaffung entzieht, ist auch hier undenkbar. Nicht die Kontingenz wird letztlich gefeiert, sondern das reine absolute Ich, das willkürlich etwas schafft, und sei es sich selbst.

6. Ästhetischer Genuss der Kontingenz (M. Seel)

Affirmation der Kontingenz kennzeichnet auch den Versuch einer „profanen Apologie des Naturschönen“⁹⁵, wie Martin Seel sie im Rahmen einer allgemeinen Ästhetik vorführt. Zusammen mit einer Ästhetik der Kunst ist diese Teil einer profanen Ethik des guten Lebens.

Die Affirmation der Kontingenz wird durchgeführt an der Kontingenz der Natur. Die Ästhetik des Naturschönen arbeitet diese so heraus, dass das ästhetische Verhältnis zu dieser Kontingenznatur als positives Verhältnis zur Kontingenz beschrieben wird. Dabei meint Natur-Kontingenz hier: nicht vom Menschen gemacht. Profan ist dieser Zugang, sofern es in der Natur (wie in der Kunst) nicht mehr um eine „Vergegenwärtigung des Absoluten“⁹⁶ gehen soll. Erst durch den Abschied vom Absoluten wird für Seel die Vielfalt menschlichen Gefallens an der Natur überhaupt wahrnehmbar.

⁹⁴ J. Schimmang, *Vom ewigen Frieden und vom Begriff des Politischen*, S. 536.

⁹⁵ M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 9.

⁹⁶ M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 17.

Die Kontingenz der Natur ist ihr Gegebensein als der „Bereich der lebensweltlichen Wirklichkeit des Menschen, der ohne sein beständiges Zutun entstanden ist und entsteht.“⁹⁷ Ihr Werden ist intentionslos. Infrage steht hier nicht das naturwissenschaftlich-technische, sondern das ästhetische Verhältnis zur Natur als Bereich der Lebenswelt. „Ästhetisch ist eine Wahrnehmung, die sich in vollzugsorientierter Aufmerksamkeit an die sinnliche und/oder sinnhafte Präsenz und Prägnanz ihrer Gegenstände hält.“⁹⁸ Und es geht dabei immer um die (heutzutage immer nur relativ) freie Natur, nicht um einen Garten etc.. Ästhetisch ist dieses Verhalten, sofern es um Anerkennung, nicht um Aneignung der freien, kontingenten Natur geht.

Innerhalb der Ästhetik der Kontemplation kommt es zu einer Affirmation der Kontingenz der Natur, die zu einer bestimmten Wahrnehmung der Kontingenz des kontemplativen Subjekts führt. Die Erfahrung der eigenen Kontingenz im Universum wird hier als positive Kontingenzerfahrung gedeutet. „Die ästhetische Kontemplation [...] ist eine ganz profane Angelegenheit. Sie hat die Verbindung zur sakralen Feier oder Andacht abgebrochen und ist zum Fest der ungebundenen Sinne geworden.“⁹⁹ Es geht nicht um theoretische Kontemplation, die auf Erkenntnis als Teilhabe am Kosmos zielt, nicht mehr um geistige Schau des Absoluten im Irdischen, die dieses als Zeichensymbol begreift. Es geht gar nicht mehr um eine hermeneutische Erfahrung, die irgendetwas an oder in der Natur versteht, weil sie in ihr noch irgend Natur als sinnliche Erscheinung eines übersinnlichen Sinns liest. Jetzt geht es gerade um paradoxe Sinnerfahrung im Absehen von jeglichem Sinn. Die ästhetische Kontemplation ist auch deshalb profan, weil sie nicht, wie die theoretische, ein absolutes, höchstes Gut darstellt. Die ästhetisch-profane Kontemplation verzichtet nicht nur auf das Handeln, auf pragmatische Vollzüge, sondern auf deutende Erfassung der ihr gegebenen Phänomene.¹⁰⁰ Sie ist abgetrennt vom normalen Leben, damit aber auch relativiert, kein höchstes Gut mehr. Ästhetische Kontemplation, d. h. ästhetische Affirmation der Natur in ihrer Kontingenz ist keine in sich stabile Lebensform. Sie ist nur ein Teilbereich des Lebens. „Die >Welt ohne Sinn< ist keine zureichende Form des Lebens.“¹⁰¹ Das kontemplative Leben unterbricht das Leben nur für kurze Zeit.¹⁰² Es ist eine gezähmte Kontingenz, die man sich zeitweise gönnt, indem man in die freie Natur wie in den Park oder in den Zoo geht: man kann wieder zurück.

Die kontemplative Wahrnehmung der Kontingenz in der Natur dient der temporären Entlastung vom Sinn in der normalen Lebenswelt. Man verzichtet, zeitlich und örtlich begrenzt, auf Deutung, macht Ferien von der Zeichenwelt zuhause. Es werden nicht die Dinge

⁹⁷ M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 20.

⁹⁸ M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 35.

⁹⁹ M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 70.

¹⁰⁰ Vgl. M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 312 f.

¹⁰¹ M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 315.

¹⁰² Mit der Kategorie der Unterbrechung nähert sich Seel den ästhetischen Überlegungen Eberhard Jüngels; vgl. ders., >Auch das Schöne muss sterben<. Jüngel appliziert diese Kategorie der Unterbrechung aber nur sekundär auf die Ästhetik. Sie bildet für ihn die Kategorie des Evangeliums überhaupt.

wahrgenommen, sondern unsere Wahrnehmung der Dinge¹⁰³: „>Ein Herz für die Dinge haben<, wie in diesem Zusammenhang gern gesagt wird, ist genau dies: ein Herz - und die Freiheit - für ihre kontemplative Wahrnehmung haben. Dabei ist es aber nicht eigentlich das kontemplativ Wahrgenommene, was >um seiner selbst willen< wahrgenommen wird, vielmehr ist die kontemplative Wahrnehmung der Dinge - unsere Wahrnehmung ihrer einmaligen Erscheinung - dasjenige, was um seiner selbst willen vollzogen wird.“¹⁰⁴

Die leidenschaftslose Betrachtung der Welt sei dabei zugleich „ein Ausdruck meiner Teilhabe an den Dingen des Lebens“¹⁰⁵, in der die Natur der Existenzweise des Menschen entgegenkommt, entspricht, ihr korrespondiert. Nun wird das Sinnenfällige doch noch sinnfällig, das Schöne möchten wir hier nicht mehr nur *sehen*, sondern wir möchten an seinem Ort *sein*. Nur deshalb kann Natur auch hässlich sein, wenn sie als Ort erscheint, wo es nicht >gut zu sein< ist. Die positiv korrespondierende Natur schließt ein, die negative aus. Die sinnhafte Natur kann sinnvolles Leben aufschließen oder sinnloses.

Seel will einerseits daran festhalten, dass alle Bedeutung und Bedeutsamkeit Werk und Leistung des Menschen ist. Andererseits will er die Erfahrung der Natur als Paradigma einer Erfahrung der Bedeutsamkeit von etwas verstehen, das gerade kein Werk und keine Leistung des Menschen ist. Deshalb soll einerseits gelten: „Sie [sc. die Natur] hat keinen Sinn, wir entdecken sinnhafte Formen an ihr. Und andererseits: Ihr ästhetischer Sinn ist kein Erzeugnis, er ist ein Ereignis, das die konstitutive Absichtslosigkeit ihrer Bildungen zur Voraussetzung hat.“¹⁰⁶ In pathologischen Begriffen: Seel möchte dem Menschen einerseits die Klaustrophobie ersparen, nur in einer, seiner selbsterzeugten Welt zu leben, die ihm so zu eng werden muss. Und andererseits will er daran festhalten, dass doch der Mensch alleine es ist, der das, was er dort draußen findet, erst konstituiert. „Denn dieses >Machen< ist ein Finden, das durch kein Erfinden, kein Herstellen, ersetzt werden kann.“¹⁰⁷ Anscheinend verstrickt sich Seel in das

¹⁰³ Damit wendet sich Seel gegen Spaemann, vgl. R. Spaemann/R. Löw, *Die Frage Wozu?*, S. 289 ff.

¹⁰⁴ M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 85 Anm. 85.

¹⁰⁵ M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 89.

¹⁰⁶ M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 115.

¹⁰⁷ M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 116. Seel hat diese Figur auch in einer Ästhetik des Sports entwickelt; vgl. Die Zelebration des Unvermögens, in: ders., *Ethisch-ästhetische Studien*, S. 188-200. Wenn es darum geht, das körperliche Tun und Leisten des Sportlers - sowohl für den Aktiven wie für den passiven Zuschauer - als reines Geschehen erfahrbar zu machen (a.a.O. S. 188), dann ist das die Inversion des religiösen Vollzugs, ein Geschehen als (göttliches) Tun vorzustellen. Was Seel hier von Nietzsche übernimmt, sagt schon Schleiermacher: „Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorzustellen, das ist Religion [...]“ (F. Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 54) So jedenfalls sei es das Verfahren des Mythos, alles Geschehen als Tun auszugeben (a.a.O. S. 198). Im Sport aber gilt gerade umgekehrt: „Alles Tun, und gerade das höchste Tun, arbeitet hier auf ein Geschehen hin, das nicht länger als Tun beschreibbar oder verständlich ist.“ Alles, was auch im professionellen Hochleistungssport geschieht, zielt nach Seel gerade darauf ab, dass etwas Ereignis wird, was nicht gemacht, geleistet, trainiert werden kann: das Gelingen, das als *donum superadditum* hinzukommen (a.a.O. S. 195 f.) muss. „Der Sportler ist jemand, der in aller Öffentlichkeit und auf virtuose Weise etwas zu tun versucht, das er nicht kann.“ (A.a.O. S. 197) Womit er auffallend einem religiösen Liturgievirtuosen ähnelt und sich vom Artisten unterscheidet, der sein Können und nur das vorführt, während der (sportliche) Virtuose sein Unvermögen zelebriert. Die Möglichkeit des Scheiterns impliziert die des Gelingens und umgekehrt, eines Gelingens, das über das hinausgeht, was >gemacht< werden kann. Religiös spricht man hier von (doppelter) Gnade. „Die moderne Welt feiert im Sport ihre Mysterien der Kontingenz.“ (A.a.O. S. 198) Seel ist sich der Nähe zur Religion bewusst, weshalb er in der Buchausgabe anmerkt: „Sport, so verstanden, mag zwar – soziologisch gesehen – ein

bekanntes Dilemma: er will beschreiben, welche Funktion die (ästhetisch wahrgenommene) Natur für den Menschen hat, und er will zugleich der Folgerung entgehen, dass die Natur diese Funktion nicht erfüllt, wenn der Mensch merkt, dass er sie nur funktional benutzt - das Rumpelstilzchen-Syndrom¹⁰⁸.

Seel selbst kehrt deshalb die Bewegungsrichtung um: der „ästhetische Imperativ“ lautet nun: Erzeugnisse müssen immer auch Ereignisse sein. Und das bedeutet, „die Sinngestalten der Welt nicht nur nach dem eigenen Entwurf, ebenso den eigenen Entwurf am Sinngeschehen der Welt zu bemessen.“¹⁰⁹ Welches Sinngeschehen aber, wenn die Welt keinen Sinn hat?

Für Seel ist korrespondierende schöne Natur weder teleologisches Sein noch willkürlich erzeugter Schein. Vielmehr sucht er das Dritte darin, dass wir nicht die Natur verstehen oder dass die Natur gar nichts bedeutet, sondern dass wir unsere eigene Erlebnismöglichkeiten in und mit der Natur verstehen. Und die ist weder ein von uns unabhängiges Sein noch bloßer selbsterzeugter Schein.

Seel kommt zu dem Paradox: „Diese Natur ist artikuliert, aber nicht sie artikuliert. Der korrespondierende Ausdruck der Natur ist nichtintentionaler, nichtsprachlicher Ausdruck.“¹¹⁰ Aber kann es so etwas in Seels Konzeption überhaupt geben? Gegen Robert Spaemann, der davon spricht, dass die Rede über Naturgegenstände nur möglich sei als Artikulation der intentionalen Artikulation dieser Gegenstände, begnügt sich Seel mit der für uns gegebenen Artikuliertheit.¹¹¹ Die Frage bleibt, ob diese Artikuliertheit „für uns“ auch nur „durch uns“ gegeben sei.

„Naturschönes ist positive Kontingenz der Natur.“¹¹² Hier trennen sich metaphysische und profane Ästhetik für Seel. Die Bejahung dessen, was kontingent nur scheint, ist die positive metaphysische Variante. Die negative bejaht im Naturschönen das, was die Kontingenz überwindet. Allein die profane Ästhetik bejaht dagegen nach Seel das Anziehende der Natur *a/s* kontingenter Natur. Gerade ihre Fremdheit wird ästhetisch anerkannt.

funktionales Äquivalent religiöser Praxis sein, ist aber gerade kein Religionsersatz. Denn jede Religion verspricht eine Aufhebung der Kontingenz. Rituale der Kontingenzbejahung dagegen sind nicht religiös.“ (M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 198 Anm.) Doping ist unsportlich, weil es den Sinn des Sports unkenntlich macht. An anderer Stelle erkennt Seel, dass Religion ambivalent in Bezug auf Kontingenz funktioniert. Das religiöse Bewusstsein gibt es in zwei Formen. Die eine besteht in einem „Grundvertrauen“, in dem sich der religiöse Mensch als jemand versteht, der sich selbst nicht in der Hand hat, der sich aber „>in der Hand Gottes< weiß“. (M. Seel, *Ist eine rein säkulare Gesellschaft denkbar?*, S. 213) Die andere produziert Kontingenz, und affirmiert „Unsicherheit, Ungewissheit, Rätselhaftigkeit und Ungeheuerlichkeit der Welt mitsamt der Stellung des Menschen in ihr“ (a.a.O. S. 214) Insgesamt zeichnet Seel die Religion ein in seine Konzeption, menschliche Freiheit bestünde gerade darin, sich in Freiheit selbst bestimmen zu lassen. Vgl. bes. ders., *Sich bestimmen lassen*.

¹⁰⁸ Nur solange sein Name nicht bekannt ist, hat Rumpelstilzchen Macht; wird er bekannt und benannt, zerreißt er sich selbst.

¹⁰⁹ M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 116.

¹¹⁰ M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 119.

¹¹¹ M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 120 Anm. 39. Seel argumentiert hier analog dem >Es gibt< Heideggers, das es vermeidet, den Geber zu nennen. Vgl. Vgl. Blumenberg Glosse „Es gibt zu denken - Versuch, Heideggers >Kehre< auszunüchtern“, in: H. Blumenberg, *Begriffe*, S. 53-57.

¹¹² M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 188.

Seel stimmt mit Spaemann darin überein, dass „das Naturschöne als positive Grenze einer selbstgewissen und selbstregulierten menschlichen Praxis aufgefasst“¹¹³ wird. Der aufgehobenen will er aber die anerkannte Kontingenz entgegenstellen. Die Naturwahrnehmung ist „Ort und Ereignis der angenommenen Kontingenz des menschlichen Lebens *insgesamt*. Die Natur hat keinen Sinn: deswegen hat es für uns Sinn, ihr die Zeit ästhetischer Betrachtung zu widmen.“¹¹⁴ Dazu beruft er sich auf Blumenbergs, von Paul Klee übernommener, Formel der 'Verwesentlichung des Zufälligen'. Aber wir widmen uns doch der Natur nicht nur, weil sie für uns Sinn macht, d. h. einen Zweck hat - sei es einen theoretischen, einen praktischen oder einen ästhetischen - sondern weil sie uns nach Analogie eines Menschen als an sich selbst bedeutsam erscheint. Der Baum bedeutet uns etwas, gerade weil er in seiner Bedeutung für uns nicht aufzugehen scheint. Wenn Seel diese Bedeutung wiederum zurückbiegt in das Verhältnis zwischen uns und dem Baum, dann affirmiert er nicht das Kontingente, dann verwesentlicht er nicht das Zufälle, sondern dessen Beziehung zu uns. Genau dadurch aber verarmt die menschliche Erfahrung. Mag sein, dass die Natur keinen Zweck hat für etwas, das jenseits ihrer steht - und sei es die Kultur. Aber sie macht Sinn, weil sie Sinn hat. Und zwar Eigensinn. Nur deshalb ist die Zuwendung zu ihr als Abwendung lebensweltlichen Sinns als Entlastung und Befreiung erlebbar.

Die positive Kontingenz der Natur meint die Erfahrung dreifacher Freiheit von, für und in der Natur. „Es ist ästhetisch unmöglich, nur die bejahte Kontingenz der Natur zu bejahen. Man muss schon, im Bewusstsein seines negativen Potentials, das Faktum ihrer Kontingenz selbst bejahen. Die Bejahung dieses Faktums aber ist nicht gleichbedeutend mit einer Bejahung aller Fakten, die aus dieser Kontingenz entspringen.“¹¹⁵

Die ästhetische Weltstellung ist ein Modus der Weltstellung überhaupt. Das ästhetische freie Verhältnis zur freien kontingenten Natur ein Modus der freien Stellung zur Welt insgesamt, auch zum eigenen Lebensentwurf. Auch wenn man sagen kann, dass der schöne Naturgegenstand, eine Landschaft o.ä. in ästhetischer Kontemplation für nichts anderes da ist, jede Sinnzuweisung abweist, nichts zu verstehen gibt etc., so ist er gerade als er selbst mehr als er selbst - ein Teil oder Moment oder Repräsentant des Ganzen, das man weder sein noch haben kann.

Dass Seel die ästhetische Kontemplation strikt von der theoretischen abgrenzt¹¹⁶ ist einerseits legitim, andererseits verbaut er sich damit die Möglichkeit, noch in der Erkenntnis einen Modus des Habens zu erkennen.

In einer Fußnote verweist Seel auf Manfred Sommers *Evidenz im Augenblick*, die mystische Vergegenwärtigung beschreibe. Diese mystische Anschauung bezeichnet Seel hier als extreme

¹¹³ M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 189.

¹¹⁴ M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 189. Man darf daran zweifeln, dass das die Erfahrung beschreibt.

¹¹⁵ M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 214.

¹¹⁶ M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 46..

Form von Kontemplation im Sinne reiner Empfindung. Das legt es aber nahe, die ästhetische nicht nur als unreine Empfindung zu verstehen, sondern als eine, die noch in der Negation auf diese mystische Vergegenwärtigung bezogen bleibt. Es geht diesem Bewusstsein darum, etwas zu haben, was es nicht selbst ist, weil es dies ursprünglich selbst sein wollte.

Dass der Weg vom Sein zum Haben und seinen immer feineren Formen geht, wird indirekt auch dadurch ausgesprochen, dass Seel diese Bedeutungslosigkeit des ästhetisch genossenen Gegenstandes mit Freiheitserfahrung zusammenbringt: „Der Bestürzung über die Bedeutungs-Leere entspricht ein Jubel über die Bedeutungs-Freiheit.“¹¹⁷ Der ästhetische Genuss genießt deshalb durchaus, wie auch Blumenberg einmal bemerkt, die Freiheit, nicht das zu sein, was man genießt. Es gibt das Glück der Freiheit. Es gibt aber auch das Glück der Verschmelzung, oder wenigstens der Resonanz, das darin geopfert wird.

Seels Alternative zwischen Sinn und Sinnlosigkeit, Bedeutung und Bedeutungslosigkeit, die die Bedeutsamkeit um Haaresbreite verkennt, hat m.E. ihren Grund darin, dass er das Mystische in seinen Derivaten und Alternativen nicht (an)erkennt. So krankt seine Abwehr der metaphysischen Kontemplation daran, dass er das Teilhaftigwerden zu eng fasst, als Teilhaftigwerden an etwas Transzendente, Eigentlichen etc., das er mit der Erkenntnis zusammenbindet.

Sowohl die ästhetische wie die theoretische Distanz, so unterschieden sie sein mögen, haben ein Moment der Nähe. In jeder Anschauung geht es auch, wie schwach auch immer, um ein Haben dessen, was angeschaut wird. Und darin um eine Erinnerung an das unerschwinglich gewordene Sein.

Die Ästhetik ist die Umbesetzung der Mystik. Sie erlaubt bei Seel, beides zugleich zu erfahren: Freiheit und Glück, Kontingenz und Genuss, Freiheit von der Natur in der Natur zu erleben.¹¹⁸ Seel kommt es darauf an, das Kontingente als solches zu genießen, aber so, dass es nicht gefährlich wird. Die drei Dimensionen des Naturschönen – Kontemplation, Korrespondenz, Imagination – werden deshalb nicht auf einen Begriff gebracht, sondern nur zur Interdependenz, weil sie so garantieren, dass man in der Natur frei ist von ihr – zu je verschiedenem Anschauen der Natur. Distanz und Nähe sind so in einem Akt möglich, mithin mystische Einheit unter der Bedingung ihrer Aufhebung.

Bedeutsamkeit als bloßes Dass ohne ein Was lässt Genuss ohne Einengung zu. Die Abstinenz von Bedeutung, die Seel der kontemplativen Dimension des Schönen zuweist, bedeutet das Ineins von Freiheit und Glück: etwas ist als es selbst bedeutsam, ohne dass es mich mit seiner Bedeutung einengt, mich verschlingt. In einem Kunstwerk dieser Art kann ich also aufgehen – „gegessen“ werden - ohne verschlungen und verdaut zu werden.

¹¹⁷ M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 59.

¹¹⁸ Seine Differenz zu Joachim Ritter (M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 221 ff.) scheint darauf hinauszulaufen, dass für Ritter das Subjekt in der Landschaft das Naturschöne als das Ganze (der Natur) zwar anschaut und genießt, aber so, dass es selbst nicht in der Natur, in der Landschaft drinnen ist. Vgl. J. Ritter, *Landschaft*.

Seels Absicht, eine profane Ästhetik zu liefern, hängt damit zusammen, dass er das menschliche In-der-Welt-sein so denken will, dass das In-der-Welt-Sein keine Klaustrophobie gebiert. Das geht nur, wenn die gnoseogene Erfahrung der Enge entfällt durch die Freiheit im Innesein. Die profane Welt ohne Transzendenz¹¹⁹ ist nur dann erträglich, wenn der Mensch, sofern er immer und ganz in ihr ist, in ihr zugleich frei sein kann. Deshalb ist die kontemplative Sinn-Leere wichtig, besonders immer dann, wenn die korrespondierende Sinn-Fülle auch des Schönen zu intensiv, zu glücklich, zu beengend zu werden droht. Dann flieht man zu einer kontemplativen Betrachtung der Welt Dinge, in der diese ihre Bedeutung verlieren, um ihre leere Bedeutsamkeit als Raumeröffnung anzubieten.

Welt-Fremdheit (also das, was in Religion impliziert ist) und Welt-Offenheit (was in der Religion als Widerpart immer auch da ist) sind hier beieinander.

Wenn Seel Nietzsches These: „Wir erst haben die Welt, *die den Menschen etwas angeht*, geschaffen!“¹²⁰ bestreitet, bleibt unklar, wie er dieser Konsequenz entgehen will. Der Wert der (Natur)Dinge soll *im Bezug* des Menschen zu in ihrer Wertlosigkeit bestehen. Nicht die Bewandnislosigkeit des Naturschönen etc. ist als solche affirmiert, sondern ihr >Urlaubscharakter< von der Bewandniswelt. Erlebt wird das freilich anders.¹²¹ Den Eigenwert des Naturschönen entlarvt Nietzsche als Produkt menschlicher Einbildungskraft. Seel beschreibt faktisch nur subtil, wie das funktioniert, ohne dass man das im Vollzug noch merkt.

Wenn Seel mit Kierkegaard übereinkommt, dass nur innerhalb des Ethischen das Ästhetische eine starke Option ist¹²², dann könnte man analog sagen: nur innerhalb einer selbstbedeutsamen Welt ist die Erfahrung des Bedeutungslosen eine starke, attraktive Option. Das gilt in Seels Konzeption nur dann, wenn z.B. die freie Natur eine Oase in der Kulturwelt ist

¹¹⁹ Positiver zur Transzendenz im Sinne der Selbsttranszendenz – im Anschluss an Hans Joas – äußert er sich in: ders., Ist eine rein säkulare Gesellschaft denkbar?

¹²⁰ M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 317; F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft* Nr. 301, S. 451. (Hervorhebung im Original bei Nietzsche) Dabei sei es der Wahn der sog. kontemplativen Menschen, dass sie übersehen, dass sie auch etwas machen, anders und mehr als die sog. Tatmenschen oder die bloßen Zuschauer. In der Theater-Metaphorik formuliert: sie sind die eigentlichen Dichter des Stückes, das das Leben spielt, während die Tatmenschen die Schauspieler, die Betrachter nur die Zuschauer vor der Bühne des Lebens seien. M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, 317, erwidert, dass Nietzsches Kritik der verabsolutierten Kontemplation in die Gegenfälle der verabsolutierten Imagination laufe. Daraus, dass alles, was für den Menschen auch allein durch den Menschen Wert habe, folge nicht, dass dieser Wert eine willkürliche Setzung des Menschen sei. Warum nicht, wird bei Seel aber nicht klar. Er soll sich in und durch die *Beziehung* ereignen.

¹²¹ Mit R. Spaemann: Das Interesse z. B. an der Vielfalt der Wirklichkeit, etwa der Artenvielfalt der Tiere, ist für ihn Ausdruck eines „Vernunftinteresses“, d. h. ein Interesse, das gar nicht zurückbezogen werden kann auf so etwas wie ein Bedürfnis. Es ist eine elementare Beziehung des Menschen zu dem, was ist. Man kann dieses Interesse ästhetisch nennen. Aber was ist damit gewonnen? [...] Etwas mit Rücksicht auf dieses Interesse, auf diese Freude und diese Trauer schonen heißt nicht, es 'um des Menschen willen' schonen. Vielmehr ist es die Eigenart des vernünftigen Wesens, Interesse an dem nehmen zu können, wovon es selbst nichts 'hat'. 'Die Seele des Menschen ist in gewisser Weise alles', schreibt Aristoteles. Daraus folgt, dass 'alles', was seiner Art nach nicht reproduzierbar und nicht wiederherstellbar ist, in den Bereich seiner Verantwortung fällt. (R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, S. 231 f.) Vgl. ders., *Die Frage Wozu?*, S. 265: „Sagen, dass etwas >zur Ehre Gottes< existiert, heißt ja nicht, es als Mittel einem ihm äußeren Zweck unterordnen, denn niemand war je der Meinung, es handle sich hier um ein zweckrationales Maximierungsprogramm. Es heißt vielmehr, dass es in einem absoluteren Sinne Selbstzweck ist, als wenn es nur >um seiner selbst willen< existierte, also nur >für sich< oder >für anderes<, nicht aber >an sich selbst< wertvoll, ein >Gut< wäre.“

¹²² M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, S. 328.

und nicht umgekehrt. Dass das vielleicht erkenntnistheoretisch, nicht aber realiter gilt, macht Seel aber gerade plausibel.

Die Pointe der Ästhetik Seels ist, dass sie auf eine Ethik gelingenden Lebens zielt, für die das Naturschöne und damit die freie, kontingente Natur zuträglich ist und somit verteidigt werden kann. Unersetzlich bleibt sie freilich nur für den Menschen - solange es ihn gibt. Dass es den Menschen und somit diese kontingente Natur geben soll, folgt daraus nicht.

7. Sammeln und Suchen statt Sein (M. Sommer)

„Ich habe dich einen Augenblick verlassen,
aber mit großer Barmherzigkeit will ich dich sammeln.“
Jes 54,7

Mit dem Sammeln von Streichholzschachteln sein Leben zu verbringen ist nach Ronald Dworkin eine Vergeudung des Lebens.¹²³ Wie ist das mit dem Sammeln als solchem? Manfred Sommers Phänomenologie des Sammelns gehört zu seiner Theorie der Mystik des Habens in den Spuren Hans Blumenbergs.

Im Anschluss an Blumenberg hat Sommer zunächst eine Theorie der Kontingenz skizziert, die das problematische Verhältnis von Freiheit und Glück deskriptiv zu erfassen sucht. Gegen die übliche Vermutung, Selbsterhaltung als Minimum sei einer Glücksfülle als Maximum entgegengesetzt, vertritt Sommer die These, Selbsterhaltung sei nicht nur die notwendige Bedingung der Möglichkeit von Glück, sondern auch die bleibende Gewähr, dass Glückserfahrung vor Selbsterstörung bewahrt bleibe.¹²⁴ Ausgangspunkt ist die doppelte Kontingenz von Ich und Welt. Weder sei es notwendig, dass ich, noch dass die Welt existiere. Die erste Kontingenz gliedert sich noch einmal in das ontologische Faktum, überhaupt zu existieren und das empirische Faktum, gerade dort, zu dieser Zeit, auf diese Weise zu existieren.¹²⁵ Selbsterhaltung ist ein bestimmter Modus von Kontingenzbewältigung. Das Konzept der Selbsterhaltung löst - wie Sommer mit Blumenberg konstatiert - *historisch* das (theologische) der Fremderhaltung ab. *Phänomenologisch* allerdings hat es Selbsterhaltung weiterhin damit zu tun, die anfängliche Fremderhaltung jedes individuellen Menschenwesens zu

¹²³ Ronald Dworkin, *Gerechtigkeit für Igel*, S. 458. Dagegen vgl. P. Strasser, *Ratlosigkeit*, S. 185-188.

¹²⁴ Manfred Sommer, *Die Selbsterhaltung der Vernunft*, S. 11. Sommer entwickelt seine Überlegungen als Rekonstruktionen der Philosophie Kants, Machs und Husserls. Er bedient sich der metaphorologischen Methode Blumenbergs und schließt an seine Untersuchungen zur Kategorie der Selbsterhaltung an. Sommer nennt Blumenberg - ohne ihn beim Namen zu nennen - den Autor, „auf den ich mich auch sonst in der anknüpfenden, wo nicht gar enklitischen Weise beziehe“. M. Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, S. 129 f. Man kann Sommers Werke als Systematisierung der Blumenbergschen Theorie lesen.

¹²⁵ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 157.

verarbeiten, sofern sie nie endgültig abgeschüttelt werden kann.¹²⁶ Selbsterhaltung ist und bleibt prekär. Sie wird bedroht durch Zufall einerseits und - Glück andererseits. Auch absolutes Glück ist selbstzerstörerisch. Es zerstört das Selbst wie damit sich selbst. Sommers Konzept der Kontingenzbewältigung *via* Selbsterhaltung beabsichtigt eine Form des Umgangs mit Zufall und Glück, die beidem gerecht wird. Darin will er „die tiefste Einsicht, die wir Kant verdanken, durchhalten: dass die Selbsterhaltung der Vernunft gerade darin besteht, das Andere ihrer Selbst zur Geltung kommen zu lassen - auch und vor allem die Sinnlichkeit in Empfindungen und die Einbildungskraft in Bildern und Metaphern, Analogien und Symbolen.“¹²⁷ Dieses Andere der Vernunft der Selbsterhaltung umschließt insbesondere auch religiöse Phänomene, wie weltliebende Selbsthingabe¹²⁸, lichtfreudige All-Auflösung, Ich-Zerstreuung und sinnanalytische Realitätsdispersion - also mystische Phänomene.¹²⁹ Sommer will ausdrücklich das Verhältnis von Vernunft und Mystik, Selbsterhaltung und Selbstaufgabe, Identität und Diffusion beschreiben. Überraschend ist, dass nun nicht nur der Zufall, sondern auch das Glück dieses Andere der Vernunft der Selbsterhaltung repräsentieren. Mit beidem soll vernünftig umgegangen werden. Und zwar so, dass sie Vernunft nicht zerstören und doch in ihrem Eigensinn zur Geltung kommen.

Sommer setzt ein nicht beim Tod, sondern – wie Hannah Arendt¹³⁰ - bei der Geburt des Menschen. Dieser erste und drastischste Übergang des Lebens, der ins Leben, werde als Gewaltakt erfahren und verstanden: keiner wurde gefragt, ob, wo und wie er geboren sein wollte.¹³¹ Geburtsvergessenheit¹³² hat es womöglich mit dieser ersten Kränkung zu tun, sich nicht selbst geschaffen zu haben. Die Verneinung solcher Kontingenz bietet sich in zwei Formen an: Suizid als das Ergreifen der Möglichkeit eigenen Nichtseins (wenn schon das Sein nicht frei ergriffen wurde). Und, als radikales Gegenteil, der Versuch, selbst zu der absoluten Macht zu werden, der man unterworfen scheint. Die Pointe: wer lebt, lebt, ob er will oder nicht, zwischen diesen beiden extremen Möglichkeiten, zwischen Ohnmacht und Allmacht, wobei dieses Zwischen herausgehoben wird.

¹²⁶ Sommer geht hier in der Ausdrücklichkeit über Blumenberg hinaus, indem er darauf besteht, dass Selbsterhaltung nie endgültig über Fremderhaltung triumphiert. Analog hatte er darauf hingewiesen, dass die gnoseogenen Züge noch in der Neuzeit virulent bleiben.

¹²⁷ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 11. Sommer nennt dies 'entspannte Rationalität'; vgl. ders., *Die Selbsterhaltung der Vernunft*, S. 57 ff.

¹²⁸ Vgl. hierzu R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität*

¹²⁹ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 12.

¹³⁰ Vgl. Hannah Arendt, *Vita activa*, bes. S. 243. Das ist gegen Heideggers Überbetonung der Sterblichkeit gesagt.

¹³¹ Sommer kombiniert hier zwei Überlegungen Kants: Neugeborenen schreien nicht weil sie jammern, sondern weil sie sich zornig entrüsten (I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, S. 682 Anm.); und zwar weil sie unzufrieden sind mit der Tatsache, unbefragt geboren worden zu sein. Mit dieser Tatsache müssen die Eltern sie durch Erziehung zufrieden machen. (Vgl. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, §28, S. 394.). Vgl. M. Sommer, *Husserl und der frühe Positivismus*, S. 30.

¹³² Als Pendant zur Todesvergessenheit. Zu Kants Deutung des paradiesischen Feigenblatts Adams und Evas als Vermeidung des Anblicks der Organe, denen wir unsere kontingente Existenz verdanken vgl. M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 78.

Sommer folgt Blumenbergs Verständnis der Intentionalität des Bewusstseins als Totalitätsintention. Intentionalität geht auf das Ganze, ist „der großartige Ausgriff auf alles“¹³³. Das Selbstbewusstsein entsteht erst dadurch, dass diese Intentionalität gehemmt wird, primär durch den eigenen Leib. Wichtig ist, dass sich die Kontingenz des Anfangs in der Kontingenz bzw. Abhängigkeit des Fortbestands über-setzt. Fremderhaltung und Selbsterhaltung durchdringen sich. Das Ziel gelingenden Lebens wäre es, nachträglich dem eigenen Da- und Sosein zustimmen zu können.

Das Problem ist die Intentionalität selbst: sie will alles selbst sein und/oder gemacht haben, alles ihrer Spontaneität verdanken. Darin ist sie gleichbedeutend mit Freiheit, die unendlich sein will. Die Realisierung der Selbsterhaltung als Intentionalität gefährdet sich aber selbst.

Die Kontingenz des Anfangs ist auch dann nicht einzuholen, wenn der Fortbestand von Fremderhaltung losgelöst wird. Hier springt die Moral ein. „Moral ist, wenn man trotzdem lebt“¹³⁴, trotz des Geworfenseins und damit der Unfreiheit im Anfang: zu leben, als ob man gefragt worden sei und sein Jawort gegeben hätte. Dieses Als ob ist noch defizitär. Selbsterhaltung und Freiheit werden gegen Kontingenz durchgehalten. Positive Funktion enthält Kontingenz einmal, weil ohne sie (ohne Weltliches, ohne Leib, an dem das Bewusstsein hängt) Intentionalität sich ihrer selbst gar nicht bewusst würde. Sie braucht sie als Widerstand, um sich daran zu brechen und zu entdecken. Ohnehin wird das Bewusstsein zum Ichbewusstsein erst durch die eigene raumzeitliche Kontingenz zumal des Leibes. Mit sich identische Individualität gibt es nur im Plural und innerhalb einer Welt, die ich nicht selbst bin.

Angeregt von Blumenberg¹³⁵ beschreibt Sommer in einer Metainterpretation der Kantischen Interpretation der biblischen Paradieserzählung phänomenologisch das Ineinander von Intentionalität, Selbsterhaltung und Kontingenz. „Intentionalität heißt nichts anderes, als präventiv auf diese Unendlichkeit auszugreifen – *anima est quodammodo omnia*¹³⁶ – und dann diesen proleptischen Ausgriff Stück für Stück in einen allmählichen und stets fragmentarisch bleibenden Prozeß der Selbst- und Weltaneignung einzuholen.“¹³⁷ In der Paradiesgeschichte wird das veranschaulicht durch das Essen von den beiden Bäumen der Erkenntnis und des Lebens. Essen ist die Elementarform von Weltaneignung, von Intentionalität „als All-Aneignungsstreben“. Das Verbot, von den Früchten dieses einen Baumes zu essen, zeigt an,

¹³³ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 24 f.

¹³⁴ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 63.

¹³⁵ Mit Blick auf Blumenbergs Gegenlektüre der Husserlschen Lebenswelt und des biblischen Paradieses fasst Enno Rudolph pointiert zusammen: die Paradiesgeschichte belehre tatsächlich darüber, dass nicht die Geschichte gegenüber dem Paradies, sondern umgekehrt das Paradies gegenüber der Geschichte defizitär sei. Das Paradies war nicht so paradiesisch, wie es zunächst aussieht, wenn und weil der Auszug daraus unvermeidlich war. Die Moral dieser Geschichte liege „in der Botschaft, dass das Paradies die Karikatur des Bösen sei, das heißt des Prinzips, alle Wünsche im Rahmen der Lebenszeit zu erfüllen“. (E. Rudolph, *Geschichte statt Wahrheit*, S. 305) Der >paradiesische Zustand<, „wo die Zeit stillsteht und der Raum endlich ist“ (ebd.) korrespondiert der Verheißung des Teufels, genug Zeit für die ganze Welt-Zeit zu haben.

¹³⁶ Das geht auf Aristoteles zurück: die Seele sei in gewisser Hinsicht alles. Siehe oben.

¹³⁷ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 69.

dass die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit zur Wahlkontingenz verurteilt: alles, was Ich essend wähle, steht im Horizont anderer Möglichkeiten. Beseitigt wäre diese Kontingenz erst, wenn ich mir alles aneignen würde. Darauf läuft Intentionalität notwendig zu. Sie kann nicht anders, als in diesem Sinne wie Gott 'alles in allem' sein zu wollen. Alles, was wir sind und dass wir sind, soll dabei als intentionale Leistung ausgegeben werden: der Zufall wird reduziert und zurückgeführt auf Intentionalität, und zwar entweder auf die eines Gottes, oder auf die eigene. Ohne vorausgehende Kontingenz aber würde die Individualität selbst sich auflösen. „Aneignung ohne Kontingenz ist leer, Kontingenz ohne Aneignung ist blind; das Zufällige muss 'einverleibt' und intentionale Assimilation auf Zufälliges bezogen werden, wenn je Individualität sich formieren soll. Auferlegte Kontingenz individuiert eine Substanz, erst angeeignete ein Subjekt.“¹³⁸ Weil das empirische Bewusstsein in einen bestimmten Leib mit je bestimmter Situation eingebettet ist, wird es einmalig. Seine Individualität verdankt sich der Kontingenz. Ohne Kontingenz keine gefüllte Individualität. Erst durch Selbsterhaltung im Angesicht von Kontingenz wird aus der Individualität Subjektivität. Wo bleibt nun die Moralität? Moralität ist Selbsterhaltung der praktischen Vernunft. Sie hat es damit zu tun, „dass der, der lebt, sich aus einem Prinzip heraus begreiflich zu machen sucht, wie er leben soll und dass er leben soll.“¹³⁹

Der Mythos vom Paradies erzählt, wie der Mensch aus ihm vertrieben wurde bzw. herausgefallen ist. Der Fall aus dem Paradies in die Sünde ist zugleich der Sturz in die Zeit und damit in die Geschichte.¹⁴⁰ Selbsterhaltung muss nun im Blick auf die Identität im Fluss der Zeit durchgehalten werden. Das gelingt durch Moralität, indem das formale Moralgesetz, Kants kategorischer Imperativ, als oberste Maxime aller verschiedenen mannigfaltigen Handlungen in Kraft gesetzt wird. Identität wird bewahrt, indem ein Subjekt 'im Prinzip' immer dasselbe tut in vielfältig-verschiedenen Handlungen, nämlich das Gute im Sinne der Regel des Kategorischen Imperativs. Unterschiedliche Maximen, die einander widersprechen können, würden die Identität zerstören. Das Moralgesetz ist der Inbegriff aller möglichen Maximen, die einander nicht widerstreiten. Wer nach dieser Maxime - mithin gut - handelt, tut einerseits in gewisser Hinsicht immer dasselbe und partizipiert andererseits am Gesamt aller Handlungen, zu welcher alle moralischen Handlungen sich zusammenschließen, dem *summum bonum*. Selbsterhaltung *via* Moralität zielt mittelbar also auf das, worauf es unmittelbar verzichtet: Erfüllung. Wer das Gute tut, hat Anteil an der ganzen Welt des Guten und an ihrem Inbegriff, dem Reiche Gottes. Insofern an allen entsprechenden Handlungen. Das ist nun genauer zu untersuchen im Hinblick auf die Gefährdung der Selbsterhaltung durch das Glück.

¹³⁸ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 71. Rortys Individuum bleibt also Substanz, ohne Subjekt zu werden.

¹³⁹ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 75.

¹⁴⁰ Vgl. Rudolphs Formulierung: „Die Paradies-Story liefert eine Aitiologie der Geschichtlichkeit [...]: es gibt kein Entrinnen aus der Geschichte, weil die einzige Alternative die des Paradieses wäre [...]“ (E. Rudolph, *Geschichte statt Wahrheit*, S. 304 f.) Im Paradies aber stößt der Mensch notwendig an Grenzen, die er überschreiten muss, weil sie seiner Natur widersprechen.

Intentionalität zielt auf Totalitätserfüllung: Glückseligkeit. Sie bedeutet, alles zu sein bzw. zu haben. Damit aber gefährdet es wiederum Selbsterhaltung. „Die Frage nach dem Glück scheint etwas damit zu tun zu haben, dass es ebenso leicht ist, aus dem Paradies heraus-, wie es schwer ist, ins Reich Gottes hineinzukommen.“¹⁴¹ Das Paradies ist ein begrenzter Garten, in dem alles, was begehrt wird, direkt und ohne Umwege, ohne Zeitverzug, erreicht werden kann. Der Mensch passt hier zu seiner Welt. Dennoch zielt die ins Unendliche strebende Intentionalität darüber hinaus auf das, was 'verboten' ist. So gesehen muss es im Paradies zum Sündenfall kommen.¹⁴² Dieser sprengt die Geborgenheit des Gartens der Wünsche und erschließt in eins damit eine Unendlichkeit möglicher Gegenstände der Begierde; d. h. die Kontingenz der Wirklichkeit. Nicht mehr nur ist die Frage: warum ich?, sondern auch: warum dieses und nicht jenes? Das Paradies wird von innen gesprengt. Dieses endogene Heraustreten aus dem Paradies ist identisch mit dem Eintritt in die Geschichte und in die Kultur, zu der es gehört, dass nicht alles „eo ipso verzehrt wird, sondern als Mittel zwischen einer weiteren Begierde und ihrem Gegenstand fungieren kann; und dass der so erreichte Gegenstand seinerseits als mögliches Mittel für weitere Zwecke zu dienen vermag.“¹⁴³ Sofortbefriedigung wird eskamotiert. Man will nicht mehr das Erstbeste, sondern das letzte, das höchste Gut. Dafür geht man mit der Zeit, indem man sich Zeit lässt. Der Verlust des Paradieses eröffnet die Geschichte. Das Telos der Geschichte, das 'Reich Gottes' bringt als das *summum bonum* zugleich die Glückseligkeit als die Erfüllung allen Begehrens und aller Intentionalität. Aber erst am Ende der Geschichte. Theologie nannte das *visio beatifica*, das Anschauen Gottes als des *summum ens*. Um diesen Endzweck zu erreichen, wurde allerdings alles andere als vorläufiges Mittel betrachtet, das wohl zu gebrauchen, nicht aber zu genießen sei.¹⁴⁴ Allerdings muss Gott, um (ein moralischer, des Glaubens würdiger) Gott zu bleiben, den Menschen aus solcher Instrumentalisierung entlassen. Auch der Mensch ist nicht nur Mittel, sondern immer auch Zweck von menschlichen und göttlichen Handlungen. Insofern ist menschliche Selbsterhaltung als Inversion der Teleologie theologisch legitim.¹⁴⁵

Der Mensch will notwendigerweise wie Gott sein. Und dennoch besteht darin seine Sünde. Doch diese Sünde besteht nicht so sehr darin, dass er *werden* will wie Gott, sondern dass er es

¹⁴¹ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 142.

¹⁴² Es gilt beides: „Der Zweck des Paradieses ist also, dass in ihm gesündigt wird. Und: Paradiese sind erst möglich, nachdem in ihnen gesündigt worden ist. Das Paradies entsteht durch seinen Verlust.“ (M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 143) Also im 'Rückblick'.

¹⁴³ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 145.

¹⁴⁴ „Der anschauende Besitz und Genuß dieses Wesens ist das Telos, in dem alle Potentialität aktualisiert, alle Weltkontingenz aufgehoben, alle Intentionalität erfüllt ist. (M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 146) „Der Gedanke, dass 'die Geschichte' ein Ziel hat, ist natürlich irreal und unrealistisch - und doch so sinnlos nicht, wie manche, die sich für Realisten halten, uns glauben machen wollen. Es gehört vielmehr zum Sinn der einzelnen Handlung, durch andere Handlungen auf ein solches Telos bezogen und durch dieses Telos mit anderen Handlungen verbunden zu sein zur Einheit dessen, was man Leben nennt.“ (M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 147) Der Doppelmythos vom Paradies im Anfang und vom Reich Gottes im Ende stellt dar, was wir tun, wenn wir Handeln. Wir zielen auf das Ganze der Geschichte der Welt.

¹⁴⁵ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 114. Sommer bezieht sich auf die zweite Formulierung des kategorischen Imperativs bei I. Kant; vgl. H. Blumenberg, Kant und die Frage nach dem gnädigen Gott.

jetzt schon - zu früh also - *sein* will, unter Bedingungen der Endlichkeit.¹⁴⁶ Dieses Sein-wollen-wie Gott ist identisch mit dem >Hang zum Bösen< (Immanuel Kant). Der aber, so Sommer, ist gleichbedeutend mit dem Streben nach sofortigem Glück. Er geht davon aus, dass Glück sowohl mit Erkenntnis wie mit der Erkenntnisregel 'Gleiches wird durch Gleiches erkannt' zusammenhängt. Das Subjekt eignet sich nicht nur das Erkannte kannibalisch an, sondern wird selbst tendenziell zu dem, was es erkennt. Glück eignet ein Moment der Selbsthingabe. Damit aber bedroht es das Subjekt mit Selbstverlust. Erst recht wo es um das Ganze geht, gerät das einzelne Subjekt in Gefahr sich aufzulösen. Davon reden die Mystiker. „Das totale Glück - ob diesseits oder jenseits gesucht - zerstört das Selbst, sei es durch Zersplitterung in eine unendliche Mannigfaltigkeit oder durch Verschmelzung in die absolute Einheit.“¹⁴⁷ Der vorschnelle Eingang ins Reich Gottes ist selbstzerstörerisch, der Gang zurück ins Paradies aber verstellt. Dort wäre reine Intentionalität um den Preis der Selbstvernichtung, hier reine Fremderhaltung um den Preis gehemmter Intentionalität verwirklicht. Glück muss sich also mit Haben begnügen, darf nicht zum Sein übergehen.

Der Mensch lebt zwischen beiden Polen im Status der Selbsterhaltung, der identisch ist mit dem Bewusstsein der Kontingenz des Selbst und der Welt. Dieser Zwischenzustand ist *Identität im Übergang*, unterwegs zwischen >Paradies< als Ausgangspunkt und >Reich Gottes< als Endpunkt. Wir vollziehen unser Leben immer zwischen Abhängigkeit und Freiheit, zwischen Fremderhaltung und Selbsterhaltung, zwischen absolutem Glück und absoluter Freiheit. Sein Leben auf sich zu nehmen und zu führen bedeutet, es tendenziell als eigene Leistung zu verwirklichen; im Endeffekt noch das eigene Dasein als Leistung seiner selbst, wenigstens im Als-ob, zu deuten. Diese Art der Kontingenzbewältigung lautet bei Sommer Kontingenzaneignung.¹⁴⁸ „Dieses Ich ist zu einem Absoluten geworden - ohne mit dem Absoluten identisch zu sein. Ein Absolutes, das nicht ewig ist, aber doch unsterblich; das sich nicht selbst erzeugt hat, aber sich selbst im Sein zu halten vermag.“¹⁴⁹ Es ist eine Absolutheit, die statt Omnipotenz Moralität setzt, statt Weltbemächtigung Selbsterhaltung beabsichtigt.

Sommer will zeigen, dass es möglich ist, vernünftig mit dem Anderen der Vernunft, der Kontingenz, zu leben. Kontingenz, umgangssprachlich Zufall, ist das, was uns widerfährt als Ereignis, möglicherweise auch als Handlung eines anderen, nicht aber als unsere eigene Handlung. Jeder, auch der glückliche Zufall frustriert uns, weil er drastisch demonstriert, dass wir einer fremden Macht unterliegen. Um diese Frustration zu überwinden, gibt es nur eine Möglichkeit: den Zufall in Intentionalität zu verwandeln, ihn mithin als Handlung zu verstehen.

¹⁴⁶ Strukturell ist das die Differenz von Gnosis und Pistis. Beide haben das 'Sehen' zum letzten Ziel. Die Pistis besteht auf dem 'Hören' für die Zeit nach dem Schon-gesehen-haben (Johannes), die Zeit des Nicht-sehens und Dennoch-glaubens (Paulus). Vgl. H. Blumenberg, *Epochenschwelle*, S. 114. Blumenberg hatte G. Simmel zitiert, der Apfel vom Baum der Erkenntnis sei *unreif* gewesen, mithin zu früh gegessen worden. Siehe oben.

¹⁴⁷ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 149.

¹⁴⁸ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 152.

¹⁴⁹ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 152.

„Den Zufall transformieren wir in Handlung durch Reduktion auf fremde Intentionalität.“ Oder alternativ: „Der Zufall wird eliminiert durch Reduktion auf eigene Intentionalität.“¹⁵⁰ Die erste Alternative wird ergriffen, wo Gott als der Schöpfer und Erhalter der Welt geglaubt wird. Der Glaubende erfährt in allem immer auch Gott am Werk. Die zweite Alternative nennt Sommer die idealistische, die er als ruinös verwirft. Und das mit der Begründung, dass es ohne Kontingenz auch kein Selbstbewusstsein geben könnte. Anders gesagt: Ich erfahre, dass ich nicht identisch mit der Welt bin, weil ich Empfindungen habe; und ich erfahre, dass ich nicht identisch mit mir selbst bin, weil mir mein „Ich an sich“¹⁵¹ als (praktische) Vernunft sagt, dass ich moralisch handeln soll.¹⁵²

Sommer wählt im Blick auf Kant die religiöse Alternative: alles Zufällige wird rückbezogen auf die eine fremde Intentionalität eines allmächtigen Subjekts. Das aber ist schlimm genug. Denn solch ein Subjekt muss menschliche Freiheit frustrieren. Die Rettung besteht darin zu zeigen, dass dieses Allmachtssubjekt vernünftig und d. h. *eo ipso* moralisch, also im Kern mit menschlicher Vernunft und Selbsterhaltung kompatibel ist. Und folglich den Menschen nicht nur als Mittel, sondern auch als Zweck behandelt. In ihm wären Macht und (moralische) Vernunft vereint. Kontingenzaneignung gelingt vermittelt über dieses absolute Subjekt, dessen Moralität und Vernunft dieselbe ist wie unsere eigene. Zufall als göttliche Handlung zu verstehen, bedeutet das Leben zu führen, als ob es unsere eigene Handlung wäre. Theoretisch heißt das, dass wir von Empfindungen affiziert werden, die sich der Schöpfung Gottes verdanken; praktisch, dass mir das widerfährt, was ich selbst getan haben könnte, sofern ich moralisch handle - wie Gott. Moralisch vermittelte Kontingenzaneignung bedeutet religiös, die Schöpfung Gottes zu bejahen, auch in der Gestalt, die sie in mir angenommen hat. Dass ich will, dass die Welt und dass Ich bin, ist Ausdruck der Selbsterhaltung, nicht der Selbsterzeugung. Das ist der kleine aber feine Unterschied zum Größenwahn des idealistischen Ich.

Solche moralische Selbsterhaltung macht vielleicht zufrieden, aber nicht notwendigerweise glücklich. Allerdings ist sie die Bedingung der Würdigkeit, der Glückseligkeit teilhaftig zu werden. Und damit der ungetrübten Freude am möglichen Glück. Und sie ist die Gewähr dafür, dass das Glück nicht doch noch Selbstzerstörung bedeutet. Zwei Gedanken sind es, die dies vermeiden helfen. Das (idealistische) Ich reiner und absoluter Selbsterhaltung wäre ubiquitär,

¹⁵⁰ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 167; Hervorhebungen von mir.

¹⁵¹ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 169.

¹⁵² Hier herrscht notwendig das Prinzip des unzureichenden Grundes. Nächstenliebe als *amour pur* kann nicht begründet werden, weil jeder Grund nur einer für Selbstliebe, *amour propre*, sein könnte. „Das besagt natürlich auch: einen moralisch-praktischen Diskurs kann es nicht geben. Den Status der Moralität erreicht man nicht, indem man Gründe akzeptiert, sondern indem man ohne Gründe der moralischen Forderung gehorcht.“ (M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 177) „Hingabe statt Selbsterhaltung, *amour pur* statt *amour propre*, kurz: Destruktion des *cogito* kann das Ich nicht als aktiven Vollzug leisten. [...] Die Befreiung muss von außen kommen.“ (Zu Ernst Mach, in: M. Sommer, *Evidenz im Augenblick*, S. 306; vgl. a.a.O. S. 312: „Gegen die Selbsterhaltung kann man nicht argumentieren, gegen den Instinkt nicht handeln, gegen das *cogito* nicht denken.“ Doch das Fazit, es bleibe nur das Schweigen, stellt Sommer selbst infrage: mit Blumenberg verweist Sommer darauf, dass Rhetorik und Hermeneutik Ersatz- und Hilfsmittel sind, wo reine Begrifflichkeit nicht hinreicht.

Es gäbe nur noch dieses Ich, nichts anderes mehr, damit aber auch kein Selbst im vollen Sinne des Wortes. „Zur Selbsterhaltung gehört somit auch und unerlässlich: anders zu sein als die anderen. Wer, >eudämonistisch<, nach Weltaneignung und - denn darin kulminiert sie - nach Gottesanschauung strebt, verfolgt nicht nur das Ziel, alles zu haben, sondern sich von allen in allem zu unterscheiden.“¹⁵³ Dies ist möglich, weil das konkrete Ich inkarniert ist in seinem Leib, dem ersten Stück der anzueignenden Welt. „Die Leiblichkeit in ihrer welthaften Kontingenz ist es, die eine Pluralität moralischer Subjekte erst denken lässt.“¹⁵⁴ Die Intentionalität strebt gleichsam in zwei divergierende Richtungen, die zusammen das Heil im Sinne der Ganzheit ergeben: sie strebt ins Unendliche und Allgemeine, und sie arbeitet am Ort leiblicher Individualität zugleich an der Individualisierung und Kenntlichmachung des einzelnen.

Nun brauchen wir als leibliche Subjekte konkrete Zwecke zum Handeln. Neben dem kategorischen Imperativ brauchen wir hypothetische Imperative. „Deshalb beginnen wir immer wieder, neuen >Außenhalt< zu suchen und zu schaffen: wir halten Ausschau nach Zweckmäßigkeit in der Natur und erleben Augenblicke des Glücks, wenn wir sie finden; wir suchen sinnvolle Ziele in sozialen Institutionen zu verankern und sichern so die Möglichkeit von Episoden und Oasen des Glücks im menschlichen Zusammenleben.“¹⁵⁵ Einem Handeln, das sich damit begnügt, moralisch zu sein, widerfährt partikulares und prekäres Glück als Vorschein der eschatologischen Glückseligkeit, ohne dass das kleine für das große Glück geopfert werden müsste. Das Glück bleibt kontingent. „Der Glückliche braucht nicht moralisch zu sein: das mag ihn insgeheim kränken; der Unglückliche aber braucht, trotz seines Unglücks, der Moralität nicht zu entbehren: und das kann ihn, trotz allem, trösten.“¹⁵⁶

Wer sich moralisch selbst erhält, indem er Kontingenzaneignung betreibt, kann noch im Unglück zufrieden sein, weil er der Verzweiflung entronnen ist: der Verzweiflung, überhaupt zu sein und der Verzweiflung, Ich und nicht die Anderen zu sein. Und damit auch der doppelten Verzweiflung, man selbst sein zu wollen und nicht man selbst sein zu wollen.¹⁵⁷ In moralischer Selbsterhaltung habe ich Anteil an allem, sofern es das Gute ist, ohne es selbst gemacht haben und damit selbst sein zu müssen. Ich lasse zu, dass auch Andere anderes Gutes tun und also sie selbst sind und bleiben.

Diese (religiöse) Kontingenzbewältigung funktioniert durchaus durch Handeln, und zwar durch moralisches Handeln, das sich an das göttlich-moralische Handeln anschließt. Glaube und Handeln sind eben nicht so strikt zu trennen, wie Hermann Lübke meint. Freier Anerkennung würdig ist allein die Kontingenz, die Wirkung meines Handelns sein könnte,

¹⁵³ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 157; in diesem Sinne teilt Sommer die These von Horkheimer und Adorno, Selbsterhaltung zerstöre das Selbst.

¹⁵⁴ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 157.

¹⁵⁵ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 159 f.

¹⁵⁶ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 160.

¹⁵⁷ Vgl. S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 10.

sofern mein Handeln mit dem Gottes harmoniert. Dass mir das Leben gegeben ist¹⁵⁸, heißt nicht, dass es allein deshalb mir aufgegeben wäre. Es ist insofern reflexiv selbstgegeben, als die nachträgliche Zustimmung zum eigenen Dasein den anfänglichen Zwang aufhebt. Indem Kontingenz angeeignet wird, ändert sich ihre Qualität. Zunächst bin ich, wie Odo Marquard sagt, tatsächlich mehr meine Zufälle als meine Wahl, oder, wie Sommer analog formuliert: „ich lebe als eine winzige Insel in einem weiten Meer der Kontingenz.“¹⁵⁹ Um nicht überspült zu werden oder unterzugehen, muss das Meer keineswegs trockengelegt werden. Es genügt die Fiktion - noch nicht die Realität - Gottes als Subjekt der Welt und meines Daseins. Angeeignet werden kann dadurch nicht alles, was in der Welt erfahren werden kann, aber all das, was notwendig vorausgesetzt werden muss, dass ich Welt erfahren kann.¹⁶⁰ Und außerdem das, was andere so tun, dass ich es als eigene Handlung akzeptieren könnte. Es gibt also auch andere Inseln im Meer der Kontingenz als meine eigene. Offen freilich bleibt, inwiefern die kontingenten Widerfahrnisse anzueignen sein könnten, die ich weder als das Resultat meiner Handlung noch als Resultat anderer moralischer Personen noch eines moralischen Gottes ansehen kann: das moralische und natürliche Übel in der Welt.¹⁶¹

Eine Philosophie des Habens ist die Konsequenz eines Abschieds vom mystischen Sein, der die Intention auf die Totalität festhält. Die Totalität des Habens beerbt die Totalität des Seins. Statt *Evidenz im Augenblick* also *Sammeln* im Lauf der Zeit.¹⁶²

Nach seiner Philosophie der Selbsterhaltung, die sich ihres Gegenübers in einer Phänomenologie mystischer Evidenz im Sein versichert, um zu wissen, was sie nicht sein aber zumindest haben will, bietet Sommer eine Phänomenologie des Habens in Gestalt einer Phänomenologie des Sammelns. Denn Sammeln ist Vollzug des Bekommens bzw. Holens dessen, was man haben will und dann hat.

In Sommers Beschreibung ist Sammeln keine Tätigkeit neben anderen. Sammeln ist vielmehr alles, und alles menschliche Verhalten kann als Sammeln beschrieben werden. Weit

¹⁵⁸ Vgl. dazu die theologische Ethik von Trotz Rendtorff, *Ethik Band 1*, S. 32 ff.

¹⁵⁹ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 167

¹⁶⁰ M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, S. 179. Z. B. auch naturhaft-organische Prozesse und die Kultur insgesamt, die dafür sorgt, dass diese Bedingungen erhalten bleiben (a.a.O. S. 180).

¹⁶¹ Hier setzt Robert Spaemann die alte Lehre vom doppelten Willen Gottes ein. Nachträglich kann der Mensch dem, was war, als Wirkung des Willens Gottes zustimmen, auch wenn es seiner moralischen Maxime nicht folgt, wohl wissend, dass er für sein eigenes Handeln in Gegenwart und Zukunft auf den moralischen Gebotswillen Gottes verwiesen bleibt.

¹⁶² Manfred Sommer, *Sammeln*; vgl. M. Cahn, *Raritätenkabinette und Florilegien*; Cahn untersucht den Zusammenhang von wissenschaftlicher Neugierde und Forschung mit den Sammlungen der frühen Neuzeit. Es gehe um die Rettung besonderer Dinge, „die weniger Information trügen als Prägnanz und Fülle der Welt“ (a.a.O. S. 52) garantierten - eine Formulierung, die nicht zufällig an Blumenbergs Kategorie der Bedeutsamkeit erinnert. „Blumenberg sucht [...] Metaphern, die in einem undurchschaubaren System monumentaler Zettelkästen darauf warten, zu einer Geschichte des Unbewußten im Denken zusammengelegt zu werden. Seine gesammelten Stellen und Metaphern finden ihre Erlösung in seinen Büchern, die sich wie von selbst schreiben, aber durch die Einordnung in ein historisches Schema verlieren seine Funde prompt ihren wirklichen Reiz.“ (A.a.O. S. 62) Cahn ist, anders als Sommer, ohnehin der Überzeugung, dass das Sammeln deshalb nie zur Ruhe komme, weil das Einordnen des gesammelten Dinges seine Prägnanz und seine Bedeutsamkeit im Moment des Einordnens in die Sammlung verliere. - Wenn es aber nicht um den Zugriff des Wissens gehe, was macht die Lust am Sammeln aus? Geht es um eine Form der Erotik, um Besitz? Jedenfalls um eine Form des Habens. Cahn spricht von einer „Gegenstandsmystik [...], die alles in Reliquien transformiert“ (a.a.O. S. 54), Dinge wie Tatsachen.

davon entfernt, ein marginales, exotisches, gar leicht skurriles Hobbyverhalten zum Thema zu machen, geht es um Metaphysik *in nuce*, um Gott und die Welt, von Adam und Eva bis zum Computer, um *conservatio* und *annihilatio*.

Sammeln erscheint implizit als Alternative zur mystischen Selbsthingabe und Selbstauflösung. Denn das Sammeln hat es in seiner eigentlichen Form damit zu tun, zerstreute Dinge auf zusammenführenden Wegen so herzuholen und zusammenzustellen, dass sie aufbewahrt bleiben und einer stetigen Anschauung zur Verfügung stehen. Die angemessene Form der ästhetischen Anschauung der Dinge ist die dauerhafte stetige Betrachtung, die schlagartiger Lichtfülle des mystischen Erlebnisses entgegengesetzt wird. Sammeln und Sich-Sammeln opponieren der All-Zerstreuung und Selbst-Auflösung und erheben eben dadurch Anspruch, dieses Feld der (religiösen) Erfahrung ihrerseits zu besetzen. Sommer beschreibt das Zusammenbringen des Zerstreuten im Dienste einer „Ästhetik des Bewahrens“¹⁶³ als Kampf gegen die „Ökonomie des Verschwindens“¹⁶⁴ und der Vernichtung bewusst durch religiöse, näher hin auch gnostische Terminologie. „Man erkennt sogleich, worum es diesem Buch geht: um die Kräfte der Finsternis und des Lichtes, die der gleichen Quelle der Heillosigkeit und Mangelhaftigkeit entstammen. Im Sammeln fügt der Mensch die Bruchstücke der Welt zu einer Einheit zusammen.“¹⁶⁵ Auch wenn dieses innerweltliche Sammeln nie zu einem Ende kommt, erscheint sie als inverse Gnosis: nicht das Selbst lässt sich aus der Fremde der Welt in die himmlische Heimat zurückholen, sondern es selbst holt die begehrten Dinge aus der Fremde zu sich, um sie - sofern es nicht um die defizitäre Form des ökonomischen Sammelns im Dienste der endgültigen Vernichtung geht - aufzubewahren und anzuschauen.

Sommers Versuch über das Sammeln ist der Versuch einer profanen *visio beatifica*.¹⁶⁶ Es ist das Verlangen nach dauerhafter Gegenwart all der wunderbaren Dinge, die zu sehen uns beglückt. Die Welt wird zum Himmel nach dem Modell des Kunstmuseums. Es handelt sich, im Vorgriff auf Hans Joas, um eine Sakralisierung des Profanen. Es geht dabei freilich um eine bestimmte Form des Sammelns: die des Bewahrens.

Das ist nicht selbstverständlich. Denn die historisch primäre Art des Sammelns dient gerade nicht der Bewahrung, sondern der Vernichtung des Gesammelten.¹⁶⁷ Gerade die organischen Anfänge zeigen das. In dieser Perspektive „ist der Mensch, wie alle höheren Tiere, ein langer lebendiger und sich selbst am Leben erhaltender Schlauch“¹⁶⁸. Bevor er anderes im Dasein erhält, geht es um die Selbsterhaltung seines Organismus, den er hat und der er zugleich ist.

¹⁶³ M. Sommer, *Sammeln*, S. 12.

¹⁶⁴ M. Sommer, *Sammeln*, S. 15.

¹⁶⁵ Ludger Heidbrink, Müll, Käfer und Stoffhunde. Manfred Sommers philosophischer Versuch über das Sammeln, S. 67. Voreilige würden hier von Säkularisierung sprechen. Sie übersehen die Ironie in Sommers Sprachgebrauch. Und zugleich seinen Ernst: Verweltlichung ist hier positiv gemeint. Das weltliche Verhalten ist das eigentliche.

¹⁶⁶ M. Sommer, *Sammeln*, S. 65. Im Unterschied zur religiösen Gestalt ist es hier nicht Gott das Objekt der Sehenswürdigkeit, sondern weltliche Dinge. Auch daran kann ich mich nicht sattsehen.

¹⁶⁷ Vgl. M. Sommer, *Sammeln*, S. 40 f.

¹⁶⁸ M. Sommer, *Sammeln*, S. 42.

Lebenssicherung ist Sammeln von Nahrungsmitteln im Körper und ihre Transformation in den Körper. Da durch den Schlauch nicht ständig Nährstoffhaltiges hindurchfließt, muss er ökonomisch vorgehen, und d.h. sich als Speicher gestalten. Das trägt zur komplizierten Ausgestaltung unseres Körpers bei. Immer aber führt das aufschiebende Sammeln letztendlich zum Verzehren, Verbrauchen, Verschwindenlassen des Gesammelten. Aber Sammeln kommt gleichsam zu sich, wo es nur noch um Behalten, Bewahren, Bestehenlassen geht. „Es gibt nur ein Sammeln. Dieses ist wesentlich konservativ und findet im ästhetischen Sammeln seinen reinsten Ausdruck.“¹⁶⁹

Erst sekundär wird das Sammeln ökonomisch, indem der, der sammelt, aus welchen verständlichen Gründen auch immer, nicht genau hinsieht auf das, was er sammelt. Wer sammelt um zu vernichten, leidet unter einem „Anschauungsdefizit“¹⁷⁰; er bleibt blind für die feinen Unterschiede der Dinge. Umgekehrt wird die Anschauung befreit, wenn etwas Auffallendes entdeckt wird. Dann wird realisiert, dass wir Menschen grundsätzlich „Schaulustige sind.“¹⁷¹ Jedoch: Das Sehen-Wollen bedroht das Leben-Können und wird erst erträglich und möglich, wo dieses gesichert ist. Dass Sommer hier nicht zufällig von Anschauung spricht, zeigt seine Kontrastierung mit dem Begriff. Die Anschauung braucht Zeit, der Begriff spart Zeit.¹⁷² Anschauung aber hat es mit Bewahren zu tun. Vom Bewahren zum Ausstellen ist es nur ein kleiner Schritt. Was man gerne anschaut, will man auch gerne von anderen anschauen lassen, also herzeigen. Der Vorteil des Anschauens gegenüber dem Verbrauch ist eklatant, nicht nur für das Angesehene. „Grundsätzlich kann dort nur einer nur einmal verbrauchen, anschauen aber können hier beliebig viele beliebig oft.“¹⁷³ Wer aber etwas zeigt, exponiert auch sich. Der Sammler ist irgendwie auch, was er sammelt und ausstellt. Wer etwas zeigt, zeigt sich, wer anschaut, macht sich sichtbar.¹⁷⁴ Das gilt auch für das, was ich als Schmuck¹⁷⁵ an und bei mir habe. Ich zeige es und damit mich selbst. Aber ich kann weniger bei mir haben als überhaupt haben. Der Körper kann zwar erweitert werden, durch Kleider und Taschen, aber auch hier hat alles seine Grenzen. Da Werke der Kunst die Paradigmen des Sehenswerten sind, ist Kunstsammeln das „Sammeln *par excellence*“¹⁷⁶.

Sommers Phänomenologie wendet sich gegen das, was er Surrogat-Theorie nennt. Diese unterstellt, dass der Sammler eigentlich etwas anderes tue.¹⁷⁷ „Eigentlich, so heißt es zum Beispiel, wolle der Sammler vollends bei sich und in sich sein, um derart ganz er selbst zu sein;

¹⁶⁹ M. Sommer, *Sammeln*, S. 47. Man wird das auch theologisch lesen dürfen. Denn wenn es von Gott heißt, dass er die Tränen sammelt (Ps 56,9), dann geht es darum, dass er das Weltliche, insbesondere das weltliche Leben und Leiden seiner Menschenkinder aufsammelt und bewahrt.

¹⁷⁰ M. Sommer, *Sammeln*, S. 48.

¹⁷¹ M. Sommer, *Sammeln*, S. 56; vgl. zum Zuschauertum H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 82 f.

¹⁷² M. Sommer, *Sammeln*, S. 57.

¹⁷³ M. Sommer, *Sammeln*, S. 63.

¹⁷⁴ Vgl. Blumenbergs Anthropologie der passiven Sichtbarkeit des Menschen.

¹⁷⁵ Zum Schmuck vgl. den Hinweis bei H. Weinrich, *Über das Haben*, S. 119, zu Georg Simmel.

¹⁷⁶ M. Sommer, *Sammeln*, S. 84.

¹⁷⁷ Vgl. H. Blumenberg, *Philosophen*, S. 38.

da er dies aber nicht könne – sei's wegen der >Natur des Menschen< oder der >gesellschaftlichen Verhältnisse< -, halte er sich, statt an das Sein seiner selbst, an das Haben seiner Sachen.“¹⁷⁸ Das liegt noch in der Richtung dieser Arbeit, indem Sommer polemisiert gegen die Diskriminierung des Habens durch das Sein. „Oder: eigentlich wolle der Sammler sein wie Gott, der alles in der Hand hat; doch da er dazu nicht in der Lage sei, tue er etwas anstatt: etwas Ähnliches oder Symbolhaftes; er hole sich alles wenigstens in einigem, nehme sich das Ganze in repräsentativen Ausschnitt; er schaffe sich, als kleiner Gott, in seinen Vitrinen oder Schränken, in seinem Album oder seinem Kabinett eine Welt *en miniature*.“¹⁷⁹

Die Pointe scheint mir zu sein, dass Sommer das Sammeln als das Eigentliche, das Profane als das Sakrale, das Weltliche als das Spirituelle beschreibt. Es steckt nicht als etwas Anderes dahinter, sondern ist darin enthalten. „Das Sammeln zu reduzieren auf das eigentliche Bestreben des Sammlers, ganz er selbst oder gar wie Gott zu sein, heißt, das Pferd am Schwanz aufzuzäumen.“¹⁸⁰ Deshalb beschreibt Sommer das Sammeln – und zwar allgemein, weniger anhand konkreter Beispiele wie die Streichholzschachteln – immer wieder in solchen metaphysisch aufgeladenen Begriffen.

Gesammelt werden im eigentlichen Sinne für Sommer nur Dinge. Im metaphorischen Sinne werden Nicht-Dinge gesammelt wie das Ich aus seiner Zerstreuung oder seinen Zerstreuungen.¹⁸¹ Zerstreut sind wir in der Gegenwart, indem wir mit „einem vielgliedrigen Körper, einer multiplen Sinnenausstattung und einem dispersionsgeneigten Bewusstsein“¹⁸² leben; und indem wir dazu eine gelebte Vergangenheit haben. Unser Leben ist zerstreut in ein Nacheinander. „Es ist nicht alles zugleich und auf einmal da.“¹⁸³ So, wie es Gott unterstellt wird.

Die metaphysischen Implikationen werden deutlich an einem Beispiel wie den Spekulationen über die Entstehung der Schöpfung aus der Kontraktion Gottes,¹⁸⁴ oder im Gegenzug der *annihilatio*: der Versuch aus der eindimensionalen Linie – beispielsweise im Straßenverkehr – in die nullte Dimension, also auf den ausdehnungslosen Punkt, zu kommen, führt zur Vernichtung – etwa zur Massenkarambolage. Natürlich in ironischer Gebrochenheit teilt er eine >überschwängliche< Spekulation mit: „zu denken nämlich, dass derselbe unendliche Gott, der kraft seiner Selbstkontraktion unsere Welt an der Schwelle von der vierten zur dritten Dimension gerade erst erzeugt, ja *ist*, sie in Vollendung dieses Tuns auch vernichtet: Im Übergang zur Null-Dimension vollzöge er in sich und mit uns – den Globalstau. [...] Zum Schluß hätte er, als eschatologische Pointe, die Sache und sich selbst auf den Punkt gebracht. Doch

¹⁷⁸ M. Sommer, *Sammeln*, S. 97.

¹⁷⁹ M. Sommer, *Sammeln*, S. 97.

¹⁸⁰ M. Sommer, *Sammeln*, S. 98.

¹⁸¹ M. Sommer, *Sammeln*, S. 124.

¹⁸² M. Sommer, *Sammeln*, S. 125.

¹⁸³ M. Sommer, *Sammeln*, S. 125.

¹⁸⁴ M. Sommer, *Sammeln*, S. 160 f.

wer weiß: womöglich geht er schnurstracks weiter und beginnt nun mit dem Aufbau einer negativ dimensionierten Gegen-Welt...“¹⁸⁵ Oder kehrt um zu einer neuen Expansion.

Um zu Sammeln, muss man Wege gehen, auf denen man zusammenträgt, was man haben will. Diese Wege führen zwar hierhin und dorthin, müssen aber sinnvollerweise irgendwo zusammenführen – dort, wo ich ursprünglich bin bzw. wohin ich alles versammle, was ich haben möchte. Als Sammler gehöre ich zu denen, die zwar hier sind, aber dort sein wollen.¹⁸⁶ Ob man schon gegebene Wege geht oder sich neue Wege erst bahnt, ist in unserem Zusammenhang unerheblich.¹⁸⁷ Wichtiger ist, dass >Hier< immer ein Singular ist, >Dort< aber ein potentieller Plural.¹⁸⁸ Man könnte zugespitzt sagen, wer sammelt, hat einen – und das heißt hier: viele – Wege gefunden, in der Welt herum zu kommen. Indem er immer nur das Eine sucht, das zur Sammlung gehört, kommt er potentiell überall hin und sieht vieles andere, und sei es um es systematisch zu übersehen. Zugleich wird das Hier, auch im konkreten Sinne des Ortes der Sammlung, zu einem ausgezeichneten Ort. Hier laufen alle Wege zusammen, als ob die ganze Welt drauf bezogen wäre. Alle Wege führen für den Sammler zu seiner Sammlung. „Wir sind alle >Egozentriker<. Gerade das aber erlaubt es uns allen, exzentrisch zu sein [...] Keiner von uns muss praktisch das privilegierte Zentrum okkupieren; es genügt, dass jeder von uns fähig ist, sich gedanklich dorthin zu versetzen. Jeder sieht alle, sich eingeschlossen, *herkommen* zu sich, nämlich zu dem Platz, in den alle Wege einmünden und an dem jeder sich kraft seiner Antizipation gedanklich schon befindet. Und jeder weiß, dass auch jeder andere das so sieht.“¹⁸⁹

Ganz im Sinne von Blumenbergs Glück des Zuschauers, haben zu können, ohne sein zu müssen, sieht Sommer in der Fähigkeit des Menschen, sich zu identifizieren, die Chance, im Als-ob sich eins zu fühlen mit den Dingen der Wirklichkeit.¹⁹⁰ Das intentionale Bewusstsein erlaubt es dem notorischen Exzentriker, sich an die Stelle des Anderen zu versetzen. Solche Selbstüberschreitung gehört wesentlich zu uns. „Wir machen uns gern größer als wir sind; wir wollen immer hoch hinaus; wir streben nach Höherem. [...] Der Ort, von dem aus wir sehen, liegt höher als der, auf dem wir stehen. Erwachsenwerden, rein körperlich betrachtet, besteht in der allmählichen Vergrößerung des Abstandes zwischen den Füßen und den Augen. Größerwerden heißt also beides: festen Boden unter die Füße zu bekommen und dabei stetig den Gesichtspunkt, von dem man aus die Welt beschaut, zu erhöhen. Insofern ist

¹⁸⁵ M. Sommer, *Sammeln*, S. 161f.

¹⁸⁶ M. Sommer, *Sammeln*, S. 175.

¹⁸⁷ Dass Wege selbst führen, wie Sommer beschreibt, hat Lars Gustafsson in seiner *Ballade von den Pfaden im Västmanland* anschaulich gemacht. Vgl. ders., *Vorbereitungen für die Wintersaison*, S. 55 f.

¹⁸⁸ M. Sommer, *Sammeln*, S. 186.

¹⁸⁹ M. Sommer, *Sammeln*, S. 187. Hervorhebung von Sommer.

¹⁹⁰ M. Sommer, *Sammeln*, S. 188.

Erwachsenwerden eine ständige Horizonterweiterung.“¹⁹¹ Das ist, kommentiere ich, der Weg des *Eros*, der nach oben zielt.

Schon das Stehen auf den Zehenspitzen genügt um zu merken, „welche Lust es uns bereitet, auf etwas herabblicken zu können“.¹⁹² Indem ich allerdings ein Bewusstsein davon bekomme, wie es wäre alles (mich eingeschlossen?!) aus der Vogelperspektive zu sehen, transzendiere ich mich zu dem, was Sommer mit Thomas Nagel *a view from nowhere* bzw. den objektiven Blick nennt.¹⁹³ Das ist, kommentiere ich, der Weg der *Agape*, der unten verläuft.

Sommers Philosophie des Sammelns findet eine Fortsetzung in *Suchen und Finden*¹⁹⁴. Auch hier wird eine phänomenologische Anthropologie entfaltet, die theologische, metaphysische, mystische Sprachspiele einbezieht und zugleich bricht. Auch hier tritt Sommer in die Fußstapfen Blumenbergs: statt alles auf einmal sein zu wollen begnügt sich der Mensch um seiner Selbsterhaltung willen damit, alles Mögliche im Laufe der Zeit und auf vielen Wegen zu suchen und zu finden, und, wenn es gut geht, aufzubewahren. Dabei beschreibt Sommer die technischen Hilfsmittel, von den Karten über das Auto bis hin zum satellitengestützten Navigationsgerät, die dazu verhelfen, dass das endliche menschliche Subjekt auf unmittelbare Allgegenwart verzichtet, um statt dessen etwas Vergleichbares zu gewinnen. Ohne immer schon überall zu sein, lerne ich, im Prinzip überall hinzukommen. „Anders gesagt: mein Präsenzbewußtsein erweitert sich so, dass prinzipiell alle Stellen und Wege in es einbezogen sind.“¹⁹⁵ Ich bin nicht immer schon da, aber ich kann immer leichter überall hinkommen. So ermöglicht das *Global Positioning System (GPS)* einen „technisch vermittelten Omnipräsenz-Ersatz.“¹⁹⁶ Noch einmal wird deutlich, dass Sommer Blumenbergs Kritik der Säkularisierung teilt. Denn genau diese Art der Als-Ob-Verwirklichung metaphysischer, theologischer Kategorien (auch etwa göttlicher Eigenschaften) im Medium endlicher, leibhafter menschlicher Technisierung wird von ihm nicht als defizitärer Abfall, sondern als im doppelten Sinne humane Verwirklichung des Daseins vorgeführt. Und zwar als Heimischwerden in der Welt, für die Sommer den stoischen Begriff der *oikeiosis*¹⁹⁷ reklamiert. Das entspricht Blumenbergs Weltfrömmigkeit und seiner enharmonischen Verwechslung von Gott und Welt. Die Deskription hat einen normativen Kern, der als Vermeidung der Gnosis und damit als Legitimierung der technisierten Neuzeit begriffen werden kann. Dem dient, wie bei Blumenberg, die Überwindung des Seinwollens wie Gott durch das Haben der Welt im zeitlichen Bewusstsein, das seinen unaufhebbaren Sitz in der leiblichen Person hat. Bei Sommer ist die Polemik gegen die absolutistische Theologie allerdings überflüssig, indem er, Kant und Blumenberg zusammen

¹⁹¹ M. Sommer, *Sammeln*, S. 189 f.

¹⁹² M. Sommer, *Sammeln*, S. 190.

¹⁹³ M. Sommer, *Sammeln*, S. 191.

¹⁹⁴ Vgl. M. Sommer, *Suchen und Finden*.

¹⁹⁵ M. Sommer, *Sammeln*, S. 39.

¹⁹⁶ M. Sommer, *Sammeln*, S. 39.

¹⁹⁷ M. Sommer, *Sammeln*, S. 39.

denkend, die humane Theologie seiner Phänomenologie der Selbsterhaltung dienstbar macht. Hier herrscht keine Konkurrenz zwischen Gott und Mensch. Das Haben Gottes erlaubt vielmehr, eine Mystik des Habens zu realisieren, die beides vermeidet, die Verzweiflung angesichts der Kontingenzen des Lebens wie den voreiligen Versuch der Mystik des Seins, sich alles sofort und ohne Umwege anzueignen.

8. Kontingenz als Option: Säkularisierung als Sakralisierung (H. Joas)

Hans Joas hat die Neuzeit, alternativ gegenüber der These der Säkularisierung, als Zeitalter der Kontingenz bezeichnet.¹⁹⁸ Dabei spielt Kontingenz eine entscheidende Rolle sowohl in seiner Theorie der (Genesis) der Neuzeit wie in seiner zugrundeliegenden Handlungstheorie, seltsamerweise ohne Blumenberg auch nur zu erwähnen. Möglicherweise weil er eine christliche Legitimität der Neuzeit anvisiert wie eine Legitimität des Christlich-Religiösen in der Neuzeit. Dazu übernimmt er stillschweigend Blumenbergsche Einwendungen und integriert sie in seine Sicht des Christlich-Religiösen.¹⁹⁹

Joas geht davon aus, dass die Welt nicht perfekt ist. Weder ist sie vollständig noch vollkommen. Dies ist weniger ein Defekt als die Bedingung der Möglichkeit für den Menschen, in ihr zu handeln. Schillert der Begriff der Kontingenz zwischen Zufall und Willkür, so macht er doch sensibel nicht nur für die Widerfahrnisse des Lebens, sondern auch für die Zunahme an Handlungsoptionen der Gesellschaft wie des Einzelnen. Der Glaube ist von da aus weniger Kontingenzbewältigung im Sinne von Kontingenzreduktion als eine wichtige, positiv besetzte Voraussetzung für den attraktiven und kreativen Umgang mit Kontingenz. Der Preis dafür, den Joas zu zahlen bereit ist: Es gibt keine absoluten Gewissheiten mehr, nur noch kontingente. Die aber sind nicht Ausdruck eines bloßen Relativismus, wie ihn modernitätskritische Beobachter anprangern. Denn innerhalb dieser Kontingenzwelt sind durchaus neue Bindungen möglich, wie ephemere sie auch erscheinen mögen. Joas erkennt in der Neuzeit weniger Relativismus und Säkularisierung als eine Fragilisierung der Optionen.²⁰⁰ „Wir leben in kontingenter Gewissheit.“²⁰¹

Heilige (z.B. biblische) Texte sind nicht sakrosankt und aus sich zu verstehen, sondern müssen durch Hermeneutik erst angeeignet werden. Dies dient, analog zu Blumenbergs Phänomenologie der Geschichte, dazu, Kontinuität und Neuheit zusammen denken zu können, auch und gerade in religiösen Traditionen. Die Überlieferung ist zwar vorgegeben, muss aber je und je neu gedeutet, aufgeschlossen, verstanden und angeeignet werden. Eine

¹⁹⁸ Zum Folgenden: Hans Joas, *Glaube als Option*, S. 106 ff.

¹⁹⁹ Joas beruft sich auch hier auf Ernst Troeltsch – ohne bei der Diskussion der Säkularisierungskategorie oder der Kontingenz Blumenbergs einschlägige Schriften zu erwähnen.

²⁰⁰ H. Joas, *Glaube als Option*, S. 147.

²⁰¹ H. Joas, *Glaube als Option*, S. 148.

„Neuartikulation einer religiösen Tradition“²⁰² impliziert also zugleich einen Lernprozess, den diese religiöse Tradition in und durch ihre jeweilige Gegenwart durchläuft. Es gibt also durchaus Neues unter der Sonne, auch in religiöser Hinsicht. Gegen die intellektuelle Unredlichkeit auch das kontingent Neue als das auszuweisen, was >eigentlich< immer schon gewusst wurde, niedergeschrieben, nur vielleicht verdrängt, vergessen, übersehen wurde, besteht Joas darauf, dass zeitgenössische religiöse Traditionen das Neue als solches anerkennen.

Joas zeigt das an der Entstehung der Menschenwürde und der entsprechenden Menschenrechte. Hier verschränken sich religiöse und moderne Einsichten unterscheidbar, aber untrennbar. Insofern die Menschenwürde partiell eine Säkularisierung im Sinne einer Verwirklichung der Gottesebenbildlichkeit bzw. Gotteskindschaft des Menschen ist, ist sie zugleich Ausdruck eines kontingenten, erst je und je möglichen Fortschritts in der Ausdeutung dieser traditionellen Inhalte - einer „Wertegeneralisierung“²⁰³ - die nicht auf diese Vorformen reduzierbar ist. Traditionen bringen ihre in der Gegenwart relevanten Inhalte nicht von sich aus hervor, sondern müssen aktiv gedeutet und so aktualisiert werden. Das schließt ein, dass sie sich zu Innovationen reaktiv verhalten müssen.²⁰⁴ So als das Christentum seine Tradition neu deutete durch die Herausforderung der Sakralisierung der Person (Menschenwürde und Menschenrechte) in der Neuzeit.²⁰⁵ Faktisch hatte, und das ist ein Vorteil, das Christentum eine Lerngeschichte – die sie freilich durch Selbstimmunisierung verleugnet, wenn sie, ob eher katholisch die bisherige Tradition oder eher protestantisch die Bibel als alleinige Quelle ihrer Erkenntnisse verabsolutiert, so dass alles andere und spätere immer schon vorweggenommen worden sein muss: wie in der Geschichte vom Hase und Igel ist die religiöse Wahrheit immer schon da. Säkularisierung hat ein Moment von Verwirklichung; aber als Sakralisierung auch ein Moment der historischen Kontingenz, der freien Innovation, die wiederum ein Licht auf die Vergangenheit wirft, so dass diese erneut oder erstmals die Augen aufschlägt.

Eine affirmative Aneignung solcher Innovationen ist dabei genauso wenig zwingend wie eine Ablehnung. Das liegt auch daran, dass Sakralisierung nicht auf die der Person begrenzt werden kann. Auch andere Instanzen können ihr unterworfen werden: Nation, Klasse, Zivilisation, Rasse.²⁰⁶ Dann fragt sich, inwiefern ausgerechnet die Person das Recht auf ihrer Seite hat, an der andere Sakralisierungen sich messen lassen müssen.

Das biblische oder sonstige >Wort Gottes< ist dann nicht unmittelbarer Selbstaussdruck Gottes, sondern Wiedergabe der Mitteilungsabsicht Gottes im Bezugsrahmen der Empfänger. Nicht Begründungen (alleine) sind bei Werteentstehungen und -bindungen entscheidend,

²⁰² Hans Joas, *Die Die Sakralität der Person*, S. 21.

²⁰³ So etwa H. Joas, *Die Sakralität der Person*, S. 260 ff.

²⁰⁴ H. Joas, *Die Sakralität der Person*, S. 205.

²⁰⁵ H. Joas, *Die Sakralität der Person*, S. 205.

²⁰⁶ H. Joas, *Die Sakralität der Person*, S. 207. Das demonstriert, wie prekär Sakralisierungen von endlichen Instanzen bleiben. Gilt das dann auch für das menschliche Individuum?

sondern Erfahrungen.²⁰⁷ Solche Erfahrungen, auch wenn sie ihrerseits nicht ohne die Tradition möglich sind, generieren neue Lektüren alter Texte – bis hin zu der befremdlichen Erkenntnis, dass man im Nachhinein schwer versteht, wieso das nicht schon immer so verstanden und gelesen wurde. Das nennt Joas, im Anschluss an Ernst Troeltsch, „affirmative Genealogie“.²⁰⁸ Wie die Aneignung und Ausdeutung, so ist auch die Entstehung universaler Werte wie auch der absolute Wert der Würde des Menschen auf partikuläre Kontexte angewiesen, auch wenn sie sich von ihnen ablösen (ab-solut werden).²⁰⁹

Joas zielt auf einen Universalismus, der sich aus den jeweiligen partikulären Traditionen heraus entwickelt, ohne deren Bruch vorauszusetzen. Als Analogon verweist er auf das Erlernen einer fremden Sprache, das nur möglich sei, wenn man schon eine kontingente Muttersprache habe.²¹⁰ Das gelte dann auch für den interreligiösen Dialog.²¹¹ Man kann hinzufügen: es gilt auch für den Dialog in der modernen Kultur selbst und zwischen ihren verschiedenen religiösen, säkularen, weltanschaulichen Kulturen. Kontingente Gewissheit ist kein schlechter Name für die je eigene Identität, die denkbar werden lässt, dass es noch andere legitime Identitäten gibt.

Im Anschluss an William James²¹² greift Joas auf die Möglichkeit eines transformierten Lebens des individuellen Bewusstseins nach dem Tode aus. Nicht der Tod, sondern das, was danach kommt, unterliege heute einem Tabu.²¹³ Joas scheint von James ein Moment des Panentheismus zu übernehmen, wenn er schreibt: „Es ist kein Gott, der unberührt von dem, was wir mit unserer Freiheit zum Guten oder zum Bösen anfangen, in jenseitiger Ferne sich selbst genug ist, sondern ein Gott, der uns zu selbst schöpferischen Geschöpfen gemacht hat und der deshalb in das Geschehen der Welt allzeit verwickelt bleibt, weil unsere schöpferischen Fähigkeiten sich in Kontinuität mit seiner Schöpfung befinden können. Die prometheische Entgegensetzung von menschlichem und göttlichem Schöpfertum ist irreführend und unnötig.“²¹⁴ Das richtet sich offenkundig auch gegen Blumenberg, sofern seine Zuwendung zum Mythos des Prometheus mit seiner Theologie der Konkurrenz zwischen Gott und dem Menschen zusammen hängt. Bei Joas – und das wirft ein klärendes Licht auch auf seine Affirmation religiöser Neuerungen – gehört die Schöpferkraft des Menschen zur Schöpfung Gottes dazu. Bei William James ist allerdings, wie Joas bemerkt, nicht nur der Mensch in

²⁰⁷ H. Joas, *Die Sakralität der Person*, S. 163.

²⁰⁸ Bes. H. Joas, *Die Sakralität der Person*, S. 187 ff.

²⁰⁹ Vgl. die wohlwollende, aber kritische Rezension von Christian Möllers, Etwas am Menschen ist heilig.

²¹⁰ H. Joas, *Glaube als Option*, S. 154 f.

²¹¹ Das trifft sich mit den historischen Bemerkungen von Stroumsa zur ursprünglichen Zwei- und dann Fremdsprachlichkeit des Christentums im Blick auf die beiden Testamente in hebräischer und griechischer Sprache. G. Stroumsa, *Das Ende des Opferkults*, S. 63 ff.

²¹² Vgl. vor allem W. James, Die Unsterblichkeit des Menschen, in: ders., *Der Sinn des Lebens*, S. 151-169.

²¹³ H. Joas, *Die Sakralität der Person*, S. 230.

²¹⁴ H. Joas, *Die Sakralität der Person*, S. 229.

seinem innersten Selbst auf Gott angewiesen, sondern umgekehrt auch Gott auf seine Geschöpfe. Dem nähert sich Blumenbergs Theologie im Sinne seiner Mystik des Habens.

TEIL C: MYSTIK DES HABENS

„Das Leben birgt zwei Richtungen: die eine ist der Sorge zugewandt,
die andere dem Überflusse, der die Opferfeuer umringt.
Unsere Wissenschaft ist ihrer Anlage nach der Sorge zugeordnet
und der Festseite abgewandt; sie ist mit der Not untrennbar verbunden; [...]
Daher müßte man die Wissenschaft vom Überfluß erfinden,
wenn sie nicht seit jeher bestände - denn sie ist keine andere als die Theologie. [...]
Eine neue Theologie, die beschreibenden Charakter besitzt.
Sie hat den Bildern, die uns seit langem vertraut sind, die Namen zu verleihen.“
Ernst Jünger¹

In diesem dritten Teil soll Blumenbergs Philosophie zum Einen noch einmal zur Kenntlichkeit kommen. Zum Anderen soll sie kritisch und konstruktiv, wenn auch cursorisch, fortgeschrieben werden in theologischer Absicht.

Blumenbergs Philosophie ist Arbeit am Absoluten. Das möchte ich gegen Werkdarstellungen profilieren, die in Blumenbergs Denken lediglich eine Entlastung vom Absoluten (Odo Marquard) oder eine Distanzierung von der übermächtigen Wirklichkeit (Franz Josef Wetz) erkennen (lassen) wollen. Das aber bedeutete die Halbierung der Blumenbergschen Vernunft. Blumenberg nimmt Abschied vom Sein, um eine Mystik des Habens willkommen zu heißen. Die Distanzierung von der Wirklichkeit im Dienste der Selbsterhaltung eröffnet die Rückkehr zur Wirklichkeit im Dienste der Selbsterfüllung. Die Vernunft, die als Organ der Selbstbehauptung des Menschen in einer übermächtigen Wirklichkeit beginnt, überschreitet ihren Ursprung in Richtung dessen, was für Selbsterhaltung überflüssig ist. Sie geht aufs Ganze. Und eröffnet dem Menschen den Zugang zur Welt als Inbegriff des unabgeschlossenen Ganzen. Damit produziert sie Bedürfnisse, die an keinen objektiven Maßstab zurückgebunden werden können, auch wenn sie deshalb immer wieder auf Enttäuschung programmiert sein sollten. Das menschliche Bewusstsein führt den Menschen in das Dilemma, alles auf einmal wenn nicht sein, so doch haben zu wollen. Beim Bewusstsein und nur hier läuft das Haben aber in gewisser Hinsicht wieder auf das Sein hinaus, als Werden im Laufe der Zeit. Das Bewusstsein braucht Zeit und muss sich Zeit lassen, um die Welt zu haben. Denn auch die Welt hat ihre eigene Zeitlichkeit, die das Maß der Zeit des Bewusstseins sprengt. Der einzelne steht vor der Aufgabe, mit der Diskrepanz zwischen seiner Lebenszeit und der Weltzeit zurechtzukommen.

Blumenbergs Werk ist von gegenläufigen Tendenzen geprägt. Zum Einen plädiert es für Bescheidenheit. Das menschliche Bewusstsein lernt die uneinholbare Übergröße von Welt und Zeit kennen und ertragen. Es gönnt sich und den andern eine Welt. Zugleich erweitert es die begrenzte Lebenszeit über sich hinaus, indem es sich an Vergangenheiten erinnert, die es selbst nie erlebt hatte und auf eine Zukunft vorgreift, die, wenn überhaupt, nur seine Nachkommen als Gegenwart erleben werden. In der Nachfolge von Thomas Manns

¹ Ernst Jünger, *Das abenteuerliche Herz*, S. 178.

Humanisierung des Mythos arbeitet Blumenberg an der Mythisierung und Humanisierung der Theologie. Während Thomas Mann Joseph als Christusfigur nacherzählt², die zugleich die Arbeit an Gott beschreibt, führt Blumenberg die Christologie als Passion zu ihrem Ende, das das selbstgewählte Ende Gottes sein soll. Aus dem werdenden Gott wird der sich selbst entwerdende Gott. Solche Mythisierung bleibt der Theologie insofern treu, als das, was Welt und Mensch in ihrer Geschichte erfahren und erleiden, für Gott selbst wesentlich wird, und sei es in der Motivierung, sich ins Nichtsein zurückzunehmen. Man muss Blumenbergs Diagnose der Selbsterschöpfung Gottes nicht unterschreiben, um diese als ein wesentliches Moment der Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung aufzuheben. In und durch Jesus Christus nimmt Gott seine Schöpfung in sich auf.

Dass der Mensch angesichts seiner Kontingenz wenn nicht notwendig, so doch bedeutsam sein will, nicht nur für andere Menschen, sondern für die Welt, im Letzten für das Absolute, für Gott, scheint christologisch plausibel. Doch ist solche christologische Verwesentlichung des Menschen und seiner Welt für Gott immer wieder durch den Absolutismus Gottes vereitelt worden. Blumenbergs Mythisierung der Theologie zielt darauf, dass das Menschliche und Weltliche Gott unbedingt angeht, affiziert, ihn nicht unbehelligt lässt. Insofern ist Gottes Sein auch bei ihm im Werden, auch und gerade, sofern es zum Tod Gottes führt, jetzt aber nicht als Tat des Menschen, sondern als Tat Gottes selbst. Vielleicht ist das nicht das absolute Ende der Geschichte, wenn es so etwas wie Auferstehung mit Blumenberg über ihn hinaus geben mag.

1. Die Geschichte der Vernunft

„Was ist die Welt? Ein ewiges Gedicht,
Daraus der Geist der Gottheit strahlt und glüht, [...]
Und doch auch eine Welt für sich allein, [...]
Ein Buch, das Du im Leben nicht ergründest.“
Hugo von Hofmannsthal³

Im Werk Hans Blumenbergs ist es leicht, den Wald vor lauter Bäumen zu übersehen. Programmatische Texte sind selten und gehen regelmäßig über in materiale Darstellungen. Diese formen sich zu dickleibigen Problemkrimis (Odo Marquard), in denen Blumenbergs eigenes Denken hauptsächlich im Modus der Darstellung und des Kommentars fremden Denkens auftritt. Daneben gibt es eine riesige, aus dem Fundus des Nachlasses immer noch nachwachsende, Fülle von Glossen zu Lesefrüchten, die ursprünglich gesammelt sind auf ca. 30000 Zetteln in Kästen, die inzwischen im Marbacher Literaturarchiv liegen. Die Hauptwerke, die daraus hervorgegangen sind, bieten thematische Sammlungen der intellektuellen Geschichte des Abendlandes. Dieses bibliothekarische Moment ist Symptom von Blumenbergs

² Vgl. Jan Rohls, Die Theologie von Thomas Manns „Joseph und seine Brüder“.

³ Hugo von Hofmannsthal, *Was ist die Welt?*, in: ders., *Gedichte und Prosa*, S. 7.

Denken selbst. Er begnügt sich keineswegs mit Referaten historisch gewordener Denkansätze. Der unbescheidene Anspruch seiner Philosophie⁴ besteht vielmehr in der Demut, auch vergangene Versuche des Menschen, sich in der Welt zu verstehen, nicht verloren zu geben, sondern so zu bewahren, dass sie bedeutsam bleiben auch dort, wo sie sich, was ihren wissenschaftlichen Anspruch angeht, als Irrtum erwiesen haben. Noch in dem, was vorläufig blieb, was überwunden wurde, was scheiterte, was widerlegt ist, war und ist die eine Vernunft am Werk, die unverächtlich bleibt auch in ihren überzogenen Ansprüchen, naiven Erwartungen und vermeintlichen Gewissheiten. Das gehört noch zur Selbsterhaltung der Vernunft. Und schon zur Vernunft als Streben nach der Totalität. Man kann darin ein auf Erkenntnis bezogenes Analogon zur Rechtfertigung des Sünders sehen. Oder, frei nach Adorno, zum Ganzen gehört das Unwahre.

Blumenberg bekennt einmal, dass es ihm allein darum geht, die Welt zu verstehen und damit den Menschen, der nicht nur Umwelt, sondern Welt hat. Unerträglich wäre es für ihn, „ein Leben in einer Welt zuzubringen, aus der man davongehen könnte, ohne sie verstanden zu haben. Nicht die Welt ist die Episode – ich bin es. Daraus könnte alles folgen.“⁵ Vernunft ist das Organ des Weltverstehens. Vernunft und Welt sind die beiden Pole, die Blumenberg nur zusammen behandelt. Verstehen meint dabei eine *cum grano salis* gewaltfreie Form des Habens.⁶

Einerseits meint Welt das, was dem Menschen, wiewohl er in ihr ist, in gewisser Hinsicht⁷ gegenüber steht als der Inbegriff der Wirklichkeit im Ganzen. Blumenberg interessiert sich also für das, was der Mensch nicht ist. Zugleich ist es unter den irdischen Geschöpfen wohl allein der Mensch, der eine Welt hat, im Unterschied zu den Tieren, die ihre je verschiedenen Umwelten haben.⁸ Es ist die Leistung des menschlichen Bewusstseins, erstens eine *Welt* zu bilden und damit und zweitens eine Welt zu *haben*. Der Mensch hat eine Welt, die er konstituiert (nicht erschafft) die ihn selbst erst als die Episode erscheinen lässt, als die er sich dann wiederum begreift im Verhältnis zur Welt. Der Mensch will wissen, wie die Wirklichkeit >wirklich< ist, auch dort, wo sie über seine Bedürfnisse nach Selbsterhaltung und über seine Wünsche nach Glückserfüllung gleichgültig, rücksichtslos oder allzu großzügig hinausgeht. Der Mensch gönnt sich eine Welt, in der er nicht notwendig erscheint. Das ist seine Größe noch im

⁴ Vgl. dazu, wenn auch verkürzend, auch B. Recki, „Gegen die Absolutismen der Wirklichkeiten“.

⁵ H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 10.

⁶ Es gibt ja auch „die Wut des Verstehens“ (Schleiermacher), im Denken wie im Leben, auch im seelsorgerlich-therapeutischen Umgang. Vgl. dazu Jochen Hörisch, *Die Wut des Verstehens*.

⁷ „Das eben ist das Erstaunliche am Menschen als Person und Geistwesen, dass er sich über sich als Lebewesen emporschwingen und von einem Zentrum gleichsam jenseits der Welt aus alles einschließlich seiner selbst zum Gegenstand seiner Erkenntnis machen kann.“ So eine Paraphrase der Weltoffenheit nach Max Scheler bei Jan Rohls, *Die Theologie von Thomas Manns „Joseph und seine Brüder“*, S. 82. Diesen (streng genommen unmöglichen) „Blick von nirgendwo“ (Thomas Nagel) hat nach Peter Strasser das Problem, dass er als (natur)wissenschaftlicher Blick das menschliche Subjekt, wie es sich selbst gegenwärtig ist, ausblendet. Falsch wird solche Reduktion, wenn sie diesen Blick auf den Menschen selbst richtet, der Mensch sich selbst, wie Adorno sagte, zum Anthropomorphismus wird. Manchmal hat man den Eindruck, dass Blumenbergs Respekt vor der Naturwissenschaft ihn in diese Richtung führt. Doch das täuscht.

⁸ Vgl. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*: der Mensch ist weltbildend, das Tier weltarm und der Stein weltlos, a.a.O. bes. 261ff.

Elend. Blumenbergs Formel dafür, dass er sich deshalb nicht reduzieren muss, lautete, man sei nicht wichtig, aber nichts sei wichtiger als man selbst.⁹

Blumenbergs Frage, was wir Menschen wissen wollten, verbindet das Bedürfnis nach Selbsterhaltung mit dem nach Glückserfüllung. Noch die Neuzeit ist von diesem doppelten Begehren geprägt. Auf der einen Seite zeigt Blumenberg, dass in der Neuzeit die Wahrheit nicht mehr notwendig glücklich macht. Auf der anderen Seite hält er fest an der Hinsicht auf absolute Metaphorik, die solches Glück immerhin noch denkbar sein lässt. Das Bedürfnis nach Selbsterhaltung schließt recht verstanden das Bedürfnis nach Daseinsbefriedigung, nach „der erfüllten Lebensform, der positiven Wertung des Faktums, in der Welt zu existieren“¹⁰ ein. Das ist für Blumenberg die anthropologische Fassung der Seinsgrundfrage, also der Frage, warum wir überhaupt sind. Das ist eine für das Überleben überflüssige Frage und darin eine Frage des Überflusses, weil sie nicht mehr ökonomisch auf Selbsterhaltung bezogen ist. Der arme Mensch, der mit der Wirklichkeit nicht mehr so fraglos verbunden ist, dass sein Leben mit der Welt zur Lebenswelt im vollen Sinne verschmilzt, der deshalb angewiesen ist auf allerlei Hilfsmittel, ist doch darin reich, dass er mehr wissen will und kann, als er braucht.

Worauf die menschliche Vernunft zielt, lässt sich nach Blumenberg am Begriff ablesen. Doch der Begriff ist nicht die vollständige Verwirklichung der Vernunft. Er hat eine Tendenz in sich, die über ihn hinausweist. Wo der Begriff einseitig verabsolutiert wird, wird die Intention der Vernunft gerade nicht erfüllt. Dafür steht die Metapher, besonders in ihrer Form der absoluten Metapher.¹¹

Blumenbergs These: „die Abkehr von der Anschauung steht ganz im Dienst der Rückkehr zur Anschauung.“¹² Die Formel >Zu den Sachen<¹³ behält also hier ihr Recht. Wobei Blumenberg betont, dass dieser erneute Rückgang zu den Sachen unter erneuerten Bedingungen stattfindet, nachdem die Selbsterhaltung und Entlastung von der Unmittelbarkeit erreicht ist. Der Genuss erfordert eine neue Anschauung, neue Reizsuchbewegung, die das, was ursprünglich Schrecken erregte, nun genießbar macht. Dem dient noch der Begriff, indem er präsent hält, was nicht direkt gegenwärtig ist. Und dem dient schon die Metapher, die deshalb nicht zufällig eine ästhetische Komponente hat. Das Ästhetische geht aus dem Metaphorischen hervor. Der Mensch wird Zuschauer einer fiktionalen Wirklichkeit, von der man dann wieder verlangt, dass ihr Realität zukommt. In der Kunst lässt man sich gefahrlos überraschen. Als unbetroffener Zuschauer kann man noch den Schiffbruch der anderen

⁹ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 11.

¹⁰ H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 22.

¹¹ H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, S. 9.

¹² H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, S. 27.

¹³ Neben der Formel „Zurück zu den Sachen“ steht die Formel „Zurück zu den Quellen“, denen Blumenberg einige Untersuchungen gewidmet hat, auch im Verhältnis der Quellen zu den Sachen, vgl. H. Blumenberg, *Quellen, Ströme, Eisberge*.

genießen. Im Extremfall fordert Rhetorik dann, diese Differenz zwischen Fiktion und Realität einzuziehen, das aber wäre als Ziel zugleich das Ende von Kunst.

Der Begriff (wie der Name) dienen eher der Auslegung der Angst, die Vernunft insgesamt in ihrer auch metaphorischen Gestalt (darüber hinaus) der Überwindung der Furcht und damit auch dem Genuss.¹⁴ Der Begriff gibt der bedrohlichen, ängstigenden Wirklichkeit Gesichter. Und die Vernunft macht aus diesen Gesichtern etwas, was immer weniger Furcht hervorruft und, im Glücksfall, immer mehr Freude ermöglicht.

Schon der Begriff, der Abwesendes anwesend sein lässt, bereitet darauf vor, dass der Mensch mit Gegenständen zu tun haben kann, die überhaupt nicht sinnlich gegenwärtig sein können, wie Welt, Ich, Zeit, Raum. Im Verhältnis zur Zeit besagt dass, dass der Begriff Vergangenes erinnerbar hält. Und dass er Zukünftiges erwartbar macht. Er dient insofern der Prävention, wie es das Beispiel der Falle bei der Jagd veranschaulicht. Während es der Begriff eher mit der Entlastung vom Absolutismus zu tun hat, mit der Distanzierung von der übermächtigen Wirklichkeit, mit Entängstigung etc., zielt die Metapher darüber hinaus auf neue Nähe zur Wirklichkeit. Durch die absolute Metapher wird die Wirklichkeit, die durch die Arbeit des Begriffs auf Distanz gebracht, vergegenständlicht, ihrer bedrohlichen Qualität enthoben wird, wiederum als Ganze in den Blick genommen. Schon der Begriff gibt der Wirklichkeit Namen und Gesichter. Die Metapher macht es möglich, darüber Geschichten zu erzählen, die unterhalten, die bereichern, die neuen, genussvollen Kontakt zur umfassenden Wirklichkeit ermöglichen.

„Der Begriff endet in der Mystik, die Metapher im Mythos.“¹⁵ Zwar kann die Metapher auch im Dienst der Begriffsbildung stehen. Aber sie hat auch eine eigene Abzweckung, die nur zum Teil in der Arbeit des Begriffs angelegt ist. Das reale Bild dafür ist der Blick zum Sternenhimmel. Er hatte nach der humanistischen Tradition kein Moment der Erwartung oder Prävention mehr, und keinen Bezug zu irgendeinem Handeln, einer Praxis oder Technik. Beim Sternenhimmel handelt sich um einen Gegenstand der Totalität. „Der zum Himmel gerichtete Blick wechselt nicht nur den Gegenstand, wenn er den alltäglich-lebensweltlichen Horizont der Einzeldinge und des Umganges verläßt, sondern er erhebt sich über die Einzelheit des Gegenständlichen, seine Differenzierbarkeit, zu dem letzten Ganzen, das noch erreicht werden kann, auch wenn er immer wieder durch bestimmte Phänomene von dieser Totalität abgehalten wird.“¹⁶ Es ging um reine Theorie im Sinne der Anschauung, die kein Mittel mehr ist für einen anderen Zweck. Der Mensch will erkennen, was ist, auch wenn ihm diese letzte Wirklichkeit nichts sagt, ihn nicht weiter beachtet, sich nicht um ihn kümmert wie er um sie. Das Bedürfnis, nun doch von der

¹⁴ H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, S. 33.

¹⁵ H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, S. 75. Schon das allein zeigt, dass Mystik ein wesentliches Thema Blumenbergs ist. Das hat vor allem Manfred Sommer aufgedeckt – und verdeckt zugleich.

¹⁶ H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, S. 16.

letzten Wirklichkeit gesehen und wohlwollend anerkannt zu werden, geht darüber noch einmal hinaus und verbindet sich mit der absoluten Metaphorik.

Die reine Theorie, für die die Astronomie steht, gerät immer wieder in Konflikt mit dem Leben. Das lehrt die Anekdote der thrakischen Magd, die Thales auslacht, als er beim Beobachten der Sterne in die Zisterne fällt. Reine Theorie ist nicht ohne Entfremdung vom Realismus der praktischen Welt zu haben.¹⁷ Darin vollendet sich aber die Tendenz der menschlichen Vernunft, die von Anfang an in ihm steckt. Der Mensch ist das Wesen des Luxus, des Überflusses. Schon die Prävention muss auf mehr gehen als auf das, was unmittelbar da ist.

Wie sich schon die begriffliche Vernunft löst von dem Gegebenen in Raum und Zeit, wendet sich die metaphorische Vernunft dem zu, was überhaupt nicht gegeben ist, den Ideen Welt, Ich, Geschichte, Freiheit. Wer, wie die neuzeitlichen Wissenschaften, diese Dimension der Vernunft ausblendet, versteht gar nicht mehr, weshalb diese ganzen Anstrengungen ursprünglich begonnen wurden. Diese >Gegenstände< gehen über das hinaus, wovon klar und deutlich gesprochen werden kann.¹⁸ Blumenberg folgt eher Paul Valéry als Ludwig Wittgenstein, wenn er das im strikten Sinne Unaussprechliche für das letztlich Wichtige hielt.¹⁹

Die metaphorische Vernunft ist nicht beliebig, aber sie arbeitet nicht mit demselben Grad von Evidenz wie die begriffliche. Nur für das, was der Selbsterhaltung dient, gibt es hinreichende Gründe. Für das, was der Selbsterfüllung dient, gibt es nur gute Gründe, hilfreiche, auch schöne Bilder. Dem entspricht, dass es keine einsichtige Festlegung gibt, welche Bedürfnisse sinnvoll sind. Glück kann insofern kein objektiver Begriff sein. Oder nur im Extrem: alles zu sein und/oder zu haben. Da das nicht unmittelbar möglich ist, vertreten Teile das unerschwingliche Ganze. Jede/r wählt aus, was ihm als Inbegriff des Ganzen erscheint.

Da das absolute Bedürfnis nach Totalität unerreichbar ist, sind die menschlichen Bedürfnisse unendlich, vielfältig und unzensurierbar. Mit der Ausnahme ihres Radikals, des Totalitätsbedürfnisses. Sie sind untrennbar beides, überflüssig und Ausdruck des Überflusses. Und korrespondieren damit der Vernunft, die sich von der Ökonomie der Selbsterhaltung emanzipiert hat.

Man kann bei Blumenberg Selbsterhaltung in drei Momente ausdifferenzieren. Da ist – erstens – die Selbsterhaltung als Inbegriff der menschlichen Daseinslage in einer prekären Wirklichkeit überhaupt. Da ist – zweitens – die herausgeforderte Selbsterhaltung durch Absolutismen aller Art, sei es der absolutistischen Wirklichkeit, sei es der absolutistischen Gottes. Hier wird Selbsterhaltung zur Selbstbehauptung gegenüber solchen Absolutismen. Eine – drittens – spezifische Form solcher Selbsterhaltung ist die intransitive Selbsterhaltung als

¹⁷ Vgl. dazu H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, passim.

¹⁸ Nach H. Arendt geht es hier gar nicht mehr um Erkenntnis (Verstand), sondern um das Denken (Vernunft), vgl. *Vom Leben des Geistes*.

¹⁹ Vgl. etwa H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, S. 102 und H. Blumenberg, *Ausblick*, S. 83.

Gegenmodell gegen Angewiesenheit auf je und je neue Fremderhaltung (sei es durch einen anderen Beweger, sei es durch einen Schöpfergott im Sinne der *creatio ex nihilo*). Ich verwende Selbsterhaltung hier im Sinne der grundlegenden ersten Bedeutung. Die These ist, dass Blumenbergs Philosophie nicht allein auf Selbsterhaltung setzt, sondern auf Erfüllung.

Auch hier begegnen wir der doppelten Anthropologie des armen und reichen Menschen. Arm ist der Mensch, weil er sich selbst erhalten muss mit Hilfe seiner vor allem begrifflichen Vernunft. Reich ist er, weil sie ihn, auch wenn sie zunächst eine Verlegenheitslösung gewesen sein mag, in die Lage versetzt, mehr Wirklichkeiten wahrnehmen zu können, als er unbedingt bräuchte. Solche Freiheit kann dann sekundär als Beliebigkeit empfunden und denunziert werden, wenn ihr Ursprung vergessen wird. Doch auch beim Glück entkommt man nicht sofort der möglichen Konkurrenz. „Die Identität der Glücksansprüche aller wäre die vollkommene Katastrophe, weil sie die schlechthinnige Rivalität aller um dasselbe wäre.“²⁰ Um dieser zu entgehen, muss das Glück individuell und subjektiv sein und vom Sein auf das Haben umstellen.

2. Entlastung und Erfüllung

„Noch sind die Ausdrücke: die Welt *kennen* und Welt *haben*
in ihrer Bedeutung ziemlich weit auseinander;
indem der eine nur das Spiel *versteht*, dem er zugesehen hat,
der andere aber *mitgespielt* hat.“
Kant²¹

Odo Marquard prägte für Blumenbergs Philosophie die Formel der „Entlastung vom Absoluten“²². Doch wenn der Mensch das Absolute nicht aushält, so hält er es nach Blumenberg ohne das Absolute auch nicht aus.

Marquard weiß zu berichten, dass Blumenberg zu wenig Zeit zu haben glaubte, um auszuschöpfen, was er von der Welt haben und in seinen Texten zu ihr zu sagen hatte.²³ Er, der²⁴ die Zeit aufholen wollte, die ihm das Nazi-Deutschland gekostet habe, nimmt sich zunehmend alle Zeit seines Lebens für Lesen und Schreiben seines Werkes, in dem das Gelesene gesammelt ist. Marquard aber, der offenkundig Kompensationen für die Kürze der Zeit nicht nur anpreist, sondern selbst übt²⁵, beschränkt sich zunehmend, auch im Blick auf die Blumenberg-Darstellung, auf Affirmation der Kürze.

²⁰ H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, S. 25. Blumenberg erinnert an das Auto, das als objektives Glücksgut erhoben wird – und so zu katastrophalen Folgen führt.

²¹ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, S. 400.

²² Odo Marquard, *Lebenszeit und Lesezeit*, S. 268 f.; O. Marquard, *Laudatio*; und ders., *Entlastung vom Absoluten*.

²³ Für Blumenberg ist, noch einmal, „die Zeit das Kernproblem des Menschen“. Sie reicht weder aus, um die Welt, noch um sich selbst zu erkennen. (H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 211 f., das Zitat S. 212)

²⁴ Odo Marquard, *Entlastung vom Absoluten*, S. 25 f.

²⁵ Immer wieder behandelt er das *vita brevis, ars longa* in seinen kurzen Essays.

Bezeichnend ist, dass Blumenberg den Begriff der Entlastung zugunsten des Begriffs der Prävention als zu kurz greifend zurückweist.²⁶ Entlastung zielt nur auf Selbsterhaltung. Sie hat im Blick, dass der Mensch, um überleben zu können, immer weniger wahrnehmen *muss*, um handeln zu können oder vertretbar zu sein. Nicht aber, dass er, einmal entlastet, immer mehr wahrnehmen *kann* und *will*. Diese Bewegung auf möglichen Genuss durch sekundären Zugang zur Wirklichkeit blendet Marquard aus. Distanz ermöglicht mehr Überblick. Aus der Ferne sieht man mehr als aus zu großer Nähe. Wenn man Glück hat, erst das Ganze, wie der für Blumenberg so bedeutsame Anblick der Erde vom Mond aus demonstriert.

Marquards Deklination der >Entlastung vom Absoluten< durch die Hauptwerke Blumenbergs ist also nach ihrer Halbierung der Vernunft zu befragen. Dabei ist vorab schon auffällig, dass Blumenberg nicht vom Absoluten, sondern von Absolutismen spricht. Marquard rechtfertigt seine Abwandlung nicht, er benennt sie nicht einmal als solche. Im Prinzip kann alles absolutistisch werden.²⁷ Das Absolute als solches taucht bei Blumenberg lediglich in der absoluten Metapher auf. Oder im Namen Gottes. Unterschwellig aber ist es ständig präsent.

Der erste Absolutismus ist der theologische. *Die Legitimität der Neuzeit* zeigt nach Marquard, dass die Menschen Gott nicht aushalten. Blumenberg hätte vorsichtiger vom allmächtigen Gott des Nominalismus gesprochen. Wie gesehen, lässt Blumenberg immer wieder einmal einen kurzen Blick auf einen weniger theo-logischen als religiösen >Gott< fallen, der solche Selbstbehauptung nicht provozieren würde, weil sein Interesse am Menschen gesichert wäre.

Der zweite Absolutismus ist der des Kosmos. In der *Genesis der kopernikanischen Welt* zeige Blumenberg, dass die Menschen das Leiden der Welt nicht aushielten und sich deshalb in die fernen Weiten des Kosmos flüchteten. Weil der Kosmos sich aber zunehmend als übergroß und zudem vollkommen gleichgültig am Geschick und der Bedeutsamkeit des Menschen erweise, komme es hier zur Zurückwendung zur Erde als der Himmelsease schlechthin, zu der es keine Alternative für den Menschen gebe. Diese Zurückwendung ist aber keine Rückkehr in

²⁶ Vgl. H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, S. 26 f.

²⁷ Blumenberg spricht - ohne Anspruch auf Vollständigkeit - von folgenden: Absolutismus der Wirklichkeit (*Arbeit*, S. 9ff.); theologischer Absolutismus (*Legitimität 2*, S. 139 ff.); Absolutismus der Mittel und Werkzeuge und des Vorläufigen (Methode, S. 141; Technik und Wahrheit, S. 119); Absolutismus der Bilder und Wünsche (*Arbeit*, S. 14); Absolutismus der ewigen Welt (*Genesis*, S. 247); Absolutismus der transzendenten Offenbarung (*Genesis*, S. 247); 'erkenntnistheoretischer Absolutismus' Galileis (*Genesis*, S. 488); Absolutismus der Zeit bei Newton (*Genesis*, S. 589); Absolutismus von Raum und Zeit bei Newton (*Genesis* S. 590); Absolutismus der eigenen Freiheit (Ethik, S. 180); Absolutismus des moralischen Gesetzes (Kant, S. 568); Absolutismus der Wahrheit (Mythos, S. 27; *Legitimität 2*, S. 472; *Sorge*, S. 76); Absolutismus der Kunst (*Sorge*, S. 87); Absolutismus der Natürlichkeit (*Arbeit*, S. 419); Absolutismus der Identität (*Arbeit*, S. 450); Absolutismus der Gnade (*Arbeit*, S. 88 und in: Die Botschaft vor aller spaltenden Theologie. Trilogie von Engeln, zweiter Teil: Undeutlicher Chorgesang); Absolutismus der Gottesgunst (Die Botschaft vor aller spaltenden Theologie); Absolutismus der Vaterfigur (Mythos, S. 33); Absolutismus des Buches (*Lesbarkeit*, S. 34); Absolutismus der Welt, des Menschen, der Gesellschaft (*Legitimität 2*, S. 14); Absolutismus der Selbstgarantie (*Legitimität 2*, S. 42); moralischer Absolutismus (Licht, S. 435); Absolutismus der Ansprüche der Vernunft (*Höhlenausgänge*, S. 188); Absolutismus des Jenseits (*Höhlenausgänge*, S. 209); Absolutismus des Seiendseienden (*Höhlenausgänge*, S. 591); mit Blick auf Wittgenstein spricht Blumenberg auch von sprachanalytischen Absolutismen aller Art (*Höhlenausgänge*, S. 773); in Bezug auf die philosophische Anthropologie mit ihrer Frage nach dem Wesen des Menschen: Absolutismus des Wesens (*Sterne*, S. 154); mit Blick auf ein Leben auf dem Mond, wo, wie die Astronauten in ihren Anzügen demonstrierten, kein Blickkontakt möglich wäre: Absolutismus der Spiegelungen, des Ausdrucks zweiter Ordnung (*Sterne*, S. 476); Absolutismus des Seins (*Selbstverständnis*, S. 92).

die Höhle der früheren Lebenswelt. Das Wissen um das unbegrenzt-endliche Universum >da draußen< bleibt und prägt das Leben auf Erden. Auch wenn man jetzt wissen kann, dass es für den Menschen keine Alternative zum Leben auf diesem blauen Planeten gibt, hat der doch nicht mehr die Unbefragbarkeit wie früher. Es gibt den Kosmos nicht (mehr), nur noch das schier unendliche, gleichgültige Universum. Der Gewinn der Astronautik ist die Einsicht in die Wesentlichkeit der Erde für uns trotz ihrer Kontingenz und Endlichkeit.

Das Absolute erscheint dann drittens in Marquards Sicht in der *Arbeit am Mythos* als >Absolutismus der Wirklichkeit<, gegen die der Mythos ankämpfe, der durch Gewaltenteilung die Übermacht der Wirklichkeit auffächert, bricht und in Ästhetik, Spiel, Geschichten verwandelt. Hier ist der Punkt, an dem Blumenberg nach Marquard am deutlichsten selbst sagt, worum es ihm auch andernorts geht. Nun ist zwar die Arbeit am Mythos die Fortführung der Arbeit des Mythos, aber sie ist keine Rückkehr in die mythische Welt so wenig wie die Mondfahrer und die, die ihre Bilder *von* der Erde nun *auf* der Erde sehen können, wieder unter dem Himmelsdach wohnen, auch wenn sich dieses Wissen nicht in Anschaulichkeit umsetzt.²⁸

Marquard vernachlässigt hier, dass der Mythos gerade den Umschlag von der Distanz in Nähe vollzieht. Mögen die früheren Geschichten noch den Schrecken nicht nur bewältigen sondern weitertragen, so werden die mythischen Geschichten im Fortgang ihrer Ästhetisierung immer mehr zu dem, was man unerschrocken genießen kann. Man erkennt diese Entwicklung noch im Blick auf einen modernen Mythos wie der Affenbestie King Kong, die zunehmend menschlicher wird, sowohl innerhalb der jeweiligen Geschichte wie auch im Laufe der Verfilmungen.

Ähnlich verwandelt die Metapher von der Lesbarkeit der Welt diese absolute Wirklichkeit „durch die distanzierende Umwandlung zum buchähnlichen Pensum von Lektüren mit dem Buch der Bücher im Hintergrund.“²⁹ Wieder soll es nur um Entlastung gehen. Doch die Lesbarkeit nicht einfach der Wirklichkeit, sondern der Welt, ist, wie Marquard selbst bemerkt, Ausdruck für den „vitalen und kognitiven Weltappetit“³⁰. Die Welt lesen zu können wäre eine gewaltfreie Form der Weltaneignung. Sollte das eine Form der Gegenwart des Absoluten sein?

²⁸ Vgl. zur Bedeutung des Blicks auf die Erde für Blumenberg: H. Timm, >Nach Ithaka heimzukehren verlohnt den weitesten Umweg<, in: *Die Kunst des Überlebens*, S. 55-67. Timm stimmt der These zu, dass nach Blumenberg die Selbstverständigung der Moderne nicht über die Subjektivität, auch nicht über die Sozialität, sondern über die Mundanität abgewickelt werde. Sein Hauptwerk sei deshalb immer noch *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Die Totalanschauung der Erde vom Mond liege seinem Werk insgesamt zu Grunde, sei seine Urfabel, seine ursprüngliche Einsicht, die zu seiner eigensten Metaphorik führe. Das sei seine *visage du monde*, Weltanschauung *qua* Erdanschauung, gewesen. Wenn Timm davon spricht, dass diese Kehre zweiten Grades weg vom Weltall die Abkehr von deren Rücksichtslosigkeit sei, wird man darauf insistieren müssen, dass diese deshalb nicht wieder vergessen wird. Insofern hat Timm recht, wenn er zu bedenken gibt, ob nicht Blumenberg die Auszeichnung seiner Lebenszeit in der Weltzeit darin sah, diesen epochemachenden Erdblick miterlebt zu haben. Der Blick zurück vom Mond bzw. vom physikalischen Universum auf die Erde hat allerdings seine eigene Zweideutigkeit wie Markus Gabriel zeigt: von dort führt nur scheinbar ein Weg zurück zur Welt, in der wir leben, etwa zu unserem Wohnzimmer. Wohl aber kann im Wohnzimmer über das Universum nachgedacht, ja von dort das Fernrohr in den Kosmos ausgerichtet werden. Vgl. M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, bes. S. 35-37.

²⁹ O. Marquard, Entlastung vom Absoluten, S. 21.

³⁰ O. Marquard, Entlastung vom Absoluten, S. 24.

Bei Blumenberg ist eine Tendenz auszumachen, die Stelle des Absoluten, die in seinen Frühschriften noch Gott besetzte, durch die Welt umzubesetzen. Auf dem Weg von der Metaphysik zur Metaphorologie wird >Gott< weitergeführt als >absolute Metapher< der Welt. Das ist, was man Blumenbergs Weltfrömmigkeit nennen könnte. Dazu später mehr.

Die *Höhlenausgänge* liest Marquard als Fortführung der Mythologie, als Darstellung der Entlastung von der tödlichen Außenwelt. In den Höhlen, wohin sich die Menschen flüchteten, entwickle sich Kultur, Innerlichkeit, Reflexion, deren Aufgabe es sei, die Wirklichkeit auf Distanz zu halten. Doch Blumenberg spricht von Höhlenausgängen. Der Weg aus der Höhle bleibt bei Marquard abgeblendet. Damit aber auch der Zugang zu je größeren Wirklichkeiten und Welten, die das Bleiben in den jeweiligen Höhlen auf Dauer unerträglich machen. Man wird Blumenberg so deuten müssen, dass der Mensch die Wirklichkeiten, die er in den Höhlen entdeckt und schafft, mit hinaus an das Tageslicht nimmt. Dies gilt auch dann, wenn Blumenberg immer wieder betont, dass dieses grelle Licht draußen manche Träume und Wünsche des Menschen zunichte macht. Denn die in der Höhle entdeckten Welten von Mythos, Religion, Moral, Ästhetik gelten auch in der wirklichen Wirklichkeit. So kann man Blumenbergs Kritik an Platon lesen. Auch die Wissenschaft selbst ist kein Bestandteil des Universums, sondern eine Kulturleistung.

In den Höhlen kann man nicht bleiben, weil in ihr selbst schon die Kräfte wirksam sind, die aus ihr vertreiben, weil „Neugierde treibt, noch bevor ein Neues lockt“³¹. Es gehört zur Intentionalität des menschlichen Bewusstseins, nicht beim Gegebenen bleiben zu können. „Immer gleicht der Ausgang in den Raum – lange bevor dieser Name seine astronautische Konnotation bekommt – dem Ursachverhalt der Begriffsbildung: Der Übergang von der Imagination zum Begriff setzt Distanz, Ferne, Abwesenheit, Grenzüberschreitung voraus.“³² Der „>leere Raum< als Horizont der Möglichkeiten jenseits der Wirklichkeiten ist immer schon mitverstanden.“³³

Marquard meint, jeglicher unmittelbare Kontakt zur jeder Art von Wirklichkeit sei in Blumenbergs Kulturtheorie vermieden durch Dazwischenschieben von Medialwelten. Er übersieht, dass Blumenberg gerade die Lebenswelt als unmittelbare Wirklichkeit beschreibt, die es hinter sich zu lassen gilt.³⁴ Die enge, anheimelnde weil passende Lebenswelt muss, auch wo es schmerzt, zugunsten der Weite der Welt verlassen werden wie das Paradies zugunsten der Geschichte. Es gibt den Absolutismus der Höhle wie es den der Nähe gibt – und den der Distanz. Wie die „Entlastung von Wirklichkeit“³⁵ ist auch die der Entlastung vom Absoluten nicht selbst absolut. Sie gilt auf Zeit und steht unter Vorbehalt einer erneuten Bewegung zur Wirklichkeit.

³¹ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 800.

³² H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 800.

³³ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 800.

³⁴ Mit allen Einschränkungen, was die Endgültigkeit solchen Hinter-sich-llassens angeht.

³⁵ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 804.

Auch von Gott, so Marquard, entlasteten sich die Menschen, indem sie ihn für tot erklären. Wobei der Atheismus bei Marquard auch die Funktion hat, Gott von der Verantwortung für das Übel freizusprechen. Nun weist er zwar - andeutend - darauf hin, dass in der *Matthäuspassion* Blumenbergs die Initiative von Gott ausgehe: er entlastete sich seinerseits von den Menschen, indem er sie verlasse. Aber auch hier fehlt die Kehrseite der Medaille: Gott kommt dem Menschen in Blumenbergs Passion so nahe, dass er sich mit diesem mit Tränen niedersetzt und seinen toten Sohn beweint. Gott verlässt hier den Menschen nur so, dass er ihn als anklagende und anklagbare Instanz verlässt, weil er ihm zu nahe kommt, sich zu sehr mit ihm einlässt und identifiziert, auf seine Seite übergeht. Der göttliche Vater überlebt den Tod seines Sohnes nicht. Auch Er bleibt nicht Zuschauer sondern wird zu einem Mitleidenden, Mitfreudigen – und gar Mitschuldigen!³⁶ Es bleibt die Frage nach dem „Vater danach“³⁷, auch nach dem Tod des Sohnes wie des Todes des Vaters.

So etwas wie eine Definition des Absolutismus findet sich bei Blumenberg nur an einer Stelle³⁸. Aus ihr geht hervor, dass vom Absolutismus immer dann die Rede ist, wenn etwas nichts mehr gegen sich stehen hat und gegen nichts mehr steht - wiewohl das nur unter Ablendungsleistungen möglich erscheint. Absolutistisch ist etwas Endliches, das sich zum Absoluten aufspreizt. Das wahre Absolute lässt dagegen das Relative sein.

3. Abschied vom Sein

„Wohl ist Jedem in dem Zustande,
wo er alle Dinge ist, wehe da,
wo er ausschließlich Eines ist.“
Schopenhauer³⁹

„Das WIR WOLLEN ALLES! wird nie verstummen; es ist die Bedrohung der Humanität aus ihrem eigenen Weltverhältnis heraus, ihre anthropologische Antinomie.“⁴⁰ In diesem Satz steckt das zweipolige Zentrum des Blumenbergschen Denkens, das, noch einmal, neben dem der Selbstbehauptung oft übersehen wird. Blumenberg beschreibt die Entstehung der Neuzeit als

³⁶ Siehe das Hofmannsthal-Motto oben.

³⁷ H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 250. Was eine Entlastung Gottes vom Absoluten sein soll, die Stoellger im Anschluss an Marquard favorisiert, bleibt unklar. Er wendet sich gegen Marquards Umkehrung, auch Gott entlastete sich vom Menschen, Ph. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*, S. 480 und 484. Gegen Marquard hält er daran fest, dass Blumenberg angesichts des Kreuzes keine Distanz suche, sondern Betroffenheit, Verstrickung favorisiere und an der Sagbarkeit und Denkbarkeit Gottes weiter arbeite.

³⁸ H. Blumenberg, *Sorge*, S. 76. Dort spricht Blumenberg im Zusammenhang des Autonomwerdens der Wissenschaften vom Absolutismus der Wahrheit, der nichts mehr gegen sich stehen zu haben schien und gegen nichts mehr stand. Wissenschaft formierte sich unter Bedingungen der Selbstbehauptung. Damit ist sie negativ abhängig von dem gewesen, wogegen sie sich behauptete. Zugleich gab ihr diese Abhängigkeit und Bezogenheit spezifische Bedeutung. Nun, da sie autonom geworden ist, 'Betrieb', wie Heidegger sagte, ohne noch kämpfen zu müssen, droht ihr diese Bedeutung abzugehen.

³⁹ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, S. 433.

⁴⁰ H. Blumenberg, *Sorge*, S. 2.

Verlust, genauer: als bewussten Verzicht auf unmittelbare Totalität. Aber er verzeichnet auch die immer wieder aufkommenden Bestrebungen, solche Totalität doch noch zu erreichen.

Dabei geht es um das Selbstverhältnis wie um das Weltverhältnis des Menschen. Blumenberg fällt aus den Üblichkeiten der zeitgenössischen Philosophie auch insofern heraus, als er sich um die Welt durchaus im Sinne des Universums kümmert. Er erweitert die Anthropologie durch die Kosmologie⁴¹, bzw. erinnert an die lange Geschichte der Bedeutung der kosmischen Stellung des Menschen in der Welt und zur Welt. Nicht, dass der Kosmos mit der Welt identisch ist. Aber an ihm wurde immer wieder abgelesen, wie es um den Menschen in der Welt insgesamt steht. Und um das, was das dem Menschen bedeutet oder auch nicht. Der Mensch lernt, dass er für den Kosmos nicht wichtig zu sein scheint. Deshalb war der wichtigste Ertrag der Astronautik paradoxerweise der Rück-Blick auf die Erde. Ihre Randstellung im Universum ändert nichts daran, dass nichts wichtiger erscheint, als sie und der Mensch auf ihr. Darüber kann der Blick in die Fernen des Alls nicht vergessen werden.⁴²

So sehr Blumenberg die Kategorie der Selbsterhaltung als Inbegriff menschlicher Vernunft verteidigt, so wenig ist die intentionale Vernunft des Menschen auf sie zu reduzieren. Wo Selbsterhaltung gesichert erscheint, schießt Intentionalität über sie hinaus, oft genug ins Unerschwingliche, Fantastische, Illusionäre. Doch das alleine spricht nicht gegen sie. Die Träume der Vernunft dürfen die Selbsterhaltung nur nicht untergraben. Das aber heißt nicht, und hier scheint mir Blumenberg mit Spaemann im Einklang zu stehen, dass die Selbsterhaltung das einzige Telos der Weltaneignung des Menschen zu sein hat. Im Unterschied zu Spaemann begreift Blumenbergs allerdings die Entstehung dieser neuzeitlichen Inversion der Teleologie aus der Notwendigkeit der Selbstbehauptung gegen einen auch theologischen Absolutismus. Selbsterhaltung wird ein Mittel zur Selbstbehauptung. Das zu begreifen schließt ein, sie nicht als Selbstzweck zu verabsolutieren. Es gibt daneben die Selbsterhaltung auch der freigelassenen Vernunft, die auf Totalität ausgreift. Frei nach Manfred Sommer: Selbsterhaltung wird zur Gestalt der realisierbaren Selbsterfüllung im Laufe der Zeit.

Blumenbergs Philosophie ist Verzicht auf unmittelbare Mystik. Die meint die Versuchung im Nu alles zu sein, was man höchstens haben kann. Eine Philosophie, die sich mit dem Haben begnügt, gewinnt mit dem Abstand zwischen Subjekt und Objekt den Horizont der Welt. Die höchste Form des Habens ist für Blumenberg die, die das Bewusstsein leistet. Etwas im Bewusstsein haben, statt alles in Händen haben zu müssen, ist eine Form des Habens, die die Dinge sein lässt. Es ist die Form des Erkennens einerseits und der Nachdenklichkeit über

⁴¹ Mit H. Timm, >Nach Ithaka heimzukehren lohnt den weitesten Umweg<, S. 66.

⁴² Der Blick der Weisen aus dem Morgenlande wird nach Mt 2 vom Stern über Bethlehem auf die Erde gelenkt, auf der das neugeborene Menschenkind liegt. Die thrakische Magd ist mit den Philosophen versöhnt, die über dem Himmelsanblick keineswegs übersehen, was vor ihren Füßen liegt.

Bedeutsamkeiten andererseits.⁴³ Erkennen, Sehen, Wahrnehmen, Nachdenklich sein will man, weil man nicht allein bleiben will, was man kontingenterweise ist. So hat es Blumenbergs Kronzeuge Paul Valéry formuliert. „Wozu sind die Sterblichen da? – Ihre Sache ist, zu erkennen. Erkennen? Was heißt erkennen? - Ganz sicher, nicht sein, was man ist.“⁴⁴ Das Subjekt ist nicht selbstgenügsam. Es will mehr als es selbst sein. Am Tanz ist das exemplarisch abzulesen. „Dieses *Eine* versucht das Spiel, *alles* zu sein. Er will es spielend der Allgegenwärtigkeit der Seele gleichtun! Er sucht eine Abhilfe gegen das Sich-selbst-gleich-Sein durch die Zahl seiner Akte! Das Ding, das er ist, bricht auf in Ereignisse! - Er gerät außer sich!“⁴⁵ Dasselbe versucht die Seele auf ihre Weise, sie ist verrückt nach Möglichkeit, nach allem. Sie überfordert sich selbst, auch indem sie Gott entdecken will. Wo gerät sie da hin? Das erfahren wir am Ende von der Tänzerin selbst: „Zuflucht, Zuflucht, o meine Zuflucht, o Wirbel! - Ich war in dir, o Bewegung, draußen, außerhalb aller Dinge ...“⁴⁶ Eine paradoxe Zuflucht, eine, die aus dem herausführt, was man ist und hat und worin man immer auch gefangen ist.⁴⁷

Also doch eine Mystik, die des Habens statt des Seins; eine Mystik, die das Ich mit der Welt in ihrer Unterschiedenheit und Bezogenheit rettet. Und eine, die auch das Haben noch übersteigt in das, was man nicht mehr haben kann. Dieser Verzicht auf absolute Intimität hat den Vorteil, der Welt ihre Unabgeschlossenheit, gar Unabschließbarkeit zu gewährleisten. Würde das Ich mit der jetzt wirklichen Welt verschmelzen, wären weitere Möglichkeiten negiert. Man wird die religiöse Mystik danach fragen dürfen, ob sie nicht mit Gott als dem Inbegriff der Möglichkeiten vorschnell und unter Überspringen der Welt und damit der Schöpfung eins werden will. Zum Gottesbegriff gehört nach Blumenberg, im Anschluss an Lk 1,37, dass bei Gott alle Dinge möglich seien.⁴⁸ Das ist es, worauf der Mensch, der Gott sein will, zielt, zielen muss, nimmt man seine Gottebenbildlichkeit beim Wort. Unmittelbare, verfrühte Mystik, will die reinen Möglichkeiten Gottes ohne die konkreten der Weltwirklichkeit.

Haben ist vielgestaltig. Es macht einen Unterschied, ob ich etwas esse oder nur anschau, ob ich es betaste oder aus der Ferne betrachte, ob ich es erkenne oder beherrsche; und auch ob ich etwas >klar und deutlich< erkenne oder nur >klar und undeutlich< darüber nachdenke. Wieder zeigen die Sterne, dass der Mensch sich den Blick zu Dingen gönnt, derer er in keiner anderen Weise habhaft werden kann als durch das Sehen oder gar Denken als Berechnen. Mit den Sternen ist nichts anzufangen, sofern man sie nicht zur Navigation braucht oder zu astronomischen Berechnungen. Die Sterne sind der Inbegriff dessen, was der Mensch haben

⁴³ Blumenbergs Philosophie der Nachdenklichkeit erinnert an Hannah Arendts Unterscheidung von Erkennen und Denken in, H. Arendt., *Vom Leben des Geistes. Das Denken*.

⁴⁴ Paul Valéry, Die Seele und der Tanz, in: *Eupalinos*, S. 40 Der letzte Satz ist im Original hervorgehoben.

⁴⁵ P. Valéry, Die Seele und der Tanz, S. 46. Hervorhebungen im Original.

⁴⁶ P. Valéry, Die Seele und der Tanz, S. 53.

⁴⁷ Blumenbergs Nähe zu Valéry macht seine Vorliebe für Origenes verständlich, für ihn der tiefgründigste frühe Theologe. Und das auch deshalb, weil er eine Wiederholung des Weltlaufs lehre, bei der „jeder wieder alles, von oben bis unten, werden und sein könne“. (H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 292)

⁴⁸ Dass man diese Formel wie Blumenberg auch als Drohung verstehen kann, hat auch religionspolitische Konsequenzen, vgl. S. Žižek, *Lacan*, S. 121 ff.

will, ohne dass sie zur Selbstbehauptung nötig sind. Blumenberg veranschaulicht das u. a. mit dem Hinweis, ein wenig es hätte gefehlt, und die Erdatmosphäre wäre zu dicht gewesen, als dass überhaupt Sterne sichtbar geworden wären. (Die andere Unwahrscheinlichkeit ist, dass sie dicht genug ist, die tödlichen Strahlen aus dem Weltall abzufiltern.)⁴⁹

Sein schließt die Vielfalt aus. Haben eröffnet unterschiedliche Perspektiven. Zwei Subjekte, die beide sind, was sie sehen, wären identisch. Zwei verschiedene Subjekte können den gleichen Gegenstand sehen, aber nicht das Gleiche am Gegenstand. Würden ihre Sichtweisen übereinstimmen, wären sie selbst identisch. Blumenbergs Plädoyer für Haben ist eines für die Vielfalt der Perspektiven. Er hält als Phänomenologe daran fest, dass es der eine Gegenstand ist, der in seinen verschiedenen Abschattungen gesehen wird. Und dass man deshalb darüber reden kann. Das Gespräch ist nur nötig und möglich, wo nicht alles eines ist.

In seiner Schöpfung verzichtet Gott darauf, alles auf einmal zu sein. Er gönnt zuerst sich und dann uns (s)eine Welt, die auch er nur insofern >alles in allem und allen< sein kann, als er alles als es selbst gelten lässt. Auch er kann nicht mehr unmittelbar alles sein. Und man kann Gott nur haben, indem man die Welt hat.⁵⁰

4. Willkommen: Haben ohne sein zu müssen

„Wer die ganze Welt sein will,
hört am Ende auf, überhaupt etwas zu sein.“
Chesterton⁵¹

Die Unendlichkeit, an der Blumenberg interessiert ist, ist die der Welt: ihre Unausschöpfbarkeit. Die Erfahrung, für die >große< Welt zu >klein< zu sein, bedeutet die unvermeidliche Frustration des Menschen. Darin wurzelt die Möglichkeit des Bösen. Dieses wäre dort verhindert, wo sein Streben nach Unendlichkeit so realisiert wird, dass es keine ruinösen Konsequenzen hat, weder für ihn, noch für andere Selbstseiende, noch für die Welt.

⁴⁹ Vgl. H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, S. 9.

⁵⁰ Nur deshalb ist es überhaupt möglich, >blasphemisch< zu reden wie Alberto Caeiro alias Fernando Pessoa: „Ich glaube nicht an Gott, ich habe ihn nie gesehen. / Wollte er, dass ich an ihn glaube, / Würde er gewiß kommen und mit mir reden, / Durch meine Tür treten und sagen: *Hier bin ich!*“ „Não acredito em Deus porque nunca o vi. / Se ele quisesse que eu acreditasse nele, / Sem dúvida que viria falar comigo / E entraria pela minha porta dentro / Dizendo-me, *Aqui estou!*“ (Vgl. Alberto Caeiro, *Poesia – Poesie*, S. 24/25.) Caeiro folgert im Sinne der enharmonischen Verwechslung von Gott und Welt: „Wenn aber Gott die Blumen ist und die Bäume / [...] / Dann glaube ich an ihn, / Dann glaube ich an ihn zu jeder Stunde! / Und mein Leben ist ein einziges Gebet, eine einzige Messe, / Eine Kommunion mit Augen und Ohren.“ „Mas se Deus é as flores e as árvores / [...] / Então acredito nele, / Então acredito nele a toda a hora, / E a minha vida é toda uma oração e uma missa, / E uma comunhão com os olhos e pelos ouvidos.“ (Ebd.) Doch er will die Dinge der Naturwelt lieber bei ihren eigenen (?) Namen nennen und Gott aus dem Spiel lassen. – Und begreift das doch als Gehorsam gegen den Gott, der nicht wollte, dass man an ihn denke: „An Gott denken heißt Gott ungehorsam sein, / Denn Gott wollte, dass wir ihn nicht kennen, / Deshalb hat er sich uns auch nicht gezeigt ...“. „Pensar em Deus é desobedecer a Deus, / Porque Deus quis o não conhecêsemos, / Por isso se nos não mostrou ...“ (A.a.O. S. 26/27). Christologisch hat sich Gott gezeigt, immer wieder, wenn auch nur >von hinten<, im Vorübergehen wie bei Mose (Ex 33).

⁵¹ Gilbert Keith Chesterton, *Ketzer*, S. 125.

Kurz: der Mensch lernt es, statt alles zu sein, alles zu haben.⁵² Und er lernt es so zu haben, dass er es nicht verschlingt, sondern hat, als hätte er es nicht (1. Kor 7,29). Dies gelingt nach Blumenberg, indem der Mensch die Welt im *Bewusstsein* hat und zwar nicht unmittelbar sie selbst, sondern ihre Repräsentationen in Begriffen, Symbolen, Bildern und Metaphern. Im Bewusstsein treffen sich Haben und Sein, ohne zu koinzidieren. Die Frustration wird nicht aufgehoben, aber so vermindert und gemildert, dass gleichzeitig genug Erfüllung möglich wird.⁵³

„Wer kann schon auf einen einzigen Satz bringen, was Inbegriff seiner Wünsche ist? Versuche sind gemacht worden. Etwa dieser: *Ich möchte alles sein, es schließt sich aber aus.* [...] Was schließt sich aus? Daß ich das eine nicht sein könnte, wenn ich das andere wäre? Das mag den, der alles sein will, schon genug stören. Einschneidender ist doch wohl, daß ich nicht mehr ich wäre, wollte ich irgend etwas außerdem sein. Nicht das eine ist das Hindernis für das andere, sondern ich bin das Hindernis für dieses wie jenes. Daß ich schon bin, schließt aus, noch etwas von allem zu sein.“⁵⁴ Aber eben nicht, etwas von allem zu *haben*. Man muss darauf beharren, dass das mystische Bestreben der Auflösung des *Ego* nicht aus Demut erfolgt, sondern aus Hochmut. Das mystische Ich begnügt sich nicht mit dem kleinen Ich, will es aufgeben, um dafür das große Ich des Absoluten zu gewinnen. Allein *Gott* zu haben wird zu dem Ziel, nirgends als in Gott zu *sein* um damit mit dem Gott identisch zu werden, der Er noch >vor< seiner Schöpfung ist. Dann muss der Mensch gar nicht mehr getröstet werden, weil ihn kein Leid mehr trifft. Kontingenz wird zusammen mit Trostbedürftigkeit durch absolute Mystik radikal, an ihrer Wurzel, ausgeschlossen.⁵⁵ Hier wird man nicht mehr getröstet, und sei es von Gott „wie einen seine Mutter tröstet“ (Jes 66,13), sondern in absolute Trostunbedürftigkeit versetzt.

⁵² Das Bewusstsein, schreibt Blumenberg im Blick auf Valéry's Goethe-Rezeption, sei durchdrungen von dem „Inbegriff allen Mangels“: kein Gott zu sein. „Nur als absolute wird die Entbehrung ganz erfasst: als der Unwille, kein Gott zu sein, und als die ständige Kompensation dieses Mangels. Die Größe des zu begreifenden Großen ist, dass er Gottähnlichkeit ebenso als Möglichkeit wie als Entbehrung darstellt.“ (H. Blumenberg, *Goethe*, S. 31) Nur das, nicht der Wunsch, wie Gott zu sein, unterscheidet ein >Genie< wie Goethe von anderen Menschen.

⁵³ Die Apologie des Zuschauers hat insofern ontologische Gründe. Wer das Zuschauen moralisch diskriminiert, verstärkt bewusst oder unbewusst den Drang, zu sein und zu bleiben, was man ist. Das ist nur scheinbar humaner. Vgl. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, passim; ders., *Selbstverständnis*, S. 61-80.93-107.

⁵⁴ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 658 f. Hervorhebung im Original. Manfred Sommer hat Ernst Mach, auf den sich dieses Zitat bezieht, als Mystiker porträtiert. Mach negiert konsequent nicht den mystischen Wunsch, sondern das Ich, das für ihn unrettbar wird, weil nur scheinbar von der Welt unterschieden. Vgl. M. Sommer, *Evidenz im Augenblick*, pass.

⁵⁵ Vgl. Meister Eckehart, Das Buch der göttlichen Tröstung. Wie schon Augustinus schwankt Eckehart zwischen der reinen Liebe zu Gott anstelle der Liebe zu irdischen Personen und Dingen; und der Liebe zu Gott, die die Liebe zu dem Geschaffenen in Gott einschließt. Weil Eckehart weiß, dass alles Leid von Liebe und Zuneigung kommt (a.a.O. S. 107), tendiert er zur attraktiven und doch unbiblischen Ethik der Bindungslosigkeit (vgl. Luc Ferry, *Leben lernen*), höchstens relativiert durch die Liebe des Irdischen in Gott. Kontingenzbewältigung geschieht hier ohne eschatologischen Vorbehalt. Jetzt schon kann ich hier das kontingente Leid, das mich trifft, aufheben, indem ich Gottes Standpunkt einnehme: ich betrachte es als etwas, das ich selbst gewünscht habe (wie es schon der Stoiker Seneca empfiehlt, Eckehart, a.a.O. S. 109), weil ich ja weiß, dass es Gott gewollt hat, denn ohne ihn wäre es nicht geschehen. Wer tendenziell Gott wird, für den ist es überflüssig, ihn zu haben. Ihm kann dann nichts mehr etwas anhaben, so er sich in diesen weltlosen Gott hinein flüchtet. Der Preis ist, dass er nicht mehr klagen, trauern, sich nicht mehr beklagen kann. Der Gewinn: er ist (wie) Gott: leer von allem, aller Dinge bloß und dadurch Gott selbst in „der Weite und Fülle seines Seins“ (a.a.O. S. 115). Wer so nicht mehr leidet, liebt allerdings auch nicht mehr, oder nur noch den Gott ohne seine Schöpfung. Ein ebenso faszinierendes wie ruinöses Resultat.

Wer >ich< sagt, unterscheidet sich von allen/m anderen. Aber er gewinnt den abständigen Blick auf das Andere seiner selbst. Deshalb nimmt Blumenberg die Subjekt-Objekt-Spaltung in Kauf. „Der Überdruß an der Spaltung von Subjekt und Objekt ist allen Philosophien gemeinsam⁵⁶, die sich aufs >Leben< berufen und Rückkehr zum >Erlebnis< als dessen reiner Intensität verheißen. Die Intimität mit dem Leben ist allen Bedingungen nach nichts anderes als die Intimität der Mystiker mit Gott gewesen. Vor allem sind Hindernis wie Preis dort wie hier verwechselbar: Hindernis ist Haben jeder Art, und Preis ist Ichauslöschung, damit auch Verzicht auf Erkenntnis. Erkenntnis ist unausweichlich mit der Relation des >Habens< verbunden: Nicht sein zu können oder zu müssen, was sie hat, ist geradezu der Gewinn, den sie verspricht, die Wahrung der Distanz trotz des Zugriffs über diese hinweg. Das Ich darf etwas tun, was es zerstören könnte, und dennoch vor dem Abgrund der Identität mit der >Sache< innehalten, ohne sie zu verlieren. Das gilt den ekstatischen Erlebnisfreunden als >Krampf der Selbsterhaltung<.“⁵⁷ Die Polemik sollte nicht von Blumenbergs Version einer Mystik, eben der des Habens, ablenken. „Erkenntnis ist das Einzigartige einer Entlastung, nicht sein zu müssen und dennoch genießen zu dürfen.“⁵⁸ Was wie voreiliger Verzicht aussieht - die Intimität absolut auszuschöpfen -, ist die Disziplin, die als immer neue Möglichkeit erhält, was als einmalige Wirklichkeit endgültig erstarrt wäre.“⁵⁹ Das Leben wird ärmer an *Realismus* aber reicher an *Realität*, wenn ich nicht sein muss, was ich (vor mir) habe. Ich bin dann frei für das, was noch kommt.⁶⁰ „Der Fluß des Lebens fließt, weil er nichts von dem zu werden braucht, woran er vorüberfließt. Die Begriffe, die seine >Erlebnisse< produzieren, sind nicht deren Ausscheidungen, sondern die Formen, in denen alles oder von allem zu haben möglich wird, ohne es sein zu müssen.“⁶¹

Die Totalitätsintention bleibt, aber vermindert. Die erste Verminderung: Vom Sein zum Haben. Die zweite Verminderung: Das Haben als In-der-Hand-Haben wird abgelöst vom Im-Bewusstsein-Haben. Dadurch verliert die Totalitätsintention ihre ruinöse Konsequenz in beiderlei Gestalt: das Ich negiert sich selbst nicht, insofern es Alles nicht mehr sein muss, sondern nur haben darf. Und es negiert die Welt nicht, die sie nicht verschlingt, sondern sein lässt. Und sie kann umgekehrt nicht nur von einem Individuum gehabt werden, sondern von mehreren und vielen. Das ermöglicht und bedingt die „gemeinsame interpretierte Praxis“

⁵⁶ Ich erinnere noch einmal an den >frühen< Blumenberg, der über die „Zerspaltung von Subjektivität und Objektivität“ und ihrer möglichen Versöhnung schon 1955 schrieb: „Kein geistiges Ereignis der Neuzeit kann wirklich 'groß' genannt werden, dem dieses Thema fremd geblieben wäre.“ (H. Blumenberg, Umsturz, S. 646) Was nicht heißt, dass diese Versöhnung statt haben könnte. Aber wenigstens der „Schmerz der unvermeidlichen Zertrennungen“ (a.a.O. 648) darf nicht vergessen werden.

⁵⁷ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 660.

⁵⁸ Fast wörtlich wiederholt in: H. Blumenberg, *Goethe*, S. 90: „Erkennen heißt doch gerade, besitzen zu dürfen, *ohne* es sein zu müssen.“

⁵⁹ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 660.

⁶⁰ Vgl. die Auslegung der Fabel vom Greis und dem Tod in H. Blumenberg, *Nachdenklichkeit*. Indem der Greis seine Last ablegt, bis er Tod kommt, gewinnt er die Zeit, zu sehen, was es noch gibt. Angesichts des Todes erkennt er, dass er mit der Holzlast nicht verschmolzen ist.

⁶¹ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 660 f.

(Joachim Tract⁶²). Nur weil mehrere Andere auch sehen, was ich sehe, können und müssen wir reden: über denselben Gegenstand in um ein Weniges verschobenen Abschattungen und Perspektiven. Wenn überhaupt, ist der unausschöpfliche >Gegenstand< Welt nur gemeinsam im Laufe der Zeit auszuschöpfen.⁶³

5. Die „enharmonische Verwechslung von Gott und Welt“⁶⁴

„Ohne Gott ist alles Nacht,
mit ihm wird sogar das Licht überflüssig.“
Emile M. Cioran⁶⁵

Odo Marquard hat eingeschärft, dass Blumenbergs Philosophie an den großen Fragen der Philosophie, Gott, Welt und Mensch, Tod und Übel festhält und insofern „so fruchtbar und unbefangenen Metaphysik treibt“⁶⁶ wie keine andere, die er kenne.

Das, was Marquard den Weltappetit des Menschen nennt, erlaubt es Blumenberg nicht, sich mit der Endlichkeit abzufinden. Auch wenn er Einspruch dagegen erhoben haben sollte, dass er gegen den Tod protestiere⁶⁷, so bleibt unübersehbar, dass für ihn Kontingenz primär unerträglich ist. Nur das zu sein, was man ist, an dieser Raum-Zeit-Stelle zu leben und nicht an jeder oder allen anderen; nur das zu haben, was man hat, ist zunächst unannehmbar. Daran zu arbeiten, ist ein Ziel der Arbeit am Absoluten.

⁶² J. Tract, *Sprachkritische Überlegungen zum christlichen Reden von Gott*, S. 323 ff.

⁶³ Dass der Verzicht auf Sein und das Sichgenügenlassen am Haben dennoch an der Mystik als (unerreichbarem) Ziel indirekt festhält, erhellt auch aus einem Text aus Blumenbergs Nachlass. Anthropologische Phänomenologie geht davon aus: „Zu Leibhaftigkeit gehört Habhaftigkeit [...]: Leibhaftigkeit bedingt Einverleibung als äußerste Exekution dessen, was Sicherheit einer gegenständlichen Beziehung überhaupt nur sein kann, derart sicher, daß sich die Gegenständlichkeit des Gegenstandes in dieser Sicherheit vollends auflöst, das Objekt im Subjekt verschwindet. Der Abscheu vor dem Kannibalismus sollte nicht daran hindern, in ihm die Urtümlichkeit, den Grenzwert der Kategorie Habhaftigkeit in der zwischenmenschlichen Beziehung wahrzunehmen. Erkenntnis als Subjekt-Objekt-Beziehung, auch Intersubjektivität als Subjekt-Subjekt-Beziehung, ist dann nur noch eine Form der Defizienz oder auch der Resignation, in der der Verzicht darauf, alles sein zu müssen, was man haben und besitzen will, die Form der distanzierten Beziehung annimmt, in der nicht nur das Objekt für das Subjekt erhalten bleibt, sondern vor allem das Objekt für andere Subjekte erhalten bleibt, die ihm in Vergeltung für diesen Verzicht gemeinsam eine distanzierte Evidenzgarantie geben, die es sonst nur durch Einverleibung in die Leibhaftigkeit eines einzigen Subjekts haben könnte. [Solche um ein Weniges verminderte, KWL] Evidenz wäre dann zu definieren als der höchste Grad von Sicherheit, den eine Sache annehmen kann, kurz bevor sie durch Einverleibung [lies auch: absoluter Realismus bzw. Mystik, KWL] als Sache verschwindet, und daß sie dies zu erleiden, das Subjekt dies zu verdauen braucht. Man versteht hier auch, weshalb Distanz die zentrale Kategorie des menschlichen [lies: theoretischen wie ästhetischen, KWL] Genusses ist. Sie erlaubt das Äußerste an Beziehung zur Sache bei völliger Erhaltung dieser Sache für alle.“ (*Phänomenologische Schriften 1980 – 1988*, S. 180f) Das Wesen des Bewusstseins ist ein Kompromiss: „nicht sein zu müssen, was es doch haben [lies auch: und ursprünglich eigentlich sein, KWL] will.“ (AaO S. 234)

⁶⁴ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 12.

⁶⁵ E. M. Cioran, *Von Tränen und von Heiligen*, S. 38. Es ist u.a. die Aufgabe der Trinitätslehre, dieser ruinösen Alternative zu entgehen. Auch Anton Friedrich sucht in seinem Essay über *Philosophie und Religion* dafür Sorge zu tragen, dass der transzendente Gott bzw. der Himmel die hiesige immanente Welt bzw. die Erde nicht irrelevant und im Kern überflüssig macht, sondern rettet. Vgl. ders., *Philosophie und Religion*, S. 107.117.121-122.

⁶⁶ O. Marquard, *Entlastung vom Absoluten*, S. 24.

⁶⁷ Wie es etwa Elias Canetti tat; vgl. O. Marquard, *Entlastung vom Absoluten*, S. 24. Vgl. dazu P. Strasser, *Journal der letzten Dinge*, S. 19f und 131.

Das verbindet Blumenberg mit dem religiösen Glauben, der sich allein an Gott Genüge sein lässt, weil Gott alles in allem sein wird. Blumenberg polemisiert gegen die Theologie dort, wo sie dem Menschen das Seine und das Mögliche vorenthält. Er erinnert sie daran, dass sie die Welt nicht zu schnell zugunsten des weltjenseitigen Gottes aufgeben darf. Der Dokerismus droht immer dann, wenn das In-der-Welt-sein als bloße Vorläufigkeit gilt, demgegenüber wir eigentlich Lust hätten abzuschneiden und bei Christus zu sein (Phil 1,23), sprich: das höchste Gut zu haben. Dem setzt Blumenberg seine enharmonische Verwechslung von Gott und Welt entgegen.

Auch die Welt, die dem Menschen nicht freundlich⁶⁸ entgegenkommt, hat keineswegs Vernichtung, sondern Seinlassen verdient. Sich eine Welt zu gönnen, ist Ausdruck einer Selbstlosigkeit, auch wenn sich die Weltkonstitution der eigenen Intentionalität verdankt. Dass nicht einmal die Intersubjektivität die Differenz von Lebenszeit des Individuums und Weltzeit grundsätzlich entspannen konnte, war nach Blumenberg die Enttäuschung der Phänomenologie. Die Liebe zur Welt und ihrer Weltzeit angesichts der geringen Lebenszeit hat Züge des *amour pur*. „Zwischen Sinnverlangen und Sinnverzicht“⁶⁹ spielt nicht nur die Ökonomie des einzelnen Lebens, sondern auch die der Geschichte menschlichen Bewusstseins⁷⁰, auch wenn der Mensch daran immer wieder – aber immer besser⁷¹ – scheitert.

Dabei könnte Blumenberg mit Peter Strasser unter Zuhilfenahme mythologischer Anschaulichkeit als Ergebnis erkenntnistheoretischer Anstrengungen resümieren: „Dem Denkenden ist die Wirklichkeit, was dem darbenden Tantalus Wasser und Speise vor dem begehrlchen Mund. Der Denkende zerdenkt die Welt, oder besser gesagt: was an der Welt diskursiv und bedeutsam ist, zeigt sich schließlich als Zugabe, als Projektion, als Ausfluß des Subjekts, während das Reale zum unaussprechbaren Block wird, zu dem Abgrund – ganz wie man will.“⁷² Und wie mit Blick auf Blumenberg führt Strasser die absolute Metaphorik an als hilfloses Hilfsmittel: „Denn die Metaphern fassen hier ohnedies ins Leere, fassen nicht ihr Objekt, sondern spiegeln bloß das Wunde und den Schwindel des Subjekts angesichts der Leere, die das Objekt im Grunde ist.“⁷³

Doch ist das zwangsläufig so? Ist diese Wahrnehmung nicht nur einer verkürzten Sicht der Wirklichkeit geschuldet, die Strasser wie Blumenberg immer wieder vom zeitgenössischen reduktiven Naturalismus übernehmen, den sie zugleich in die Schranken weisen wollen? Gehört nicht auch und gerade das, was der Mensch über die Welt erkennt und denkt und sagt, zu ihr

⁶⁸ Vgl. Bertold Brechts Gedicht „Von der Freundlichkeit der Welt“, das mit den Versen endet: „Fast jeder hat die Welt geliebt / Wenn man ihm zwei Hände Erde gibt.“ (*Die Gedichte von Bertold Brecht in einem Band*, Frankfurt am Main 1981, S. 205.)

⁶⁹ H. Blumenberg, *Selbstverständnis* S. 13.

⁷⁰ Vgl. dazu auch: Dieter Thomä, *Vom Glück in der Moderne*, bes. S. 305 f: Für Schopenhauer sei die Welt für die Philosophie ein Problem wie die Mücke für den Menschen in der Nacht: sie störe. Also müsse sie beseitigt werden.

⁷¹ Samuel Beckett, *Worstward ho. Aufs Schlimmste zu*, S. 7.

⁷² P. Strasser, *Philosophie der Wirklichkeitssuche*, S. 87.

⁷³ P. Strasser, *Philosophie der Wirklichkeitssuche*, S. 87.

hinzu? In der Tat, die Musik etwa gehört nicht zur ursprünglichen Realität, wie sie die Astrophysik mit dem >Urknall< als Beginn zu beschreiben sucht. Und so kann man sie auch als eine sekundäre Wirklichkeit der menschlichen Höhlen beurteilen, die der Mensch – sofern es ihm nicht gelingt, sich ganz in sie hinein zu flüchten – zwischen sich und der unmenschlichen Realität, sei es der ersten, sei es der zweiten Natur, aufstellt. Doch hört man Musik, dann erfährt man evident, dass sie so real ist wie irgendetwas, wenn nicht sogar >realer< als die unfreundliche Wirklichkeit. Man kann von menschlich-kulturellen Phänomenen gerade nicht absehen, um die >eigentliche< Wirklichkeit zu erkennen. Das macht eine neue Teleologie attraktiv, die den Menschen als Phänomen der Wirklichkeit ernst und eigentlich nimmt.

Über der Teleologie schien seit dem Siegeszug der modernen Naturwissenschaft auch in Blumenbergs Sicht das geschichtliche Urteil gesprochen, trotz Robert Spaemanns Verteidigung.⁷⁴ Thomas Nagel aber bringt die „Idee einer Teleologie ohne Intention“ wieder ins Spiel.⁷⁵ Teleologie ist nach Nagel der geeignete Kandidat, um die immanenten Probleme der naturwissenschaftlichen (darwinistischen) Erklärung von Leben, Bewusstsein, Selbstbewusstsein, reiner und praktischer Vernunft etc. zu überwinden durch die Annahme anderer, eben teleologischer, Naturgesetze. Er ist sich dessen bewusst, dass die Teleologie seit dem 17. Jahrhundert gegen den wissenschaftlichen Standard verstößt.⁷⁶ Doch sieht er die Notwendigkeit, darüber hinaus zu gehen. Er spekuliert über ein Verständnis des Universums, das „grundsätzlich dazu neigt, Leben und Geist zu erzeugen“⁷⁷. Werte zum Beispiel seien kein lediglich zufälliger Nebeneffekt des Lebens; „vielmehr gibt es Leben, weil Leben eine notwendige Bedingung für Werte ist“⁷⁸. „Das Universum ist sich seiner selbst nicht nur bewusst geworden und zu sich selbst gekommen, sondern in manchen Hinsichten fähig, seinen Weg in die Zukunft zu wählen [...]“⁷⁹ Teleologie kehrt wieder als Formulierung der Einsicht, dass es sich gerade im Blick auf die modernen naturwissenschaftlichen Erklärungen nahelege, anzunehmen, dass „die Welt der Natur einen Hang“ besäße, „Wesen von der Art entstehen zu lassen, die ein Wohl haben – Wesen, für welche die Dinge gut oder schlecht sein können“⁸⁰. Solche Teleologie ist nicht mit der Annahme einer personalen Instanz mit Intentionen zu verwechseln, wie sie ein Theismus des *intelligent design* vertritt. Nagels Teleologie will statt eines transzendenten individuellen, etwa göttlichen, Geistes den Geist in der Immanenz der natürlichen Welt finden.⁸¹ Die Phänomene, die anfänglich schon die Tiere und dann erst recht den Menschen ausmachen, erforderten es, eine rein materialistische Deutung des Kosmos zu verabschieden. Intelligibilität ist (wieder) als Bestandteil der Welt anzuerkennen. Wenn

⁷⁴ Vgl. vor allem R. Spaemann, *Die Frage Wozu?*.

⁷⁵ Th. Nagel, *Geist und Kosmos*, S. 136.

⁷⁶ Th. Nagel, *Geist und Kosmos*, S. 134.

⁷⁷ Th. Nagel, *Geist und Kosmos*, S. 182.

⁷⁸ Th. Nagel, *Geist und Kosmos*, S. 176.

⁷⁹ Th. Nagel, *Geist und Kosmos*, S. 178.

⁸⁰ Th. Nagel, *Geist und Kosmos*, S. 174.

⁸¹ Vgl. Th. Nagel, *Geist und Kosmos*, S. 52.

Intelligibilität (als Verstehen und Verständlichkeit gleichermaßen) beim Menschen in der Welt auftritt, verändert das den Blick auf die Welt insgesamt. Sie kann kein nur sekundäres, zufälliges Neben- und Spätprodukt sein, sondern muss – wie auch immer – von Anfang an im Universum wirksam sein. Dazu gehört u.a. die Innenperspektive von Lebewesen wie Fledermäusen und Menschen.⁸² Nagel vermutet, dass die Theorie der Emergenz nicht genügt, nach der Bewusstsein etc. irgendwie und irgendwann aus physischen Elementen entsprungen seien. Vielmehr neigt er einem reduktiven (im Unterschied zum reduktivistischen) Erklärungsmodell zu. Reduziert der übliche Reduktionismus alle geistigen Phänomene auf physikalische, so sucht das reduktive Modell das Geistige schon im Physischen.⁸³

Nagel unterscheidet dabei drei grundsätzlich mögliche Erklärungsmodelle dieser geistigen Phänomene: das kausale (das dem reduktionistischen entspricht), das er verabschiedet; das intentionalistische, das eine transzendente Instanz mit Absichten annimmt (wie der Theismus, den er ablehnt) und das teleologische, dem er selbst den Vorzug gibt.⁸⁴ Im Unterschied zu Blumenberg sieht er Teleologie und Intentionalität also nicht notwendig verbunden. Aber auch deshalb, weil der Kosmos selbst quasipersonale Bezüge bekommt. Seine Metapher: im Bewusstsein insbesondere des Menschen erwacht die Natur bzw. der Kosmos, kommt zu sich selbst.⁸⁵ Dieser Idealismus⁸⁶ trägt wie immer pantheistische Züge. Solche Teleologie ist allerdings keineswegs schon eine Kosmodizee, weil, wie Nagel betont, mit den Werten des Guten auch die des Schlechten in die Welt gekommen sind.⁸⁷ Immerhin braucht sich der Mensch in dieser teleologisch verstandenen Welt nicht mehr ganz fremd zu fühlen.

Solche >Weltfrömmigkeit<, wie sie den gnoseogenen Zügen der naturwissenschaftlichen Moderne immer wieder entgegengehalten wird, hat mit der christlichen Dogmatik zu tun; näher hin mit der Trinitätslehre. Diese unterscheidet und verbindet Gott mit seiner Schöpfung zumal. Mit dem Menschen Jesus Christus, der zugleich als Sohn Gottes die eine der drei Personen Gottes sein soll, wird die Schöpfung in, mit und unter ihrer Verschiedenheit von Gott in Ihn hineingenommen. Dadurch wird gleichzeitig der Widerstreit zwischen der unvollkommenen Schöpfung und ihrem Schöpfer in Gott selbst inkludiert. Weniger die theologische Theorie als Gott selbst müsste ihn dann schlichten.

Denn eine der grundlegenden Einsichten Blumenbergs in Bezug auf das Christentum ist die in den aporetischen Charakter des Verhältnisses von Vatergott und Gottessohn, von Schöpfung und Erlösung, von erstem und zweitem Glaubensartikel. Je besser die Schöpfung, desto

⁸² Vgl. Th. Nagel, *Wie es ist eine Fledermaus zu sein*; und Th. Nagel, *Geist und Kosmos*, bes. S. 55 ff.

⁸³ Vgl. Th. Nagel, *Geist und Kosmos*, S. 85.

⁸⁴ Vgl. Th. Nagel, *Geist und Kosmos*, S. 89 ff. Das unterscheidet seine Position trotz der Übereinstimmung in der Ablehnung des naturalistischen Reduktionismus von der Markus Gabriels. Vgl. dessen Rezension von Nagels *Geist und Kosmos* „Da schlug die Natur die Augen auf“. Gabriel würde es genügen, neben der Natur unendlich viele andere Wirklichkeiten zu entdecken und ontologisch als gleichwertig auszuweisen, statt an der einen Natur festzuhalten, um in ihr alles an Geist zu finden, was wir faktisch (er)kennen.

⁸⁵ Vgl. Th. Nagel, *Geist und Kosmos*, S. 168 und S. 178.

⁸⁶ So nennt ihn Gabriel in seiner Rezension, siehe Anm. 52 auf dieser Seite.

⁸⁷ Th. Nagel, *Geist und Kosmos*, S. 168 und S. 174.

weniger notwendig die Erlösung, desto funktionsloser die zweite Person der Gottheit mitsamt ihrem soteriologischen Werk. Je dringlicher umgekehrt die Erlösung, desto missliebiger die Schöpfung. Gegen die Verabsolutierung Gottes auf Kosten der Welt beharrt Blumenberg auf der Rechtfertigung der Welt in Gott.⁸⁸ Und das läuft letztlich auf ihre differenzierte Identität hinaus, die in der Christologie grundgelegt und in der Trinitätslehre durchdekliniert würde.

In einem seiner Alleingespräche antwortet Augustin auf die Frage der Vernunft, was er wissen wolle: „Gott und die Seele erkennen, das ist mein Wunsch. Die Vernunft: Weiter nichts? Augustinus: Nein, sonst überhaupt nichts.“⁸⁹ Man muss sich die - nicht nur für griechische Ohren - ungeheuerliche Unselbstverständlichkeit dieser Antwort klar machen. „Das fromme Interesse des christlichen Philosophen, lakonisch und endgültig ausgesprochen, ist von Grund auf dies, zu verhindern, dass zwischen Gott und die Seele die Welt tritt.“⁹⁰ Gerade das ist nicht Blumenbergs Interesse. Dem Sich-allein-an-Gott-genügen-lassen hält er sein Sich-am-Ganzen-der-Welt-genügen-lassen entgegen.

Blumenberg insistiert auf dem Prinzip des Zur-Welt-Kommens. Glück und Weltbesitz, Weltkenntnis, vielleicht gar Welterkenntnis sind, wenn nicht identisch, so doch nur um den Preis der Glücksentleerung voneinander abzukoppeln. Auch das Christentum kennt das Heil nur in Gestalt einer – und sei es zweiten, neuen - Schöpfung. Der Mensch, besser: die Menschen sind mit Gott nie weltlos alleine. Die >ontologische Distanz< des Menschen ist die zureichende Bedingung für den Welthunger des Menschen. Es kommt darauf an, diesen Welthunger noch im Gotteshunger zu identifizieren, der sich von der Welt tendenziell verabschiedet. Gerade hier gilt: „Der Mensch soll Hunger haben.“⁹¹

Der Widerstreit im Christentum zwischen Schöpfung und Erlösung findet Blumenberg wieder in dem Bruch zwischen eschatologischer Naherwartung, die die Zeit im Neuen Testament als Frist erfahrbar macht und einer unterschwelligem Ausrichtung auf Dauer, wie in den Stellen aufscheint, die von langanhaltender Erinnerung, von innerweltlichem unvergänglichen Ruhm handeln.⁹² „Die Weite der Welt und die Länge der Zeit“⁹³ erhalten Eingang in die Erfahrung des Glaubens im Kontrast zur apokalyptischen Anspannung.⁹⁴ Diese ist freilich nicht arbiträr. Sie ist motiviert in der Daseinsnot schlechthin. Sei es in dem konkreten Elendserfahrungen, sei es in der Not, sich das Dasein nicht selbstbestimmt gegeben zu haben.

Wolfhart Pannenberg spricht deshalb davon, dass erst die eschatologische Vollendung als Versöhnung und Erlösung der Welt auch die Schöpfung zum Abschluss bringt. Ohne sich

⁸⁸ In seiner Dissertation *Welt und Zeit* versucht Markus Hundek Blumens Philosophie zu lesen als Theologie, die das antinomische Verhältnis von Schöpfung und Erlösung in eine Balance bringt, die eine christologisch konzipierte Anthropologie meint.

⁸⁹ Aurelius Augustinus, *Alleingespräche*, I, S. 7; zitiert bei P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, S. 93.

⁹⁰ P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, S. 93.

⁹¹ R. Spaemann, *Einsprüche*, S. 129.

⁹² So beim Abendmahl und bei der Salbung Jesu durch die Sünderin Mt 26,13.

⁹³ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 153 f.

⁹⁴ H. Blumenberg nennt es einmal „die schleichendsten Übel des Menschen: die Formenvielfalt seines Unbehagens an sich und der Welt“. (H. Blumenberg, *Begriffe*, S. 212)

explizit mit Blumenberg auseinander zu setzen⁹⁵, versucht Pannenberg Blumenbergs Diagnose der theologischen Aporien gerecht zu werden. Und zwar so, dass er erstens versucht zu zeigen, dass die Schöpfung erst mit ihrer eschatologischen Vollendung abgeschlossen sei. Erst dann sei dann, zweitens, das Schöpfungslob aus Gen 1,31, die Welt sei sehr gut und schön, wahr, wenn sie von den Übeln erlöst sei.⁹⁶ Die Sendung des Sohnes gehört dann selbst zur Schöpfung als ihrer Vollendung. Und das schließt drittens die Teilhabe des Menschen, vermittelt über Christus, an der Ewigkeit Gottes ein. Dadurch wird die narrative Logik der Bibel aufgebrochen. Das physische Übel kann nicht allein auf das moralische Übel (das Böse) des Menschen begründet werden. Möglicherweise, so gibt Pannenberg mit Blick auf Gen 6,12.17 zu denken, gibt es auch einen Sündenfall der Tierwelt. Doch an einer besonderen Verantwortlichkeit des Menschen hält er fest⁹⁷, auch wenn er Gottes Verantwortlichkeit akzentuiert.⁹⁸ Wie Hans Jonas und Blumenberg nimmt Pannenberg ein Risiko des Schöpfers an, das dieser eingeht, indem er die Welt schafft. Bei Pannenberg gründet dieses Risiko allerdings allein in der Freiheit der Geschöpfe und nicht in der (Un-)Fähigkeit Gottes. Und das Risiko trägt zunächst nur das Geschöpf. Doch in Jesus Christus nimmt Gott diese Verantwortung auf sich, erleidet selbst das Böse, steht durch den Tod seines Sohnes dafür ein.⁹⁹ Dass die Endlichkeit des Menschen der Gottebenbildlichkeit widerstreitet, mag Pannenberg nicht zugeben. Nicht die Endlichkeit selbst ist für ihn, wie für Blumenberg, die Wurzel des Bösen, sondern die Verselbständigung des Geschöpfes. Immerhin verschiebt er den Akzent in der Versöhnungslehre. Erstens ist Gott nicht der Empfänger als vielmehr der Initiator der Versöhnung¹⁰⁰; zweitens muss weniger Gott mit der Welt als vielmehr die Welt mit Gott versöhnt werden (unter Hinweis auf 2. Kor 5,19). Die Einwirkung geschieht weniger auf Gott, als auf den Menschen. (Vgl. 2. Kor 5,18) Der Grund für die Feindschaft des Menschen mit Gott selbst muss entfallen. Deshalb betont Pannenberg im Anschluss an Paulus, dass Jesus die Lebens- oder Existenzbedingungen des Menschen, also ihr Geschick, teilte.¹⁰¹

⁹⁵ Pannenberg nahm aber an Sitzungen der Gruppe >Poetik und Hermeneutik< teil, die Blumenberg mitbegründet hatte.

⁹⁶ Vg. bes. W. Pannenberg, *Systematische Theologie Band II*, S. 13. Pannenberg entfaltet sein Konzept der antizipatorischen Vollendung der Schöpfung unter der Überschrift *Schöpfung und Eschatologie*, S. 162 ff.

⁹⁷ W. Pannenberg, *Systematische Theologie Band II*, S. 190.

⁹⁸ W. Pannenberg, *Systematische Theologie Band II*, S. 193.

⁹⁹ W. Pannenberg, *Systematische Theologie Band II*, S. 196 f.

¹⁰⁰ W. Pannenberg, *Systematische Theologie Band II*, S. 451 und 457.

¹⁰¹ W. Pannenberg, *Systematische Theologie Band II*, S. 464 und 467. Radikalisiert wird diese Tendenz etwa bei dem katholischen Theologen Manus Striet. Gott sühne durch seine Menschwerdung und das Übernehmen des menschlichen Schicksals seine eigene Schuld und Verantwortung für das Desaster der Schöpfung mit ihren Übeln. Nicht mehr ist es der Mensch, schon gar nicht allein, der dafür von Gott zur Rechenschaft gezogen wird. Vgl. Magnus Striet, Erlösung durch den Opfertod Jesu? Die Rechtfertigung des Menschen als des Sünders wäre dann die Konsequenz der Selbstrechtfertigung Gottes, der noch, in der Konsequenz dessen, wie Blumenberg die Folge von Tod und Sünde sieht, nicht nur für die physischen und metaphysischen Übel, sondern auch noch für das moralische Übel, sprich die Sünde des Menschen, die Verantwortung übernimmt.

Pannenberg hält daran fest, den Tod Jesu als stellvertretendes Strafleiden zu begreifen. Nur von daher sei er auch als Sühne zu verstehen.¹⁰² Der Effekt aber ist die endgültige Aufhebung des Todes durch die Teilhabe an der Auferstehung von den Toten.

Inwiefern ist also trotz alledem die Welt und das Dasein in ihr zustimmungsfähig? Religiös auf zweierlei Weise. Erstens muss die Kontingenz von Welt und Existenz einem Gott verdankt sein, dessen >Moral< mit der des Menschen kompatibel ist. Und dies wird zweitens dann unüberbietbar ausgesprochen, wenn der Schöpfergott als Geschöpf auftritt. Der Tod des absolutistischen Gottes wäre die Geburt des dem Menschen wohlgesonnenen Gottes, der es ihm ermöglicht, sich die Kontingenz seines Daseins anzueignen: „aus dem Untergang der ihm menschlich zugelegten Attribute geht der Gott hervor, der in seiner Unbegreiflichkeit die nicht hinterfragbare Antwort auf die menschliche Daseinsnot ist“¹⁰³. Ist das für Nietzsche der Übermensch, so für Eugen Biser der „Gottesfreund“ bzw. das „Gotteskind“. Das Kind eines menschengewordenen Gottes wäre freilich zugleich das Weltkind.

Damit ist anerkannt, dass sich die Perspektive verändert hat: der Horizont von Blumenbergs Theologie ist nach Biser der Schwund des Sündenbewusstseins. „Denn mit der Polarisierung von Schöpfungslust und Kreuzesnot, die er - zweifellos voreilig - in sein Theorem vom Scheitern Gottes ausmünden ließ, entwarf er faktisch die Grundzüge eines plausiblen Lösungsmodells. Danach liegt dem Schwund des Sündenbewusstseins keineswegs die vielfach angenommene moralische Leichtfertigkeit des heutigen Menschen zugrunde, sondern die Tatsache, dass es sich aufgrund eines Umschichtungsprozesses, der noch der Aufklärung bedarf, von dem nach Genugtuung verlangenden Gott an den in seiner Schöpfung >Leidenden< zumindest an ihr >Laborierenden< verwiesen sieht. Sein moralisches Grundproblem, das freilich den Fortbestand partieller Sündennot nicht ausschließt, besteht somit nicht mehr so sehr im Gefühl seines Mißverhältnisses gegenüber dem göttlichen Gesetzgeber als vielmehr gegenüber dem Schöpfer der ihm auferlegten - und zugemuteten - Existenz. Als seine elementare und doch seine Kräfte zugleich überfordernde Aufgabe empfindet er demgemäß die >Annahme seiner selbst<, die Guardini in seiner titelgleichen Schrift als den kategorischen Imperativ der Gegenwart herausgearbeitet hatte.“¹⁰⁴

Dass der Gott Blumenbergs an und in seiner Schöpfung scheitert, legt theologisch nahe, dass der Mensch seine Existenz nur annehmen kann vermittelt über den Gott, der sich seiner Unbetroffenheit und Unbetroffbarkeit durch die Existenznot entschlägt, auf die Attribute seiner unmittelbaren Allmacht verzichtet, die immer die kürzesten Wege geht, ohne Umwege zu machen, und so zugleich auf seine Unbelangbarkeit. Blumenbergs leidenschaftliche „Theologie der Welt“¹⁰⁵ zielt auf den Gott, der sich nicht nur eine Welt gönnt, sondern die Welt erleidet, die

¹⁰² W. Pannenberg, *Systematische Theologie Band II*, S. 473.

¹⁰³ E. Biser, *Theologische Trauerarbeit*, Sp. 445.

¹⁰⁴ E. Biser, *Theologische Trauerarbeit*, Sp. 448

¹⁰⁵ E. Biser, *Theologische Trauerarbeit*, Sp. 446

er seinem Geschöpf zumutet. Die Rechtfertigung des Sünders wäre ein Moment einer Selbstrechtfertigung Gottes, der einzig wahren und möglichen Theodizee. Deshalb bittet Paulus an Gottes Statt den Menschen: „Lasst euch versöhnen mit Gott“. (2. Kor 5,20)

Auf der anderen Seite darf sich der Mensch nicht überfordern, um Gott zu entlasten, indem er die Verantwortung für die Schöpfung auf sich nehmen zu können vermeint. Blumenbergs Polemik gegen die Formel von der >Bewahrung der Schöpfung< hat eine kosmologische und eine theologische Pointe. Auch wenn die Stelle Gottes leer sein sollte, dürfe sie doch der Mensch auf keinen Fall besetzen. Er habe weder die Macht, die Welt zu zerstören, noch sie zu bewahren. Denen, die so reden, sei „die Welt nichts anderes als ihr philisterhaftes Nebenan und Drumherum“¹⁰⁶, auf das sie die Schöpfung, das Universum der Welten und Sonnen reduzieren. Die Verantwortung für den Naturschutz dürfe nicht „hochgespielt werden zu einer Verantwortung, in der es um mögliche Widerpartschaft gegen einen wie immer zu benennenden Schöpfer geht, den zu schonen einem seiner Geschöpfe zugefallen wäre.“¹⁰⁷ Dieser überhöhte Anspruch sei dazu gefährlich, weil die rhetorische Zuspitzung, es gehe um Alles, wiederum erst recht zu allem fähig mache und so alles befürchten lasse. Blumenberg plädiert für eine umfassendere Sicht der Welt, die diese nicht mit der Erde bzw. Menschenwelt verwechselt, wie für eine Bescheidenheit des Menschen im Vergleich zu einem möglichen Schöpfer. Umgekehrt verteidigt Blumenberg das Dasein der Welt. Mag sie es nicht verdient haben, zu existieren, so verdient sie deshalb noch lange nicht ihre Vernichtung: Weltfrömmigkeit statt Apokalyptik.¹⁰⁸

Vor die Anselmsche Frage *cur deus homo?* tritt die Frage *cur deus creator?*¹⁰⁹ Die Satisfaktionslehre wird unterlaufen. Biser wertet positiv, dass Blumenberg den Kreuzestod aus jeglicher Funktionalisierung herauslöst. Jesus ist 'umsonst' gestorben. Der Zweck des Kreuzes liegt in ihm selbst, nicht in einem Wozu, weder der Befreiung, noch der Erlösung des Menschen. In ihm verwirklichte oder erschöpfte sich ein Leben, das in reiner Hingabe an Gott und die Menschen bestand.

Dass in Gethsemane Jesus „um Entlassung aus der Erprobung des Gehorsams“¹¹⁰ bittet, lässt sich dann mit Biser so deuten, dass er darum bittet, zweckfrei leben bzw. sterben zu dürfen. Nur ein Dasein, das seinen Zweck in sich selbst hat und nicht für jemanden oder etwas anderes, ist der Aneignung würdig. >Für Gott< zu leben meint deshalb das >Um-meiner-selbst-willen<. Allerdings so, dass es zugleich anerkennt, dass andere und anderes ebenfalls um ihrer und seiner selbst und *darin* um Gottes willen da sind.

Wie gesehen rekonstruiert Manfred Sommer Kants Lehre von der Mündigkeit als Versuch, auch zur Tatsache der schlechthinnigen Abhängigkeit des Geborenwerdens ein mündiges

¹⁰⁶ H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 32f.

¹⁰⁷ H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 33.

¹⁰⁸ H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 207.

¹⁰⁹ E. Biser, *Theologische Trauerarbeit*, Sp. 448.

¹¹⁰ H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 197.

Verhältnis zu gewinnen. Dies bestünde darin, dass das In-die-Welt-gekommen-Sein nicht als willkürliche Fremdbestimmungskontingenz bestehen bleibt, sondern als Quasi-Handlung des betroffenen und betreffenden Menschen eingeholt wird. Die nachträgliche Zustimmung zum eigenen Dasein als Ins-Dasein-getreten-worden-sein wird vermittelt über den Gedanken 'Gott'.

Sich Sommers Kantinterpretation zu eigen machend, fragt Sloterdijk: „In der aufklärerischen Idee des mündigen Lebens verbirgt sich die metaphysische Frage, ob Menschen je imstande sein werden, sich ihre Überwältigung durch Erzeugung oder >Schöpfung< rückwirkend völlig anzueignen. Ist Aneignung möglich, so müsste es im Leben des Individuums einen Augenblick der vollendeten Balance zwischen Selbstbehauptung und Dankbarkeit geben. Ist sie unmöglich, so behält Dostojewskis Mann im Kellerloch das letzte Wort, wenn er den Menschen als ein >zweibeiniges undankbares Tier< definiert.“¹¹¹ Die Theologie würde im Leben Jesu diesen prekären Augenblick der Balance zwischen Selbstbehauptung und Dankbarkeit vielleicht ausgerechnet im Garten Gethsemane finden, als er Gott bat, den Kelch des Todes an ihm vorüber gehen zu lassen; „aber nicht mein Wille geschehe, sondern deiner.“ (Mt 26,39)

Kontingenzaneignung ist religiös nur gebrochen möglich, im Medium des eschatologischen Gottesglaubens. Kontingenzaneignung, christlich verstanden, eignet sich eine Kontingenz an, die als an sich nicht aneignungswürdig erlebt, erkannt und anerkannt wird. Aneignungsfähig ist sie allein, weil sie einem Willen unterstellt wird, von dem ich weiß oder glaube, dass er mir wohlgesonnen ist, ohne das in Bezug auf genau dieses Widerfahrnis auch spüren zu müssen. Die Differenz zwischen Gott und Welt bleibt auch in der enharmonischen Verwechselbarkeit bestehen. Im Glück ist Gott und Welt identisch; im Unglück treten beide auseinander, ohne sich voneinander zu lösen.¹¹² Hartmut Rosa beschreibt „die Verheißung der Religion“ folgendermaßen: Wenn „die Grundform aller Weltbeziehung“ in der Formel besteht: „*Etwas ist da, etwas ist gegenwärtig*“, dann besteht die Weltbeziehung der Religion näherhin darin, „dass dieses *Etwas* ein Antwortendes, ein Entgegenkommendes – und ein Verstehendes ist. *Gott* ist dann im Grunde die Vorstellung einer *antwortenden Welt*.“¹¹³ Es ist das Paradox der Religion, dass noch oder gerade dann, wenn die Welt stumm wird, gleichgültig, feindlich, darin noch Gottes Stimme vernommen werden kann. So beschreibt es William James: „Es gibt einen Bewußtseinszustand, den ausschließlich religiöse Menschen kennen, in dem an die Stelle unseres Selbstbestätigungs- und Selbstbehauptungswillens die Bereitschaft tritt, zu verstummen und zu einem Nichts zu werden in den Fluten und Orkanen Gottes.“¹¹⁴ James nennt diesen Zustand der Glückseligkeit (gerade im Leiden) auch

¹¹¹ P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, S. 276.

¹¹² Vgl. auch Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Nr. 6.43, S. 113.: „Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen.“

¹¹³ H. Rosa, *Resonanz*, S. 435.

¹¹⁴ W. James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, S. 79.

„Vermählungsbegeisterung“¹¹⁵. Daraus erhellt, dass weder das Sein noch das Haben alleine genügt, nicht einmal, wenn man alles wäre oder hätte. Aber auch das Lassen an sich ist es nicht. Es ist die Beziehung, die als Resonanz erfahren wird, die noch über Verlust und Verzicht hinwegzuträumen vermag. „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde.“ (Ps 73,25) Man darf dabei nur nicht übersehen und vergessen, dass Gott auch dann immer noch die Rückseite der Welt ist und umgekehrt die Welt die Kehrseite Gottes. So wie die Welt des Glücklichen und die des Unglücklichen nach Wittgenstein eine andere ist – und doch dieselbe.

Es scheint mir eine Tendenz zeitgenössischer Religionsphilosophie zu sein, dass Gott und Welt zusammen rücken, ohne strikt identisch zu werden. Gott ist weder ein Teil noch ein Moment der Schöpfung. Er ist freilich auch nicht einfach etwas ganz anderes als die Welt, sondern, in zu problematisierender Weise, das Ganze, ohne damit identisch zu sein. Bei Volker Gerhardt ist Gott das Ganze, freilich unter bestimmten Hinsichten. „*Als Gott, der uns etwas angeht, kann er nur zu unserer Welt gehören.* Folglich muss er als ein *Moment der Welt* gedacht werden. Nur *in ihr* kann er alles andere übertreffen und überragen; nur *in ihr* kann er göttlich sein. [...] Sowenig Gott ein wie auch immer beschaffener *Gegenstand in* der Welt sein kann, so wenig kann er eine Existenz *außerhalb* des Ganzen haben. Denn Welt ist alles, was der Fall ist. [...] Gott [...] hat mit der Welt, in der wir sind, *eins* zu sein.“¹¹⁶ Und: „Gott kann daher als das *Wesen der Welt* bezeichnet werden.“¹¹⁷ Und Gerhardt fügt hinzu: „Dass Gott kein Etwas in der Welt, aber auch nichts *außerhalb* derselben sein kann, impliziert ein *Ja*, das alternativlos ist: *Gott kann nur die Welt bedeuten, in der wir selber sind.* [...] Gott steht für die Welt, in der wir uns verstehen – in der wir uns, trotz allem, zu Hause wissen und – unter Bedingungen eines personal ausgerichteten Glaubens – auch zu Hause fühlen möchten.“¹¹⁸ Auch Gerhardt zitiert Novalis, der Mensch verspüre „>Heimweh< nach dem Ganzen und hat den >Trieb überall zu Hause zu sein<.“¹¹⁹ Dass die Welt dem Menschen, allen eschatologischen Vorbehalten zum Trotz, ihm zur Heimat wird, ist der Widerspruch gegen die Gnosis. Denn in einer essentiell fremden Welt zu Leben, sich in ihr von der >wahren< Welt entfremdet zu fühlen, macht die Situation gnoseogen. Die Pointe, wie insbesondere Susan Neiman zeigt, ist: um in der Neuzeit der >Gnosis< zu entgehen, entfaltet sich die Theodizee. Dieser geht es weniger darum Gott zu rechtfertigen als die Vernünftigkeit und Sinnhaftigkeit der Welt.¹²⁰ Es geht darum, ob wir

¹¹⁵ W. James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, S. 80.

¹¹⁶ V. Gerhardt, *Der Sinn des Sinns*, S. 223f. (Hervorhebungen im Original)

¹¹⁷ V. Gerhardt, *Der Sinn des Sinns*, S. 228.

¹¹⁸ V. Gerhardt, *Der Sinn des Sinns*, S. 230. (Hervorhebungen im Original)

¹¹⁹ V. Gerhardt, *Der Sinn des Sinns*, S. 230. S.u. S. 454.

¹²⁰ Vgl. Susan Neiman, *Das Böse denken*. So sei, exemplarisch, Hannah Arendts Werk (vor allem auch *Eichmann in Jerusalem*) der beste „Versuch, eine Theodizee zu schreiben“ (a.a.O. S. 437), den die Nachkriegsphilosophie hervorgebracht habe. Es geht um eine Verteidigung der Schöpfung: „Wie lässt sich das Leben rechtfertigen, ohne dem es fragwürdig machenden Bösen ebenfalls die Absolution zu erteilen?“ (A.a.O. S. 438)

Menschen in die Welt passten, ob wir also in ihr zu Hause sind.¹²¹ Das aber bedeutet, dass das Böse die Welt nicht radikal, in ihrer Tiefe bedroht. Es scheint mir kein Zufall zu sein, das Blumenberg in vielerlei Hinsicht, auch wenn er sie in einem nachgelassenen Text heftig kritisierte, übereinstimmte. Weshalb er diesen Text auch zu (ihren und seinen) Lebzeiten nicht veröffentlichte.¹²² Die radikale Gnosis als Dämonisierung der Welt funktioniert aber letztlich nur, wenn (der gute) Gott mit der Welt wesentlich verbunden ist.

Bei Holm Tetens¹²³ ist Gott weder etwas in der Welt (die Christologie fehlt bei Tetens), noch außerhalb der Welt. Alles ist nach Tetens vielmehr >in< der Welt. Das Verhältnis zwischen Gott und Welt wird hier als differenzierte Einheit verstanden wie in der Theologie die innertrinitarische Einheit zwischen Gott Vater und Sohn (und Geist). Das hat natürlich Tradition. Erwähnt sei nur noch Georg Simmels Versuch, mit Hilfe der Idee der Persönlichkeit Einheit und Differenz zwischen Gott und Welt denkbar zu machen. Die religiöse Intuition ist einerseits, dass „Gott dem Gläubigen und seiner Welt *gegenübersteht*“.¹²⁴ Nur so kann Gott zum Einen Macht haben, um die Welt zu bestimmen. Nur so kann Er zum Anderen die Welt lieben und selbst geliebt werden. In einer Mystik des Seins, in der Gott unterschiedslos alles wäre, würde „die mystische Leidenschaft [...] sich im Leeren sehen“.¹²⁵ Die andere Intuition steht dem entgegen. Unter Bezugnahme auf den Sperling, der ohne Gottes Wirken nicht vom Dach fällt (Mt 10,29 bzw. auf die Erde, wie es im Original heißt) betont Simmel, Gott sei „das Sein und Werden aller Dinge“¹²⁶. „Wenn der Fall des Sperlings vom Dache der Kraftwille Gottes ist [und Gott nicht nur ein passiver Zuschauer], so ist es die unvermeidliche Konsequenz, daß die Welt völlig in seiner Einheit befaßt ist, daß es zwischen ihm und ihr nirgends ein Gegenüberstehn, ein Anderssein geben kann.“ Die „Persönlichkeit“ vermittelt das Gegenüberstehen mit dem Insein, ist beides, „Verschmolzenheit“ und „Trennung“¹²⁷, Einheit und Differenz. „Denn es ist doch deren Wesen, daß eine Unbeschränktheit von Inhalten, deren jeder einzelne eine gewisse Selbständigkeit besitzt, dabei doch als Inhalte oder Erzeugnisse einer zusammenhängenden Einheit begriffen werden.“ In der Persönlichkeit löst sich das Ich von jedem einzelnen seiner Inhalte. Und doch ist jeder Inhalt nicht isoliert, sondern in die Identität des Ich hineingenommen und davon bestimmt, geprägt und gefärbt. Analog dazu aber ist das „für die Logik so problematische Verhältnis zwischen Gott und Welt“¹²⁸ zu betrachten. Die Persönlichkeit Gottes ist „nur gleichsam der *lebendig* gewordene Pantheismus selbst“. Das läuft auf eine Mystik des Habens zu, die nun auch für das Verhältnis von Gott und Welt gilt: „Die große Dunkelheit des Denkens: wie es, als ein in sich verbleibender Prozeß, doch einen *Gegenstand* haben könne, wie es mit der reinen

¹²¹ S. Neimann, *Das Böse denken*, S. 438.

¹²² Vgl. H. Blumenberg, *Rigorismus der Wahrheit*.

¹²³ Holm Tetens, *Gott denken*, bes. S. 35.

¹²⁴ Georg Simmel, *Die Persönlichkeit Gottes*, S. 298. (Hervorhebung im Original)

¹²⁵ Georg Simmel, *Die Persönlichkeit Gottes*, S. 298.

¹²⁶ Georg Simmel, *Die Persönlichkeit Gottes*, S. 299. Hier auch das folgende Zitat.

¹²⁷ Georg Simmel, *Die Persönlichkeit Gottes*, S. 300. Hier auch das folgende Zitat.

¹²⁸ Georg Simmel, *Die Persönlichkeit Gottes*, S. 301. Hier auch das folgende Zitat. (Hervorhebung im Original.)

Subjektivität seines Ablaufes doch ein ihm Gegenüberstehendes in sich einziehen könnte – ist dadurch aufgehellt, daß es dieses Insich und Außersich, diese Geschlossenheit und den Einschluß des Gegenüber schon, als Selbstbewußtsein, in sich selber hat, daß die Identität von Subjekt und Objekt die Form seines eignen Lebens ist.¹²⁹ In der Persönlichkeit Gottes ist mithin beides möglich: dass die Welt Ihm ein Gegenüber ist, die in Wechselwirkung mit ihm steht, wie dass sie zugleich mit Ihm identisch ist, ihm nicht äußerlich, und Er nicht ihr.¹³⁰

6. Auf der Suche nach der verlorenen Weltzeit

Das Bewusstsein ist leer genug, um zu sein, was es erfüllt. Es ist eng, aber offen. Eng, weil es nie alles auf einmal haben kann, sondern immer nur eines nach dem anderen. Offen, weil es in sich selbst zeitlich strukturiert ist. Es ist nicht fixiert auf den punktuellen Augenblick, wie das *Cogito* bei Descartes. Blumenberg folgt Husserls Ausdehnung des *Cogito* durch Retention und Protention. Das einzelne Bewusstsein ist offen für die nächste Zukunft, die immer schon begonnen hat. Und es ist offen für die Vergangenheit, die immer noch dazugehört. Und zugleich öffnet es sich der Intersubjektivität, die eine gemeinsame Welt erst möglich macht.

Wie das Bewusstsein, so hat auch die Welt ihre immanente Zeitstruktur. Die Welt hat nicht nur, sie ist Geschichte. Und das gilt auch für die Geschichte der Vernunft. Folglich ist die „Zeit das Kernproblem des Menschen“¹³¹ In dieser Hinsicht ist das intentionale Bewusstsein sowohl Grund wie Heilmittel der Diskrepanz zwischen Lebenszeit und Weltzeit. Grund, weil ihm das *totum simul* versagt bleibt. Das Bewusstsein hat immer nur wenig Welt. Die Fülle der Wirklichkeit hat es nur im zeitlichen Nacheinander. Um etwas Anderes und Neues in den Fokus der Aufmerksamkeit zu bringen, muss es sich vom Vorherigen wieder lösen, es erst der Retention und dann dem Vergessen bzw. der Erinnerung überantworten. Solche Erinnerung ist aber selbst kontingent. Sie unterliegt vielfältigen Bedingungen und Bedingtheiten, über die das Bewusstsein nur zum Teil verfügt. Dennoch ist das Bewusstsein nicht auf sich beschränkt, nicht gnoseogen isoliert von der Welt. Vielmehr ist es als intentionales Bewusstsein immer schon bezogen auf das, was es nicht selbst ist.

Die Welt gemeinsam zu verstehen, ist Blumenbergs Version des Versuchs, der Diskrepanz zwischen Weltzeit und Lebenszeit ihre Unerträglichkeit zu nehmen. Wobei Blumenberg dieses Verstehen auch als Missverstehen bezeichnen kann, sofern reales Verstehen Identität, also

¹²⁹ Georg Simmel, Die Persönlichkeit Gottes, S. 304. (Hervorhebung im Original.)

¹³⁰ Dass Eberhard Jüngel *Gott als Geheimnis der Welt* denken möchte, dass *Gottes Sein im Werden* zur Welt kommt, das geht in diese Richtung; wird aber immer wieder gestoppt, weil es in Gott keine Kontingenz, nichts Neues unter der Sonne geben darf. Hier herrscht immer noch und immer wieder die Selbstgenügsamkeit und Selbsterhaltung Gottes.

¹³¹ H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 212.

Sein, voraussetzen würde, bloßes Haben immer ein Moment des Ver-stehens einschließt, analog zur Zweideutigkeit des (Sich-)Versprechens.

So wenig es das Subjekt ohne intentionalen Gegenstand gibt, so wenig gibt es die Welt ohne Bewusstsein. Man kann also den einen Pol des spannungsreichen Gegenübers von Lebenszeit und Weltzeit, Bewusstsein und Welt nicht dadurch entspannen und lösen, dass man den einen Pol oder den anderen einzieht.¹³²

Blumenberg hat die katastrophische Version des Versuchs, Lebenszeit und Weltzeit zur Deckung zu bringen, an Adolf Hitler vorgeführt. Da die eigene Lebenszeit im Verhältnis zur Weltzeit immer zu spät begonnen hat und zu früh endet, besteht die anthropologisch-ontologische Versuchung, die Welt in eins mit sich selbst zu zerstören. Dass man lange vor der Entstehung der Welt geboren wurde, kann man nicht mehr korrigieren. Die reale Gleichzeitigkeit kann man allein noch beim Ende herstellen, indem man sie erzwingt. Das ist wohl nicht nur Hitlers Pathologie. Blumenbergs betrachtet sie als rekonstruierbare Konsequenz eines anthropologischen Grundproblems. Schon an der Haltung der religiösen Apokalyptiker erkennt er den Wunsch, das eigene Lebensende mit dem Weltende zu synchronisieren, auch wenn man noch nicht der ist, der das Ende der Welt aktiv herbeiführt.

Blumenbergs Zeitphilosophie ist insofern immer auch Kritik am apokalyptischen Denken. Gibt es eine andere Form, einen Ausgleich zwischen Lebenszeit und Weltzeit zu schaffen, als die gewaltsame Reduktion der Weltzeit auf die Lebenszeit? Gibt es so etwas wie das Wiederfinden der verlorenen Weltzeit? Kann die Lebenszeit auf irgendeine Weise auf das Maß der Weltzeit beziehbar werden? Ist Blumenbergs Werk doppelt lesbar: als Beschreibung der Aporie und als Versuch, sie zu überwinden?

Die Weltzeit unmittelbar auf das Maß der eigenen Lebenszeit zu bringen, endet in der Katastrophe. Die Lebenszeit direkt auf das Maß der Weltzeit zu bringen, würde an Ahasver erinnern oder an die Lehre der Reinkarnation. Für ein Lebewesen, das unbegrenzt Zeit hat, wäre jedoch nichts mehr kostbar und bedeutsam. Oder es litte unter dem Problem, Identität durch die verschiedenen Leben hindurch zu gewährleisten. Die Attraktivität der Wiedergeburtstheorie unter den ganz anderen Bedingungen des unendlichen Wertes des Einzelnen hat darin jedenfalls ihren Grund. Doch der Preis wäre, dass die Identität selbst zutiefst problematisch würde oder die einzelnen Lebensläufe letztlich arbiträr blieben.

Nicht nur der Teufel, auch der Mensch weiß, dass er wenig Zeit hat (Apk 12,12), spätestens in der Moderne. Auf der einen Seite hat Blumenberg in kritischer Fortführung Husserls deutlich gemacht, dass die Welt und ihre Zeit aus der immanent konstituierten Zeit des individuellen Bewusstseins hervorgeht. Zwar tritt dem Einzelnen die Weltzeit als fremd und gleichgültig gegenüber. Es mag ihm aber helfen, dies zu ertragen, wenn er begreift, dass es ohne ihn weder

¹³² Vgl. dazu etwa Arthur C. Danto, *Mystik und Moral. Östliches und westliches Denken*.

Welt noch Weltzeit geben kann. Auf der anderen Seite hat er gezeigt, dass zwischen Lebenszeit und Weltzeit so etwas wie die intersubjektive Zeit steht und vermittelt. Die beiden auseinanderstrebenden Klingen der Schere von Lebenszeit und Weltzeit hängen an einem Punkt zusammen. Blumenberg beschreibt ihn als die leibhaftige Begegnung zwischen zwei Personen in einem Augenblick. Dieser eine zeitliche Moment ist ein Augenblick der Gleichzeitigkeit an einem Ort innerhalb der Welt und ihrer Zeit. Er verbindet zunächst die beiden divergierenden Lebenszeiten, macht sie aufeinander beziehbar, ohne sie aufeinander zu reduzieren. Und er öffnet die Weltzeit um ein Weniges für die eigene Lebenszeit. Denn die Lebenszeit des Anderen ist ein Teil der mir fremd gegenüberstehenden Weltzeit. An ihr hat meine eigene Lebenszeit aber nun insofern Anteil, als der andere sich an mich erinnert wie ich mich an ihn. Dies ist eine doppelte Erfahrung. Zum Einen erwächst aus der Interferenz der verschiedenen Lebenszeiten die indifferente Weltzeit. Zum Anderen reicht die eigene Lebenszeit über die Erinnerung des Anderen in die Weltzeit hinein. Und da es nicht nur den einen, sondern unbestimmt viele gibt, die sich an mich erinnern, ist unbestimmt, wann solche Erinnerung enden wird, wann niemand mehr lebt, der sich noch an mich erinnern kann.¹³³ Meine Lebenszeit ist verwoben mit den vielen verschiedenen Lebenszeiten anderer Menschen und darin mit der Weltzeit. Die entsteht, konstitutionslogisch, aus diesen intersubjektiven Lebenszeiten und tritt erst so sekundär den einzelnen als gleichgültig und unmäßig gegenüber. Dennoch steckt darin für Blumenberg der Sinn der Existenz als Reifungsprozess im Ausgleich zwischen Sinnverlangen und Sinnverzicht, Erfüllung und Resignation. Der Mensch begreift, dass es die Welt nur gibt, indem er darauf verzichtet, alles zu sein. Und dass das auch für die anderen personalen, leibhaftigen Subjekte gilt. Die Intentionalität erfüllt sich also, indem sie an ihr Ende gelangt. Denn um an der Erinnerung des anderen Subjekts Anteil zu gewinnen, muss ich zugleich den anderen mit seiner eigenen Intentionalität, die meine >bricht<, in meine Erinnerung aufnehmen. Es ist Selbsterhaltung auf Gegenseitigkeit im Horizont der Zeit. Warum kommt Blumenberg dennoch zu dem resignativen Schluss, dass die Intersubjektivität das Missverhältnis von Lebenszeit und Weltzeit nicht entspannen kann?¹³⁴ Kann sich der Mensch nicht daran genügen lassen, dass die Weltzeit zwar nicht von mir allein, aber von allen gemeinsam im Laufe der Zeit ausgeschöpft wird?

Blumenbergs Werk ist auch Niederschlag dessen, was es behandelt. Indem er liest hat er Anspruch darauf, selber gelesen zu werden.¹³⁵ Bücher wollen gelesen wie Personen erinnert werden. Blumenbergs Bücher halten selbst die von ihm gelesenen und zitierten Bücher und ihre Verfasser in Erinnerung. Sie können insofern analog zu Marcel Proust *À la recherche du temps*

¹³³ Dass Großeltern so an ihren Enkeln hängen, hängt nicht nur, aber doch auch, damit zusammen, dass deren Zukunft noch weiter reicht und ihre Erinnerung also länger das eigene Leben bewahrt.

¹³⁴ H. Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 312.

¹³⁵ Auch hier gibt es absolutistische Ansprüche: der Autor möchte wenn nicht von allen, so doch von einem alleine und immerzu gelesen werden. Vgl. H. Blumenberg, *Lebensthemen*, S. 29-33 und 41.

perdu gelesen werden. Wie Proust in den gegenwärtigen Erlebnissen in die Tiefe der eigenen Lebensgeschichte mit ihrer Fülle von Erfahrungen zurücksteigt, versucht Blumenberg so etwas wie die verlorene Zeit der Menschheit zu erzählen. Nicht die Ereignisgeschichte kann naturgemäß gemeint sein, sondern „unsere intellektuelle Geschichte“¹³⁶, um Erfahrungen, die der Mensch in der Welt mit seiner Vernunft gemacht hat. Es geht um „eine anthropologische Zeitraumtiefe“¹³⁷, die die Lebenszeit zugunsten der Gattungszeit überschreitet. Und es geht um die Erfahrungen der Menschheit in ihrem mündlichen und schriftlichen Gespräch über die Zeiten und Räume hinweg. Gemeinsames und Eigenstes verschränken sich. Auch Proust wollte in seinen idiosynkratischen Erfahrungen und Erinnerungen das Allgemeinmenschliche entdecken, auch wenn es seine ureigensten Erfahrungen sind, die er erinnert und niederschreibt. Das Buch, in dem der Roman seines Lebens seinen Niederschlag findet, ist zunächst die erlebte Wirklichkeit, wie sie sich allein in ihn eingedrückt/gedrückt hat.¹³⁸ Diese subjektive Erfahrung als innerlichste ist am wirklichsten, nicht die äußeren Daten, Fakten und Orte. Indem der Schriftsteller sie festhält, ermöglicht er es dem Leser, seinen eigenen Lebensroman zu erinnern und zu >lesen< in seinem eigenen inneren Buch. In ihm haben sich seine Erlebnisse eingeschrieben wie das Wort Gottes in das Herz nach Jer 31,33.

Daraus erhellt, dass er, mit Hans Joas gesprochen, entgegen der landläufigen Säkularisierung so etwas wie die Sakralisierung seiner modernen Lebenswelt vorführt. Ist die Kathedrale das Vorbild seines Romans¹³⁹, so beschreibt er seine profanen Erlebnisse immer wieder mit religiösen Metaphern, etwa aus der Heiligen Messe. Noch die persönlichsten Erinnerungen, Erwartungen und Erfahrungen gehören gleichsam in die Kathedrale hinein wie die Schiffe der Walfänger, repräsentiert durch ihre maßstabsgetreuen Nachbildungen in den Kirchen etwa auf der Nordseeinsel Föhr. Allerdings triumphiert bei Proust anscheinend weniger die Agape als der Eros. Noch die verschiedenen Geliebten dienen dazu, über sie zur Gottheit bzw. Idee hinaufzusteigen, die sie lediglich verkörpern, um „auf diese Weise unser Leben fröhlich mit Gottheiten zu bevölkern.“¹⁴⁰

Bei Blumenberg geht es gerade nicht um die persönlichen Erlebnisse seiner Lebenszeit, sondern um die Erinnerung an die Weltzeit, wie sie Niederschlag gefunden hat in den abendländischen Überlieferungen. Blumenberg dienen absolute Metaphern wie die Höhle oder die Lesbarkeit der Welt als Mittel der Einholung der abendländischen Geschichte des Denkens. Sie bieten deshalb jeweils die Möglichkeit, die Geschichte der Philosophie von Platon bis Wittgenstein zu erzählen. Und sie ermöglichen es, zurück zu fragen in den Ursprung der menschlichen Geschichte überhaupt. Sie machen die unterschiedlichsten epochalen

¹³⁶ H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, S. 80.

¹³⁷ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 25.

¹³⁸ So in M. Proust, *Die wiedergefundene Zeit*, S. 278.

¹³⁹ So Anita Albus, *Im Licht der Finsternis*, S. 15.

¹⁴⁰ M. Proust, *Die wiedergefundene Zeit*, S. 306.

Erfahrungen aufeinander beziehbar in einem Verweisungszusammenhang. Dass es um die Geschichte dieser Metaphern geht, liegt daran, dass nur durch den Lauf der Zeit und der Arbeit an den Imaginationen in geschichtlichen Horizonten realisiert wird, was in solchen Metapher liegt. Das verleiht Blumenbergs Büchern ihren narrativen Charakter. Noch dass man sie als Sammlung von Anekdoten missverstehen kann, liegt darin begründet. Es geht aber um Anekdoten der Vernunft und um vernünftige Anekdoten gleichermaßen.

Dazu braucht man nicht nur ein Subjekt, das die Geschichte erzählt, sondern, analog zu Prousts *Marcel*, ein identisches Referenzsubjekt, von dem erzählt wird.¹⁴¹ Dem dient bei Blumenberg die Anthropologie. Sie hat es damit zu tun, dass die Phänomenologie der Geschichte ein Subjekt hat, den Menschen, der Kontinuität im Wandel ermöglicht. Außerhalb der Zeit, wie Proust seine Seele, die noch das jeweilige Ich in den verschiedenen Lebensphasen unterläuft, kann Blumenberg den Menschen nicht lokalisieren. Doch das Wesen des Menschen erlaubt nicht nur eine Oberflächen-, sondern auch eine Tiefengeschichte. Blumenberg weist deshalb die fundamentale Kritik an jedem anthropologischen Denken zurück, die suggeriert, sie entziehe den Menschen der Geschichte. Gerade seine Geschichtlichkeit gehört zu seinem Wesen. Wie er eine Welt hat, so eine Geschichte, in der sich erst zeigt, wer er ist, was er will und kann, wie er sich selbst versteht. Man könnte auch sagen: er hat keine vorgegebene Bestimmung. Er wird je und je, der er ist. Erst im Laufe der Geschichte wächst eine personale Identität auf dem Boden einer Basisidentität.¹⁴² Offen ist, ob es bei Blumenberg ein Telos gibt. Bei Proust ist das Telos des Lebens, zum Autor des Romans zu werden, der das erzählt. Innerhalb der Geschichte jedenfalls erklärt Blumenberg, dass der Mensch erst weiß, wer er ist, wenn er wirklich getan hat, was er kann. Das hat Konsequenzen für seinen Umgang mit technischen Risiken. Um herauszufinden wer er ist, wird er kaum darauf verzichten können, seine Möglichkeiten zu verwirklichen.¹⁴³ Dass die Geschichte der Menschheit freilich in Blumenbergs Büchern ihr Ziel erreicht hat, legt er nicht nahe. Eher, dass das Schreiben immer weiter gehen kann und soll.

Proust legte Wert darauf, dass es ihm keineswegs um beliebige Einzelheiten und Details geht, die er in bunter Vielfalt erzählen und beschreiben möchte. Vielmehr geht es ihm um unvergängliche Wahrheiten, Menschheitsmodelle¹⁴⁴, Wirklichkeiten, die allgemeingültig sind. So detailversessen er (be-)schreibt, so sehr hat er die Verweise im Sinn, die zwischen den einzelnen Episoden bestehen und die verschiedenen Wahrnehmungen zu einem Textgewebe verflechten, das über die Zeiten hinweg das Glück der Erinnerung ermöglicht. „Bei Proust wird

¹⁴¹ Vgl. Blumenbergs Methode seiner Hermeneutik der Bibel.

¹⁴² Vgl. zu diesen beiden Elementen der Identität: Peter Strasser, *Gibt es ein Leben nach dem Tod?*, S. 76-85.

¹⁴³ Allzu schnell werden Rekordversuche wie dem Sprung von Felix Baumgartner im Oktober 2012 aus 39 km Höhe als menschliche Hybris verurteilt, mit einer Kombination von griechischem Mythos und biblischen Versuchungsgeschichten wie dem Turm von Babel oder der Versuchung Jesu durch den Teufel, von der Zinne des Tempels zu springen. Jetzt sind die Engel durch den Fallschirm ersetzt.

¹⁴⁴ So etwa in seinen Schriften zu John Ruskin im Zusammenhang der Texte zu den französischen Kathedralen, vgl. M. Proust, *Nachgeahmtes und Vermischtes*, S. 87ff, bes. 145.151.

die Erinnerung über weite Strecken zu einem Mittel, um der Vergangenheit ihr – man möchte sagen – unvergängliches Sein zu bewahren, indem ihre vergänglichen, vergangenen, in der Zeit verlorenen Tatsachen als Ausdruck einer Offenbarung, einer die Gegenwart erfüllenden Realpräsenz, behandelt werden.“¹⁴⁵ Die Arbeit des Künstlers fungiert als Rückgängigmachen der Arbeit des Lebens, die die vergangene Wahrheit des Erlebens überdeckt. Bei Blumenberg dient die Rekonstruktion der Arbeit des Mythos dazu, die Arbeit am Mythos wiederum rekonstruieren zu können, noch im Spätesten ein Moment des Ursprungs zu entdecken, ohne es darauf zu reduzieren. Im Medium der künstlerischen Darstellung ist es nach Proust möglich, auch fremde Leben mit ihren Wahrheiten zu teilen. Blumenbergs Phänomenologie der Geschichte wiederum dient dazu, an dem Wesen der gesamten Geschichte der Menschheit Anteil nehmen zu können. Bei beiden dient also der Rückzug in die Höhle ihres Arbeitszimmers dem Ausgang in die Menschheitsgemeinschaft.

Das doppelte Interesse Blumenbergs, das anthropologische wie das historische, entspricht diesem Willen, in der Zeit die Zeitlichkeit als bloße Vergänglichkeit zu überwinden. Zielt Proust auf die Ewigkeit in den zeitlichen Erfahrungen, so Blumenberg zumindest auf eine Zeitebene, die bleibende Bedeutsamkeit einschließt. Seine Bücher erwecken den Eindruck, beides zugleich zu sein: Vergegenwärtigungen vergangener Wirklichkeitsdeutungen, die, indem sie verabschiedet werden, noch einmal aufleuchten, als ob sie noch möglich wären. Und die, wie unwiederholbar sie auch sein mögen, bedeutsam bleiben. Das Problem der Offenheit der Zukunft bleibt bestehen. Eine Möglichkeit, die Differenz zwischen Lebenszeit und Weltzeit im Blick auf die Zukunft um ein Weniges zu entspannen, ist das Schreiben von Büchern als Sich-Einschreiben in die Erinnerung der Nachgeborenen. Auch dem hat Blumenberg nachdenkliche Texte gewidmet, auch Texte über Nachdenklichkeit.

7. Der unerschöpfliche Gegenstand

Gibt es, analog zu Prousts Madeleine-Erlebnis¹⁴⁶, eine Urszene in Blumenbergs Werk, die seine Grundintention anschaulich vorführt? Herrmann Timm schlägt vor, sie in dem epochalen Blick vom Mond auf die Erde in der Mitte des 20. Jahrhunderts zu sehen. Es ist ein Blick zurück. Der Himmelsbeobachter, für den der Blick zu den Sternen Inbegriff reiner Theorie war, wird in der Neuzeit überraschend in die Lage versetzt, die Erde und ihre Atmosphäre zu verlassen, wenn auch im Verhältnis zu den Entfernungen im Universum nicht wirklich weit. Und doch weit genug, ihm den völlig neuen Blick von außen auf die Erde zu ermöglichen, die so erstmals zur Gänze sichtbar wird. Die Schönheit des blauen Planeten wird Symbol seiner Kostbarkeit und

¹⁴⁵ P. Strasser, *Sehnsucht*, S. 68.

¹⁴⁶ M. Proust, *Unterwegs zu Swann*, S. 66ff.

Einheit als des einzig möglichen Aufenthaltsortes des Menschen. So epochal dieser Erdblick ist, so bedeutsam er für Blumenbergs Werk sein mag, seine Bedeutung geht einem erst auf, wenn man eine andere Urszene ins Auge fasst, die Blumenberg beschäftigt. Vielleicht nämlich kann man in dem vieldeutigen Gegenstand, den Paul Valéry seinem Sokrates am Meeresufer finden lässt, eine absolute Metapher der Erde erblicken. Um diese Szene noch einmal genauer in den Blick zu nehmen, erlaube ich mir noch eine Digression zu Marcel Prousts *Die Suche nach der verlorenen Zeit*, die an das Madeleine-Erlebnis erinnert, allerdings keine Auflösung im Glück der Erinnerungserkenntnis findet.¹⁴⁷

Prousts Protagonist Marcel ist, während des Sommeraufenthalts am Meer in Balbec, mit Madame de Villeparisis im Pferdewagen unterwegs auf dem Lande am Weg von Hudimesnil, als er plötzlich von tiefem Glück erfüllt wird. Er weiß, was dieses Glück auslöst, aber er weiß nicht, warum es dies tut. Und deshalb erreicht das Glück hier nicht seine Vollendung. Er sieht drei Bäume, die ihn an etwas erinnern. Er ist sich sicher, sie in gewisser Weise schon einmal gesehen zu haben. Es ist das Glück eines *déjà-vu*. Doch weiß er nicht mehr, woran sie ihn erinnern, deshalb fehlt ihm zum Glück die Seligkeit.¹⁴⁸ Immerhin weiß er, dass das Glück dem gleicht, das er beim Anblick der drei Kirchtürme von Martinville empfunden hatte.

So verweisen die drei alten Bäume auf die Kirchen mit ihren Türmen. „Ich schaute die Bäume an, ich sah sie deutlich vor mir, doch mein Geist spürte, dass sie etwas verdeckten, worüber er keine Macht besaß, so wenig wie über Gegenstände, die zu weit entfernt sind, als dass man sie mit gestrecktem Arm und ausgestreckten Fingerspitzen anders als nur einen Augenblick an der Oberfläche streifen kann, ohne sie jedoch zu greifen.“¹⁴⁹ Es geht um das Phänomen, etwas oder jemanden nicht wirklich nahe kommen zu können, ontologisch auf Distanz bleiben zu müssen.¹⁵⁰

Das Glück besteht weniger im Was als im bloßen Dass der Erinnerung. Es ist das Zusammenschießen der Gegenwart mit einer Vergangenheit, die beide füllt und darin das Erlebnis erfüllt. Erinnerungen, die sich wie russische Puppen ineinander verschachteln, ohne ihren Kern zu offenbaren.¹⁵¹ Hier könnten sich die beiden gegenstrebigenden Sehnsüchte verbinden. Immer wieder wird Marcel enttäuscht, wenn er, was er sich in der Phantasie ausmalte, in der Wirklichkeit sieht. Was Ernst Bloch die Melancholie der Erfüllung nennen wird,

¹⁴⁷ M. Proust, *Im Schatten junger Mädchenblüte*, S. 417.

¹⁴⁸ M. Proust, *Im Schatten junger Mädchenblüte*, S. 417.

¹⁴⁹ M. Proust, *Im Schatten junger Mädchenblüte*, S. 418.

¹⁵⁰ Blumenberg hat sich öfters mit dem „Urerlebnis“ Edmund Husserls befasst, der im Berliner Wachsfigurenkabinett eine Puppe mit einer lebendigen Person verwechselte. Im Unterschied zu Prousts Marcel denkt Husserl nach Blumenberg gar nicht an die Möglichkeit der Ansprache, der Berührung etwa, gar des Geruchs. Er bleibt der absolute Zuschauer, er will Zuschauer bleiben. Husserl steht immer noch im Banne der griechischen Tradition, die eine Kultur des Zuschauers war. Wenig später, bei Heidegger, gibt es den reinen Zuschauer, der zum >Begaffer< wird, schon nicht mehr. Vgl. jetzt Blumenberg, *Realität und Realismus*, S. 121-125.

¹⁵¹ Vgl. M. Proust, *Unterwegs zu Swann*, S. 263ff. Luzius Keller vermutet, die drei Bäume enthielten für den Verfasser Proust eine Reminiszenz an die Malerei, etwa an Albrecht Dürers *Drei Lindenbäume* von 1494 und/oder an Rembrandts Radierung *Drei Bäume* von 1643. Das mag zutreffen, ohne das Rätsel zu lösen.

erfährt Marcel als Enttäuschung an der Wirklichkeit, die immer weniger zu sein scheint als die Vorstellung von ihr. Umgekehrt erfüllt sich beim gegenwärtigen Anblick eine in die Vergangenheit weisende Sehnsucht, indem sie eine Erinnerung gegenwärtig macht. Die drei Kirchtürme machen ihn glücklich, gerade weil sie auf etwas in seinem früheren Leben verweisen, auch wenn er nicht weiß, was es ist. So wie das berühmte Madeleine-Erlebnis darin besteht, dass Geruch und Geschmack von Gebäck und Tee erst im Erwachsenenalter durch die darin plötzlich unwillkürlich lebendig werdende Erinnerung an Kindheitstage sinnlich präsent werden. Mag die Kindheit glücklich gewesen sein, erst die Erinnerung daran macht selig.

Warum er von der primären Sehnsucht enttäuscht wird, weiß der junge Marcel noch nicht. „Denn er ist sich noch nicht im Klaren darüber, dass es gerade das Bild ist, das der Phantasie genügend Raum lässt, um das dargestellte Objekt in eine Aura zu hüllen: so, als ob erst dessen wirklicher Anblick die Erfüllung einer Sehnsucht erlaubte, für welche man keine Worte, keine Begriffe hat.“¹⁵²

Den hinter den Bäumen liegenden Gegenstand erfühlt er als „bekannt“, aber „undeutlich“.¹⁵³ So undeutlich, dass ihm zweifelhaft wird, ob es sich bei den Bäumen und der Allee wirklich um einen realen Ort handelt, und nicht vielmehr um Traumgebilde, die immer schon das Ergebnis der Arbeit am Geheimnis sind, das Marcel aufzudecken sucht. Das Geheimnis hinter allen Orten und Dingen, zu allen Zeiten, so dass die Erinnerung nur weit zurück zu liegen scheint, aber auch vom Vortag stammen könnte. Oder die drei Bäume könnten selbst, wie ein Traum, einen eher präsentischen Sinn haben, statt eine bestimmte Erinnerung zu bedeuten.

So kommen die Bäume auf ihn zu wie mythische Erscheinungen. In den Bewegungen der Baumäste meint er menschliche Gebärden zu entdecken, „die ohnmächtige Trauer eines geliebten Menschen zu erkennen“ und Arme, die ihn festhalten wollen, damit er nicht ihnen und sie ihm nicht verloren gehen. In den Bäumen ahnt er Personen, die von ihm gerettet werden wollen: „Wie Schatten schienen sie mich zu bitten, ich möchte sie mit mir nehmen, dem Dasein wiedergeben.“¹⁵⁴ Und zugleich wollen sie einen Teil seines Lebens retten, der verloren ginge, wenn sie verschwänden, ohne dass er noch wüsste, woran sie ihn erinnerten.

Es will ihm nicht gelingen, und so bleibt er „nachdenklich“¹⁵⁵ [...] [und] von Trauer erfüllt wie nach dem Verlust eines Freundes, als sei ich mir selber gestorben, als habe ich einen Toten

¹⁵² Peter Strasser, *Sehnsucht*, S. 63ff. Diese Sehnsucht ist ein anderer Name für die Liebe, insbesondere in ihrer Gestalt als Eros. Für Ernst Bloch geht jede Sehnsucht, als der einzig wahren Eigenschaft des Menschen, ohnehin in eine Heimat in der Welt, „die [nach den Schlussworten seines Hauptwerkes über *Das Prinzip Hoffnung*, KWL] allen in die Kindheit scheint, und worin noch niemand war.“ (Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Kapitel 43-55 (3. Einzelband), S. 1628.

¹⁵³ „Le même objet connu mais vague“ heißt es, Valéry's *objet ambigu* vorgreifend, im französischen Original: Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, S. 568.

¹⁵⁴ M. Proust, *Im Schatten junger Mädchenblüte*, S. 420.

¹⁵⁵ Wie Äsops Greis, der den Tod, als dieser kommt und ihn freundlich fragt, weshalb er ihn gerufen habe, bittet, ihm die Last seines Lebens, in Gestalt des Holzes, wieder aufzuladen; vgl. Äsop, *Die Fabeln*; und dazu die Auslegung bei H. Blumenberg, Nachdenklichkeit.

verleugnet, einen Gott nicht erkannt“¹⁵⁶. Dieser Freund ist einerseits er selbst. Aber andererseits ist er der Platzhalter einer oder mehrerer menschlichen Personen, an die ihn die Bäume erinnern. Diese Bäume sind wie Personen, die etwas sagen wollten, was sie nicht können. Das selige Glück Marcells aber wäre es, von diesen >Bäumen< gesehen zu werden, wie er sie sieht. Dann aber wären sie wie Personen. Oder es würde sich zeigen, dass er in ihnen in Wahrheit Personen sieht und erinnert.

Dass Menschen wie oder als Bäume erscheinen, dazu gibt es eine einschlägige biblische Geschichte. Das Markusevangelium erzählt die Heilung eines Blinden, die in einem ersten Schritt nur halb gelingt. Als Jesus ihn bei der Hand nimmt, um ihn, auch hier, hinaus auf das Land vor das Dorf zu führen, legt er Speichel auf seine Augen und fragt ihn, ob er etwas sehe, worauf dieser antwortet: „Ich sehe die Menschen, als sähe ich Bäume umhergehen.“ (Mk 8, 24) Erst als Jesus ihm noch einmal die Hände auf die Augen legt, sieht er, fast an Descartes' *clare et distincte* erinnernd, „deutlich und scharf“. (Mk 8,25) Jetzt erst verwechselt er die Menschen nicht mehr mit Bäumen. Dass das nicht nur eine Frage der Wahrnehmung, sondern eine der inneren Einstellung ist, wird dadurch angedeutet, dass er erst damit „wieder zurechtgebracht“ ist. Richtig zu sehen, bedeutet, Jemand nicht mit Etwas zu verwechseln.¹⁵⁷ Hat es mit den drei Bäumen Marcells die umgekehrte Bewandnis? Erinnern sie ihn undeutlich genug an Menschen?

Von hier aus bekommt die Metaphorik der Blumenblüte für die Mädchen, die Marcel liebt, etwas Problematisches. Der zweite Band seines Romanwerkes heißt *Im Schatten junger Mädchenblüte*. Hier wird auch klar, was die Metaphorik der Blumenblüten bezweckt. Sie hat sowohl erotisch-sexuelle wie auch mystische Bedeutung. Proust bemerkt, dass es einen entscheidenden Unterschied gibt zwischen der Schönheit von Dingen wie Blumen und Menschen. Bei Menschen gehört zur Schönheit gerade „dass sie der Zauber einzigartiger, bewußter und willensbegabter Geschöpfe ist“¹⁵⁸.

Es ist gerade dieser unbekanntes Wille, den er in einem verkleinerten und dennoch vollständigen Abbild auf dem Grunde des Blickes eines der Mädchen erkennt. Dieser Blick weniger *in* als *auf* ihre Seele bewirkt bei ihm den Wunsch, dass wiederum ihr Bewusstsein seine Person in sich aufnimmt.¹⁵⁹ Es geht aber hier noch um egoistische Besitznahme. Das Haben wird noch nicht zum Lassen. Denn der Wunsch, sich in die willentliche Seele des Mädchens einzuschreiben verzichtet nicht darauf, sie alleine für sich haben zu wollen. Marcel wünscht ausdrücklich, dass seine Gegenwart ihre Wünsche beeinflusst, nämlich so, dass sie

¹⁵⁶ M. Proust, *Im Schatten junger Mädchenblüte*, S. 421.

¹⁵⁷ Mit R. Spaemann, *Personen*. Vgl. dazu John Rawls, *Über Sünde, Glaube und Religion*.

¹⁵⁸ M. Proust, *Im Schatten junger Mädchenblüte*, S. 410.

¹⁵⁹ Neben den namentlich genannten Mädchen, die Marcel liebt, Albertine und Gilberte, gibt es mindestens drei namenlose Mädchen: das Landmädchen, das Milchmädchen und das Fischermädchen, die für die Mädchenblüten stehen.

keinen anderen mehr zustrebt, dass er sich in ihre Träume einnistet, an ihr Herz rührt – und es offenbar für andere besetzt hält.

Die sich darin offenbarende Unreife¹⁶⁰ wird deutlich, wenn Proust die Begegnung mit dem großen¹⁶¹ Fischermädchen beschreibt. „Meine Blicke ruhten auf ihrer Haut und meine Lippen konnten beinahe glauben, sie seien meinen Augen gefolgt. Doch nicht nur ihren Körper hätte ich anrühren mögen, sondern auch die Person, die in ihm wohnte und mit der es nur eine Form des Anrührens geben konnte, die darin bestand, ihre Aufmerksamkeit zu erregen, und nur eine Art, in sie einzudringen, nämlich die, in ihr einen Gedanken zu wecken. Das Innere des schönen Fischermädchens war mir offenbar noch verschlossen, ich zweifelte ob ich in ihr Bewußtsein eingedrungen sei, selbst nachdem ich bemerkt hatte, wie mein Bild sich flüchtig im Spiegel ihrer Augen abzeichnete mit einem Brechungseffekt, der mir genauso fremd blieb, als wäre ich in das Blickfeld einer Hirschkuh geraten.“¹⁶² Die Seele des Anderen, die, wie Peter Strasser sagt, ein Abgrund ist, der nach dem Abgrund ruft¹⁶³, bleibt ihm unerreichbar und entzogen. Er sieht nicht ihre Seele sondern nur sein Spiegelbild wie Narziss. Später wird er ahnen, dass diese Seele auch gar nicht in Besitz genommen werden kann. Eine fremde Seele kann man nur haben, als hätte man sie nicht. Oder adäquater: indem man zugleich gehabt wird, sich haben lässt. Später wird Proust noch weiter gehen und in der Seele des Anderen nicht nur ein offenes Geheimnis sehen, sondern eine ganze Welt. Und die ist es, worauf sein Verlangen zielt.¹⁶⁴ Er will die Person des Mädchens nicht in sich hineinholen, auch nicht mehr nur als Person in die Person oder Seele des Mädchens eindringen, sondern letztendlich in eine ganze Welt. Es ist zugleich eine am Phänomen gewonnene Beschreibung des anfänglichen Übergangs vom Eros zur Agape. „Ich wusste, dass ich diese junge Radfahrerin nicht würde besitzen können, wenn ich nicht das besäße, was in ihren Augen lag. Ihr ganzes Leben flößte mir Verlangen ein, ein Verlangen, das um so verzehrender war, als ich es als unerfüllbar und doch berauschend empfand, weil das, was mein Leben gewesen war, auf einmal aufgehört hatte, mein ganzes Leben zu sein, vielmehr nur noch ein kleiner Teil der vor mir liegenden Weite war, die zu durchmessen ich brennend wünschte, die aus dem Leben dieser Mädchen

¹⁶⁰ Vgl. dazu P. Strasser, *Sehnsucht*, S. 64 ff.

¹⁶¹ Vgl. zur Camouflage bei homosexuellen Schriftstellern allgemein: Heinrich Detering, *Das offene Geheimnis*. Eine erste Fassung der Episode mit den drei Bäumen veröffentlichte Proust am 19. November 1907 in *Le Figaro*. Der erste Band des Romans erschien erst 1913. In dem Zeitungsartikel berichtet Proust von einer Autofahrt mit seinem Geliebten Alfred Agostinelli, der am 30. Mai 1914 tödlich mit einem Flugzeug verunglücken sollte. Agostinelli war der Fahrer des Automobils, aus dem im Roman eine Kutsche geworden ist. Bei dieser gemeinsamen Fahrt besucht Proust auch die gotischen Kathedralen Nordfrankreichs. Und Agostinelli versöhnt moderne Technik mit alter Architektur, indem er die Scheinwerfer auf die Fassade von *Notre-Dame de Lisieux* richtet, so dass Proust sie trotz Einbruch der Nacht betrachten kann. Jetzt erinnern ihn die drei Kirchtürme an reglose Vögel. Als Proust *Im Schatten junger Mädchenblüte* schrieb, war Agostinelli schon tot. Während Marcel nicht weiß, an was die Bäume bzw. Kathedralen ihn erinnern, weiß Proust, dass sie ihn zumindest an einen geliebten Menschen erinnern. (Vgl. M. Proust, *Tage im Automobil*, in: *Nachgeahmtes und Vermischtes*, S. 87-94)

¹⁶² M. Proust, *Im Schatten junger Mädchenblüte*, S. 416.

¹⁶³ Nach Psalm 41,8; vgl. P. Strasser, *Sehnsucht*, bes. S. 95 ff.

¹⁶⁴ „Sind nicht die Augen, die man sieht, ganz und gar durchdrungen von einem Blick, der Bilder und Erinnerungen, Erwartungen und Hochmütigkeiten enthält, von denen man sie nicht trennen kann, die man aber nicht kennt?“ (M. Proust, *Die Gefangene*, S. 235.)

bestand und jene Fortsetzung und vielleicht sogar Mehrung des eigenen Ich verhiess, das wir als Glück bezeichnen.“¹⁶⁵ Es bleibt unentschieden, ob er sich durch diese Weite selbst weiten und erweitern will, indem er sie in sich aufnimmt, oder ob er, wie Strasser kommentiert, sie durchstreifen will, um sich in ihr zu verlieren.¹⁶⁶ Nach Strasser kann der junge Marcel diese Sehnsuchterfüllung nur verfehlen, weil er sie hier doch als Inbesitznahme phantasiert, die bei einer Person scheitern muss. Proust finde erst im Laufe des Fortgangs seines Romanwerks das richtige Mittel, um der Sehnsucht in uns allen eine angemessene Verkörperung zu geben in der „Perspektive des Rückblicks als Offenbarung und Realpräsenz“¹⁶⁷ des ursprünglich Erlebten. „Nur die sehnsuchtsgetränkte, mit den Organen der Sehnsucht wahrgenommene Welt ist real. Das ist die gültige Botschaft der Proust’schen Suche nach der verlorenen Zeit.“¹⁶⁸ Strasser selbst allerdings sieht diese Sehnsucht weniger in den unwillkürlichen Erinnerungen aufscheinen als in der „Unendlichkeit des anderen, mithin in der unfassbare(n) Wirklichkeit eines >Bewusstseins<“¹⁶⁹. Das göttliche „Ich bin der ich bin“ (Ex 3,14) ist auch das Geheimnis der menschlichen Person. Resonanz ist nicht Selbstbespiegelung.

Prousts „Marcel“ redet mit niemandem über die Bäume oder die Kirchen. Aber der Autor Proust redet mit dem Leser, wie der in seiner nächtlichen Höhle schreibende Blumenberg.

Die Urszene Blumenbergs, die ich bei Paul Valéry finde, hat es implizit mit dem Übergang vom Monolog zum Dialog zu tun. Sokrates erzählt von einem Ding, das er einst als lebender Mensch gefunden hatte. Während er ihm damals nicht gerecht wurde - vielleicht auch, weil er alleine war und mit niemandem darüber sprechen konnte - hat er nun, im Reich der Toten, eine Ewigkeit, um darüber zu reden. Zwar geht es zunächst um ein Ding; aber um ein Ding, das eine personale Anmutung zu haben scheint, der der Betrachter erst im verspäteten Gespräch gewahr wird. Es handelt sich um die Erzählung vom vieldeutigen Gegenstand in Valéry’s Sokrates-Dialog, die Blumenberg einmal als das schönste Prosastück preist, das er kenne. Das scheint nicht nur ästhetische Gründe zu haben. Das >zweifelhafte Ding< macht nachdenklich, scheint alles an Fragen zu enthalten und zu unendlichen gemeinsamen Überlegungen Anlass zu bieten. Es ist die Reindarstellung der Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes. Und damit die Verkörperung der Unausschöpfbarkeit jedes Dinges überhaupt und zugleich der Welt insgesamt.

Das *objet ambigu* Valéry’s scheint alle Deutungen zu vertragen, weil es alles zugleich zu sein scheint. Es ist eine Wirklichkeit, die so reich ist, dass sie schon wieder arm wirkt. Valéry’s Sokrates konnte damit zu wenig, weil zu viel anfangen. Im Unterschied zu Proust und seinem Marcel erträgt er die konfuse Klarheit dieses Dinges nicht. Weil sie ihn an nichts Bestimmtes (in

¹⁶⁵ M. Proust, *Im Schatten junger Mädchenblüte*, Übersetzung von Rachel-Mertens, II/2, S. 485.

¹⁶⁶ P. Strasser, *Sehnsucht*, S. 68. Vgl. oben zu Schleiermachers Grundkräften Begierde und Genuss.

¹⁶⁷ P. Strasser, *Sehnsucht*, S. 68.

¹⁶⁸ P. Strasser, *Sehnsucht*, S. 69.

¹⁶⁹ P. Strasser, *Sehnsucht*, S. 71.

seinem eigenen Leben?) erinnert, geht er diesen Erinnerungen nicht nach, sondern verweigert sich ihnen, während Marcel den Erinnerungen nachgeht, auch wenn er zu keinem endgültigen Ergebnis kommt. Es scheint so gerade der quasipersonale Charakter des Dinges zu sein, der Prousts Marcel anzieht und Valéry's Sokrates abstößt.

So wirkt dieses seltsame Ding wie ein Symbol der Wirklichkeit überhaupt. Dieser seltsame Gegenstand versammelt in sich bzw. in seiner Unbestimmbarkeit alles Mögliche, die Natur wie die Kultur, die Zeit und die Arbeit der Geschichte, die Anschaulichkeit wie das Sichentziehende. Dabei trug das Ding sogar, für einen Moment, ein göttliches Angesicht, in diesem Fall des Gottes Apoll. Doch auch das heilige Gesicht ist nur eine der vorübergehenden Formen. Im Augenblick ist etwas nur es selbst. Allein die Zeit kann aus allem alles machen. Doch ist es gerade die konkrete Wirklichkeit des Dinges, das zugleich etwas von einem Subjekt hat, die jeder Beschreibbarkeit spottet und Verlegenheiten schafft. Sokrates fand hier etwas, was er nicht gesucht hatte. Er konnte es nicht in seine Intentionalität aufnehmen. Wiewohl er sich erinnert, gesagt zu haben, die Götter hätten ihm dieses Ding zugespielt unter den Meeresabfällen, sieht er darin keinen Einbruch des Göttlichen, der ihn zum Überstieg über seine Intentionalität veranlasst. Das Ding aber ist kein Spiegel, in dem sich der Betrachter nur narzisstisch selbst erkennt, auch ohne es zu wissen. Abschied vom Sein, das bedeutet auch Abschied vom Narzissmus, in der Welt immer nur sich selbst zu begegnen.

Das Ding versammelt in sich ebenso sehr – mit Martin Buber bzw. dem jungen John Rawls¹⁷⁰ zu reden - die Ich-Es-Perspektive wie die Ich-Du-Beziehung. Denn das vieldeutige Ding eignet sich für ein Gespräch, das noch über einen sokratischen Dialog hinausgeht. Weil es so viele Perspektiven wie Deutungen zulässt, bietet es sich an, Gegenstand eines Austausches unter Personen zu werden. Auch diesen Weg hat Valéry's Sokrates versäumt. Weil er die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit nicht aushält, sich keinen Reim daraus machen kann, verweigert er die Annahme und wirft das *objet ambigu* zurück ins Meer. Das bedauert er nun im Jenseits seinem Dialogpartner gegenüber, der ihm damals fehlte.

Das *objet ambigu* könnte Blumenbergs >Augenblick der Philosophie< sein.¹⁷¹ Für ihn freilich ist dieser Augenblick nicht stumm und unaussprechbar, wie es der mystische Augenblick ist, sondern umgekehrt zu reich, als dass sich alles auf einmal oder auch nur nacheinander im Laufe der Zeit sagen ließe.

Etwas von diesem Stoff für unendliche Überlegungen findet Blumenberg in allem, was er aufgreift und beschreibt an Lesefrüchten und Lebensphänomenen, meist das eine immer mit dem anderen kommentierend, keineswegs nur an ästhetischen Gegenständen. Diesen eignet nur offenkundig, was bei anderen Dokumenten erst gefunden werden muss. Ihre Vieldeutigkeit gehört zu ihrem Wesen. Nun fällt auf, dass Blumenberg gerade bei religiösen Texten davon

¹⁷⁰ Vgl. John Rawls, *Über Sünde, Glaube und Religion*.

¹⁷¹ Vgl. Peter Strasser, *Journal der letzten Dinge*, S. 182 ff, siehe unten.

sprechen kann, dass sie einerseits bedeutsam sind und bleiben, andererseits unverständlich. Doch Verstehen ist hier in einem strikten Sinne verstanden als >Sein<. Wirklich verstanden haben wir nur, was wir selbst sind oder sein können, wie auch Robert Spaemann einschärft. Insofern ist jedes Verstehen Missverstehen, das unterhalb dieses Ideals bleibt. Und es muss darunter bleiben, weil Identität die Möglichkeit des Verstehens überflüssig machen würde, das sich immer auf das bezieht, was man nicht selbst ist. „Wir halten es nur aus, Geschichte zu haben und auf ihr zu insistieren, weil wir sie nicht verstehen. Missverständnis - auch das >fruchtbare<, trostvoll so genannt - ist der Modus, in dem wir mit irgend etwas sind, was wir nicht selbst sein können.“¹⁷²

Es fällt auf, dass der Sokrates Valéry's das vieldeutige Ding offenbar alleine am Strand gefunden und wieder ins Meer zurück geworfen hatte. Jetzt aber erzählt er das seinem Gesprächspartner Phaidros. Ist es Zufall, dass Sokrates erst im Kontext des Dialogs – und im Tode - diesen zweifelhaften Gegenstand und seine Vieldeutigkeit anders einschätzen kann? Gerade seine vieldeutige Bedeutsamkeit wird erst im Gespräch realisiert. Dass man so unendlich viel über dieses Ding sagen kann, hält das Gespräch in Gang. Mag man nur metaphorisch sagen können, dass der Gegenstand selbst zu den Menschen spricht, so wird man jedenfalls bemerken, dass er sie animiert, über ihn im Gespräch zu bleiben.

Wenn Blumenberg auf die Frage, was sein größtes Glück sei, antwortet, „sagen zu können, was ich sehe“¹⁷³, dann setzt das dieselbe triangulierte Situation voraus. Das Sehen eines Gegenstandes ist das Eine. Sagen zu können, was man sieht, das Zweite. Doch dazu bedarf es eines Dritten, dem man es sagen, mit dem man reden kann. Und damit ist man in einem Dialog, der eröffnet, nicht beendet wird. Denn der, dem ich sage, was ich sehe, wird mir seinerseits antworten und sagen, was er sieht.

Das gilt dann auch für das Lesen und Schreiben. Lesen, so hatte Marcel Proust im kritischen Blick auf John Ruskin betont, bedeute zwar, das Gespräch mit klugen Leuten zu suchen, die auch zeitlich weit entfernt sein können. Doch das Lesen führe nur an die Schwelle des geistigen Lebens, sei noch nicht dieses selbst.¹⁷⁴ Dieses beginne erst, wenn man, angeregt durch die Lektüre, sich von dem Gelesenen wieder löse und seine eigene geistige Aktivität beginne. Die „literarische Krankheit“¹⁷⁵ bestehe darin, das eigene Denken zu vernachlässigen im Lesen fremder Bücher. Echte Lektüre jedoch bestehe darin, seine eigene Wahrheit zu entdecken. Unsere eigene Weisheit beginnt erst dort, wo die des Autors ende.¹⁷⁶ Der Vorteil des Lesens gegenüber einem Gespräch ist eben genau der, dass er es uns erlaubt, im >Gespräch< mit einem klugen Anderen zugleich über die intellektuelle Kraft zu verfügen, die man nur in der

¹⁷² H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 264.

¹⁷³ Siehe oben.

¹⁷⁴ Marcel Proust, *Tage des Lesens*, in: *Nachgeahmtes und Vermischtes*, S. 246.

¹⁷⁵ M. Proust, *Tage des Lesens*, in: *Nachgeahmtes und Vermischtes*, S. 254. Kursiv im Original.

¹⁷⁶ M. Proust, *Tage des Lesens*, in: *Nachgeahmtes und Vermischtes*, S. 243.

Einsamkeit habe.¹⁷⁷ Die Gefahr des Lesens ist es, wie im realen Gespräch, nicht mehr selbst zu sehen. Allerdings wird man auch umgekehrt bemerken dürfen, dass das Sehen wiederum dazu dient, das Gespräch in Gang zu halten. Auch das Gespräch, das das Lesen ist, mit Leuten, die schon nicht mehr sind. Ob beim Lesen oder beim Reden, im Gespräch sage ich nicht nur, was ich sehe, ich höre auch auf das, was andere über das sagen, was sie sehen. Von Proust wird man sich warnen lassen, darüber seine eigene Wahrheit nicht zu vergessen.

Das Gespräch kommt nie an ein Ende. Es kommt gerade deshalb darauf an, der Unausschöpfbarkeit der Schöpfung als Inbegriff der Dinge der Welt zu entsprechen, sie als solche zu erkennen und sein zu lassen. Und sich an dem Anteil, den sie einem gewähren, genügen zu lassen. Während die Welt dem einzelnen immer zu groß und zu weit und zu lang bleiben wird, kann der andere Mensch als Person mich in seine Intentionalität wenigstens partiell aufnehmen. Die Liebe zur Welt geht in der Liebe zwischen Personen nicht zugrunde. Aber sie kann neuen Halt finden. Auch wenn ich nicht fertig werde mit den Dingen der Welt, kann ich mir daran genügen lassen, andere Menschen zu lieben und mich lieben zu lassen. Darin, nicht jenseits dessen, kann ich erfahren ich, dass Gott mich in seinen Blick nimmt, wie es die schönste der Gottesbenennungen sagt, die von Hagar in der Wüste. Auch sie kann Gott nicht von Angesicht zu Angesicht sehen, so wenig wie Mose; auch sie sieht gleichsam nur den Rücken Gottes, die Metapher für die Welt: „Gewiss hab ich hier hinter dem hergesehen, der mich angesehen hat.“ Aber auch, wenn sie Gott nur von hinten sieht, gilt: „Du bist ein Gott, der mich sieht.“ (Gen 16,13)¹⁷⁸ Das würde Prousts Marcel glücklich machen.¹⁷⁹

8. Nichts sein, um alles zu haben: Ausschöpfen der Schöpfung

„Die psychologische Einsicht aber lehrt, dass, entgegen der Annahme, den vollkommensten Genuß fänden wir in der Ausdehnung unseres Ichs ins Unendliche, in Wahrheit vielmehr der vollkommenste Genuß in der Reduktion unseres Ichs auf nichts besteht.“
Chesterton¹⁸⁰

Blumenberg weiß um die Attraktivität des >Zurück zum Ursprung< als dem Ort des Einsseins. *Hen kai pan* – eines und alles (sein) - gilt als die Losung der mystischen

¹⁷⁷ M. Proust, Tage des Lesens, in: *Nachgeahmtes und Vermischtes*, S. 240 Vgl. hierzu unten zu dem Gedicht von Gottfried Benn „Auf deine Lider senk ich Schlummer“.

¹⁷⁸ So nennt sie den Brunnen, an dem sie das beglückend und überraschend erfährt „den Brunnen des Lebendigen, der mich sieht.“ (Gen 16,14) Ich danke dem Freund und Kollegen Pfr. Hans-Jörg Köppen für den Hinweis auf diese Geschichte und Bibelstelle.

¹⁷⁹ Proust würde das Göttliche zweifellos eher in Menschen erkennen. In seinem Werk sind auf Straßen und Allees spazierende Frauen jedenfalls „Göttinnen“. Vgl. M. Proust, *Die Gefangene*, S. 238.

¹⁸⁰ G. K. Chesterton, *Ketzer*, S. 158.

Sehnsucht.¹⁸¹ Für Blumenberg ist das aber die Option, die das Leben gerade nicht gewählt hat.¹⁸² Das Leben will statt eines vieles sein. Blumenberg beschreibt und bejaht den Abschied vom *Hen kai pan*, indem er Alternativen aufzeigt, die das Leben eingeschlagen hat.

Dabei geht er von der Beobachtung aus, dass die Ausbreitung des Lebens so etwas wie sein immanenter Lebenszweck zu sein scheint.¹⁸³ Er kann das auch plausibel machen, indem er auf den Wortsinn von >Phänomen< zurückgeht. Ein Phänomen ist etwas, das sich zeigt, und das heißt im einfachsten und weitesten Sinne, dass es sich ausbreitet. Faktisch hört es damit auf „eines zu sein: im Übergang vom Wachstum zur Teilung“.¹⁸⁴ Darin liegt ein Verzicht, der Verzicht auf das *hen*, noch nicht auf das *pan*. Der Verzicht fordert Ersatz. Das bloße Wachstum wird ersetzt durch Vervielfachung. Der Gewinn: das Leben wird unvernichtbarer. Der Verlust: die numerische Identität. Blumenberg verweist auch hier auf die biblische Paradieserzählung, nach der die Fortpflanzung an die Sterblichkeit geknüpft ist - und an die Vertreibung aus der Enge des Paradieses.¹⁸⁵

Die Grenzvorstellung, die als Hintergrundmetapher virulent bleibt, ist die des die Erdoberfläche bedeckenden Einzellens als „äußerste Expansion bei ungebrochener Identität“¹⁸⁶. Leben hätte hier buchstäblich alles erreicht. Stattdessen kam es zur Teilung und Vervielfachung. Diese Figur wird weitergeführt. Denn nun kommt es nicht nur zur Diversifikation in mehrere, sondern auch in unterschiedliche Organismen, damit nicht alle dasselbe Lebensmittel brauchen. Statt bloßer Ausdehnung ist das Motto also Ausbreitung durch Vervielfältigung plus Ausdifferenzierung.

Statt dass ein Wesen alles ausfüllt, wobei größte Inhaltsfülle mit größter Inhaltslosigkeit verbunden wäre, herrscht das Prinzip der Fülle auf beiden Seiten, Qualität statt Quantität. Es gibt viele verschiedene Lebewesen mit begrenzter Raum- und Zeitkapazität. Dadurch kommt es allerdings auch zum >Kampf ums Dasein<, der ein Kampf um den jeweiligen Anteil an Raum und Zeit ist. Die Kontingenz hat Einzug gehalten. Nur für den Zuschauer¹⁸⁷ zunächst ist die Fülle eine Bereicherung. Für den involvierten Organismus geht es um Begrenzung seiner Lebensausdehnung in Raum und Zeit, den Artgenossen und den fremden Arten gegenüber.

Dass das Leben sich überallhin ausdehnen will, kann sich also auf verschiedene Weise verwirklichen: als fortlaufendes Wachstum, als Teilung einer Einheit in identische Duplikate und als Teilung in verschiedene Arten und Gattungen. Da nun Überbevölkerung droht, müssen sich

¹⁸¹ Vgl. dazu H. Timm, *Gott und die Freiheit*.

¹⁸² H. Blumenberg, *Sterne*, S. 81.

¹⁸³ Das ist auch die Logik der biblischen Urgeschichte von der Schöpfung bis hin zur Zerstreuung der Menschen in alle Länder als Konsequenz des Turmbaus zu Babel mitsamt der Vervielfältigung der Sprachen in Gen 11,1-9.

¹⁸⁴ H. Blumenberg, *Sterne*, S. 79.

¹⁸⁵ Vgl. dazu oben die Frage, warum es erstens nicht nur einen, sondern zwei Menschen im Paradies als Bild Gottes geben musste, und später viele, gar allzu viele.

¹⁸⁶ H. Blumenberg, *Sterne*, S. 80. Im Hintergrund steht die theologische Frage, warum Gott nicht allein geblieben ist, sondern sich eine Schöpfung sowohl gegönnt wie zugemutet hat.

¹⁸⁷ Das ist einerseits Gott, aber auch der Mensch, der als eines der Lebewesen, wie die beliebte Metapher lautet, die Augen aufschlägt. Und in ihm die Natur selbst.

die Lebensbedürfnisse ständig ändern, schließlich lebt das Leben von sich selbst, wie im Grenzfall des Kannibalismus.¹⁸⁸ Indem die geschlechtliche Fortpflanzung hinzukommt, wird die exakte Wiederholung modifizierbar. Wenn das Leben, wie Blumenberg meint, >ursprünglich< alles und überall sein will, entsteht Versäumnisangst.¹⁸⁹ „Die phänomenale Expansion des Lebens würde man, sollte man ihr heuristisch eine >Motivation< zuschreiben, auf die Intention bringen, nichts zu versäumen. Die Bewegungen des Lebens haben ihre Einheit in dieser Vermeidung von Lebensversäumnis, als ginge es um die Ausschöpfung der >Schöpfung<.“¹⁹⁰ Beim Menschen führt diese Motivation dazu, alles zu tun, was er kann, überall hinzugehen, nur weil er es kann: auf die höchsten Gipfel der Erde oder noch höher - und sei es, um wieder den Sprung auf die Erde anzutreten -, wie auf den Mond oder womöglich noch weiter ins Weltall. Der moderne Wissenschaftsmensch sieht, hört und späht in Mikro- wie Makrokosmen hinein. Immer wieder kommt Blumenberg auf diese Eigentümlichkeit des Menschen zu sprechen, dass er alles tun muss, was er kann. Erstens, weil er nur so erfährt, ob er es wirklich kann, und zweitens, weil er so die Expansion des und seines Lebens durchexerziert.¹⁹¹ Alles zu machen und alles zu können ist selbst also ein schwaches Derivat und zugleich ein Ersatz dafür, alles zu sein/haben.¹⁹²

„Es mag sein, dass er [der Mensch, KWL] es und sich darin und dabei erschöpft.“¹⁹³ Noch die Astronautik lebt von dieser Anstrengung, die hier nicht erklärt, sondern nur beschrieben sein soll. Fast glaubt man, Blumenberg habe Schleiermachers Kontrastierung zweier Urkräfte der Natur paraphrasiert: Neben der Sehnsucht, sich „auszudehnen, alles damit zu durchdringen, allen davon mitzuteilen und selbst nie erschöpft zu werden“ gibt es auch das „Bestreben, alles, was sie [sc. die menschliche Seele, KWL] umgibt, an sich zu ziehen, in ihr eigenes Leben zu verstricken und, womöglich, in ihr innerstes Wesen einzusaugen.“¹⁹⁴ Bei Blumenberg heißt es: „Das Leben muss in der Grundform des Metabolismus einverleiben können, was ihm gehören

¹⁸⁸ H. Blumenberg, *Sterne*, S. 83.

¹⁸⁹ Vgl. Jean-Paul Sartres Analysen zu Intentionalität, Motiv, Antrieb und Zweck in: ders., *Das Sein und das Nichts*, S. 774 ff. Als literarischer Zeuge: der Schriftsteller Bodo Kirchhoff bekennt, auf die Frage, ob man den Tod fürchten müsse: „Ja, das ist Auslöschung. Das Schlimmste wäre aber das Gefühl, etwas versäumt zu haben. Deshalb habe ich mir immer alles geholt und alles räuberartig genommen. Ich habe mit allen Mitteln das Leben in mein Leben geholt: durch Beziehungen, Freundschaften, Familie, durch den Bau eines Hauses, durch viele Reisen. Das gibt mir die Zuversicht, dass ich irgendwann dem Tod ins Gesicht sehen kann und zu ihm sage: „Ich habe im Leben wenig versäumt.“ (In: Fragen an das Leben, in: *Chrismon*. Das evangelische Magazin 11, 2012, S. 22.)

¹⁹⁰ H. Blumenberg, *Sterne*, S. 84. Man denkt an den Schluss der *Matthäuspasion*, wo die Ausschöpfung Gottes und des Menschen mit ihrer Erschöpfung enden. Andererseits an die Umkehrung der Blickrichtung, wenn die Versäumnisangst kompensiert werden soll durch die Freude an der Ausschöpfung der Welt durch die Vielen und Anderen, auf den Umwegen der Kontingenzkultur. Vgl. H. Blumenberg, *Sorge*, S. 137.

¹⁹¹ Vgl. H. Blumenberg, *Sterne*, S. 212ff.321; ders., *Selbstverständnis*, S. 29.

¹⁹² Das scheint auch noch mögliche geschlechtsspezifische Unterschiede zu unterlaufen, wie sie beispielsweise Naomi Wise anhand der Filme von Howard Hawks identifiziert hat: Vgl. dies., *The Hawksian Woman*, 114: „While the men in Hawks’s adventure films are professionally skilled (as fliers, gunmen, racing drivers, etc.), Hawksian women are professional human beings.“ Das zeigt allerdings auch, dass es verschiedene Möglichkeiten gibt, dem Drang, alles zu sein und zu haben allzu früh zu entkommen, indem man nur dies ist oder kann. Hinter der Unterscheidung von N. Wise steht wohl Aristoteles, wenn er fragt, was die eigentümliche menschliche Tätigkeit sei. Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik I,6, 1097b-1098a*, Philosophische Schriften Band 3, S. 11f.

¹⁹³ H. Blumenberg, *Sterne*, S. 85.

¹⁹⁴ F. Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 6. Siehe oben.

soll, muss sein, was es doch nur haben will. Dabei ist der Stoffwechsel schon die Verfahrensweise, über die Zeit hinweg viel mehr zu haben, als es je sein kann. Darin nur einen Anfang für das Konzept der Expansion zu sehen, erfordert die Einbeziehung des >Bewusstseins< in dem weitesten Sinn, dass ein >Reiz< für das mehr als dieser Seiende, auf das es im Versorgungs- oder Abwehrverhältnis ankommt, angenommen werden kann. In der Expansion des Lebens grenzt sich jedes Lebendige darin ab, dass es alles andere als es selbst nicht ist, solange es dieses nicht frisst oder von ihm gefressen wird. Da ist Bewusstsein nur ein konsequenter Kunstgriff, um anderes zu haben, ohne es sein zu müssen - im Grenzbegriff: alles zu haben und nichts zu sein als es selber. Dem Bewusstsein liegt ein Verzicht auf Leibhaftigkeit des Besitzens zugrunde, aber dieser umgewandelt in den Anspruch auf äußerste Approximation an sie: im Höchstgrad der Selbstgegebenheit des Bewusstseins. Von allem etwas haben zu können, ohne es sein zu müssen, ist die Leistung des Bewusstseins mittels des Verzichts, dies jeweils auf einmal zustande zu bringen. Das Bewusstsein ist seiner Natur nach eng¹⁹⁵, und durch diesen Engpaß des Lebens - der darin dem Verdauungstrakt als der Achse des Stoffwechsels schematisch entspricht - muss hindurchgetrieben werden, was zuerst >Empfindung< und dann >Erinnerung< soll werden können.¹⁹⁶ Wie das Selbstbewusstsein sich gegeben ist, so soll, im Ideal, die Welt dem Bewusstsein durchgängig gegeben sein. Wie wir der Körper, den wir haben, zugleich als Leib sind, so soll Welt zum Pseudo-Körper werden, den wir haben, um alles zu sein – wie im Selbstbewusstsein. Schon der Leib aber ist für uns selbst, nicht nur für andere, undurchsichtig, opak. Darin allerdings liegt auch seine Sichtbarkeit begründet.¹⁹⁷ „Das Bewusstsein ist Konsequenz und Inversion des Lebens zugleich [...]“¹⁹⁸ Die Expansion nimmt die Gegengestalt der Verinnerlichung an. Vielleicht kann man noch weiter gehen. Das Bewusstsein ist der Sonderfall, der den Antagonismus von Expansion und Verschlingung überbietet, indem es tendenziell alles in sich aufnimmt und sich gerade dadurch zu allem erweitert, ohne allem seinen eigenen Stempel gewaltsam aufzudrücken, sofern es rein, inhaltlich-substanziell eben nichts ist. Doch kein empirisches Bewusstsein ist rein, nur intentional, sondern auch phänomenal. Z.B. auch und erst recht das des Künstlers nicht. Kunstwerke, in denen sich die ästhetische Kontemplation der Welt (Manfred Seel¹⁹⁹) zum Ausdruck bringt, zeigen, dass der menschliche >Stempel< die Wirklichkeit bereichern kann. Diese Bereicherung vernichtet die Wirklichkeit nicht, sondern lässt sie sein.

¹⁹⁵ Und damit ängstlich. Wenn Blumenberg (H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 72) schreibt: „Vernunft bedeutet eben, mit etwas - im Grenzfall: mit der Welt - fertig werden zu können“, dann wird der zweite Sinn dieses >Fertigwerdens< hier unübersehbar. Es geht nicht nur um Überwindung der Welt. Es geht um ihre Aneignung.

¹⁹⁶ H. Blumenberg, *Sterne*, S. 86. Auf den lebensweltlichen Autor Blumenberg bezogen, erhält es Sinn, wenn er sich aus der Öffentlichkeit, auch der wissenschaftlichen, zurückzog, nicht mehr gesehen werden wollte, um nur noch zu sehen. Und um, in der Nacht, zu telefonieren. (Vgl. Henning Ritter, Hans Blumenberg)

¹⁹⁷ Für Gott ist die Welt als sein Leib, was für uns nur unser Selbstbewusstsein ist: durchsichtig gegeben.

¹⁹⁸ H. Blumenberg, *Sterne*, S. 86. Das Bewusstsein funktioniert nach Art eines >Zimzum<. Es zieht sich von dem, was er hat, zugleich zurück, um es sein zu lassen.

¹⁹⁹ Siehe oben.

Das Bewusstsein ist insofern die Fortsetzung und Überbietung der sexuellen Fortpflanzung, die Vereinigung und Teilung verbindet. „Expansion als Differenzierung statt als Wiederholung, Vermehrung als Veränderung.“²⁰⁰ Die sexuelle Vereinigung ist selbst schon ein *pars pro toto*.²⁰¹ Zwei Wesen vereinigen sich, indem sie ihre Geschlechtsteile vereinen, und auch das nur auf Zeit. Die Wiederherstellung der Einheit im Sinne des Platonischen Mythos vom androgynen Urzustand der Urmenschkugel wird anvisiert und zugleich sistiert. Die Sexualität ist auf dem Weg zum Bewusstsein.

Das Bewusstsein ist nie reine Präsenz. Es ist Zeitbewusstsein und hat als solches seine Einheit. „Dieses ist die absolut neue Dimension der Ausbreitung des Lebens über die Welt“²⁰², bei der die >Welt< in die Bedrängnis des Zugriffs zu geraten scheint und sich ihrerseits durch Expansion der Vollendung des Zugriffs entzieht: Das Verhältnis der Expansion von Leben und Welt wird dynamisiert, die Ahnung der Uneinholbarkeit des Objektiven für das Subjektive entsteht aus dieser Erfahrung.²⁰³ Darin liegt der Grund für die Melancholie in Blumenbergs Werk. Die Geschichte des abendländischen Denkens ist die des Entzugs der Totalität für das Bewusstsein. Die Welt wird immer größer, je mehr das Bewusstsein auf sie ausgreift. Das demonstrieren gerade >gewaltlose< Kunstwerke, denn noch wenn sie sich neben oder gar vor die Wirklichkeit stellen, vermehren sie die Welt. Und konkurrieren schon mit ihr und noch miteinander. Noch die unauffälligste Land-Art verändert, was sie vorfindet. Auch dann, wenn die Kunst ihr Bildwerk durch einen Rahmen begrenzt, hebt sie sich ab von der Wirklichkeit, wie sie ist. Noch J.S. Bachs Musikschöpfung *solī Deo gloria* konkurriert so *de facto* mit Gottes eigener Schöpfung.

Die Enge des Bewusstseins als Zeitbewusstsein braucht neue Strategien. Blumenberg nennt hier Delegation und Arbeitsteilung, Auslagerung, Überlassung. Und das Vergessen. „Es muss Präsenz aufgehoben werden können, um Erweiterung durch Präsenz zu ermöglichen.“²⁰⁴

²⁰⁰ H. Blumenberg, *Sterne*, S. 86.

²⁰¹ „Sexualität ist insofern immer schon eine Grundform des Verzichtes auf Totalität: Urform der Delegation des Ganzen an den Teil seiner selbst.“ (H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 72)

²⁰² Blumenberg bewegt sich hier in den Bahnen der biblischen Schöpfungsgeschichte und dem dreimaligen Aufruf zur Fruchtbarkeit. (Gen 1,28; 9,1.7) Wie das Leben überhaupt, so soll auch das menschliche nicht zu früh >sesshaft< werden. Das demonstriert die Geschichte vom Turmbau zu Babel (Gen 11,1-9). Der himmelhohe eine Turm wäre – wie Georg Simmels Apfel der Erkenntnis - nur eine verfrühte Resignation in die Höhe gewesen, ein Ausweichen vor der Ausdehnung in die Breite und Weite. Pfingsten macht das nicht rückgängig (vgl. Apg 2). Dem steht dann wieder die Kontraktion oder Konzentration der Vielen an den einen Ort, Zion oder Mekka, entgegen. Im Christentum aber gibt es keinen zentralen Ort mehr, wo alle sein oder hinkommen müssten, weil Christus im Geist umgekehrt überall ist und sein wird.

²⁰³ H. Blumenberg, *Sterne*, S. 87; das Auseinandertreten von Leben und Welt zeigt Blumenberg vor allem in *Lebenszeit und Weltzeit*; vgl. *Sterne*, S. 408: nicht einmal bloße Kommunikation mit Hilfe der Schnelligkeit des Lichts reicht bei den heute bekannten Größenverhältnissen des Universums aus, mit möglichen Wesen dort zu kommunizieren.

²⁰⁴ H. Blumenberg, *Sterne*, S. 87. So funktioniert z. B. das Lesen wie das Musikhören im Spiel von Protention und Retention, die insofern >gnädig< sind, als sie die Schwelle zwischen Gegenwart und Vergangenheit bzw. Zukunft verschleiern, unerlebbär halten. Ein anderer Aspekt, der die Zeitlichkeit des Bewusstseins in die Sphäre der Arbeit am Mythos einweist, liegt darin, dass die Kürze der Gegenwart im Zeitbewusstsein der Selbsterhaltung dient: „Zeit ist das Medium, die Übermacht der Gegenwärtigkeit zu brechen, der Ohnmacht angesichts einer erschlagenden Evidenz aufzuhelfen.“ (H. Blumenberg, *Goethe*, S. 188) Zeit tritt also wiederum auf beiden Seiten auf: auf der Seite der übermächtigen, absolutistischen Wirklichkeit wie auf der Seite der menschlichen Selbstbehauptung gegen

Erinnerung ist der bevorzugte Modus, etwas zu haben, was man selbst gewesen ist, um Platz für das zu machen, was man jetzt ist. Die Erwartung wiederum greift auf das aus, was noch nicht ist, unter Einschluss des Möglichen.

Die Phänomenologie vollzieht, was sie beschreibt. Wer das Wesen hat, hat das Wesentliche von allem, auch wenn er nicht alles hat. Es genügt das Wesen des Tisches, um in einem fast so gut wie alle Tische zu haben; es genügt das Wesen der Geschichte zu haben, um >im Prinzip< die ganze Geschichte zu haben.²⁰⁵ Husserls Methode der >freien Variation< dient dazu, die Bindung des Bewusstseins an Ort und Zeit aufzulösen. Das Philosophieren erhält therapeutischen Charakter. Noch für Blumenberg gilt, dass seine Texte deshalb erbaulich oder, weniger anstößig, therapeutisch wirken, weil man beim Lesen den Eindruck hat, am Reichtum der Welt teilzunehmen, ohne das Zimmer verlassen zu müssen. Der Preis ist die Unabschließbarkeit: keine freie Variation ist evidentermaßen die letztmögliche. Man weiß nie, ob man das Wesen abschließend erfasst hat. Bei Blumenberg werden die Versuche, >etwas zu Ende zu bringen<, deshalb unbeendbar.²⁰⁶ Hinzu kommt, dass das Bewusstsein kreativ ist. Indem es die Welt abbildet, reichert es sie an. Die >nackte< Wirklichkeit ist nie zu haben. Sie bleibt eine Metapher, die ihr selbst wie ein Kleid übergeworfen wird. Alles, was über die Welt gesagt wird, kommt zu ihr hinzu wie noch die Bücher, in denen sie zu Wort kommen soll.²⁰⁷

Indem sich das Bewusstsein von Ort und Zeit emanzipiert²⁰⁸, vom Faktischen befreit, wird es >vernünftig<. „Vernunft ist, was in allen Welten gilt - nicht nur also, was der Fall ist für die eine dadurch definierte Welt. Das Leben ist nicht mehr daran gebunden, an jedem Punkt seiner Expansion als es selbst >anwesend< zu sein. Es ist zur Kunst der Abwesenheit geworden, zur Korrektur des obsoleten Begriffs der Ubiquität, die als Gottesattribut seine Anwesenheit allüberall meinte.“²⁰⁹ Vernunft ist als Vollzug der Lebensexpansion des Bewusstseins

diese. Darin ist sie der Kunst verschwistert, die Blumenberg als „Fertigkeit“ bezeichnet, „sich dem Prostratismus vor der Übergewalt des Eindrucks zu entziehen und den Übergang in dessen Verwahformen zu finden“ (ebd.). Im Zusammenhang geht es um Goethe, der angesichts des Vesuvausbruchs bei Neapel lieber abreist, um das Bild des Vulkanausbruchs zu erinnern und zu verinnerlichen, um es wiederum ästhetisch zu gestalten. Kunst und Erinnerung gehören hier zusammen, sie benutzen die Zeit, um die (er)schlagende momentane Evidenz der Wirklichkeit zu brechen und umzuformen in human Verträgliches. Was für Goethe im Falle des Vulkans als Grenzfall schwierig war. Hier war die Flucht vor dem angezeigt, was sich seiner Form von Anschauung und Lesbarmachung widersetzte.

²⁰⁵ Wolfdietrich Rasch, *Zweifelhafte Altersweisheit*, S. 79: „Die Fähigkeit, im unscheinbarsten Stückchen Wirklichkeit den totalen Weltbezug zu gewinnen, wird als Kehrseite eines Mangels fühlbar, und es bleibt in der Schweben, ob der Gewinn größer ist als der Verlust.“ Proust bezeichnet das Glück der Erinnerung bezeichnet als Erfahrung von Gewissheit. Indem in seinen Schlüsselerlebnissen der jetzige Moment mit dem Augenblick der Vergangenheit identisch wird, erkennt er das „Wesen“ des jeweiligen Eindrucks. Die „Identität zwischen Gegenwart und Vergangenheit“ katapultiert ihn „außerhalb der Zeit“, weil er das Wesentliche erfahren und erfasst hat. In der wiedergefundenen Zeit ist die Kontingenz der verlorenen aufgehoben. (Zitate in: M. Proust, *Die wiedergefundene Zeit*, S. 265)

²⁰⁶ Man müsste die Schlüsse seiner Werke daraufhin befragen, wie sie enden und doch ein >noch weiter< andeuten.

²⁰⁷ Nicht nur die Welt, auch die Bücher über sie kosten Zeit, Lesezeit. Vgl. H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 83 f.; ders., *Lebensthemen*, S. 67 ff.

²⁰⁸ Das verbindet es offenbar mit dem Dogma gegen den Mythos; vgl. H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 109 ff.

²⁰⁹ H. Blumenberg, *Sterne*, S. 88. Wäre Ubiquität also noch zu mythisch? Blumenbergs >Astronoetik< ist insofern die Fortführung der Astronautik mit anderen Mitteln - die des bloßen Denkens.

Kontingenzbewältigung. „>Gewinn durch Verzicht<“²¹⁰ ist die Devise der Verfahren von der Zellteilung über das Bewusstsein bis hin zur Vernunft. Die geschlechtliche Vereinigung und Teilung zeigt: „Anspruch auf Dauer ist an den Verzicht auf das Ganze des Eigenen gekoppelt. Diese Koppelung von Anspruch und Verzicht bleibt das Prinzip des Lebens als Bewusstsein. Die volle Gegenwärtigkeit im Durchtrieb der Welt durch das Bewusstsein ist an den Verzicht für das jeweils Gegenwärtige zugunsten seiner immer neuen Nachfolger gekoppelt.“²¹¹ Abstrakter: Auslöschung von Anschauung zugunsten des Begriffs ist das Konstitutionsgesetz aller Expansion durch Erfahrung. Und Vernunft impliziert das Paradox, auf das Ganze zugleich unbrechbare Intention zu haben und Verzicht leisten zu müssen, um wenigstens etwas ganz zu haben. Weniger von Mehr, um mehr von weniger zu erfassen. Das Und-so-weiter lebt von der Unruhe des Anspruchs wie von der Hemmung des Verzichts.“²¹²

Intentionalität des Bewusstseins ist deshalb beides: Widerspruch und Einwilligung in den Verzicht auf die evidente Totalität im Augenblick. „Die Verbindung des minimal Anwesenden mit dem maximal Abwesenden bedeutet funktionale >Allgegenwart< des Bewusstseins als Vollstreckung seines Lebensmusters“²¹³. Die Intentionalität will alles zugleich als es selber, ungeachtet der Unerfüllbarkeit dieses Anspruchs; weil die Intentionalität aber >überhaupt etwas< haben muss, bevor sie es ganz und im Ganzen haben kann, darf sie sich dies nicht durch ihren Überanspruch unmöglich machen, wie das Leben durch Überweidung seiner Ressourcen sich nicht den Ast absägen darf, auf dem es sitzt und singt.“²¹⁴

Und doch zehrt auch das menschliche Leben nach Blumenberg seine Möglichkeiten weit(er)hin selbst auf. Und es versucht immer wieder, dieser Konsequenz zu entkommen, indem es sich selbst beschränkt. Und das geht, indem es sich immer wesenloser zu machen versucht, um rücksichtsvoller sein zu können.²¹⁵ In Fortschreibung seines Gedankens ließe sich sagen: indem sich im Menschen das Leben immer bewusster wird, *ist* es selbst immer weniger, wird es immer mehr zu nichts Bestimmtem. Je weniger der Mensch ist, desto weniger benötigt er notwendig. Doch ganz kann das nicht gelingen, solange das Bewusstsein an einen Leib gebunden bleibt, der essen und trinken muss.

²¹⁰ H. Blumenberg, *Sterne*, S. 89.

²¹¹ Wie oben erwähnt, würde allein die Göttlichkeit der Dinge den Antrieb des Bewusstseins zum Stillstand bringen

²¹² H. Blumenberg, *Sterne*, S. 89. Dem dient nicht nur der Begriff, sondern auch die Metapher. Sie hält dann noch mehr an der Intention auf Totalität fest, auf die der Begriff verzichten muss um seiner Leistungsfähigkeit willen. Absolute Welt- oder Lebensmetaphern bringen das Ganze auf den Bildbegriff.

²¹³ H. Blumenberg, *Sterne*, S. 89.

²¹⁴ H. Blumenberg, *Sterne*, S. 89 f. Das Fazit aber bleibt melancholisch, aber nicht apokalyptisch, weil der Untergang langsam, nicht katastrophisch vonstattengehen muss. „Der Mensch wird aussterben.“ (H. Blumenberg, *Begriffe*, S. 138)

²¹⁵ H. Blumenberg, *Sterne*, S. 93.

9. Abkehr vom absoluten Realismus

„»Ich esse so gern Pflaumen,
Und sie werden sie mir auch gönnen.«
»Alles, alles. Eine Welt.«“
Theodor Fontane²¹⁶

Jeder will nur er selbst sein, „unwiederholt und unwiederholbar“²¹⁷ anders als alle anderen und erst recht als alle andere. Aber als Ebenbilder Gottes, als das Unendliche denken könnende und damit *eo ipso* alles begehrende Wesen, wollen wir zugleich alles werden. Die primäre Art zu sein, was man noch nicht ist, besteht darin, dass man isst, was man nicht ist.²¹⁸ Der Mensch will werden, was er isst. Blumenberg zitiert Friedrich Hebbels Kurzfabel vom Wolf und dem Lamm: „Man sagte dem Wolf so oft, er habe nichts vom Lamm, dass er sich zuletzt entschloß, das Lamm aufzufressen, um alles vom Lamm zu haben.“²¹⁹ Alles kommt dann darauf an, dass der Mensch wie der Wolf lernt, dass er sein kann wie das Lamm, ohne es zu fressen. Dazu würde es genügen, wenn der Mensch, der dem Menschen ein Wolf ist, nicht selbst zum Lamm wird, sondern das Lamm im Bewusstsein hat, wie den Wolf auch. Vom Wolf ist das kaum zu erwarten.²²⁰

Das Bewusstsein hat „possessiven Charakter“²²¹. Es hat, was in ihm ist. Je realistischer es ist, desto >kannibalischer<. „Das sei die absolute Figur für jeden Realismus, könnte man sagen: die Wirklichkeit verschlingen, um es sich an nichts von ihr fehlen zu lassen.“²²² Dann kommt es

²¹⁶ Theodor Fontane, *Der Stechlin*, S. 95.

²¹⁷ H. Blumenberg, *Philosophen*, S. 44.

²¹⁸ Vgl. zum Folgenden H. Blumenberg, *Sorge*, S. 20-22; und: H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 71 f.

²¹⁹ H. Blumenberg, *Sorge*, S. 21. An anderer Stelle erzählt Blumenberg die Anekdote vom Krokodil, das einen Mann fraß und, später, selbst erlegt, der Witwe ausgestopft zugesandt wurde. Blumenbergs Frage, wen die Witwe erhalten habe, den Mörder oder das Opfer, spielt auf die Frage an, ob der (Fr)Esser zu dem wird, was er isst. Sloterdijk spricht hier von einem „oralen Fundamentalismus“ (P. Sloterdijk, *Blasen Sphären I*, S. 532), den er wie Blumenberg im christlichen Abendmahl am Werk sieht, wenn ich durch das „Essen der Hostie [...] selbst christusförmig werde“. Sloterdijk stellt - wie so oft zu- und überspitzend - einer Wortwahrheit die Einverleibungswahrheit gegenüber. Statt Angleichung von Intellekt und Ding oder Satz und Sachverhalt gehe es hier um die Angleichung des Inhalts an den Behälter oder des Verzehrs an das Verzehrte. Mit Blick auf den Ort des Mahls unterscheidet er zwei Aspekte: etwas aufnehmen bzw. sich aufnehmen lassen. „Die Tische, an denen wir essen, heißen Speisetafeln; die Tische, an denen wir gegessen werden, heißen Altäre. [...] Es ist das Axiom aller Kultur, dass kommunizierende Menschen an den Tisch kommen, aber nicht auf ihn. Der Mensch, der legitimerweise auf den Tisch käme, wäre - im christlichen Horizont gesprochen - nicht mehr der Mensch, sondern der Gottmensch, der sich durch orale Kommunion in uns vergegenwärtigen und uns in seinen imaginären Leib integrieren will; [...]“. (A.a.O. S. 534) Man wird daran erinnern müssen, dass der Leib Christi beim Mahl vom Brot, also vegetarisch, vertreten wird, nicht - oder nicht mehr - von einem z.B. Lamnbraten.

²²⁰ Siehe den folgenden Exkurs. In seinem Liedtext *Lampchops* erinnert Leonard Cohen daran: „thinking of those lampchops / at Moishé's the other night / we all taste good to one another / most bodies are good to eat / [...] if the crazy god did not want us to eat each another / why make our flesh so sweet / [...] every one gets eaten [...]“. (Leonard Cohen, *Die Flamme / The Flame*, S. 18.)

²²¹ Vgl. W. Hogebe, *Metaphysik und Mantik*, S. 95. „Wissen um und Haben von Arten des Gegebenseins propositionaler Gehalte ist also prinzipiell dasselbe. [...] Bewusstsein [...] ist ein epistemisches Haben. [...] Die Annahme einer bewusstseinsunabhängigen Welt, der objektiven Existenz, beruht aus dieser Sicht auf einer Besitzpreisgabe. Sein ist das, was objektiv der Fall ist, ist aufgeopfert. Gegenstände werden somit selbst Besitzer, haben Eigentum an Qualitäten, die eben deshalb Eigenschaften sind.“ (A.a.O. S. 94 f Hervorhebungen im Original) Hogebe spricht von der „Unvermeidlichkeit dieser Metaphorik“ (a.a.O. S. 99) des Habens, die mit Blumenberg eine absolute genannt werden kann.

²²² H. Blumenberg, *Sorge*, S. 21; vgl. ders., *Höhlenausgänge*, S. 72: „Um von dem, was man selbst nicht ist, etwas zu haben, muss man es fressen, also alles von ihm 'haben'.“

darauf an, weniger realistisch zu werden. Die Pointe ist, noch der Verzicht ist eine Form der erweiterten Teilnahme. „Es [das Subjekt, KWL] nimmt Abstand, um das verschonte Objekt seiner theoretischen Sphäre zu integrieren, nimmt die Minderung an Lust, ja die Unlust in Kauf, um das Quantum seines Weltverkehrs über das hinaus, was sein Weltverzehr sein könnte, zu vergrößern“.²²³ Die Distanznahme von der Wirklichkeit hat nicht nur den Sinn, sich von ihrem Absolutismus freizumachen. Zwar betont Blumenberg auch in diesem Zusammenhang, dass es dem Menschen darauf ankommt, dem, was ihm Angst macht, zu entkommen. Kannibalismus ist eine paradoxe Möglichkeit, radikales Abstandnehmen durch absolute Verinnerlichung. Dazu verweist Blumenberg auch auf die religiösen Praktiken, die auch noch dem christlichen Abendmahl ihre Hintergründigkeit geben: „Deshalb ist der kühnste Gedanke jeder religiösen Sehnsucht nach Vereinigung mit der Gottheit als der einzigen Gewähr gegen ihre Willkür und Übermacht, den Frommen seinen Gott essen zu lassen. Jede ängstliche Flucht in die Symbolisierung ist ein Verzicht auf die Tollkühnheit dieser Art von Vergewisserung des Heils.“²²⁴ Wenn es aber nicht nur um Selbsterhaltung und Selbstbehauptung geht, sondern um Selbsterweiterung, dann bekommt auch das >Essen Gottes< eine andere Konnotation, die auf 1. Kor 15,28 verweist: Teilnahme an Gott in Jesus Christus bedeutet, ebenfalls Anteil an dem zu bekommen, der einmal alles in allem sein wird.

Nur das wenigste ist wirklich essbar an der Wirklichkeit.²²⁵ Und es kommt hinzu, dass das >realistische< Essen zweideutig ist: indem man alles sein will, muss man zu allem werden. Zum Einen bedroht das offensichtlich die Identität. Es droht Identitätsdiffusion, wenn das endliche, leibgebundene Bewusstsein alles Mögliche nicht nur hat, sondern wird. Zum Anderen drängt sich der Verdacht auf, dass nicht das Subjekt es ist, das sich entgrenzt, sondern dass jedes Objekt vom Subjekt aufgesogen und angeeignet wird, seine Eigenart verliert. „Es kann nicht bleiben, damit *Er* bleiben darf.“²²⁶ Es triumphiert die pure Selbsterhaltung über dem Allstreben. Was immer der Mensch isst, er bleibt, was er ist. Auch kultische Praktiken täuschen darüber nicht hinweg. Kannibalismus dient zwar dem Totalitätsstreben im Sinne der Selbsterhaltung, nicht aber dem Totalitätsbegehren. Indem der Mensch aber vernichtet, was er verschlingt, macht er auf lange Sicht die Welt ärmer. Und dadurch sich selbst.

Deshalb muss sich das Totalitätsstreben seine unmittelbare Befriedigung versagen. Wie das Alles-Sein zugunsten des Alles-Habens aufgegeben wird, so das Alles-im-Magen-Verdauen zugunsten des Alles-in-Händen-Haben bzw. des Alles-Begreifens, sprich: des Alles-im-

²²³ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 72.

²²⁴ H. Blumenberg, *Sorge*, S. 21.

²²⁵ H. Blumenberg, *Genesis*, S. 108: „Die Welt ist nicht eßbar, nicht in diesem intensivsten Sinne genießbar; wenn sie es wäre, hätte Feuerbach auf die Anschauung verzichtet. Aber hätte er einen essenden Gott konzipieren können, nachdem die Tradition des europäischen Theismus so viel getan hatte, um Nektar und Ambrosia vom Tisch der Götter zu bekommen und statt dessen den Gott auf den Tisch der Menschen?“ Das Abendmahl ist auch Ersatz dafür, dass wir die Welt als ganze nicht essen können. Christen lassen sich insofern am sakramentalen Essen Gottes genügen.

²²⁶ H. Blumenberg, *Genesis*, S. 108.

Bewusstsein-Habens. Nicht mehr die Dinge selbst können dann Eingang finden in das Subjekt, sondern nur noch ihre Repräsentanten. Das zeigt auch das christliche Abendmahl. Es impliziert zum Einen den Verzicht auf die Unmittelbarkeit der Gottesaneignung. Zum Anderen aber bleibt die „Tendenz auf Symbolisierung hin, aufs bloße fromme Sich-genug-sein-lassen am Gnadenzeichen, eine kulturelle Einlassung, die aus der Geschichte nicht wieder weggedacht werden darf“²²⁷. Kultur ist der Inbegriff der Mittel, die sich zwischen Wirklichkeit und Subjekt stellen. Sie ist Inbegriff der Vermittlungen, die sich zwischen das Bewusstsein und seinen Objekten schieben. Und zugleich der Inbegriff der Ausweitung des Begehren. „Bewußtsein ist das Organ zur Nichtverschlingung der Welt, ohne sich deren Besitz und Genuß zu versagen.“²²⁸ Freilich kann das Ungenügen an solch vermitteltem Besitz immer wieder zu härteren Formen des „Realismus als der Totalität der Überwältigung und Absorption“²²⁹ führen.

10. Die absolute Fabel: Wolf und Lamm und andere Tiere (Beispiel 5)

„Du musst dich von der Wirklichkeit fressen lassen,
wenn du in ihr vorkommen willst.“
Franz Xaver Kroetz²³⁰

Blumenberg hat die alte Fabel des Äsop vom Wolf und dem Lamm mehrfach kommentiert und glossiert, schließlich selbst neue Versionen dieser Fabel erzählt: Arbeit an der absoluten Fabel.²³¹ So kann sie viele Facetten des Blumenbergschen Denkens noch einmal wie in einem Fokus zusammenfassen. Sie enthält den bewusst vollzogenen Abschied von >realistischer< Mystik: Vom Wolf, der das Lamm nicht ist, aber haben möchte: wenn nicht im Magen, so im Mund als Wort.

„Der Wolf möchte nicht ausspielen, dass er der Wolf ist. Mehr noch: Er hat etwas dagegen, nicht Lamm zu sein, und gebärdet sich wie ein solches - wenigstens solange der Dialog dauert. Dann gibt er es auf, denn das Lamm gewährt ihm nicht die Gunst, seinesgleichen zu sein.“²³² Der Wolf will, wie Hebbel sagt, das Lamm sein, indem er es frisst, nicht mehr, indem er mit ihm redet. „Das gibt der Fabel ihre unüberbietbare Endgestalt. Der Wolf ist Realist. Er will das Lamm nicht nur sehen, nicht nur hören, nicht nur betasten, nicht einmal nur haben - er will es sein. Nur deshalb ist er Wolf. Früher einmal wäre er Theologe gewesen. Und zwar Spezialist für Abendmahlstreitigkeiten.“²³³

²²⁷ H. Blumenberg, *Sorge*, S. 22. Vgl. 2. Kor 12,9.

²²⁸ H. Blumenberg, *Sorge*, S. 22.

²²⁹ H. Blumenberg, *Sorge*, S. 22.

²³⁰ F.X. Kroetz, *Bauerntheater. Kömödie* (Theaterstück, Uraufführung 1991)

²³¹ Das gilt ähnlich für die Anekdote. Vgl. bes. H. Blumenberg, *Sterne*, pass.; zur Anekdote vgl. P. Behrenberg, *Endliche Unsterblichkeit*, S. 149.

²³² H. Blumenberg, *Wolf und Lamm*, S. 392.

²³³ H. Blumenberg, *Wolf und Lamm*, S. 392.

Das zeigt, was Realismus letztendlich bedeutet. „Aus der ganzen Geschichte der Menschheit ist uns kein Zug geblieben, der so eindeutig den Titel des >Realismus< verdient, wie das Verhältnis zum Essen.“²³⁴ Essen ist ein Grenzfall des Tastsinns. Man berührt das Essbare nicht mehr nur mit der Hand, der Haut des Körpers, sondern mit dem körperinneren Äußeren und verdaut es. Die Sinne könnten entsprechend ihrem >Realismus< in eine hierarchische Ordnung gebracht werden: vom realistischen Geschmackssinn über den Tastsinn zum Geruchssinn bis zum Hören und Sehen, dem unrealistischsten Sinn, der gleichwohl den Vorteil hat, weiter zu reichen. Realismus ist auf Nähe angelegt. Weite aber gibt Überblick. Vom Essen führt die Distanzierung über das Schmecken - als Tasten mit dem Mund oder >mit Haut und Haaren<, das zugleich etwas vom Ertasteten aufnimmt - zum Tasten mit der Haut, >mit Händen und Füßen< - bis zum Riechen, das keine direkte Berührung mehr erfordert und doch noch etwas aufnimmt, und von da zum Hören und weiter zum Sehen, das die weitesten Distanzen überbrücken kann.²³⁵

Es geht dabei auch um das Verhältnis von Essen und Reden: das eine könnte als Kompensation des anderen dienen: „Ein wenig später merkte das Lamm, dass Wölfe sich auf Dialoge nicht deshalb einlassen, weil sie gerade nicht ans Fressen denken.“²³⁶ Der Fortschritt im Sinne Blumenbergs wäre, dass der Wolf sich auf das Gespräch einlässt, um das Lamm nicht fressen zu müssen.²³⁷ Doch das, so hält er dem alttestamentlichen Tierfrieden (Jes 11,6; 65,25) entgegen, wäre eine gefährliche Utopie, würde sie wörtlich genommen werden.²³⁸

²³⁴ H. Blumenberg, *Sterne*, S. 52.

²³⁵ Dass der Sehsinn wesentlich Distanzsinn ist, bemerkt auch Manfred Sommer, *Suchen und Finden*, S. 348. Moderne Kommunikationsmedien haben bislang das Sehen und Hören über weite Distanzen simuliert. Das Tasten über Distanzen hinweg ist in Arbeit. Schmecken und Riechen erfordern bislang noch die Anwesenheit des Objekts, vom Essen und Trinken zu schweigen. Zum Realismus des Tastsinns vgl. H. Blumenberg, *Sterne*, S. 495: „Berühren ist die solideste Beziehung.“ Das wusste auch der skeptische Thomas, als er die Wunden Jesu berühren wollte, ohne es dann zu dürfen oder noch zu brauchen (Joh 20,25). Zum Realismus der Passion vgl. H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 261 f. Es gibt einen Zusammenhang zwischen dem Tastsinn und der Mystik. Abkehr von der Mystik ist demnach, wie bei Thomas, Abkehr von dem Bestehen auf Berührung. „Mystik [ist] ihrer Tendenz oder gar Erfüllung nach haptisch. Sie will berühren und nimmt dafür Dunkel der sich verweigernden Anschauung in Kauf. Weshalb? Weil sie mit der Berührung das unmittelbare Verhältnis zur Wirklichkeit, zu einer Wirklichkeit, auch zu einer unbekanntem, zu erreichen glaubt. [...] In der Berührung verschwindet der Unterschied von Aktivität und Passivität, in dem das Ich seine strikte Ausgrenzung hat von dem, was es nicht mehr oder noch nicht ist. Unüberbietbare Wirklichkeit ist, wenn Berührung ununterscheidbar aus Berühren und Berührtwerden entsteht [...]“ (H. Blumenberg, *Arbeit*, S. 316 f.) Vgl. dazu Sommer, *Evidenz im Augenblick*, S. 205 f. Wenn Blumenberg für sich an der Metapher des Sehens festhält, dann ist das ein Bekenntnis zum Verzicht des Berührens wie beim ungläubigen Thomas.

²³⁶ H. Blumenberg, *Wolf und Lamm und mehr als ein Ende*, S. 18.

²³⁷ Als hypothetische Vorstufe des >Dialogs< zwischen Wolf und Lamm bzw. Schaf gilt Blumenbergs Monolog des Wolfes mit sich selbst. Vgl. H. Blumenberg, *Begriffe*, S. 82. Dort sagt der Wolf, der in der Arche Noah auf das Fressen des Schafes verzichtete, nach überstandener Gefahr, er solle nun wieder *für* sich, statt sich nur *um* sich zu sorgen - wie Blumenberg ihm in den stummen Mund legt.

²³⁸ Zu Jes 11,6; 65,25: Wolf und Lamm werden sich in Liebe umarmen (wie Blumenberg übersetzt) oder beieinander weiden, wie es in der Luther-Revision heißt. Das bedeutet jedoch, sie verhungern: „So verhungern sie miteinander paradiesisch, messianisch oder utopisch. Wie sie es nennen wollen, das können sie sich gerade noch aussuchen.“ (H. Blumenberg, *Wolf und Lamm und mehr als ein Ende*, S. 25) Eine andere Übersetzung zitiert er (a.a.O. S. 26): Da ist der Wolf zu Gast bei dem Lamm. Hier geht es u.a. um die Frage, ob das Lamm schuld sei an der Gier, dem Hunger des Wolfes; dieser würde es dann fressen, damit es diese Schuld abbüßte. Zu den politischen Konnotationen vgl. P. Behrenberg, *Endliche Unsterblichkeit*, S. 106 ff.

Es ist mehr als bloße Ironie, wenn Blumenberg den Sinn des Lebens und der Welt mit dem Fressen und Gefressenwerden in Verbindung bringt. „Das Essen der Welt“ könnte Blumenbergs Hintergrundmetapher sein. Gibt es eine weniger >realistische< Version solchen >Essens<?

Dass es dabei auch um Nähe und Ferne geht, ist offenkundig, wenn der Wolf dem Lamm nahe genug kommt, um vom Gespräch zum Essen übergehen zu können. Blumenberg zieht die umgekehrte Richtung vor: Vom Essen zum Reden (auch über das Essen), wie es das christliche Abendmahl vormacht. Hier aber bleiben Essen und Reden koexistent. Die Elemente Brot und Wein werden wirklich gegessen, auch wenn sie einen starken Hang zum Symbolischen haben, wie immer die Realpräsenz Christi verstanden wird. Dennoch vertreten Brot und Wein nicht nur Leib und Blut Christi, sondern die Worte, vor allem die Einsetzungsworte, bekommen einen gegenüber dem bloßen Essen und Trinken enormen Stellenwert. Immer wieder erstaunlich, dass und wie die kargen Elemente zu so vielen reichhaltigen Worten und Deutungen Anlass bieten.

„Was der Wolf sieht und was der Wolf spricht, wird beherrscht von seinem Interesse. Alles wird ihm zu Lamm.“²³⁹ Also erstens zu etwas, was er fressen will, zweitens zum Immergleichen. Er hat keine Welt. Würde er sprechen lernen, lernte er nur das Wort 'Lamm'. Denkt man an Blumenbergs frühen Aufsatz über die Bedeutung der Philosophie für die Zukunft, dann erinnert man sich daran, dass er es zur Aufgabe machen wollte, die Armut der Sprache an den Reichtum und Eigensinn des Wirklichen anzunähern. Dazu braucht es weniger Interesse am Fressen, als es der Wolf hat.

Nach dem Spracherwerb gilt: „Seinen ständig wachen Trieb, den des Hungers, hat der Wolf sublimiert. Er braucht das Lamm nicht zu fressen, wenn er von ihm sprechen kann; und wenn er es nicht zu fressen bekommt, muss er von ihm wenigstens reden. Es genügt ihm, Zugang zu einer neuen Welt bekommen zu haben, die voller Lämmer zu sein scheint. Es ist der Anfang der Wolfskultur.“²⁴⁰ Die wäre auf dem Weg zur Kultur des Menschen, der als Omnivore eine reiche Sprache hat. „In der sublimierten Monomanie des Wolfes ist das Lamm nur noch symbolisch gegenwärtig. Es wird in jedem Augenblick symbolisch ins Wolfsmaul genommen. Deshalb überlebt es.“²⁴¹ Das Symbol vertritt die Wirklichkeit. Zwar sei es schwer zu begreifen, was ein Symbol ist²⁴², aber wir wissen in etwa, wie es funktioniert. „Symbol soll heißen Repräsentanz, und Repräsentanz beruht auf Delegation.“²⁴³ Die Kulturwelt ist eine Symbolwelt, in der das eine das andere repräsentiert, der eine den anderen ersetzt, der eine an den anderen etwas delegieren kann.

²³⁹ H. Blumenberg, *Wolf und Lamm und mehr als ein Ende*, S. 20.

²⁴⁰ H. Blumenberg, *Wolf und Lamm und mehr als ein Ende*, S. 20.

²⁴¹ H. Blumenberg, *Wolf und Lamm und mehr als ein Ende*, S. 20.

²⁴² H. Blumenberg, *Sterne*, S. 419 f.

²⁴³ H. Blumenberg, *Wolf und Lamm und mehr als ein Ende*, S. 18.

Das letzte Wolf-und-Lamm-Stück befasst sich wiederum mit dem Wort aus Jes 65,25. Und es kommt nun endlich nicht mehr zum Fressen und Gefressenwerden. Beide, das Lamm wie der Wolf, die sich am Fluss treffen, begnügen sich mit Wasser. Der Wolf hat keinen Hunger mehr auf das Lamm. Das Lamm beruft sich zur Erklärung auf das Prophetenwort. Der Wolf erwidert, etwas traurig fast: „Ich wußte nicht, dass es schon so weit war. Sonst hätte ich dich doch noch gefressen. Ein letztes Mahl.“²⁴⁴ Das Lamm nimmt das Motiv von der Unmerklichkeit des Messias auf und erklärt dem Wolf, wie gut es sei, dass man nicht merke, wann der Messias komme. Der Wolf aber antwortet: „Ja, für die Schafe.“ Für den Wolf aber bedeutet es, sich am Gras und am Wasser sein Genüge finden zu lassen. Doch wäre das nicht auch für den Wolf eine Erlösung?

Das Andere zu fressen wie der Wolf das Lamm, das ist die eine Variante mythischer Einverleibung. Die andere - gefressen zu werden - im Idealfall von der ganzen Welt - erfährt das Lamm, ohne zu Wort zu kommen: es wird, was er bislang nur als Gegenüber hatte: zum Wolf. Wäre eine Variante der Fabel denkbar, in der das Lamm etwas vom Wolf haben möchte, gar der Wolf sein möchte? Wo ist der Wolf im Schafspelz, der wurde, was er sein wollte, indem er darauf verzichtete, das Lamm zu fressen?

Thomas Nagel hat einmal die Frage gestellt: „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“²⁴⁵ Er meinte, dass wir Menschen das prinzipiell nicht wissen könnten. Wir könnten immer nur wissen, wie es für uns als Menschen wäre, eine Fledermaus zu sein. Oder, was manche vorziehen würden, eine Katze, ein Hund, ein Bär, oder gar ein Baum, ein Berg, usw. Ein Schriftsteller wie John M. Coetzee hat seine Romanfigur Elisabeth Costello dagegen einwenden lassen, das sei zu beschränkt.²⁴⁶ Denn das sei ja gerade die besondere menschliche Fähigkeit, sich in andere hinein zu versetzen. „Für die mitfühlende Vorstellungskraft gibt es keine Beschränkung.“²⁴⁷

Wenn wir uns, wie Costello vorführt, in eine Leiche hinein fühlen können, warum dann nicht in eine Fledermaus? „Eine lebendige Fledermaus zu sein heißt voller Leben sein; voll und ganz Fledermaus sein ist vergleichbar mit dem voll und ganz Menschsein, was ebenfalls bedeutet, voller Leben zu sein. [...] Voller Leben zu sein heißt, als Körper mit Seele zu leben. Ein Name für die Erfahrung des vollen Lebens ist Freude.“²⁴⁸ Robert Spaemann hat, im Blick auf die Fledermaus Thomas Nagels, das Verhältnis von Katze und Maus ins Spiel gebracht. „Für die Katze ist die Maus nichts als Beute. Für das Tier ist alles, was ihm begegnet, Umwelt [...]. Jedes Lebewesen erhält sich im Zentrum seiner Welt. Es tut niemals einen Schritt über sich hinaus. Wenn das Tier kein Selbstbewußtsein hat, dann deshalb, weil es sich selbst nie von außen, nie mit den Augen des anderen sieht. Die Katze sieht sich nicht mit den Augen der

²⁴⁴ H. Blumenberg, *Wolf und Lamm und mehr als ein Ende*, S. 27.

²⁴⁵ Vgl. dazu Peter Strasser, *Gibt es ein Leben nach dem Tod?*, S. 143-149.

²⁴⁶ J. M. Coetzee, *Elisabeth Costello*, S. 97 ff.

²⁴⁷ J. M. Coetzee, *Elisabeth Costello*, S. 103.

²⁴⁸ J. M. Coetzee, *Elisabeth Costello*, S. 100. Das erinnert an Peter Strassers Definition von Glück: sich lebendig fühlen. Vgl. Ders., *Glück*.

Maus. Tiere versuchen nicht, anderen Lebewesen >gerecht zu werden<.²⁴⁹ Demgegenüber heißt es über den Menschen: „Der Mensch ist ein Ausnahmefall. Er hat, so sagt Helmuth Plessner, eine >exzentrische Position<. Er hat sozusagen einen Blick von nirgendwo, eine >view from nowhere<. Er weiß, dass die Wesen in sich selbst noch etwas anderes sind als das, was sie für uns sind. [...] Der Mensch ist selbst ein Tier, das von einer gewissen Ausbeutung seiner Umwelt lebt.“²⁵⁰

Aber er kann auch über sich hinausgehen. Er ist nicht nur ein natürliches, sondern auch ein spirituelles Wesen. Er ist nicht nur eine Seele, sondern hat Geist, der hier sowohl der Geist des Menschen wie der Heilige Geist Gottes ist.²⁵¹ Mag sein, dass die Fledermaus so wenig wie die Katze oder die Maus darauf reflektiert, wie es ist, sie selbst zu sein.²⁵² Der Mensch kann versuchen zu ergründen, wie es ist, dieses oder jenes andere (Lebe-)Wesen zu sein. Und auch wenn er nicht weiß, nicht wissen kann wie es ist, eine Fledermaus, eine Katze, eine Maus zu sein: er weiß, dass es irgendwie ist, es zu sein. Seele meint das, was etwas oder jemand an und in sich selbst ist, bei Lebewesen: wie es sich anfühlt >ich<, also dies oder jenes zu sein. Insofern hat jedes Lebewesen eine Seele, hat also eine oder besser seine Umwelt. Geist aber meint, eine Welt zu haben, in der wiederum andere Seelen vorkommen, die eine (Um)Welt haben, zu der man selbst gehört. Wenn nun die Seele des Menschen selbst geistig ist, verändert sich nicht zufällig auch sein Essverhalten. In jedem seiner Verhaltensweisen ist er sowohl animalisch wie geistig. „Menschliches Essen ist ein kulturelles Geschehen, das himmlische Hochzeitsmahl kann deshalb nach Analogie des irdischen vorgestellt werden. Und für die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau gilt genau das Gleiche.“²⁵³ Daraus folgt freilich, dass es nach Spaemann eben die ontologische Sünde²⁵⁴ gibt, zwar zu wissen, dass es irgendwie ist, der oder das andere zu sein, es aber nicht *wie*. Immerhin gibt es Anerkennung. „Anerkennung ist Selbsttranszendenz. Ihr Motiv ist dem der Selbstbehauptung entgegengesetzt. Wir können es „Liebe“ nennen, wenn wir darunter die Bewegung verstehen, mit dem das Andere für mich wirklich wird.“²⁵⁵ Daraus ergibt sich „die Differenz zwischen jeder Art von Begierde und dem, was die Alten *amor benevolentiae* nannten, Wohlwollen, wohlwollende Liebe, die Leibniz definierte als *delectatio in felicitate alterius* – „Freude am Glück des Anderen“.“²⁵⁶ So gibt es nach Spaemann zwei Interessen der Vernunft. Das primäre Interesse der Selbsterhaltung verwandelt alles in ein Objekt. Das zweite aber interessiert sich dafür, was etwas oder jemand in sich selbst und an sich selbst ist. „Es setzt eine Ipseität, ein

²⁴⁹ R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, S. 337.

²⁵⁰ R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, S. 327. Der *view from nowhere* ist Th. Nagels Metapher für das intendierte unerreichbare Ziel menschlichen Geistes.

²⁵¹ R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, S. 328.

²⁵² R. Spaemann, *Seelen*, S. 134 f.

²⁵³ R. Spaemann, *Seelen*, S. 141.

²⁵⁴ Siehe oben. Vgl. bes. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen* und ders., *Personen*.

²⁵⁵ R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, S. 339.

²⁵⁶ R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, S. 339 f.

Selbstsein voraus, aufgrund dessen das begegnende Objekt dem Subjekt der Begegnung ähnlich ist.²⁵⁷ Deshalb behauptet Spaemann, dass dieses zweite Vernunftinteresse darauf setzt, dass „die Welt uns ein lesbares Gesicht zuwende [...]“.²⁵⁸ Für Spaemann gehört es zur Erkenntnis, so etwas wie ein Gesicht vorauszusetzen, sofern sie überhaupt etwas erkennen will. Das ist der Kern des unauslöschlichen Anthropomorphismus.²⁵⁹

Doch hier und jetzt bleibt es dabei, dass es kein absolut realistisches Verständnis des Anderen geben kann, erst recht keinen Tierfrieden. Deshalb braucht es eine Eschatologie.²⁶⁰ Sie bewahrt vor den Gefahren der Voreiligkeit.

11. Verschlingen ohne Vernichten: Jona und Behemot (Exkurs 3)

Sucht man nach einer Geschichte, die die Humanisierung des Verschlingens und die Entdeckung des Geistes zwischen Tier und Mensch veranschaulichen könnte, bietet sich „das Zeichen des Jona“ (Mt 12,29) an. Jona war nach der gleichnamigen Prophetenerzählung drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches, also am Ort des striktesten Realismus. Und doch wird er nicht verdaut, vielmehr wieder an das Ufer ausgespuckt.²⁶¹ Nicht nur, dass Jona heil geblieben ist, es wird der erste Schritt zu seiner Umkehrung sein. Denn die erste Pointe ist, dass nicht der Fisch, sondern der Prophet selbst es ist, der sich zur Barmherzigkeit bekehren muss. Zunächst ist er durch das Versinken im und das Auftauchen aus dem Meer noch nicht auf dem von Gott angewiesenen Weg, sondern nur auf dem Rückweg, um im zweiten Schritt den bisher verweigerten Weg nach Ninive anzutreten. Darin steckt die zweite Pointe, dass es wiederum weniger die böse Stadt als er selbst ist, der sein Leben ändern muss. Die dritte Pointe: Gott ist barmherziger als sein Prophet. Eine vierte Pointe steckt in dieser Geschichte, wenn man sich den „Fisch“ nähert. Im Buch Jona wird über ihn nichts weiter gesagt.²⁶² Man

²⁵⁷ R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, S. 341.

²⁵⁸ R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, S. 342. Es handelt sich um eine Formulierung von Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt am Main 1974, S. 36. Dort heißt es weiter: „[...] die wir nur zu entziffern haben. Die Welt ist nicht Komplize unserer Erkenntnis.“ So pauschal allerdings gilt das nicht, worauf etwa Thomas Nagel, *Geist und Kosmos*, erinnert.

²⁵⁹ Am Ende von Michel Foucaults *Die Ordnung der Dinge*, auf den Spaemann sich bezieht, verliert der Mensch konsequent selbst sein Gesicht. Wiederum, wie bei Paul Valéry, spielt die Geschichte am Meeresufer. „Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende. Wenn diese Dispositionen verschwänden, so wie sie erschienen sind, [...] dann kann man sehr wohl wetten, dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“ (A.a.O. S. 462) Mit dem *objet ambigu* teilt hier der Mensch die Zweideutigkeit, ein Naturgegenstand und/oder ein Jemand mit Gesicht zu sein (a.a.O. S. 379).

²⁶⁰ Siehe unten den Schluss.

²⁶¹ Vielleicht darf man sich diese drei Tage und Nächte als Beziehungsgeschichte vorstellen nach dem Vorbild von King Kong und der weißen Frau, hier aber mit einem happy-end; diese Jona-Deutung ist angeregt durch den Kommentar zu King Kong von Peter Strasser, *Dunkle Gnade*, S. 64-74. Es gibt hier auch einen indirekten Bezug zu Blumenbergs Anthropologie des zögernden Menschen: es ist das Zögern des King Kong, das das Hinüberreichen in das andere Wesen in Gang setzt. Strasser bezieht sich auch auf den berühmten Aufsatz von Th. Nagel, „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“ Vgl. den Schluss: die Vollständigkeit Gottes.

²⁶² Jona 2,1 betont lediglich, dass es sich um einen großen Fisch handelt.

kann diesen großen Fisch allerdings in Zusammenhang bringen mit den Ungeheuern, die etwas vom Urchaos verkörpern und mit denen Gott spielt: mit Leviathan und Behemot.²⁶³ Sieht man in Jonas Fisch eine Reminiszenz an Behemot, erblickt man ein Sinnbild für Blumenbergs Überwindung des Absolutismus der Wirklichkeit. Und zugleich die neue verheißungsvolle Hinwendung zur jetzt auf besondere Weise genießbaren Wirklichkeit. In dem Maße, wie es dem Menschen gelingt, die übermächtige und rücksichtslose Wirklichkeit auf Abstand zu bekommen, sich gegen sie zu behaupten und in ihr zu erhalten, in dem Maße gibt es die Möglichkeit, sich ihr auf neue Weise anzunähern, sie zu >genießen<. Auch so ästhetisch, dass sie dabei nicht verzehrt wird, so wenig wie der Fisch Jona und umgekehrt Jona den Fisch verspeist. Denn auch diese Inversion, so entlastend sie wirkt, wenn Behemot zum Festgericht der messianischen Zeit wird, enthält noch allzu viel >Realismus<. Hinzu kommt, dass die Geschichte denken lässt, auch Behemoth habe sich dadurch verändert, dass er den Propheten drei Tage und Nächte in sich und bei sich trug. Behemoth ist, wie Leviathan, ein Lebewesen, das Gott sich vorbehalten hat (4 Esra), das also *grosso modo* auch für Gott selbst zu stehen vermag. Gott holt sich durch, im oder >als< Fisch den widerspenstigen Propheten, um ihn zu zähmen. Und verwandelt das dann nicht wiederum auch ihn?²⁶⁴

Man müsste die Geschichte, die zwischen Jona und dem Behemot spielt, als Beziehungsgeschichte erzählen oder verfilmen. Anstatt die Wirklichkeit mit Haut und Haaren bzw. Schuppen zu verschlingen, geht es darum, zu dem Anderen eine Beziehung zu haben, ohne er sein zu wollen.²⁶⁵ Der eine versucht zu verstehen, wie es wäre, der andere zu sein. Man könnte vom Jona-Syndrom sprechen analog zum Dornbusch-Syndrom. Auch wenn Gott wie ein brennendes Feuer ist, so verbrennt er doch das Weltliche so wenig wie den Dornbusch, vor dem Mose Gott kennen lernt. (Vgl. Ex 3,2).²⁶⁶

²⁶³ Vgl. Ps 74,13f und bes. Hiob 40. Die jüdische Tradition hat dem noch Ziz hinzugefügt, so dass die drei Ungeheuer den drei Elementen Land, Wasser und Luft zugeordnet werden können. Leviathan ist so etwas wie ein Riesenkrokodil mit mehreren Köpfen, das am ehesten dem Lande zugeordnet wird. Behemot das Seeungeheuer, eine Mischung aus Riesenfisch und Flusspferd. Und Ziz der Urvogel, so etwas wie ein Flugsaurier. Freilich wurde auch aus Leviathan ein Fischwesen, das geangelt werden konnte. Blumenberg verweist darauf im Zusammenhang einer Glosse zu Ernst Jünger: Auf Leviathansfang, jetzt in: H. Blumenberg, *Mond*, S. 45-48. Dass Gott wie den Leviathan so wahlweise den Behemot angelt und den Menschen als Speise vorsetzt, findet sich etwa in einem Lied des Talmud zum kommenden Reich Gottes: "Sug schoin Rebbenju": "Sag, lieber Rebbe, was wird sein, wenn der Messias kommt? - Wenn der Messias kommt, werden wir ein großes Fest feiern.- Sag, Rebbe, wer wird für uns Musik machen bei dem Fest? - Mose wird für uns singen und spielen! - Sag, Rebbe, wer wird für uns tanzen bei dem Fest? - Mirjam wird für uns tanzen! - Sag, Rebbe, was werden wir trinken bei dem Fest? - Wein werden wir trinken! - Sag, Rebbe, was werden wir essen bei dem Fest? - Den Schurrabah (Kindername für Behemot) werden wir essen." (Nachweis: http://www.uni-muenster.de/FB2/philosophie/predigten/mu_b_christus.html. Zuletzt aufgerufen am 17.4.2016)

²⁶⁴ In Ludwig van Beethovens Klavierkonzert Nr. 4 in G-Dur, op. 58 kommt es im 2. Satz *andante con moto* zu einer Art Wechselspiel oder Kampf zwischen Orchester und Soloklavier. Vgl. dazu Joachim Kaiser, *Kaisers Klassik*, S. 268: „Im langsamen Satz steht dem bedrohlich-lauten Orchester ein zartes Klavier gegenüber. Nur ganz allmählich lässt der Orchestergrimm nach, gewinnt das Klavier die Oberhand. Kurz vor Schluss hören wir vom Klavier – als erlebe es wie im Alptraum die überwundenen Schrecken noch einmal – einen panischen Ausbruch [...]“ Man könnte das hören als Vertonung von King Kong und der weißen Frau oder dem großen Fisch und Jona. Das verweist neben der Überwindung der absolutistischen Wirklichkeit auch auf die von Blumenberg geschätzte Darstellung der >Not Gottes<, dem sog. Gnadenstuhl.

²⁶⁵ Denkbar ist natürlich auch eine Version, in der der undankbare Jona den Fisch später angelt und verspeist.

²⁶⁶ Vgl. unten den Exkurs zu Sartre.

Jesus nimmt Jona als Zeichen für sein Geschick, zu dem es gehört, drei Tage und Nächte im Schoß der Erde zu verweilen. Darf man das lesen als Hinweis darauf, dass Gott in Jesus Christus sich selbst ändert und umkehrt? Dass Gott die Welt in sich aufnimmt wie die Erde Jesus, sie in sich verwesentlicht und sakralisiert? „Gott ist kein Zuschauer. Er ist in der Agonie des Kindes und der Mutter anwesend. Er leidet mit ihnen und mit allen Kreaturen, die Qualen erleiden. Diese *kenosis* Gottes leitet die Heilung aller Leiden der Welt ein.“²⁶⁷ Wie in den Darstellungen der >Not Gottes< ist Gott nur mehr vorstellbar als der mitfühlende Gott.²⁶⁸

12. Das geruchlose Ich. Zu Patrick Süskinds *Das Parfüm* (Exkurs 4)

„Das denkende Ich ist reine Tätigkeit und hat somit kein Alter, kein Geschlecht, keine Eigenschaften und keine Lebensgeschichte.“
Hannah Arendt²⁶⁹

Einer, der sich der Logik des Verschlingens nicht entziehen kann, der alles sein bzw. haben will, ist Jean-Baptiste Grenouille, der Held von Patrick Süskinds Roman *Das Parfüm*. Bei ihm ist der Kanal, über den er die Welt mit sich zur Deckung bringen will, der Geruchssinn. Er isst seine Opfer nicht, er riecht sie auf. Das macht es nicht besser, weder für seine Opfer noch für ihn selbst. Sein Scheitern nach anfänglichen ‚Erfolgen‘ kulminiert darin, dass er sich von der Menge verschlingen lässt. Der Geruch genügt am Ende nicht mehr. In einer dramatischen Inversion lässt er sich, ganz realistisch, verspeisen.

Ausgangspunkt ist seine Armut an Wahrnehmungsfähigkeit, gepaart mit einer ebenso extremen wie einseitigen Empfindsamkeit Gerüchen gegenüber. Seine Initialerfahrung schildert der Autor als Erweckungserlebnis beim erstmaligen Geruch von Holz. Ausdrücklich wird hervorgehoben, dass Riechen für diesen Menschen als Einswerden erlebt wird. „Er roch nur den Duft des Holzes, der um ihn herum aufstieg und sich unter dem Dach wie unter einer Haube fing. Er trank diesen Duft, er ertrank darin, imprägnierte sich damit bis in die letzte innerste Pore, wurde selbst Holz, wie eine Hölzerne Puppe, wie ein Pinocchio lag er auf dem Holzstoß, wie tot, bis er, nach langer Zeit, vielleicht nach einer halben Stunde erst, das Wort >Holz< hervorwürgte. Als sei er angefüllt mit Holz bis über beide Ohren, als stünde ihm das Holz schon bis zum Hals, als habe er den Bauch, den Schlund, die Nase übervoll von Holz, so kotzte er das Wort heraus. Und das brachte ihn zu sich, errettete ihn, kurz bevor die überwältigende Gegenwart des Holzes selbst, sein Duft, ihn zu ersticken drohte.“²⁷⁰ Wer so,

²⁶⁷ Peter L. Berger, *Erlösender Glaube?*, S. 210.

²⁶⁸ Vgl. Peter Strasser, *Glück*, S. 182 im Zusammenhang der Frage, ob Gott glücklich genannt werden darf, vgl. a.a.O. S. 176 ff. Der bedingungslos liebende Gott kann nicht der glückliche Gott sein, insofern er Anteil nimmt am Leiden seiner Schöpfung. Das ist auch eine Kritik an der These von Dorothee Sölle, die Jesus einmal als den glücklichsten Menschen bezeichnete. Hätte sie das auch über Gott gesagt? Vgl. Dorothee Sölle, *Phantasie und Gehorsam*, S. 63. Freilich hängt das an ihrer Bindung des wahren Glücks an Phantasie.

²⁶⁹ H. Arendt, *Das Leben des Geistes*, S. 52:

²⁷⁰ Patrick Süskind, *Das Parfüm*, S. 36 f.

einheitsseinsmystisch, sich zu den Sachen versteigt, droht selbst zu der Sache zu werden, sich in ihr zu verlieren. Davor rettet die Sprache. Wer spricht, braucht nicht nur Luft, er kriegt auch welche, kommt neu zu Atem, bringt sich auf Distanz zu den Sachen. Wie Blumenbergs nachgelassener Titel es einschärft: *Zu den Sachen und zurück* führt der Weg, der Erfüllung mit Selbsterhaltung versöhnt. Die Sprache rettet das Genie des Geruchs vor zu viel Realismus, auch wenn sein Geruchssinn reicher ist und bleibt, als seine Sprache.²⁷¹ Womöglich ist das das Problem, das erst seine Opfer und dann ihn selbst in den Ruin führt.

Mag sein, dass er als schlecht weggekommenes Kind, das ohne Liebe aufwachsen musste, solch frühen Mangel durch spätere Besitzgier kompensieren musste. Noch im Pathologischen lockt die Verheißung, die auch dem Gesunden nicht fremd ist. „Er war gierig. Das Ziel seiner Jagden bestand darin, schlichtweg alles zu besitzen, was die Welt an Gerüchen zu bieten hatte, und die einzige Bedingung war, dass die Gerüche neu seien. [...] Alles, alles fraß er, saugte er in sich hinein.“²⁷² Einer, der nur riecht, hat im Geruch alles, was es für ihn überhaupt gibt.

Doch über das Holz und alles Essbare hinaus ist es, auch hier die Liebe, die letzte Erfüllung verheißt.²⁷³ Auch wenn Liebe hier als purer Eros ohne Agape auftritt; auch wenn der Gegenstand der Liebe auf ihren Geruchswert reduziert wird. Der aber wird bezeichnenderweise gerade durch den Tod des jeweiligen Lebewesens auf seine Essenz einreduziert. Durchaus phänomenologisch wird dem, der auf das Wesen aus ist, das Dasein zur bloßen Störung, die Essenz ablösbar von der Existenz.²⁷⁴ Das demonstriert nur drastisch, dass jeder, gerade auch der geliebte Gegenstand verdinglicht, nicht sein gelassen wird.

Wie könnte es anders sein, ist es der Duft einer jungen Frau, die nach dem Urerlebnis des Holzes zur zweiten Epiphanie des Riechbaren überhaupt wird. Dieser eine Geruch trägt alle anderen in sich. Jedenfalls sind alle anderen nichts ohne ihn. „Grenouille litt Qualen. Zum ersten Mal war es nicht nur sein gieriger Charakter, dem eine Kränkung widerfuhr, sondern tatsächlich sein Herz, das litt. Ihm schwante sonderbar, dieser Duft sei der Schlüssel zur Ordnung aller anderen Düfte, man habe nichts von den Düften verstanden, wenn man diesen einen nicht verstand, und er, Grenouille, hätte sein Leben verpfuscht, wenn es ihm nicht gelänge, diesen einen zu besitzen. Er musste ihn haben, nicht um des schieren Besitzes,

²⁷¹ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 38. Allerdings scheint mir hier der Roman inkonsistent. Während der Held über eine schlichte Sprache verfügt und das Denken nicht seine Stärke sein soll (a. a. O. S. 363), ist der Erzähler überaus sprachmächtig. Während der Held mit Gott nicht nur nichts anfangen will, sondern auch nicht kann (a. a. O. S. 333), benutzt der Erzähler die Sprach der religiösen Tradition, um Grenouilles Streben, sein eigener Gott zu sein, eindrücklich zu machen.

²⁷² P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 55. Der eine Sinn wird zur Metapher des Anderen.

²⁷³ Noch in der Gewalt sexuellen Missbrauchs die Eros-Liebe zu erkennen, ist die Stoßrichtung von Bodo Kirchhoff im Kontext der Debatte um sexuellen Missbrauch. Als Betroffener hat er das zudem in seinem Roman *Die Liebe in groben Zügen* aufgenommen (a.a.O. S. 451 f.): „Wer von Missbrauch rede, müsse sich auch nach dem Gebrauch fragen lassen und damit dem Vorschriftsmäßigen, wie es viele amerikanische Bundesstaaten noch verlangten, so einfach sei das mit dem Begehren und der Liebe nicht. [...] Selbst der, der einen anderen missbrauche, folge, bei aller Gewalt, allem Abstoßenden, im Grunde auch nur dem Bestreben, dass aus zweien eins werde, das immer gültige, letztlich alleinige Prinzip der Liebe – [...]“. Die Frage wäre, ob es hier nicht eher um Macht gehe. Aber auch Macht, könnte Kirchhoff einwenden, wäre nur eine Form der Eros-Liebe: alles haben, um alles zu sein.

²⁷⁴ Vgl. dazu H. Blumenberg, *Sachen*, S. 240f.

sondern um der Ruhe des Herzens willen.²⁷⁵ Das ist nicht zufällig die Seelenruhe als Ziel des spirituellen Eros²⁷⁶, nur dass es der Riecher im irdischen Geruch und nicht etwa >in Gott< findet. Doch dieses Haben kann nicht lassen, was es haben will. Es muss nehmen, mitnehmen, wegnehmen. Und zwar, indem es den Geruch von seinem >Träger< abzieht. Dieser Duft – nicht das Mädchen selbst – trägt Züge von Valéry's *objet ambigu*, weil er das Realsymbol für Alles ist, was es überhaupt zu riechen gibt. „Unbegreiflich dieser Duft, unbeschreiblich, in keiner Weise einzuordnen, es durfte ihn eigentlich gar nicht geben. Und doch war er da in herrlichster Selbstverständlichkeit.“²⁷⁷ Weil es aber doch etwas ist – hier ein jemand, der duftet - und der Geruchssinn offenbar die Realität dieses Gegenstands zu wenig garantiert, muss Grenouille das erste Mal seine Augen zur Hilfe nehmen, um für kurze Zeit zu sehen, was er riecht. Darin riecht er die ganze Welt. So darf man in den Metaphern die Anteilnahme, die reale >Übertragung< dessen erkennen, womit hier verglichen wird. „Nun roch er, dass sie ein Mensch war, roch den Schweiß ihrer Achseln, das Fett ihrer Haare, den Fischgeruch ihres Geschlechts, und roch mit größtem Wohlgefallen. Ihr Schweiß duftete so frisch wie Meerwind, der Talg ihrer Haare so süß wie Nussöl, ihr Geschlecht wie ein Bouquet von Wasserlilien, die Haut wie Aprikosenblüte..., und die Verbindung all dieser Komponenten ergab ein Parfum so reich, so balanciert, so zauberhaft, dass alles, was Grenouille bisher an Parfums gerochen, alles, was er selbst in seinem Innern an Geruchsgebäuden spielerisch erschaffen hatte, mit einem Mal zu schierer Sinnlosigkeit verkam. [...] Er war die reine Schönheit.“²⁷⁸ Einmal gerochen genügt aber der ablösbare Geruch. So tötet er die Frau, um sie in ihrem Duft ganz zu besitzen und darin auch alles andere, im Parfum der Parfüme das Ganze der Welt, wie sie für ihn überhaupt sein kann. Als Leiche gibt sie ihm ihren Duft widerstandslos ab, geht in diesem auf. „Er roch sie ab vom Kopf bis an die Zehen, er sammelte die letzten Reste ihres Dufts am Kinn, im Nabel und in den letzten Falten ihrer Armbeuge. Als er sie welkgerochen hatte, blieb er noch eine Weile neben ihr hocken, um sich zu versammeln, denn er war übervoll von ihr. Er wollte nichts von ihrem Duft verschütten.“²⁷⁹ Wieder die religiöse Begrifflichkeit: da sammelt einer *sich*, indem er *alles*, was er will und haben kann, in sich sammelt.²⁸⁰ Da hat einer gefunden, was er gesucht hat. Und zwar für das ganze Leben, den Ort, um den er sich selbst versammeln kann, der seinem Leben als Suche Richtung und Ziel gibt. „Er hatte den Kompass für sein künftiges Leben gefunden.“²⁸¹ Und er wird dem Parfumeur, bei dem er in die Lehre gehen wird, selbst die Erfahrung solch eines *objet ambigu* liefern. „Dieses Parfum war kein Parfum, wie man es bisher kannte. Das war kein Duft, der besser riechen machte, kein Senthon, kein Toilettenartikel. Das

²⁷⁵ P. Süskind, *Das Parfum*, S. 57 f.

²⁷⁶ Vgl. dazu jetzt Ernst Tugendhat, *Egozentrität und Mystik*.

²⁷⁷ P. Süskind, *Das Parfum*, S. 59 f.

²⁷⁸ P. Süskind, *Das Parfum*, S. 62.

²⁷⁹ P. Süskind, *Das Parfum*, S. 64.

²⁸⁰ Zur Sammlung als spirituelle Metapher vgl. Ernst Tugendhat, *Egozentrität und Mystik*.

²⁸¹ P. Süskind, *Das Parfum*, S. 65.

war ein völlig neuartiges Ding, das eine ganze Welt aus sich erschaffen konnte, eine zauberhafte, reiche Welt [...]“.²⁸²

Der Reichtum des Riechens wird hier erkaufte durch die Verarmung an anderen Qualitäten. Neben der Essenz kann weder die Existenz bestehen noch die anderen Kontingenzen des Daseins. Die Essenz als den Duft der Dinge heraus zu destillieren, das ist „den Dingen ihre duftende Seele zu entreißen. Diese duftende Seele, das ätherische Öl, war ja das Beste an ihnen, das einzige, um dessentwillen sie ihn interessierten. Der blöde Rest: Blüte, Blätter, Schale, Frucht, Farbe, Schönheit, Lebendigkeit und was sonst noch an Überflüssigem in ihnen steckte, das kümmerte ihn nicht. Das war nur Hülle und Ballast. Das gehörte weg.“²⁸³ Wer nur auf die Essenz aus ist, nur das Destillat der Dinge braucht, der will der Tendenz nach bei sich bleiben. In ihm ist „immer eine instinktive Reserviertheit [...] wach gegen alles, was von außen kam und in ihn eingelassen werden sollte.“²⁸⁴ So jemand atmet, wenn er schon atmen muss, lieber aus als ein, wie er sein Leben auch mit einem Schrei anstatt mit einem hoffnungsvollen Atemholen begonnen hatte. Aber es ist nicht die Welt überhaupt, vor der er sich zurückzieht, sondern die der Menschen.²⁸⁵ So sucht er den Ort auf, der von der Menschenwelt am weitesten entfernt ist, einen Berg im Zentralmassiv der Auvergne.²⁸⁶ Dort war er am Ziel und doch gefangen. Jeder Schritt würde ihn zurück zu den Menschen bringen.²⁸⁷ Doch der Berg genügt noch nicht. Auch dieser Mensch braucht seinen Höhleneingang. In seiner Höhle auf dem Bergesgipfel sitzt er die längste Zeit des Tages, abgeschirmt gegen alle Gerüche. Nie hatte hier ein lebendiges Wesen gehaust, ein olfaktorisch jungfräulicher Ort. Hier ist er das erste Mal richtig glücklich, denn „er genügte sich selbst“.²⁸⁸ Nicht Gott, wie die einsamen Heiligen, sondern nur sich selbst will er hier nahe sein. Einer, der alles nur sein und haben will, will zugleich und darin nur er selbst sein. „Er badete in seiner eigenen, durch nichts mehr abgelenkten Existenz und fand das herrlich.“²⁸⁹ Sein Inneres genügt ihm, weil er darin alle Gerüche bewahrt, die er je gerochen und hergestellt hatte. Sein Erinnerungsvermögen ist brilliant. Nie vergisst er, was er nur einmal gerochen hat. Millionen von Düften hat er in seinem imaginären Gedächtnispalast gelagert, darunter, als wertvollste >Flasche<, den Duft des Mädchens, das er tötete.

²⁸² P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 127 f. Die Schöpfungsmetapher kommt öfters vor, bleibt aber im >als ob<, denn Grenouille schafft nicht aus dem Nichts, sondern durch neue Kombination alter, vorgegebener Aromen, die er nicht erschafft, sondern abzieht von Dingen und Lebewesen. Seine Neuschöpfung ist deshalb immer auch destruktiv. Wo er, wenn er sich schon nicht selbst so sieht, beschrieben wird wie ein Schöpfer seiner eigenen Welt, wird vernachlässigt, dass er nur aus seinem Gedächtnis holt, was er aus seinem Palast der Erinnerung dem immer wieder neuen Genuss zuführt. (Vgl. a.a.O. S. 180 ff.)

²⁸³ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 143.

²⁸⁴ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 168.

²⁸⁵ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 169 f.

²⁸⁶ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 173.

²⁸⁷ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 174.

²⁸⁸ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 179. Auch das scheint eine Übertreibung; unklar bleibt, ob es die Grenouilles ist, oder die des Erzählers.

²⁸⁹ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 179.

Sieben Jahre bleibt er in der Höhle auf dem Berg. Doch jeder Höhleneingang fordert seinen Höhlenausgang. Die Katastrophe, die ihn herausführt, geschieht in seinem Inneren, im Traum.²⁹⁰ Auch dieses Paradies wird von innen zerstört. Er träumt seinen eigenen Geruch und merkt: er hat keinen. Das Subjekt, das alles riecht, riecht selbst nach nichts, ist also so gut wie nichts für ihn. In klassischer Zweideutigkeit: „Er konnte sich, vollständig in sich selbst ertrinkend, um alles in der Welt nicht riechen.“²⁹¹ Also ist sein innerer Reichtum doch nur geliehen, Ausdruck radikaler Heteronomie. Er braucht die riechende Welt. „Es war doch gut, dass diese äußere Welt noch bestand, und sei's nur als Fluchtpunkt.“²⁹² Die transzendente Reduktion bringt zurück, was sie einklammert, die Mit-Welt in ihrer Faktizität.

Dass er selbst keinen Geruch verströmt, war schon bei seiner Geburt der Grund dafür, dass er, den seine Mutter bei der Geburt töten wollte, auch von seiner Amme wieder zurückgegeben wird.²⁹³ Etwas fehlte, das Wesentliche? War er deshalb zu gierig, saugte für zwei?²⁹⁴ Die Psychoanalyse würde sagen, er rieche nach nichts, weil er nicht geliebt werde, nicht umgekehrt, wie die Erzählung behauptet. Der Geruchlose jedenfalls wird süchtig nach Gerüchen.²⁹⁵

Der absolute Mangel macht ihn absolut gierig. Das erkennt ein Pater, der sich des Kindes annimmt, bis er es wieder loswerden möchte, weil er entsetzt bemerkt: „Das geruchlose Kind roch ihn schamlos aus, so war es! Es witterte ihn aus! Und er kam sich mit einem Mal stinkend vor, nach Schweiß und Essig, nach Sauerkraut und ungewaschenen Kleidern.“²⁹⁶

Seltsam ist, dass die Amme unterscheidet zwischen ihm selbst und seinen Exkrementen. Diese röchen, er selbst nicht.²⁹⁷ Mir scheint, dass die Amme hier genauer unterscheidet als der unbekannt bleibende allwissende Erzähler. Wie kann es sein, dass die Exkremente riechen, aber nicht der Leib? Und wie ist es mit dem Leib, wenn er zum Körper wird? Denn das Aufwachen aus dem Albtraum alleine genügt nicht. Noch glaubt er an den eigenen Geruch, der ihm nur unzugänglich bleibe. Doch der Test mit den eigenen Kleidern – die schon Paulus als Metapher des Leibes beschrieb – offenbart den Irrtum. Er weiß also über sich selbst nicht Bescheid²⁹⁸, weil er sich nicht riechen kann. Also verlässt er Berg und Höhle und kehrt in die Menschenwelt zurück.

²⁹⁰ Gegen Heraklit ist es hier der Traum, nicht das Erwachen, der zu der gemeinsamen Welt zurückführt.

²⁹¹ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 194.

²⁹² P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 196. Wann wird einem der Eigengeruch auffällig?

²⁹³ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 15.

²⁹⁴ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 10.

²⁹⁵ Zu einer Metaphysik der Sucht vgl. Wilhelm Kamlah, *Der Mensch in der Profanität*, bes. S. 189 ff. und ders., *Philosophische Anthropologie*, S. 153 ff. Kamlah sieht im Süchtigen das Gegenmodell des Selbstsicheren. Beide haben gemeinsam, dass sie sich ganz und gar mit sich selbst beschäftigen, in eigener Bedürftigkeit verschlossen bleiben gegen die Bedürftigkeit des Mitmenschen. Dieser ‚Sünde‘ gegenüber besteht die Grunderfahrung, die den christlichen Glauben als vernünftig erweist, darin, dass wahres Leben im Sich-fallen-lassen, im Sich-loslassen besteht und darin zu der unerwarteten Erfahrung führt, dass man nicht ins Leere fällt, sondern getragen ist. (A.a.O. S. 158). Diese Grunderfahrung entwickelt er ausführlich in: W. Kamlah, *Der Mensch in der Profanität*, S. 19 ff.

²⁹⁶ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 26.

²⁹⁷ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 16.

²⁹⁸ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 199.

So kommt es, dass er sich bald zum ersten Mal in einem Spiegel erblickt, und sich, wie zu erwarten war, zunächst nicht erkennt.²⁹⁹ Er hat seinen Mangel entdeckt, den Mangel an Menschlichkeit. Diesen Mangel muss und will er kaschieren, indem er sich den „Duft des Menschlichen“, den er nicht selbst besitzt, anderweitig aneignet. „Freilich *den* Geruch der Menschen gab es nicht, genauso wenig wie es das menschliche Antlitz gab.“³⁰⁰ Es gibt nur den je persönlichen Duft eines jeden einzelnen Menschen, den dieser dabei selbst normalerweise nicht wahrnimmt.

Zunächst gelingt es ihm, ein Parfüm zu kreieren, das nicht wie ein Parfüm riecht, sondern „wie ein Mensch, der duftet“³⁰¹. Auch wenn er selbst das Gefühl hatte, widerwärtig zu stinken, wagt er es, damit in die Öffentlichkeit zu gehen. Und er ist zufrieden mit der Wirkung, ja mehr noch. Er weiß nun, dass er noch verbessern kann, was ihm bis jetzt gelungen ist. Nicht irgend einen Duft des Menschlichen will er verströmen, sondern den, der alle, die ihn riechen, dazu zwingt, ihn, Grenouille, von ganzem Herzen (und von ganzer Seele) zu lieben.³⁰² Eigenliebe genügt ihm nicht, es muss Selbstliebe im Rousseauschen Sinne³⁰³ sein: er will geliebt werden, möglichst von allen und mehr als alle anderen. Doch er schmückt sich mit fremden Federn. „Er wollte der omnipotente Gott des Duftes sein“³⁰⁴. Dem Duft konnte sich kein Mensch verschließen, sofern und solange er atmen musste. Er nimmt bewusst die Konkurrenz mit Gott auf. In einer Kirche befindet er, Gottes Duft sei miserabel. In absoluter Kürze: „Gott stank.“³⁰⁵ Er möchte ihn übertrumpfen. Das führt ihn zu den jungen Frauen und ihrem Duft. Noch einmal findet er ein Mädchen, das diesen fulminanten Geruch seiner ersten und bislang einzigen >Geliebten<, seinem ersten Opfer, hat, oder jedenfalls beinahe. Natürlich muss er auch diesen Duft haben. Aber nun anders, vollkommener, er muss sich mehr aneignen als damals: „ihn wie eine Haut von ihr abziehen und zu seinem eigenen Duft machen.“³⁰⁶ Nun will er nicht nur selbst diesen Duft riechen und im Gedächtnis haben können, sondern diesen Duft verströmen. Er will diesen Geruch nicht nur haben, sondern an sich haben. Dazu musste er seine Technik des Destillierens verbessern. Er macht weiter, wo er bei seinem ersten Lehrer aufgehört hatte, „bei der Gewinnung der Düfte lebloser Dinge: Stein, Metall, Glas, Holz, Salz, Wasser, Luft [...]“³⁰⁷ Um von da zu den lebenden Objekten und ihren Düften überzugehen. Zunächst sind es Tiere

²⁹⁹ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 210. Vgl. die Wanderanedote, die auch Ernst Bloch erzählt, von dem, der sich im Spiegel erblickt und mit seinem Freund verwechselt, in: ders., *Spuren*, S. 35.

³⁰⁰ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 217.

³⁰¹ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 218.

³⁰² P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 226. Die Seele habe ich hinzugefügt, um die Analogie zum Doppelgebot der Liebe der Bibel zu verschärfen. Süskind hatte das Wie-Gott-Sein-Wollen schon durchexerziert, mit dem Vergleich dessen, der über seine erinnerten Gerüche herrscht wie der Schöpfer über seine Schöpfung: a.a.O. S. 182 ff.

³⁰³ Vgl. F. Neuhauser, *Pathologien der Selbstliebe*, passim.

³⁰⁴ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 226.

³⁰⁵ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 227. Wenn es so etwas wie einen Geruch Gottes gäbe, und er nicht identisch ist mit Weihrauch – was käme ihm am nächsten?

³⁰⁶ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 249.

³⁰⁷ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 267.

wie „Winterfliegen, Larven, Ratten, kleinere Katzen“³⁰⁸, deren Düfte er in Fetten absorbiert. Von da wird er zu den Menschen übergehen, erst toten, dann lebenden und schließlich bei den Mädchendüften, die Liebe wecken, enden.³⁰⁹ Denn nicht des Menschen Duft als solcher hat es ihm angetan, sondern der Duft gewisser Menschen, jener, die Liebe inspirieren; die werden zu seinen Opfern.³¹⁰

Was er selbst liebt, ist, noch einmal, nur Essenz des Mädchens, die für ihn allein ihr Duft sein kann. „Er liebte den Duft. Ihn allein und nichts anderes und ihn nur als den künftigen eigenen.“³¹¹ Von den Mädchen liebt er nur, was ihm als ihre Eigenschaft ablösbar und auf ihn übertragbar erscheint.

Diesen Duft aber muss er haltbar machen. Die Essenz bleibt im Gedächtnis, der reale Duft aber verfliegt, weil er flüchtig ist wie alles, was existiert. Die Existenz, nicht die Essenz unterliegt der Zeit, weshalb alles Suchen nach dem Wesen auf die der Zeit entthobene Ewigkeit zielt. Den Duft des zweiten Mädchens will er nicht nur im Gedächtnis, sondern in der Realität behalten und haltbar machen. So muss er ihn fassen wie einen Diamant in ein Collier³¹². Als solche Fassung aber dienen ihm andere schöne, gut riechende Mädchen, deren Geruch er braucht und die er dafür tötet. Er wird zum Massenmörder. Aus fünfundzwanzig Mädchenauren gewinnt er sein Parfüm. Die Mädchenkörper selbst bleiben leblos und leer zurück, jetzt erst auch für ihn wirklich „tot, abgewelkt, blaß und schlaff wie Blütenabfall.“³¹³ Der Körper der ‚Geliebten‘ interessiert ihn nicht, war gar nicht mehr vorhanden; ihn interessierte nur ihr körperloser Duft, den er mit sich tragen konnte. Nun hat er alles, was er zu brauchen meint, und so antwortet er auch dem Gerichtsdienner auf dessen Frage nach seinem letzten Wunsch, als man ihn gefasst, überführt und zum Tode verurteilt hatte.

Doch die Hinrichtung verläuft anders, als erwartet. Grenouille hat das Parfüm aufgelegt, für das er zum Mörder geworden war. Nun riecht er so lieblich, dass das Publikum hin- und hergerissen ist zwischen zwei Wahrheiten. Dieser ist der Mörder und dieser kann unmöglich ein Mörder sein.³¹⁴ Und sie können nicht anders, als ihn zu lieben. Aus der Hinrichtung wird ein Freudenfest. Grenouille triumphiert. Er wird von allen Anwesenden geliebt, verehrt, vergöttert. Doch sein höchster Triumph ist zugleich seine endgültige Niederlage. Ihn eckelt vor den Menschen, die ihn anhimmeln. Er wird geliebt, kann aber nicht selbst lieben. Weil er ganz fantastischer Geruch wird, selbst aber nicht duften kann, hat er nichts davon. Er freut sich weder am Geruch der Menschen, noch an seinem eigenen, der nicht wirklich der eigene ist.

³⁰⁸ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 267.

³⁰⁹ Gibt es hier Bezüge zu Marcel Prousts duftenden *Mädchenblüten*?

³¹⁰ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 274.

³¹¹ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 276 f.

³¹² Man kann aus den sterblichen Überresten eines Menschen, seiner Asche, einen Diamanten pressen lassen.

³¹³ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 320.

³¹⁴ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 342.

Aus Haben wird kein Sein. Das Ich riecht immer noch nicht. Nur der Körper, der faktisch unreine riecht.

Dieses eine Mal möchte er sich seines Inneren entäußern, möchte er wahrgenommen werden als der, der er ist, und sei es als Hassender. Doch die anderen lieben ihn, verblendet, betört von seinem Parfüm, und so verkennen sie ihn. Das Parfüm war die perfekte Maske seiner eigenen Geruchlosigkeit. Der, der die Essenz der Mädchen raubte auf Kosten ihrer Existenz, bleibt als leere Existenz zurück, ohne Essenz. Wie in der Bergeshöhle, nur jetzt nicht im Traum des Schlafes sondern wach, bemerkt er seine Geruchlosigkeit im Angesicht der Menschen. Aus diesem verwirklichten Wunschtraum gibt es keine Flucht mehr. Denn ausgerechnet der Vater seines letzten und größten Opfers bittet ihn um Vergebung und möchte ihn als seinen Sohn annehmen.

Doch einen letzten Schritt gibt es zu tun. Er kehrt nach Paris zurück, wo alles begonnen hat, um zu sterben. Er hatte die Macht, den Menschen Liebe einzuflößen. „Nur eines konnte diese Macht nicht: sie konnte ihn nicht vor sich selber riechen machen. Und mochte er auch vor der Welt durch sein Parfüm erscheinen als ein Gott – wenn er sich selbst nicht riechen konnte und deshalb niemals wußte, wer er sei, so pfiß er drauf, auf die Welt, auf sich selbst, auf sein Parfüm.“³¹⁵ Ohne Geruch an sich war er immer noch wie nichts. Einmal bekommt er Zweifel an seinem Weg: ob er nicht dem rothaarigen Mädchen³¹⁶ gegenüber empfunden hatte, was die Menge ihm gegenüber empfand? Doch er reduziert sein Begehren auf den Duft des Mädchens und sieht das Begehren der Menschen auf sein Parfüm bezogen. Vielleicht bezog sich sein Begehren dieses eine Mal doch nicht auf die Essenz, sondern auf die Existenz?

Was bleibt ihm nach dieser verpassten Gelegenheit? In Paris geht er auf einen Friedhof. Inmitten des Leichengestanks öffnet er das Fläschchen mit seinem Parfüm, umgeben vom Gesindel, das sich nachts dort versammelt. Sein wunderbarer Geruch zieht sie an wie ein reißennder Sog. „Und dann brach mit einem Schlag die letzte Hemmung in ihnen, der Kreis brach in sich zusammen. Sie stürzten sich auf den Engel, fielen über ihn her, rissen ihn zu Boden. Jeder wollte ihn berühren, jeder wollte einen Teil von ihm haben, ein Federchen, ein Flügelchen, einen Funken seines wunderbaren Feuers.“ Sie begnügen sich jedoch nicht mit seinem Geruch, sondern wollen ihn, im Ganzen, mit Haut und Haaren, Essenz wie Existenz, Seele wie Leib. Und sie unterscheiden nicht zwischen seinem Geruch und ihm selbst. „Sie rissen ihm die Kleider, die Haare, die Haut vom Leibe, sie zerrupften ihn, sie schlugen ihre Krallen und Zähne in sein Fleisch, wie die Hyänen fielen sie über ihn her. [...] In kürzester Zeit war der Engel in dreißig Teile zerlegt, und ein jedes Mitglied der Rotte grapschte sich ein Stück, zog sich, von wollüstiger Gier getrieben, zurück und fraß es auf. Eine halbe Stunde später war

³¹⁵ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 362.

³¹⁶ Immer die rothaarigen Mädchen. Bei Charles M. Schulz ist Charlie Brown in das kleine rothaarige Mädchen verliebt, das man in den *Peanuts* nie zu sehen bekommt; Prousts >Marcel< verliebt sich als erstes in das rothaarige Mädchen Gilberte.

Jean-Baptiste Grenouille in jeder Faser vom Erdboden verschwunden.³¹⁷ Zu ihrer Rechtfertigung können sie sich sagen: „Sie hatten zum ersten Mal etwas aus Liebe getan.“³¹⁸ Sie hatten ihn buchstäblich zum Fressen gern. Der absolute Realismus triumphiert.

Der, der auf seine Weise alles von seiner Geruchswelt haben wollte, um alles selbst zu sein, musste feststellen, dass er selbst eigentlich nichts war, weil er keinen eigenen Geruch hatte. Er wollte nicht nur aktiv, sondern auch passiv riechen. Riechen, und doch nicht gerochen werden: macht das nicht vorsichtig gegenüber der Devise, es gehe darum, möglichst viel zu sehen, ohne selbst gesehen zu werden? Denn das Wunderbare, das er roch, wollte er auch sein. Deshalb tötete er die Existenzen, denen er ihre Essenzen raubte, um sie sich anzueignen. Das Gelingen offenbart sein Scheitern. Er lässt sich von denen aufessen, die, wie er, nicht nur haben, sondern sein wollen, was sie so gerne riechen. So gewinnt er den Eigengeruch nur um den Preis der Selbstaufgabe. Denn es ist davon auszugehen, dass sich das verspeiste Parfüm im Laufe der Zeit in nichts auflöst wie der Leib, der es trug. Grenouille verbleibt in seiner Geruchlosigkeit, ob bedeckt durch >sein< Parfüm oder den Gestank der Leute, die ihn töten und essen. Immerhin bleibt von ihm nicht, wie bei seinen Opfern, die leblose Hülle des Körpers zurück. Sein Tod ist wie eine Rücknahme seiner Geburt, als hätte er nie gelebt. Zugleich aber ist er eingegangen in alle anderen. Nur nicht als er selbst.

13. Kontingenzkultur

„Wir brauchen mehr Welten. Diese wird vergehn.“
John Updike³¹⁹

„Kontingenz ist einer der wenigen Begriffe spezifisch christlicher Herkunft in der Geschichte der Metaphysik [...].“³²⁰ Die Welt als Schöpfung aus dem Nichts erhält den Charakter des Überhaupt-nicht-sein-brauchens. Sofern ihr Dasein in Gott gründet, ist es gerechtfertigt. Es sei denn - und darin sieht Blumenberg die ruinöse Entwicklung in der mittelalterlichen Theologie -, es lässt sich kein menschenfreundliches Motiv in Gottes Schöpfungswillen namhaft machen. Dadurch wird die theo-logische Kontingenz zur Willkürkontingenz. Die praktische Folge ist, dass der Mensch keine Lizenz erhält, diese Kontingenz auszunutzen. Sie dient lediglich dazu, die göttliche Freiheit zum Ausdruck zu bringen. Die Neuzeit entsteht als Kontingenzbewältigung, und zwar so, dass sie Kontingenz sowohl anerkennt, relativiert und ausnutzt. „Die nachchristliche Kultur hat eine Kontingenzkultur. Sie ist geprägt von dem Grundgedanken, dass

³¹⁷ P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 366 f.

³¹⁸ So der Schlusssatz des Romans: P. Süskind, *Das Parfüm*, S. 367.

³¹⁹ Die zweite Strophe aus dem Gedicht: *Religious Consolation/Trost der Religion*, deutsch von Maria Carlsson; die erste Strophe s. u. am Schluss.

³²⁰ H. Blumenberg, Kontingenz in: RGG 3. Auflage, Sp. 1793 f.

nicht sein muss, was ist.“³²¹ Diese Kultur ist bewahrenswert, weil sie für Blumenberg Kontingenz nicht nur auszunutzen gestattet, sondern das Kontingente zugleich bewahrt. Zwar hatte die Menschwerdung Gottes das auch impliziert. Sie rechtfertigte die kontingente Welt unüberbietbar. Dem aber kontrastiert die neutestamentliche Botschaft von der „Untergangswürdigkeit“³²² der Welt zugunsten der Erlösung aus der Welt, wie sie die apokalyptische Naherwartung ausspricht. „Die Kontingenzkultur ist eine der möglichen Wut auf die Welt und ihres Extremwertes, deren Untergang zu betreiben.“³²³ Wie ist die Kontingenzkultur nun gegen diese Gefahr abzusichern? Das Christentum ist dazu für Blumenberg kein geeigneter Kandidat mehr, weil nicht weltfromm genug. Es bleibt der Zweideutigkeit von Bejahung und Verneinung der Welt, wie sie in dem Widerstreit von Schöpfung und Erlösung bzw. Erlösung *der* Welt und Erlösung *von* der Welt beschlossen liegt, verhaftet.

Wie sieht die Kontingenzkultur aus? Blumenberg macht auf die triviale Unselbstverständlichkeit aufmerksam, dass es nicht nur einen Menschen gibt, sondern viele. Wenn alle aber das Ganze wollen, wie können sie es haben, ohne zu Rivalen zu werden? Und wenn alle dasselbe wollen, wie wäre Barbarei zu vermeiden? Am Beispiel der Subjektivität des Glücks macht Blumenberg den Gewinn durch Evidenzverlust deutlich. Er ist identisch mit einem Gewinn an Bedeutsamkeit, die nicht vorgeschrieben werden kann. Also ist es gut, dass zwar jeder für sich, aber keiner für alle sagen kann, was Glück bedeutet.³²⁴ Dafür bietet die Kontingenzkultur den entsprechenden Raum, denn sie ist pluralistisch verfasst. Sie entspricht damit dem Abschied vom Dogma der Allmacht der kürzesten Wege. Dem mythischen Prinzip der vielfältigen Wege und Umwege entspricht die Kontingenzkultur als Umwegskultur. „Nur wenn wir Umwege einschlagen, können wir existieren. Gingen wir alle den kürzesten Weg, würde nur einer ankommen.“³²⁵ Vorausgesetzt ist, dass es den prämierten einen Weg überhaupt nicht gibt. Mangel an Evidenz ebnet dem Zusammenleben erst den Weg. Dass für den einzelnen sein Weg der für ihn Beste ist, steht dem nicht gegenüber. Er ist für ihn nicht beliebig, sondern durch Prägnanz ausgezeichnet.³²⁶ Dass der Weg des Heils schmal ist im Unterschied zum breiten Weg des Unheils, liegt dann nicht daran, dass es der eine Weg für alle

³²¹ H. Blumenberg, *Sorge*, S. 57.

³²² H. Blumenberg, *Sorge*, S. 58.

³²³ H. Blumenberg, *Sorge*, S. 59. Vgl. dazu oben zum Verhältnis von Lebenszeit und Weltzeit.

³²⁴ „Schon der Mord Kains an Abel war von dem Verdacht motiviert, der Bruder wisse vom Glück durch die Opfergunst des Gottes und wolle es nicht teilen.“ (H. Blumenberg, *Sorge*, S. 215.)

³²⁵ H. Blumenberg, *Sorge*, S. 137. Dass auch Gott es lernt, Umwege zu gehen, zeigt Blumenberg in seiner *Matthäuspassion*.

³²⁶ H. Blumenberg, *Sorge*, S. 137. Ohne Bezug zu Blumenberg, aber in diesem Geiste weist Harry G. Frankfurt darauf hin, dass es nicht darum geht, dass alle das Gleiche oder gleich viel haben, sondern dass alle genug haben. Und darüber befindet immer zunächst und zuletzt der betroffene Einzelne nach Maßgabe dessen, was er liebt, d.h. worum er sich sorgt, was ihm wichtig und bedeutsam ist. Vgl. Harry G. Frankfurt, *Ungleichheit*. Leider sieht Frankfurt in der Liebe als Sorge eine willkürliche den Willen bestimmende Macht, die keinerlei Bezug zum Ganzen zu haben scheint. Gehört zur Liebe nicht immer auch ein *pars pro toto*? Vgl. Harry G. Frankfurt, *Die Gründe der Liebe*. Und: ders., *Ungleichheit*, sowie ders.: *Sich selbst ernst nehmen*.

ist, auf dem es zum Gedrängel kommen müsste, sondern dass es letztlich für jeden nur den einen, eben seinen, Weg gibt, auch wenn der den der anderen berührt und kreuzt.

Dabei kommt es nun zu einer Umkehrung der Perspektive, die die Totalitätsintention noch einmal zur Geltung bringt. Welt ist das, was sich nicht auf einen Weg reduzieren lässt. Wenn die vielen Wege und Umwege³²⁷ in der Welt gegangen werden, dann besteht eine größere Chance, dass die Welt insgesamt begangen wird. „Nur ein Nebenerfolg der Umwegskultur ist die Ausschöpfung der Welt. Es genügt ja nicht, dass sie aus einer Schöpfung hervorgegangen sein könnte; gerade dann enthielte sie mehr als zur bloßen Daseinsfristung notwendig ist. Wenn sie das Überflüssige vorhält, entspricht es ihrem Sinn, die Wegformen des Überflüssigen einzuschlagen: Umwege durch sie hindurch zu machen.“³²⁸ Der erste Gewinn der Umwegskultur: es kommt zu weniger Konkurrenz. Der zweite Gewinn ist einer für die Welt: sie wird in ihren Möglichkeiten ausgeschöpft durch die vielen auf vielen Wegen. Die Ausdehnung des Lebens dient dazu, alle >ökologischen Nischen< der Welt zu besetzen. „Alles hat Aussicht, erlebt zu werden, wenn es gelingt, alle auf Umwegen gehen zu lassen. Die Welt bekomme einen Sinn durch die Umwege der Kultur in ihr. Oder, etwas pietätvoller ausgedrückt: Die Welt bekommt ihren Sinn bestätigt, genauso wie die vielen, dass sie nicht nur wenige sind oder gar nur einer.“³²⁹ Dass sich die verschiedenen Wege und Umwege kreuzen, dass sich die einzelnen Perspektiven widerstreiten, kann dann in Kauf genommen werden. Dazu muss man allerdings die Perspektive ändern: nicht mehr dass ich alles erlebe und nichts versäume, ist entscheidend, sondern dass die Fülle der Welt ausgekostet wird, durch wen auch immer. Nicht jeder muss einen Pfirsich oder Apfel kosten, aber wenigstens einmal sollte er gekostet werden, von wem auch immer.³³⁰ Auch hier noch einmal: Adam und Eva kosteten ihn – oder welche Frucht immer am Baum der Erkenntnis hing - nur zu früh und übersahen dabei andere mögliche Früchte, solche, die daneben hingen, und solche, die noch folgen sollten.

14. Mimesis und Rivalität (R. Girard) (Exkurs 5)

³²⁷ Vgl. auch dazu Blumenbergs Schüler Manfred Sommer, *Sammeln*; und ders., *Suchen und Finden*.

³²⁸ H. Blumenberg, *Sorge*, S. 137. Nun erhält die Welt doch noch so etwas wie einen Sinn, nachdem Blumenberg den Sinnlosigkeitsverdacht zurückgewiesen hatte mit dem Argument, es wäre kein Sinn anzugeben. Der Eindruck der Sinnlosigkeit verdankt sich einer Welt, die als kontingente erlebt wird. Nur wo Sinn fehlt, wird nach Sinn gefragt. Ein einziger Sinn der Welt aber würde tyrannische Folgen haben, weil alle dasselbe sehen, erkennen, glauben und tun müssten. Positiv: die Welt trägt ihren Zweck in sich selbst. Das ist zu berücksichtigen, wenn gefragt wird, wozu Gott die Welt geschaffen hat. (Vgl. Blumenberg, *Sorge*, bes. S. 57 ff.) Dass es um die „Ausschöpfung der >Schöpfung<“ geht (H. Blumenberg, *Sterne*, S. 84), wird nicht dadurch zurückgenommen, dass solche Ausschöpfung zur Erschöpfung führt. Vgl. den Schluss von H. Blumenberg, *Matthäuspasion* und ders., *Sterne*, S. 389.

³²⁹ H. Blumenberg, *Sorge*, S. 137; das schließt exakt an Überlegungen in der *Matthäuspasion* an.

³³⁰ Etwa vom Apfelpfarrer Korbinian Aigner, der im KZ Dachau neben den Apfelsorten KZ 1-3 auch den KZ 4 züchtete, der als *Korbiniansapfel* bekannt wurde. In der Dokumenta in Kassel 2012 zu sehen auf seinen vielen gezeichneten Apfelkarten.

Zum Thema Konkurrenz lohnt ein kurzer Vergleich Blumenbergs mit der Mimesis-Theorie von René Girard. Beide verbindet die Kritik am Strukturalismus. Für beide stehen die Texte, mythische wie biblische etc. nicht einfach nebeneinander, sondern können und müssen in eine sinnvolle Chronologie gebracht werden, die eine Entwicklung bezeichnet, die zu bejahren ist.

Bei beiden kann man von einer immer weitergehenden Entfernung von der Ursprungsgewalt sprechen, die unter dem Vorbehalt möglicher Rückfälle steht. Bei Girard ist hier allerdings von einem Chiasmus zu sprechen: während die mythischen Texte die Gewalt, die sie aussprechen, zugleich immer mehr verschleiern und sublimieren, ohne sie im Letzten zu beseitigen, deckt der biblische Text diese Gewalt immer mehr auf und macht die Verfahren zu ihrer Verschleierung immer wirkungsloser. Abzulesen ist dies etwa an der Wende von den mythischen Texten zu den Verfolgungstexten.³³¹ Dabei handelt es sich um solche, in denen einem unschuldigen Sündenbock die Last der Schuld am Unglück der Gemeinschaft aufgeladen wird. Mythen dagegen sind Texte, die die Partei der Verfolger einnehmen, und doch noch von modernen Rezipienten von jeglicher Verfolgungstendenz freigesprochen werden. Grundlegend für Girards Hermeneutik ist dabei, dass er alteuropäisch daran festhält, dass diese Texte einen realen Referenten haben: sie sprechen von etwas, das tatsächlich passiert ist oder passiert sein könnte. Verfolgungstexte sind solche, die bestimmte Stereotypen aufweisen, die schon bei Mythen, wenn auch verdeckter, das Feld beherrschen. Da ist erstens eine gesellschaftliche oder kulturelle Krise, zweitens ein Verbrechen, das die gesellschaftlichen Differenzen aufzuheben droht und drittens ein Opfer, das als Sündenbock ausgewählt wird. Viertens gibt es dann den Ausbruch der Gewalt selbst, der auf den Sündenbock fokussiert wird, damit die Gesellschaft sich befriedet.

Und, das ist entscheidend, Girard findet diese Stereotypen auch in der Bibel wieder, insbesondere in ihrer neutestamentlichen Kerngeschichte, der Passion Jesu Christi. Hier freilich wird eine Tendenz zu Ende gebracht, die schon im Alten Testament beginnt: in der Bibel wird zunehmend die Perspektive der Opfer, der Verfolgten eingenommen, deren Unschuld nun beschworen wird - von Abel über Hiob³³² bis zu Jesus Christus. Während Blumenberg die Mythen als fortschreitende Bewältigung der Gewalt rehabilitiert, die dem Menschen von >Mächten und Gewalten< angetan werden, wirft ihnen Girard vor, dass sie „ihre Wurzeln in realen Gewalttätigkeiten haben, die gegen reale Opfer gerichtet sind“³³³. Sie verschleiern dies in zunehmendem Maße, ohne prinzipiell davon Abstand zu nehmen. Blumenbergs Implikation, dass der Schrecken des Anfangs in den Mythen wie verdünnt auch immer weiterbesteht, erhält von hier eine neue Pointe. Nach Girard ist durch noch so viel und noch so radikale Arbeit am Mythos die Gewalt, die er beschreibt und verkörpert und legitimiert, nicht zu brechen. Ihre

³³¹ Vgl. dazu besonders R. Girard, *Ausstoßung und Verfolgung*.

³³² Vgl. R. Girard, *Hiob*.

³³³ R. Girard, *Hiob*, S. 39.

Sublimierung bleibt auch Verschleierung. Mythisch an den Mythen ist mithin „die Sicht der Verfolger auf ihre eigene Verfolgung“³³⁴. Mit einem Jesuswort: „sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23,34)³³⁵. Aber wir wissen es, gerade durch die Arbeit der Bibel am Mythos der Verfolgung.

Girard opponiert vehement der Annahme, Mythen seien bloße Erfindungen der Einbildungskraft. Noch die monströsesten Ungeheuer entschlüsselt er als Verkörperungen eines jeweiligen Sündenbocks. Dabei stellt er in Rechnung, dass die Entschlüsselung der mythischen Texte tatsächlich schwieriger ist als die von historischen Texten.³³⁶ Während z. B. in mittelalterlichen Texten die tatsächlich unschuldigen Opfer - oft die Juden - aus heutiger Sicht als bloße Sündenböcke zu identifizieren seien, wären die Ungeheuer in vielen Mythen nur indirekt als Opfer zu erkennen. Das gilt etwa für Ödipus, da trotz Ansätzen einer Kritik bei Sophokles an der Schuld des Ödipus kein Zweifel zugelassen wird.

Während in historischen Verfolgungstexten zwischen dem jeweiligen >Verbrechen< und dem >Schuldigen< eine Differenz aufgebrochen ist, werden in mythischen Texten beide untrennbar verwoben.³³⁷ „In den Texten der historischen Verfolger schimmert das Gesicht der Opfer durch die Maske hindurch. Es gibt Lücken und Risse, während in der Mythologie die Maske noch intakt ist; sie bedeckt das ganze Gesicht so perfekt, dass wir nicht einmal vermuten, es könnte sich um eine Maske handeln. Dahinter steckt niemand, weder Opfer noch Verfolger, so meinen wir.“³³⁸

Girard liest die Mythen von solchen Verfolgungstexten als deren Zerfallsformen her.³³⁹ Dass Mythen verdecken hat freilich Gründe in ihrem Inhalt. Denn sie beschreiben den ursprünglichen Sündenbock meist als Gott, Heiligen etc., oder im Gegenteil als Ungeheuer. Beides aber gehört nach Girard zusammen, wie seine Theorie der mimetischen Rivalität³⁴⁰ demonstrieren will.

Mimesis und Rivalität gehören danach zusammen. Die Menschen ahmen sich nach, gerade auch in ihren Wünschen. Jeder wünscht sich, was sich der andere wünscht und umgekehrt. Und dies, weil die Wünsche zunächst leer sind.³⁴¹ Keiner weiß ursprünglich, was er eigentlich will. Deshalb orientiert sich jeder an dem, was der andere neben ihm will. Dies aber führt immer wieder dazu, dass die gesellschaftlichen Differenzen ins Chaos zu münden drohen. Gerade die Konkurrenz unter >Geschwistern< hat hier ihren Ursprung.

Um der aufbrechenden Gewalt aller gegen aller Herr zu werden, wird ein Glied der Gesellschaft willkürlich ausgewählt - das nur durch irgendein Merkmal auffällig zu werden

³³⁴ R. Girard, *Hiob*, S. 42.

³³⁵ Zitiert bei R. Girard, *Hiob*, S. 18 und S. 162.

³³⁶ Als Beispiel führt er einen Text des französischen Dichters Guillaume de Machaut ein, der im 14. Jahrhundert die Juden für die Pest verantwortlich schildert; vgl. R. Girard, *Hiob*, S. 7 ff.

³³⁷ R. Girard, *Hiob*, S. 57.

³³⁸ R. Girard, *Hiob*, S. 59. Mit einer Anspielung auf Odysseus, der sich gegenüber dem Zyklopen Polyphem als - mit einem griechischen Wortspiel als *oudeis* - „niemand“ offenbart und verbirgt zumal.

³³⁹ Girard, *Hiob*, S. 61.

³⁴⁰ Besonders in: Girard, *Das Ende der Gewalt*, S. 18 ff.

³⁴¹ Vgl. ähnlich S. Žižek im Anschluss an Jacques Lacan, ders., *Lacan*.

braucht³⁴² -, an dem sich die Gewalt entlädt. Da dadurch tatsächlich, wenigstens für gewisse Zeit, der Frieden in der Gesellschaft wieder hergestellt wird, erscheint der >Verbrecher< angesichts der Wirkung seiner Opferung im Nachhinein als Heilige, der zum Gott gemacht wird. Der vormalige Sündenbock wird nachträglich verehrt. Das macht es u. a. so schwierig, in einem Gott den ursprünglichen Sündenbock zu erkennen. Diese Geschichte der Mythenbildung hat freilich eine Tendenz des Zerfalls. In den Verfolgungsphänomenen wird aus der Gewalt gegen die Opfer kaum mehr ihre Verehrung. In gewisser Weise spiegeln die Mythen selbst diese Entwicklung wieder, sofern sie die Ursprungsgewalt immer mehr ausblenden.

Die Transformationen der Mythologie kann nicht in jeder beliebigen Reihenfolge erfolgen, sondern nur in einer: die Zeit spielt durchaus eine Rolle: „Die Entwicklung der Mythologie ist vom Willen beherrscht, Gewaltvorstellungen zu tilgen.“³⁴³ In einer ersten Etappe (oder Revolution) wird die kollektive Gewalt zu einer individuellen Gewalt heruntergestuft: das Opfer stirbt nicht durch alle, sondern durch einen. Anstelle der kollektiven Lynchjustiz (wie bei der Steinigung) tritt der professionelle Henker.³⁴⁴ In einer zweiten Etappe (oder Revolution) wird dann diese individuelle Gewalt selbst gestrichen. Diese zweite Etappe kann gleichbedeutend sein mit dem Übergang von der (griechischen) Mythologie in Philosophie. Die Götter sind nun weder Verbrecher noch Opfer; dass sie Sündenböcke sind bzw. waren, wird zunehmend verschleiert, indem die Gewalt aus den Geschichten getilgt wird und nur noch in Spuren überlebt. So können diese Götter schlussendlich einen idyllischen Zustand verkörpern: die Aufhebung der Differenzen in der Gesellschaft, gespiegelt in denen zwischen Kultur und Natur, Mensch und Tier etc. wird nicht mehr als bedrohliches Chaos geschildert, sondern als harmonischer Urzustand. Aus ihm entkommen zu sein wird nun weniger als Erleichterung, denn als Strafe erlebt. Die Verbrechen, die den Göttern ursprünglich zugeschrieben wurden, werden nach und nach herabgestuft zu kleinen Fehlern, Unvollkommenheiten, Dummheiten. „Die olympischen Götter im klassischen Griechenland sind, wie gezeigt, nicht mehr Opfer, verüben aber noch immer die meisten jener stereotypen Verbrechen, die in anderen Mythologien eine Tötung rechtfertigen. Diesen Taten wird jedoch so viel Nachsicht und eine von so viel Raffinesse durchdrungene, schmeichelhafte Behandlung zuteil, dass die hervorgerufene Wirkung auch heute noch völlig verschieden ist von dem, was derjenige empfindet, der ihnen in den als >ethnologisch< qualifizierten Mythen begegnet.“³⁴⁵

Hier kommt es zum Treffen zwischen Girard und Blumenberg. Denn Blumenberg affirmiert diesen Prozess der Sublimierung der mythischen Gewalt. Girard allerdings neigt dazu, ihn als

³⁴² R. Girard, *Ausstoßung und Verfolgung*, S. 30 ff.

³⁴³ R. Girard, *Ausstoßung und Verfolgung*, S. 112.

³⁴⁴ Wobei, wie in manchen Formen der modernen Hinrichtungsarten, durch eine Mehrzahl von Henkern wiederum offen gelassen wird, wer es sein und gewesen sein wird, der die tödliche Spritze injizierte, den tödlichen Stromschalter umlegte. Das dient nicht nur der Verschleierung persönlicher Verantwortung, sondern der Symbolisierung: jeder der Beteiligten ist verantwortlich, die wiederum das Kollektiv repräsentieren. Auch die Vollstreckung erfolgt, wie das Urteil, >im Namen des Volkes<.

³⁴⁵ R. Girard, *Ausstoßung und Verfolgung*, S. 117/118.

Oberflächenphänomen zu qualifizieren. Unter der Oberfläche der Beseitigung der Gewalt bleibt diese unentdeckt und damit virulent. In gewisser Hinsicht gibt ihm Blumenberg recht, wenn er betont, dass der Schrecken, den der Mythos bannt, nie endgültig zu Ende zu bringen ist. Doch während Girard sich gerade deshalb der Bibel zuwendet, um dem Schrecken endgültig zu entkommen, sieht Blumenberg gerade dort den Schrecken neu aufbrechen durch den Absolutismus des Willkürgottes. Die bloße Verminderung der Gewalt durch ihre Teilung ist Girard zu wenig. Deshalb hält er dem gewalttätigen Gott oder den Göttern der Verfolger den gewaltlosen Gott der Opfer entgegen, den er in den Schriften der Bibel auftauchen sieht. Der >neue Gott< der Bibel übt keine Rache und Vergeltung für die unschuldigen Opfer Hiob und Jesus, sondern deckt die Gewalt auf, indem er sie erleidet.

Das anthropologische Fundament von Girards Sündenbocktheorie ist die mimetische Rivalität. Der Mensch ist das Wesen, das wird, was er ist, indem es andere nachahmt. Girards Theorie bekommt ihre Pointe dadurch, dass diese Nachahmung ihre Unschuld verliert. Der Mensch, der alles sein bzw. haben will und das nicht realisieren kann, will das, was jemand anderes hat und will. Der Nächste wird gerade als Vorbild zum Rivalen. Je größer die Nähe, desto größer die Rivalität. Sie triumphiert deshalb, wie die Brüdergeschichten der Bibel zeigen, in der Familie.

Alle Verhaltensweisen wie Höflichkeit, Verzicht etc., die diese Rivalität vermeiden sollen, verdecken sie nur, ohne sie zu brechen. Nachahmung wird ihrerseits nachgeahmt und schaukelt sich hoch. Alle Verbote der menschlichen Gesellschaften versteht Girard als Ausfluss des Verbotes von Gewalt als Ausdruck des mimetischen Aneignungsverhaltens.³⁴⁶ Noch Naturkatastrophen werden in „primitiven“ Kulturen religiös gedeutet und d. h. mit der Übertretung von Verboten der Mimesis erklärt. Und noch Platons Furcht vor der Kunst gründet nach Girard in der Furcht vor Mimesis, ahmt die Kunst nach Platon doch die Natur nach.³⁴⁷

Wenn eine Gesellschaft trotz der Verbote in eine mimetische Krise gerät, kommt es entweder zum Ausbruch kollektiver Gewalt aller gegen alle, oder diese Gewalt wird im Ritus kanalisiert. Ein einzelner trägt die Last der Schuld für alle anderen, wird zum Sündenbock wie ihn das Alte Testament schildert (vgl. Lev 16). Um die Gesellschaft zu befrieden, werden ihm alle die Verbrechen zugeschrieben, die im Bruch der Gebote/Verbote bestehen. Manchmal muss das Opfer - es kann auch der König sein³⁴⁸ - das Verbrechen wie Inzest erst begehen, was nichts daran ändert, dass es sich um Verbrechen handelt, auch wenn es sich in sublimeren Formen abspielt, die dann wie Privilegien aussehen. Im Ritus wird die Krise der Gemeinschaft durchgespielt bis zu ihrem Höhepunkt, an dem sie in Einigkeit gegen ein Opfer umschlägt, und damit in Befriedung - um den Preis eines Sündenbocks: „Es ist besser für euch, ein Mensch

³⁴⁶ R. Girard, *Das Ende der Gewalt*, S. 22 ff.

³⁴⁷ Zur Definition der Kunst als Nachahmung der Natur vgl. H. Blumenberg, *Wirklichkeiten*, S. 55-103.

³⁴⁸ Vgl. R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*. Vgl. zum >Opfer< des Königs im Zusammenhang des Sitzens: Hajo Eickhoff, *Himmelsthron und Schaukelstuhl*, bes. S. 26 ff.

sterbe für das Volk, als dass das ganze Volk verderbe.“ (Joh 11,50) So sagt es der Hohepriester als Begründung dafür, Jesus zu töten³⁴⁹, zugleich den Opfermechanismus vollstreckend und bloßstellend. Zugrunde liegt nach Girard das Phänomen, dass die Mimesis sich schließlich von den Objekten ablöst und nur noch auf den Rivalen, der dasselbe Objekt begehrt, zielt. Die Aneignungsmimesis wird durch Gegenspielermimesis überboten.³⁵⁰ Diese findet ihr Ventil und ihre Lösung darin, dass alle sich darin einig werden, einen gemeinsamen Feind herbeizuzitieren. Dass von einem Sündenbock die Rede ist, heißt, dass wir nun inzwischen wissen, dass die Opfer unschuldig sind. Was nicht heißt, dass heute die Gewalt ausgespielt hätte: „Wir bleiben fähig, unsere Opfer zu hassen; wir sind nicht mehr fähig, sie anzubeten.“³⁵¹ Das ist für Girard die untergründige Wirkung der biblischen Offenbarung. Und Offenbarung meint hier die Aufdeckung des Sündenbockmechanismus. In Exegesen nicht nur biblischer Texte versucht Girard das zu zeigen.

Hilfreich erscheint, Blumenbergs *Vogliamo tutto* und Girards *Mimesis* miteinander in Beziehung zu setzen. Während Blumenberg davon ausgeht, dass das Begehren des Menschen grenzenlos auf Alles geht, setzt Girard den anderen Akzent, dass die konkrete Richtung des Begehrens durch das Begehren des anderen bestimmt wird. Während Blumenberg die Rivalität in der Endlichkeit des Menschen begründet sieht, macht sie Girard in der Mimesis als Verhaltenskonstante aus. Blumenberg findet das Remedium gegen die Rivalität in der Akzeptanz der eigenen Endlichkeit und in einer Umkehrung der Perspektive. Noch die versöhnende Kraft der Abstraktheit des Geldes gründet für Blumenberg darin, dass es die einseitige Aneignung verhindert. Der Perspektivenwechsel vervollständigt diese Therapie: man soll sich daran freuen, dass das Ganze/Alles nicht durch mich allein, sondern durch die Vielen ausgeschöpft wird, auf vielen verschiedenen Umwegen. Und deshalb der Mythos gegenüber dem Dogma des Monotheismus, der für Blumenberg die Rivalität verkörpert: den Trampelpfad, auf dem sich die Vielen gegenseitig bedrängen müssen.

Blumenberg wie Girard sehen die Mimesis wie die Rivalität in der Konstitution des Menschen angelegt, die sich in einem Doppelgebot niederschlägt. So schreibt Girard, mit Bezug auf Freud, dem Ödipusproblem liege die doppelte Botschaft zugrunde: „mache es wie der Vater, mache es nicht wie der Vater“³⁵². Gilt diese Ambivalenz nicht auch für die Paradieserzählung der Genesis? Glaube wäre dann der Umgang mit dieser Zweideutigkeit des mimetischen Gebotes, Ihm ähnlich sein zu sollen ohne wie Er sein zu wollen. „Darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ (Mt 5,48)

Während Blumenberg im theo-logischen Denken der Bibel, erst recht in seiner Ausgestaltung als dogmatischem Denken, die Gewalt wittert und durch den Mythos zähmen will, sieht

³⁴⁹ Dazu R. Girard, *Ausstoßung und Verfolgung*, S. 164 ff.

³⁵⁰ R. Girard, *Ausstoßung und Verfolgung*, S. 37.

³⁵¹ R. Girard, *Ausstoßung und Verfolgung*, S. 46.

³⁵² R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, S. 261.

umgekehrt Girard im Mythos den verschleierte Triumph der Gewalt, dem allein die biblische Offenbarung Einhalt gebietet. Das überzeugt aber nur, wenn die potentielle Gewalt in Gott selbst überwunden wird.

Girard beschränkt das Problem der Gewalt m.E. allerdings zu sehr auf das menschliche Böse und vernachlässigt das physische wie das metaphysische Übel, dem der Mensch unterworfen ist, und das mindestens zum Bösen motiviert. Knappheit ist selbst ein Problem, nicht erst die Rivalität, die aus ihr folgt.

15. Pastoralpsychologie des Habens im Anschluss an Jean-Paul Sartre (Exkurs 6)

Der Mensch kann sich nicht nur satt essen, er kann sich auch satt sehen oder hören, gar fühlen oder riechen. Doch alles sättigt nur auf Zeit. Doch dass der Mensch sich satt sehen kann schließt ein, dass er sich „nicht satt genug sehen“³⁵³ kann.

Goethe, der das über sich als Jugendlichen bekennt, weiß, dass es verschiedenste Arten und Abstufungen des Seins, Habens, Nicht-Habens-als-hätte-man gibt.³⁵⁴ Die Selektion des Schätzen- und Liebenswertes aus Allem-Möglichen ist das Eine. Die Zueignung als Besitzen, Sammeln etc. das Andere. Der Künstler, der Schöpfer sein will, überbietet das. Er kann, was er sich aneignet, wiederum als sein Eigenstes aus sich heraussetzen, etwas schaffen.

Im Anschluss an Sartres >existentielle Psychoanalyse<³⁵⁵ wäre eine >existentielle Pastoralpsychologie< zu entwerfen. Was jemand gerne tut, was er gerne hat, was er ist, all das ist zu lesen als seine Art, das Ganze nicht zu haben bzw. zu sein, als ob er es wäre. Ich beziehe mich hier auf Sartre, weil er unbekümmert den Zusammenhang von Haben und Sein aufzeigt. Dabei imponiert seine kontraintuitive Identifikation von Sein und Haben. Im Unterschied zu Sartre wäre mit Blumenberg erstens zu betonen, dass das Haben an die Stelle des Seins tritt. Zweitens wäre darauf zu insistieren, dass ich nicht sein muss, was ich habe. Das ist sowohl eine Erfahrung des Mangels wie der Freiheit. Es geht um Substitutionsverhältnisse mit ihren Vor- und Nachteilen, die auch innerhalb der verschiedenen Formen des Habens zu verschiedenen Intensitätsgraden führen. Sartres Deskriptionen geben hier Anregungen.

Die Liebe beispielsweise zu der einen Frau meint nach Sartre das Weibliche schlechthin. Und darüber hinaus kann die Frau für Sartre die ganze Welt vertreten. Er verweist auf Marcel Proust, der gezeigt habe, dass Liebe und Eifersucht „darauf abzielen, sich über die Frau der

³⁵³ J. W. v. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, Erster Teil, 1. Buch, Hamburger Ausgabe, S. 14.

³⁵⁴ „Doch das ist unser schönster und süßester Wahn, den wir nicht aufgeben dürfen, ob er uns gleich viel Pein im Leben verursacht, dass wir das, was wir schätzen und verehren, uns auch wo möglich zueignen, ja aus uns selbst hervorbringen und darstellen möchten.“ (J. W. v. Goethe, *Wahrheit und Dichtung*, 13. Buch, Hamburger Ausgabe, S. 598. Es handelt sich um den Schlusssatz.)

³⁵⁵ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 956 ff.

ganzen Welt zu bemächtigen³⁵⁶. Das *pars-pro-toto*-Prinzip gerinnt zur Imitation der russischen Puppen, die ineinander stecken - wie der Penis des Mannes in der Scheide der Frau und die Frau in der Welt.³⁵⁷

Liebe³⁵⁸ ist für Sartre nur ein, wenn auch wesentlicher und drastischer Modus des In-der-Welt-seins, wie er es mit Heidegger nennt. Vergleichbares gilt für Rudern, Wandern, Rauchen etc. Was jemand tut oder hat oder sein will, seine Da-Seinsweise mithin, „bedeutet für den, der sie lesen kann, den globalen Bezug zur Welt, durch den sich das Subjekt als ein Selbst konstituiert“³⁵⁹, „das individuelle Geheimnis seines In-der-Welt-seins“³⁶⁰.

Der Grundsatz der existentiellen Psychoanalyse lautet: der Mensch ist eine Totalität, keine Addition oder Kollektion³⁶¹ verschiedener Faktizitäten, Triebe, Eigenschaften, Fähigkeiten, Vorlieben etc. Die Grundannahme ist: Das Handeln ist ein Mittel des Habens³⁶² neben anderen, das Haben aber ein Modus des Seins.³⁶³ Das Haben nimmt zwei grundlegende Formen an,

³⁵⁶ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 965.

³⁵⁷ Zur Analyse der Liebe wie der sexuellen Begierde siehe J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 638-719. Dass Sartre diese Begierde wie jegliche Seinsaneignung – auch die Liebe oder den Hass (a.a.O. S. 718) – notwendig scheitern sieht (z. B. a.a.O. S. 705.711), liegt m. E. daran, dass er Besitzenwollen, Haben etc. mit dem Seinwollen schlechthin identifiziert. Seine Analysen müssten aus einer Blumenbergschen Perspektive, die dem Verlust einen Gewinn gegenüberstellt, rekonstruiert werden.

³⁵⁸ Bei Sartre hat die Liebe eine dramatische Aufgabe, an der sie scheitern muss. Da er davon ausgeht, dass die Person von dem Anderen - wie es seine Analyse des >Blicks< zeigt (J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 457 ff.) – „besessen“ wird bzw. ihm sein Geheimnis stiehlt (a.a.O. S. 638), hat u. a. die Liebe die Funktion, diese Besessenheit rückgängig zu machen. Liebe als „Einverleibung des andern“ (a.a.O. S. 640) zielt genauer auf die Aneignung der Freiheit des andern (a.a.O. S. 642 u. ö.) „Also begehrt der Liebende nicht, den Geliebten zu besitzen, wie man ein Ding besitzt; er verlangt einen besonderen Aneignungstypus. Er will seine Freiheit als Freiheit besitzen.“ (A.a.O. S. 643) Das ist der spezifische Hintergrund von Sartres Beschreibungen: „In der Liebe will der Liebende [...] für den Liebenden >alles auf der Welt< sein: das bedeutet, dass er sich auf die Seite der Welt stellt; er ist das, was die Welt zusammenfasst und symbolisiert, er ist ein Dieses, das alle anderen >Dieses< umschließt, er ist Objekt und willigt ein, es zu sein.“ (A.a.O. S. 644) Da aber die Liebe eine Forderung sei, geliebt zu werden, verstrickt sie sich nach Sartre in vielerlei Zirkel. Jede liebende Subjektivität bleibt in sich selbst gebunden und muss für sich selbst existieren, ohne ihren Seinsmangel aufheben zu können. Die Liebe scheitert hier nicht erst in ihren Perversionen. Ebenso freilich scheitern ihre Gegenspieler wie Hass oder Gleichgültigkeit. (A.a.O. S. 664 ff.) Die sexuelle Begierde will sich den Körper des anderen aneignen und macht sich selbst zum Fleisch. (Vgl. a. a. O. S. 680 ff.) Sartre sieht darin eine zum Scheitern verurteilte Parodie der Fleischwerdung des göttlichen Logos, die obendrein zur „Verklebung eines Körpers durch die Welt“ (a.a.O. S. 685 f.) führt: „[...] die Welt macht sich klebrig; das Bewusstsein versinkt in einem Körper, der in der Welt versinkt.“ Das ist Sartres Ekel: an der Welt, an etwas oder jemandem zu kleben. Diesem Verdikt fällt auch das Wir-Gefühl anheim, indem jemand erfährt, dass er mit anderen verklebt ist (a.a.O. S. 730). Eilert Herms hat bemerkt, dass Sartres Analyse nicht zur Empathiefähigkeit, mithin zu echter Liebe, gelangt, weil er nicht berücksichtigt, dass ich mir meiner eigenen Eigentümlichkeit „in dem weiteren Horizont der Möglichkeitsbedingungen des unübertragbaren Eigentümlichseins von mir und allen möglichen anderen Instanzen meinesgleichen“ bewusst werde. (Vgl. E. Herms, *Liebe, Sexualität und Ehe*, S. 400 Anm. 29) Erst in diesem weiteren Horizont wird mir auch die Eigentümlichkeit eines Anderen bewusst, so zwar, dass sie geliebt werden kann.

³⁵⁹ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 967.

³⁶⁰ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 968.

³⁶¹ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 975. Vgl. die Durchführung dieses Programms in Sartres Flaubert-Studie: *Der Idiot der Familie*. Das Thema lautet hier: „was kann man heute von einem Menschen wissen?“ (A. a. O. S. 7) Die Methode zur Beantwortung dieser Frage ist die Totalisierung. Sie unterstellt, dass es die eine Wahrheit über einen Menschen gibt, kein bloßes additives Sammelsurium von vielen Faktizitäten. Jede Information wird als Teil eines Ganzen in einen Kontext eingebaut. Ähnlich wie Schleiermacher und Rorty sieht Sartre im Menschen kein bloßes Individuum, sondern ein einzelnes Allgemeines. Einerseits totalisiert ihn seine Epoche, andererseits „retotalisiert er sie, indem er sich in ihr als Einzelheit wiederhervorbringt.“ (Ebd.)

³⁶² J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 988.

³⁶³ Wie gesagt modifiziert sich das aus Blumenbergs Perspektive: das Haben ist kein Modus im strengen Sinn, sondern ein Ersatz für das Sein.

eine eigentliche und eine uneigentliche.³⁶⁴ Die eine geht über das Haben als Schaffen, Besitzen, Benutzen, Kaufen, die andere über das Haben als Zerstören, Schenken etc. Dazwischen steht das Erkennen als eine herausgehobene Form des Aneignens, weil sie das Angeeignete sein-lässt.

Zunächst also: Das Handeln ist reduzierbar auf das Haben. Ich mache aus einem Ast einen Stock, um ihn zu haben.³⁶⁵ Auch in anderen Fällen, zeigt Sartre, ist das Machen ein Versuch, etwas zu haben: Das Schaffen erbringt das Recht auf Eigentum - wie die Theologie des Alten Testaments weiß. Etwas zu gebrauchen zielt nebenbei darauf, es ins eigene Sein einzubilden. Selbst etwas zum Gebrauch herzustellen, vereinigt zweierlei Aneignungsverfahren, die des Benutzens und die des Schaffens.

Erkennen ist eine besondere Form des Aneignens, die Sartre als Jonas-Komplex³⁶⁶ beschreibt: Jonas im Bauch des >Fisches< wird nicht verdaut, so wie das Erkannte als Angeeignetes bestehen bleibt und nicht vernichtet wird wie beim Essen. Erkennen wird nicht zufällig mit Ernährungsmetaphern beschrieben und hat außerdem sexuelle Konnotationen.³⁶⁷ „Die unmögliche Synthese von Assimilation und bewahrter Unversehrtheit des Assimilierten trifft sich in ihren tiefsten Wurzeln mit den grundlegenden Trieben der Sexualität. Der fleischliche >Besitz< bietet uns ja das aufreizende und verführerische Bild eines dauernd besessenen und dauernd neuen Körpers, auf dem der Besitz keine Spur hinterlässt.“³⁶⁸ Wie auch das Glatte oder das Wasser, weniger der Schnee und das Klebrige.³⁶⁹

Erkennen ist also eine herausragende Form des Habens. „Der erkannte Gegenstand ist mein Gedanke als Ding.“³⁷⁰ Mein Gedanke gehört zu mir. Der Gegenstand aber bleibt unbehelligt.

Wie das Handeln auf das Haben, so ist das Haben auf das Sein rückführbar. Besitzen heißt, den Gegenstand in seinem Sein treffen, wie Reliquien zeigen. „Besitzen wollen heißt sich durch diese Beziehung mit einem Gegenstand vereinigen wollen. [...] Die Begierde, zu haben, ist im Grunde reduzierbar auf die Begierde, in bezug zu einem bestimmten Gegenstand in einer

³⁶⁴ Das ist hier nicht im Heideggerschen Sinn gemeint und impliziert keine Bevorzugung.

³⁶⁵ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 988. Vgl. zum Stock: Elias Canetti, *Masse und Macht*, S. 249. Canettis Beschreibungen unter dem Aspekt der Macht wären, wenn sie rekonstruiert werden in Bezug auf den Seinsmangel, in eine existentielle Seelsorge einzubeziehen.

³⁶⁶ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 992 f.

³⁶⁷ Erkenntnis ist aber eben nicht wie Essen. Sie nimmt das erkannte Objekt nicht in sich hinein um sich zu füllen oder um es zu verdauen, sondern ist umgekehrt ganz nahe bei dem Objekt. (J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 349) Unendliche Nähe geht hier mit unendlicher Distanz zusammen: ich bin bei der Welt, ohne sie wirklich sein zu können. (J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 389 f)

³⁶⁸ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 993.

³⁶⁹ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 998 zum Schnee. Gleiten ist eine Form des Aneignens, die es vermeidet zu versinken, als Gegenteil des Verwurzelns. Sehr anschaulich sind Sartres Analysen des Glatten, des Klebrigen, vor dem das Seinwollen zurückschreckt. Das Klebrige ist „Selbsthingabe; das Klebrige erscheint bereits als Andeutung von Verschmelzung der Welt mit mir; und was es mir von sich zeigt, seine Eigenart eines Saugnapfes, der mich ansaugt, ist bereits eine Antwort auf eine konkrete Frage; es antwortet mit seinem Sein selbst, mit seiner Seinsweise, mit seiner ganzen Materie“, nämlich so, dass es Ekel hervorruft: Angst vor Verschmelzung, vor Verlust des Ich, des Für-sich im An-sich. Da ich nicht mehr Herr bin, „den Aneignungsprozeß anzuhalten“ (a.a.O. S. 1041) reagiere ich mit Abwehr, aus Angst mich aufzulösen. Im Unterschied zum Wasser, in das ich mich angstfrei hineingleiten lasse und worin ich etwas Festes im Flüssigen bleibe. Das sollte eine Theologie der Taufe berücksichtigen. Weder das Wasser noch der Geist Gottes sind klebrig.

³⁷⁰ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 994.

gewissen Seinsbeziehung zu sein.³⁷¹ Der Besitz wird zum Medium zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich. Er nähert beide einander an. „Besitzen ist für mich haben, das heißt der eigentliche Zweck der Existenz des Gegenstands sein.“³⁷²

So kann man das weiter analysieren: vom Schaffen (Emanation³⁷³ als seine ursprünglichste Form) zum Herstellen, über das Benutzen und Besitzen zum Kaufen. Und damit sind wir beim Geld als symbolische Kraft, etwas zu erschaffen und zu haben. Geld ist die Form, in der man alles hat, weil man alles haben kann, ohne irgendetwas davon zu haben.³⁷⁴

Funktional äquivalent zum Besitzen ist die negative Aneignung durch Zerstören oder durch Verschenken.³⁷⁵ Was ich zerstöre, löse ich, symbolisch, in mich auf. Indem ich etwas verschenke, unterwerfe ich mir den Beschenkten. „Der Füller und die Pfeife, die Kleidung, das Arbeitszimmer, das Haus, das bin ich. Die Totalität meiner Besitztümer reflektiert die Totalität meines Seins. Ich bin das, was ich habe. Was ich an dieser Tasse, diesen Nippes berühre, bin ich. Der Berg, den ich besteige, bin ich in dem Maß, wie ich ihn bezwinde; und wenn ich auf seinem Gipfel bin, wenn ich um den Preis gleicher Anstrengungen diesen weiten Gesichtspunkt über das Tal und die umliegenden Berge >errungen< habe, bin ich der Gesichtspunkt; das Panorama bin ich, ausgedehnt bis zum Horizont, denn es existiert nur durch mich, nur für mich.“³⁷⁶ Das Subjekt zerfällt bei Sartre in eine Unzahl aufeinanderfolgender Seiendheiten, je nachdem, was er gerade >hat<. Das trifft insofern zu, als es den Menschen in Mitleidenschaft nimmt, was er hat. Er bleibt nicht rein und unbefleckt. Demgegenüber ist mit Blumenberg aber daran festzuhalten, dass der Mensch dennoch mehr haben als sein kann. Und alles als >Haben< zu identifizieren, darf nicht dazu verleiten die graduellen Unterschiede zu nivellieren.

Fragwürdig ist Sartres Resultat, dass jegliches Haben als Seinsbegierde scheitern muss. Ich kaufe ein Fahrrad, doch das genügt nicht, ich muss damit fahren, eigentlich mein ganzes Leben lang: „Besitz ist ein Unternehmen, das der Tod immer unvollendet macht. Wir erfassen jetzt seinen Sinn: es ist unmöglich, die durch die Aneignung symbolisierte Beziehung zu realisieren.“³⁷⁷ Offenbar gibt es aber Befriedigung durch Haben, wenn womöglich auch keine endgültige - es sei denn, das >Objekt< des Habens ist >Gott<. Bei Sartre gewinnt das Nichts immer wieder die Vormacht über das Sein. Sein Entwurf unterliegt dem bipolaren Schema vom >Alles oder Nichts<.

³⁷¹ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 1008.

³⁷² J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 1009.

³⁷³ „Das Drama des absoluten Schöpfers, wenn er existierte, wäre die Unmöglichkeit, aus sich herauszukommen, denn seine Schöpfung könnte nur er selbst sein: woher nähme sie denn ihre Objektivität und ihre Unabhängigkeit, da ihre Form und ihre Materie von mir sind.“ (J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 1011)

³⁷⁴ Vgl. Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*. Dort etwa zum Geiz als einer Form der Pathologien des Geldes bzw. Habens S. 308 ff. Dazu Blumenberg: „Unter den vielen Verfahren, in denen der Mensch etwas geben muss, um anderes zu erlangen, ist der Kauf der harmloseste, obwohl den Moralisten anstößigste.“ (H. Blumenberg, *Glossen zu Anekdoten* (1983), S. 34.)

³⁷⁵ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 1015 ff. Offensichtlich ist das bei einem Kleinkind, das den Turm aus Bauklötzen umwirft, weil es ihn noch nicht aufbauen kann. Destruktion hat hier konstruktiven Sinn.

³⁷⁶ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 1012.

³⁷⁷ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 1015.

„Durch die Aneignung der Welt sucht der Entwurf, zu haben, denselben Wert zu realisieren wie die Begierde, zu sein.“³⁷⁸ Man müsste modifizierend hinzufügen: indem der Entwurf zu haben, den Entwurf zu sein verabschiedet, ändert sich auch die Wertigkeit des Erreichten im Entwurf. Da gibt es unendliche viele Weisen.³⁷⁹ Die existentielle Psychoanalyse erfordert so eine Psychoanalyse der Dinge³⁸⁰.

Über Geschmack lässt sich mithin nicht nur streiten, der Geschmack, der Assimilation ist, offenbart den Daseins-Entwurf einer Person: den Versuch, ihr eigenes Für-sich in ein An-sich-Für-sich umzuwandeln, also Gott zu werden. Das nennt Sartre die grundlegende „Passion“³⁸¹ des Menschen, weil er daran als Mensch zugrunde geht, um Gott zu gebären - in ausdrücklicher Umkehrung der Passion Jesu, der umgekehrt Gott zugrunde gehen lasse, um als Mensch neu geboren zu werden.

Insgesamt: „Kunst, Wissenschaft, Spiel sind Tätigkeiten totaler oder teilweiser Aneignung, und was sie sich über den konkreten Gegenstand ihres Treibens hinaus aneignen wollen, ist das Sein selbst, das absolute Sein des An-sich.“³⁸² Das Da-sein als „Seinsmangel“³⁸³ sucht das Sein, das ihm mangelt, auf vielfältige Weise. „Der Mensch ist grundlegende Seinsbegierde“³⁸⁴. Nach Sartre will er sein eigener Grund sein, also Gott werden.³⁸⁵ Er will dadurch seinem Mangel an Sein und Seinsgrund abhelfen. Er will auch deshalb alles sein, damit die Frage, warum er überhaupt ist, verstummt. Nur wer alles ist, braucht sich nicht mehr zu fragen, warum er überhaupt sei. Die Kontingenz, Seinsmangel, treibt zu Gottespassion, Seinsbegierde.

Doch wird man auch hier vom Sein auf Haben umstellen dürfen. Der Mensch muss nicht selbst Gott sein, er kann darin sein Genügen finden, ihn zu haben wenn Haben Liebe als Anerkennungsverhältnis einschließt – was bei Sartre so nicht vorkommen kann. So beschreibt Eilert Herms den Seinsmangel des Menschen als „Erleiden eines passiven Bestimmtseins“³⁸⁶. Das führt ihn zu der Aktivität, von den Gütern des Lebens angezogen zu werden, wobei es sich

³⁷⁸ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 1024.

³⁷⁹ Wenn Schopenhauer u.a. gegen das Kartenspielen polemisiert, im Zusammenhang seiner Eudämonologie und unter dem Abschnitt über das, was einer ist, im Unterschied zu dem, was einer tut und vorstellt, dann analysiert er nicht 'tief' genug: vgl. ders., *Aphorismen zur Lebensweisheit*, Parerga und Paralipomena I, S. 334. Ähnlich ist es mit Champagner und Austern (a.a.O. 341). Vgl. J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 1052, wo zwar der Champagner fehlt, aber neben den Austern die Krabben etc. ihren Auftritt haben.

³⁸⁰ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 1026 ff. Eine Theologie der Dinge mahnt auch an Konrad Stock, *Gottes wahre Liebe*, S. 251.

³⁸¹ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 1052.

³⁸² J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 1003.

³⁸³ Ausgehend von Husserls Begriff der Intentionalität (J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 19) setzt Sartre damit ein, dass der Mensch als Bewusstsein immer Bewusstsein von etwas ist, letzthin von der Welt. Das Bewusstsein ist damit Anwesenheit bei der Welt, nicht aber verschmilzt es mit ihr (a.a.O. S. 332 f). Damit aber ist das Bewusstsein als >Für-sich< vom >An-sich< der Welt und ihrem Sein getrennt. Durch diese Trennung gerät das Nichts in die Welt (a.a.O. S. 83). Der Mensch ist, indem er nicht zum >An-sich< der Welt gehört, frei. Seine Freiheit, zu der er verurteilt ist (a. a. O. S. 838), bedeutet aber zugleich seine Faktizität: er kann nicht sein eigener Grund sein. Die Seinsbegierde flüchtet dann ausgerechnet zum Sein, dem Anderen, um diesen Seinsmangel zu beheben.

³⁸⁴ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 970.

³⁸⁵ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 971 f.

³⁸⁶ Eilert Herms, *Liebe, Sexualität, Ehe*, S. 395. Es handelt sich ersichtlich um eine Theorie des Eros, wie Herms selbst anmerkt, a.a.O. S. 396 Anm. 21.

nach Herms dabei immer um ganze Situationen handelt, nicht nur um Einzeldinge oder einzelne Personen.³⁸⁷ Die Anziehungskraft solcher Daseinslagen verheißen eine noch „ausstehende Ganzerfüllung“³⁸⁸ des Daseins. Das sei faktisch engagierte Freiheit: „Personen erleben, dass sie frei sind, nur auf dem Boden und im Horizont eines schlechthin vorgängigen und unverfügbaren Engagiertseins durch die Anziehungskraft von Gütern und eines ebenso ursprünglichen und unaufhörlichen Ausseins auf ihre Erlangung.“³⁸⁹ Das aber ist nichts anderes als die „Bewegung der Liebe“³⁹⁰ im Sinne des platonischen Eros. Im Laufe des Lebens, so Herms, ergibt sich eine Veränderung, die die Bildungsgeschichte eines Individuums ausmacht. Das geht von physischen Gütern (wie Essen und Trinken) über Güter des eigenen Personsein über Güter des Zusammenlebens bis hin zum Transzendenzverhältnis. Die Bildungsgeschichte zielt nach Herms auf Gott als das höchste Gut, wobei es das „Innewerden der Kraft und Herrlichkeit des Schöpfers auf dem Antlitz des Gekreuzigten“³⁹¹ sei, in dem dieser zuhöchst bzw. zutiefst erfahrbar werde. Erfüllung findet die menschliche Person also im gegenseitigen Anerkennnisverhältnis der Liebe, als Verhältnis von Sehen und Gesehenwerden zwischen Menschen wie zwischen Mensch und Gott in Jesus Christus.³⁹²

³⁸⁷ Hier gibt es einen Übergang zur Psychoanalyse der Träume, in denen solche Situationen auftauchen, vgl. E. Herms, *Liebe, Sexualität, Ehe*, S. 395 Anm. 14.

³⁸⁸ E. Herms, *Liebe, Sexualität, Ehe*, S. 396.

³⁸⁹ E. Herms, *Liebe, Sexualität, Ehe*, S. 396.

³⁹⁰ E. Herms, *Liebe, Sexualität, Ehe*, S. 396. Einen anderen Begriff, mehr an der Agape als am Eros orientiert, formuliert Harry G. Frankfurt. Er versteht Liebe grundlegend als Sorge. Immerhin bedeutet sie auch, dass ich mich mit dem, was ich liebe, identifiziere, noch die größte Selbstlosigkeit also etwas Befriedigendes hat, wie es schon die Formel von Leibniz vorführt: Liebe ist Freude am Glück des anderen. Vgl. Harry G. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, und des., *Sich selbst ernst nehmen*.

³⁹¹ E. Herms, *Liebe, Sexualität, Ehe*, S. 397.

³⁹² E. Herms, *Liebe, Sexualität, Ehe*, S. 399. Herms beschreibt wunderbar, was menschliche Eros-Liebe meint: als Verhältnis der Intimität durch gegenseitiges radikales Wohlgefallen. (Bes. a.a.O. S. 399-410) Dabei besteht kein Konkurrenzverhältnis zwischen der Menschen- und der Gottesliebe, sondern ein sich gegenseitig erschließendes. Siehe dazu unten zur Metapher des Gesichts.

16. Vom Haben zum Seinlassen (Robert Spaemann) (Exkurs 7)

„>Dein Haar ist ganz nass [...] es scheint, du beneidest das Laub und das Gras, weil der Regen sie erquickt; du möchtest Gras und Laub und Regen zugleich sein. Ich dagegen begnüge mich damit mich ihrer zu freuen, wie überhaupt alles dessen, was schön und jung und glücklich ist auf dieser Welt.<“
Leo N. Tolstoi³⁹³

Intentionalität bedeutet, dass das Subjekt nie weltlos, die Welt ihrerseits nie subjektlos ist. Das Bewusstsein ist immer Bewusstsein von etwas, etwas ist immer das Etwas eines Bewusstseins. Dass Intentionalität die ihr transzendente Wirklichkeit konstituiert, bedeutet nicht, dass diese von jener willkürlich produziert wird, oder eben auch nicht.

Der >metaphysische Realismus<³⁹⁴ wird bei Robert Spaemann nicht durch die theoretische, sondern durch die praktische Vernunft begründet. „Die theoretisch unentscheidbare Frage nach dem, was >in Wahrheit ist<, wird an jenem Punkt entschieden, wo theoretische und praktische Philosophie, wo Metaphysik und Ethik ursprünglich eins sind, im Gewissen.³⁹⁵ Ich darf den Anderen nicht als bloße >Erscheinung< betrachten, wenn ich mir des Anspruchs bewusst werde, der von seiner Wirklichkeit ausgeht, und ich darf mich selbst nicht als bloße Erscheinung betrachten, wenn ich mich als Adressat dieses Anspruchs erfahre. Andererseits kann ich dem Anspruch nur genügen durch Handlungen, die sich auf den Anderen als Erscheinung richten, denn nur auf diese kann ich überhaupt wirken.“³⁹⁶ Der metaphysische Realismus insistiert also aus moralischen Gründen auf der Wirklichkeit des Anderen wie des eigenen leibhaftigen Selbst.

Für Spaemann gibt es keine Ethik ohne Metaphysik, weil nach ihm der ethische Imperativ aus einer Wahrnehmungsevidenz folgt: im *Erwachen* des Bewusstseins zur Wirklichkeit, insbesondere zur Wirklichkeit des anderen Menschen.³⁹⁷ Die darin liegende Metaphysik ist eine >Mystik in praktischer Absicht<. Das Sein der Person ist das Haben ihrer Natur, lautet Spaemanns grundlegende Formel³⁹⁸. Wenn die Person zu dem, was sie ist, ein Verhältnis des Habens hat, dann wird der Übergang zu dem, was sie nur hat, ohne es zu sein, fließend. Das hängt an der Zweideutigkeit des menschlichen Leibes bzw. Körpers. Denn der Mensch ist ein

³⁹³ Leo N. Tolstoi, Familienglück. Ein Roman. In : *Die Kosaken. Drei Erzählungen*, Berlin 1946, S. 255-368, S. 361.

³⁹⁴ Vgl. R. Spaemann, *Personen*, S. 75 f.87 f.

³⁹⁵ Wahrheit ist deshalb im Hebräischen dasselbe Wort wie Treue: Affirmation von Wirklichkeit (R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, S. 134).

³⁹⁶ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, S. 194.

³⁹⁷ Vgl. das Heraklit-Motto in R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, S. 12. Zu diesem Spruch vgl. Blumenberg, *Lebensthemen*, S. 109 ff. Das Motiv des Aufwachens hat auch Eph 5,14. Seit Heraklits Satz, die Wachenden hätten eine gemeinsame Welt, der Schlafende oder Träumende nur (s)eine, wird das Wachsein oder Aufwachen zur absoluten Metapher der Moral. Noch die Bibel scheint demgegenüber dem Schlafen oder der Müdigkeit (anders beim Träumen) keine heilsame Relevanz zu geben. Anders Peter Handke, der in seinem *Versuch über die Müdigkeit* neben einer schlechten, hässlichen Müdigkeit eine heilsame erzählt, in der gerade ein neuer, fast mystischer Zugang zum Anderen und zur Welt gefunden wird: „Eine Müdigkeit als ein Zugänglichwerden, ja als die Erfüllung des Berührtwerdens und selber Berührenkönnens [...]“ (Ebd. S. 46) In diesem Zustand gilt: „Der Andere wird zugleich ich.“ (A.a.O. S. 68). Vgl. dazu auch Han, *Müdigkeitsgesellschaft*, bes. S. 56 ff. In Gottfried Benns Liebesgedicht „Auf deine Lider senk ich Schlummer“ wird die Einsamkeit des Träumenden besungen und verteidigt. (G. Benn, *Gedichte*, S. 138) Vgl. am Schluss Blumenbergs Kommentar dazu.

³⁹⁸ R. Spaemann, *Personen*, S. 144 f.

Leib, der zugleich (s)einen Körper hat. Und der sich dadurch, weil er zwei Hände hat, wiederum selbst berühren kann, wie andere Körper.

Man kann sich diesen fließenden Übergang noch einmal an der Erinnerung deutlich machen. Zwischen dem, was in meiner vergangenen Gegenwart geschah und dem, was geschah, kurz bevor ich überhaupt auf der Welt war, besteht keine erlebbare sondern nur eine gewusste Differenz.³⁹⁹ „Dass Menschen mit allem, was es gibt, auf eine tiefere Weise verbunden sind als alles andere, was es gibt, untereinander verbunden ist, das heißt, dass sie Personen sind.“⁴⁰⁰ Freilich gilt m.E. auch umgekehrt, dass Menschen von allem, was es gibt, auch getrennt sind, als alles andere untereinander.⁴⁰¹

Zu allem, was ich bin, habe ich ein Verhältnis des Habens. Was ich habe, kann ich lassen, um es nicht zu haben. „Nur ein Leben, das man hat, kann man hingeben.“⁴⁰² Daraus folgt: „Indem das Sein der Person ein Haben ist und Haben Loslassenkönnen einschließt, hat nur der sein Leben, der es auch loslassen kann. Das aber heißt: Personen sind >jenseits des Seins<. Sie sind nicht, wie alles nichtpersonale Lebendige, >Aussein-auf-Sein<. Ihr Aussein-auf-Sein ist selbst etwas, das sie haben und wozu sie sich verhalten können. Sie sind nicht ihr Erleben, sie sind Subjekte ihres Erlebens.“⁴⁰³ Sie sind nicht nur Seele, sondern haben Geist. Nicht nur Eros regiert, sondern auch Agape.

Personen sind nicht identisch mit ihrem Leben. Sie können sich nicht selbst im Sein halten. So, wie wir uns irgendwann vorfinden, so entgleiten wir uns wieder. „Die Zeit entreißt uns fortwährend die Welt, ja uns selbst. [...] Personen haben auch vergangenes Leben. Aber sie 'haben' es, 'als hätten sie es nicht'.“⁴⁰⁴ Alles, was die Person ist, erscheint unter dem Aspekt des Habens. Was man hat, kann man lassen: Frauen, Weinen, Freude, Güter, Welt. „Ihr [sc. die Person] Sein ist das Haben ihres Lebens und nicht eine Entität jenseits des Lebens.“⁴⁰⁶ Sie kann nicht nur etwas, sondern sich selbst hingeben.

Gegen den anscheinend bei Paulus implizierten Weltverlust durch Gottesgewinn protestiert, wenn ich recht sehe, Blumenberg, auch wenn er betont, dass der Mensch auch ohne alles

³⁹⁹ Dass sich die Menschen weniger über die Zeit vor der Geburt grämen, die sie genauso versäumt haben, wie sie die Zeit nach ihrem Tod versäumen werden, mag damit zu tun haben. Vgl. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung, Zweiter Band*, S. 540 ff.

⁴⁰⁰ R. Spaemann, *Personen*, S. 12.

⁴⁰¹ Z.B. auch von sich selbst. Damit setzt Harry G. Frankfurt ein, vgl. ders., *Sich selbst ernst nehmen*, S. 15ff.

⁴⁰² R. Spaemann, *Personen*, S. 131. Vgl. zur religiösen Metapher, das Leben beim Sterben Gott zurück zu geben: H. Joas, *Die Sakralität der Person: Das Leben als Gabe*, S. 232 ff.

⁴⁰³ R. Spaemann, *Personen*, S. 168.

⁴⁰⁴ R. Spaemann, *Personen*, S. 132, unter Verwendung der paulinischen Formel aus 1. Kor 7,29-32.

⁴⁰⁵ 1. Kor 7,92-32. Hier berührt sich das paulinisch-christliche Denken, das als Sorge um das Heil auch Sorge um sich bedeutet, mit dem Ziel der Sorglosigkeit des Lebens. Blumenberg legt sie als hypothetische letzte Worte Martin Heidegger in den Mund, um mit ihnen sein Buch über die Sorge zu beenden: „>Kein Grund mehr zur Sorge<.“ (H. Blumenberg, *Sorge*, S. 222) Dahinter steckt die Erinnerung an eine römische Grabinschrift epikureischer Herkunft. In der Kurzform: N F F N S N C; in der Langform: NON FUI; FUI; NON SUM; NON CURO. In Blumenbergs Übersetzung: „Bin nicht gewesen, bin gewesen, bin nicht mehr, keine Sorge.“ (H. Blumenberg, *Begriffe*, S. 29) Dieser Blick des Toten >von nirgendwo< ist eine Einladung an den Betrachter des Grabes, diese Sorglosigkeit zu übernehmen. Wenn allerdings Liebe fundamental (Für-)Sorge meint, dann wäre ein sorgloses Leben eines ohne Liebe, und damit kaum erstrebenswert. Es muss eine andere Sorge gemeint sein.

⁴⁰⁶ R. Spaemann, *Personen*, S. 125.

auskommen kann.⁴⁰⁷ Deshalb muss die Formel des Paulus probenhalber umgedreht werden: es kommt darauf an, auch das noch, was man nicht hat, zu haben, als hätte man es, ja: als wäre man es. Auch dafür hat Paulus die Formel gefunden: „Freut euch mit den Fröhlichen und weint mit den Weinenden.“ (Röm 12,15). Wenn die Person die Einheit von Selbstdistanz und Selbstaneignung ist, als die sie Spaemann bezeichnet, dann muss man das mit Blumenberg erweitern: die Person ist die Einheit von Weltdistanz und Weltaneignung.⁴⁰⁸

Das Begehren des Ganzen ist für Spaemann kein naturwüchsiger Trieb, sondern erst möglich auf dem Grund der Vernunft, d. h. dem Wissen um das Allgemeine. Es ist Ausdruck der spezifisch menschlichen Ausgespanntheit zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit und dem Leiden daran. Glückseligkeit als dem Gelingen des ganzen Lebens als Einheit von Ethik und Moral ist nur möglich durch den und sei es noch so vermittelten Zugang zu allem, was ich nicht bin. Dazu gehört unter irdischen Bedingungen die Teilhabe am Raum und an der Zeit.

Teilhabe auch an den Zeiten, um die ich weiß, und die ich nicht füllen kann, die nicht meine selbsterlebten Zeiten sind: Vergangenheit und Zukunft. Wie ich mich an das erinnern kann, was vor meiner Zeit liegt, so verhält es sich mit der Zukunft, die ich vorwegnehme, die ich präge, in die ich mich einschreibe. Zum Beispiel, indem ich Wert darauf lege, erinnert zu werden; indem ich meinen Nachruhm erhalte.⁴⁰⁹

“Die Selbsttranszendenz des Menschen auf das hin, was er nicht selbst ist, auf anderes und andere, auf Wirklichkeit“⁴¹⁰ bedeutet, dass „erfüllte Intentionalität [...] von menschlichem Glück untrennbar“⁴¹¹ ist. Freilich kann diese Erfüllung oft nicht direkt angestrebt werden. Spaemann zeigt das an der Selbstaufhebung des Hedonismus am Beispiel der Freundschaft. Nur dann ist echte Freundschaft erfüllend, beglückend, wenn der Freund nicht nur den Zweck hat, mein Wohlgefühl zu garantieren. So kann und muss noch Epikur, dem es um das eigene Glück geht (und der deshalb gerade in der theologischen Tradition immer als abschreckendes Beispiel erscheint), in der Freundschaft die Umkehr thematisieren: um gute Freunde zu haben, muss ich selbst ein guter Freund sein. Das aber bin ich nur, wenn ich für ihn selbstlos da bin.

⁴⁰⁷ H. Blumenberg, *Lebensthemen*, S. 134.

⁴⁰⁸ Bei Spaemann tritt an die Stelle der Totalität das Gute. „Worauf sind wir aus? Worum geht es uns letzten Endes? Was ist der äußerste Gegenstand unserer praktischen Intentionen? Irgend etwas muss es geben, wovon wir die Wirklichkeit und nicht den Schein wollen. Das nennt Platon 'das Gute'. Aber könnte dieses Gute nicht wiederum etwas 'nur Subjektives' sein, ein bestimmter Zustand des Subjektes, der auch durch wohlthätigen Schein herbeigeführt werden kann?“ (R. Spaemann, *Personen*, S. 83 f) Spaemann meint, dass es dem Menschen als Person um das höchste Gut als einer Wirklichkeit gehe. Ich füge im Anschluss an Blumenberg hinzu: um das höchste Gut als Inbegriff aller Güter. Gott ist beides: der Name für diese unendliche Fülle und der Ausdruck ihrer Unerschöpfbarkeit. Wie aber verhält sich das zu der scheinbaren Willkür der Liebe, die keineswegs nur auf das Gute und Wertvolle zielt, wie Harry G. Frankfurt zeigt? Paulus ist nicht Aristoteles, wie sein Hymnus auf die Liebe zeigt in 1. Kor 13,1-13.

⁴⁰⁹ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, S. 48. „Selig preisen werden mich alle Geschlechter.“ (Lk 1,17, bei Spaemann zitiert a.a.O. S. 87) Der Unterschied zwischen Zufriedenheit und Glück hängt damit zusammen, dass sich der Zufriedene bescheidet, der Glückliche unbescheiden bleibt. Wie Thomas Mann in seiner Erzählung *Der kleine Herr Friedemann* zeigt, kann der, der die Glücksmöglichkeit vorgekostet hat, mit bloßer Zufriedenheit selbst nicht mehr zufrieden sein.

⁴¹⁰ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, S. 57.

⁴¹¹ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, S. 58 f.

Emphatisch verteidigt Spaemann die Notwendigkeit des Wirklichkeitsbezugs für Glückserfüllung. „Es gibt kein Gelingen des Lebens um den Preis des Wirklichkeitsverlustes. Und was Wirklichkeit ist, lässt sich nicht von einer Innenperspektive aus definieren, die sich aus aller Wirklichkeit zurückzieht.“⁴¹² Nach Spaemann muss man aus der Höhle des eigenen Innenlebens heraus, oder, in heraklitischer Metaphorik: Man muss aus seiner solipsistischen Schlaf- oder Traumwelt aufwachen zur gemeinsamen Welt.

Der Mensch eignet sich im Laufe seines Lebens in gewisser Weise die Welt an. Mit der Stoa gesprochen: „Die *oikeiosis* des Menschen hat keine natürliche Grenze. Als denkendes Wesen denkt er an das Ganze.“⁴¹³ Die Stoa allerdings realisiert dies so, dass sich das endliche, partikulare Subjekt unvermittelt mit dem Ganzen identifiziert, sich damit in seiner Partikularität und seinem Eigensinn durchstreicht und immer schon mit dem Ganzen gleichschaltet. Ihm macht das Schicksal nichts mehr aus, weil er sich mit ihm identifiziert.

Des Öfteren zitiert Spaemann Aristoteles: „Was wir durch unsere Freunde können, können wir gewissermaßen durch uns selbst.“⁴¹⁴ Hier kann es zu einer >Bekehrung< kommen. Dann habe ich meine Freude und mein Genügen daran, dass ein anderer hat, was ich nicht haben kann. Das Fremdverstehen hat eine mystische Pointe. Verstehen ist eine Schwundstufe von Sein. Echtes Verstehen würde Identität erfordern, damit aber *eo ipso* Selbstverlust.⁴¹⁵ Spaemann hält am Schöpfungsprinzip fest, dass das Prinzip der Erschaffung von Unterschiedenem ist. Und dennoch an der Verpflichtung des unbedingten Verstehens. Und kommt von da aus zu seiner philosophischen Reinterpretation der Ursünde des Menschen. „Wir können es [sc. ein Lebewesen] als Lebendiges gar nicht in seiner Wirklichkeit erfahren, wenn wir es nicht verstehen, das heißt, wenn wir nicht auf irgendeine Weise versuchen, dieses Andere zu sein. Und das heißt, wenn wir ihm nicht wohlwollen.“⁴¹⁶ Das *principium individuationis* ist Grund der Unerfüllbarkeit des Ideals wie Bedingung seiner Kompensation. „Ich könnte den Anderen nur wirklich verstehen, wenn ich der Andere geworden wäre. Aber dann wäre ich nicht mehr ich und würde folglich auch weder den Anderen noch irgendetwas

⁴¹² R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, S. 61. Vgl. das Gedankenexperiment zu einem Glück, das sich keiner Wirklichkeitserfahrung, sondern einer Manipulation am Gehirn verdankt, auch in: R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, S. 30.

⁴¹³ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, S. 70; gilt das nach Spaemann auch im Paradies?

⁴¹⁴ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, S. 78; vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1112 b, S. 25; Bei Blumenberg gehört das zur Möglichkeit der Delegation.

⁴¹⁵ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, S. 88. Ähnlich beschreibt Sartre das religiöse gedeutete Verhältnis zwischen mir und meinem Nächsten, allerdings erweitert zu einem Dreiecksverhältnis. „Gott ist und ist zugleich nicht Ich selbst und der Andere, da er uns erschafft. Er muss ja Ich selbst sein, um meine Realität ohne Vermittlung und in einer apodiktischen Evidenz erfassen zu können, und er darf nicht Ich sein, um seine Unparteilichkeit als Zeuge wahren und dort drüben der Andere sein und nicht sein zu können.“ (J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 423) Nach Sartre ergeben sich wie so oft auch hier Probleme im Gottesbegriff. „Wenn Gott Ich ist und wenn er der Andere ist, was garantiert mir dann meine eigene Existenz? Wenn die Schöpfung *creatio continua* sein soll, bleibe ich immer in der Schweben zwischen einer besonderen Existenz und einer pantheistischen Verschmelzung im Schöpfer-Wesen.“ Sartre geht hier in den Spuren Schellings.

⁴¹⁶ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, S. 136 f. „Der Mensch ist der Ort der Erscheinung des Seins. Unbedingte Achtung vor dem Menschen ist gleichbedeutend mit Zustimmung zur Wirklichkeit. [...] Sein ist das, was sich nur dem Wohlwollen offenbart.“ (A.a.O. S. 137)

verstehen. [...] Vollendbar wäre die Identifikation mit dem Anderen nur unter der Voraussetzung, dass wir beide in gleicher Weise nichts sind. So aber bleiben die Schmerzen des Anderen mir in der Regel weniger wirklich als die eigenen. Und eben dies müssen wir, insofern wir zur Vernunft erwacht sind, als Schuld empfinden.⁴¹⁷ Und darum müssen wir nach Spaemann um ontologische Verzeihung bitten. Die entspricht einer ontologischen Sünde, die in unserer schieren Existenz begründet liegt, während sich moralisches Verzeihen auf unsere Handlungen bezieht. Dieses Verzeihen der Endlichkeit⁴¹⁸ müssen wir dann nicht nur von anderen, sondern auch von uns selbst erbitten, wollen wir nicht verbittern. Denn niemand hält, was er durch seine Vernunft verspricht, niemand erwacht vollständig zur Wirklichkeit, niemand darf deshalb vollkommen ernst genommen werden: niemand weiß ganz, was er tut, wie Jesus am Kreuz wusste.

Es besteht ein bleibender Antagonismus zwischen Vernunft und Leben.⁴¹⁹ Vernunft ist der Blick von außen, von nirgendwo bzw. überall, Leben der Blick von innen, vom Erlebnismittelpunkt aus. Böse ist nicht das Leben als Zentriertheit als solche, sondern das Zurückkommen in sie trotz der Vernunft, das Indienstnehmen der Außenperspektive für die Innenperspektive.⁴²⁰ Während die Vernunft immer wach ist, ist das bewusste Leben nie endgültig wach.⁴²¹ Insofern eignet dem Menschen eine wesensmäßige Schläfrigkeit oder Müdigkeit. Ihm wird die Wirklichkeit gerade anderer Lebewesen und Personen nie so wirklich, wie seine eigene Welt.

Unter Berufung auf Heideggers Gebrauch dieser Kategorie versteht Spaemann unter Bedeutsamkeit dieses Zentriertsein jeglicher begegnender Wirklichkeit auf das eigene Subjektsein. Mit allem, was es gibt, hat es eine Bewandnis für das zentrierte Subjekt. „Wenn das Dasein nun erwacht und sich selbst als Grund aller Bewandnis entdeckt, bedeutet das zugleich die Entdeckung, dass es mit ihm selbst keine Bewandnis hat, dass es selbst nicht noch einmal aus einem Umwillen heraus verstehbar ist. Diese Entdeckung äußert sich als Unheimlichkeit und Angst.“⁴²² Bedeutsamkeit stößt aber noch an eine andere Grenze: an die

⁴¹⁷ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, S. 240. Ich lese dieses >Müssen< nicht normativ, sondern deskriptiv. Spaemann beschreibt m. E., was wir erfahren, auch wenn wir es im Denken bestreiten.

⁴¹⁸ Vgl. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, S. 241. Gibt es eine >ontologische Schuld< nicht nur des Menschen, sondern auch der Tiere? Das würde dazu passen, dass das Böse auch jenseits des Menschen schon in der Naturwelt subsistiert.

⁴¹⁹ Den leugnet freilich jetzt R. Dworkin, *Gerechtigkeit für Igel*. Nach einem Spruch des Dichters Archilochos weiß der Fuchs viele Dinge, der Igel aber weiß eine große Sache. Isiah Berlin, *Der Igel und der Fuchs*, hatte das zur Grundlegung einer Unterscheidung zwischen Menschen im Allgemeinen und Dichtern im Besonderen gemacht; die einen wissen und erzählen viele verschiedene Dinge; die anderen suchen und finden das große Ganze. Tolstoi ist für Berlin der tragische Fall, dass er als der größte Fuchs meinte, ein Igel sein zu müssen. Dworkin versucht zu zeigen, dass es eine Wahrheit gibt, die Ethik und Moral zusammenführt, so dass es keine letzten Antagonismen gibt.

⁴²⁰ Insofern ist Sünde >Unaufrichtigkeit< im Sinne von Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 154-160.

⁴²¹ Es scheint nicht banal zu sein daran zu erinnern, dass der Mensch schlafen muss. Blumenbergs Beiträge zu einer Phänomenologie des Schlafes bzw. Einschlafens und Aufwachens gehören sowohl zur Phänomenologie des Wirklichkeitsbezugs des Menschen wie zur Phänomenologie der Vernünftigkeit. Vgl. H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 180 ff.; ders., *Lebensthemen*, S. 95-100.109-119.

⁴²² R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, S. 124.

Grenze, die eine andere Person darstellt. Auch für diese hat alles seine Bewandnis - aber eine andere, als für mich. Der andere Mensch, sofern er mir nicht nur Vergnügen, sondern Freude und Glück bereitet, ist „bedeutsam durch das, was er nicht für mich, sondern an sich selbst ist“⁴²³. Die Würde der anderen Person besteht genau darin, dass sie in ihrer Bedeutsamkeit für mich nicht aufgeht. Würde überbietet den Wert einer Person, den sie für jemanden hat. Sie ist das „>schlechthin< zu Achtende“⁴²⁴.

Deshalb hat, wie oben angedeutet, der metaphysische Realismus einen moralischen Kern. Der Andere ist kein intentionaler Gegenstand, wie überhaupt Selbstsein kein intentionaler Gegenstand ist.⁴²⁵ Selbstsein transzendiert Intentionalität. „Es gibt kein Kontinuum vom Wissen des einen zum Wissen des Anderen, so wenig wie vom Schmerz des einen zum Schmerz des Anderen. Aber es gibt das Wissen eines jeden, daß dies so ist. Es gibt das Wissen, dass es den Anderen als Anderen gibt. Denn ich weiß, dass ich selbst der Andere des Anderen bin und nicht aufgehe in dem, als der ich von dem Anderen gewußt werde.“⁴²⁶

Selbstsein kommt nicht nur dem menschlichen Person-Sein, sondern jeder Wirklichkeit zu. Personen sind nur das Paradigma für Sein. Das Subjekt schließt nicht von seinem Selbstsein auf das Selbstsein anderer Wirklichkeiten. Ohne die Würde es sich selbst gar nicht als seiend denken. „Mit dem Gedanken des Seins ist gedacht, dass das Bewusstsein seine intentionalen Gehalte, also sich selbst transzendiert.“⁴²⁷ Personen sind jenseits intentionaler Gehalte. Und ihnen geht auf, dass es ein solches Jenseits – eben ein Sein – gibt. An der Person geht auf, was überhaupt gilt: Sein ist Selbstsein, ein Jenseits der Intentionalität. In theoretischer Einstellung gibt es freilich kein Entkommen, dieses Sein doch als bloßen Gedanken zu denken. Erst in der praktischen Einstellung zeigt sich die Wirklichkeit jenseits des Scheins bzw. Erscheinens. Hier erfüllt sich die Intentionalität, indem sie sich transzendiert. Und die Liebe gar gilt einem „Selbstsein jenseits aller möglichen Gegebenheit“⁴²⁸. Die Liebe kann deshalb nicht enden, wenn sie beim Anderen wirklich, bei der Wirklichkeit des Anderen angekommen ist, weil sie ihn, nichts an ihm liebt. Freilich bleibt dies ein >zwangloser Zwang<. „Den Anderen für ein wirkliches Selbst und nicht für eine Simulation zu halten, enthält ein Moment der Freiheit. Der

⁴²³ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, S. 130.

⁴²⁴ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, S. 237. Das kann nach Spaemann nur eine Theorie des Absoluten zum Ausdruck bringen.

⁴²⁵ Vgl. R. Spaemann, *Personen*, S. 75.

⁴²⁶ R. Spaemann, *Personen*, S. 75.

⁴²⁷ R. Spaemann, *Personen*, S. 76. Für die Trinität bedeutet das nach Spaemann, dass Gott sich in sich selbst sein lässt als einen anderen. (A.a.O. S. 77)

⁴²⁸ R. Spaemann, *Personen*, S. 85. Vgl. zur Liebe: Martin Seel, *111 Tugenden 111 Laster*, S. 156: „Denn zu lieben heißt, sich auf andere einzulassen und diese doch sie selbst sein lassen zu können.“ Nächstenliebe meint „ein grundlegendes Wohlwollen und Entgegenkommen anderen Menschen gegenüber“ (a.a.O. 168). Weil sie weniger auf konkrete Eigenschaften zielt, denn auf den „unpersönlichen Respekt für ihr Personsein (ebd.)“, bedeutet Nächstenliebe letztendlich: „Jede leidenschaftliche Liebe, dort, wo sie sich hält, und nicht, oder nicht auf Dauer, in Gleichgültigkeit oder Hass umschlägt, schafft selbst Zonen der Indifferenz, in denen einer den anderen lässt, wie er ist. In ihnen öffnet sich eine veränderte Form der Aufmerksamkeit: die eines gleichmütigen Gefallens daran, wie der andere im Raum des eigenen Lebens erscheint. In diesem Abstand von der Leidenschaft, der hier ein Abstand in der Leidenschaft ist, wird sichtbar, dass der Geliebte zugleich ein anderer ist als der, den ich liebe, jemand, den ich mit einer leidenschaftslosen Wachheit wahrnehmen kann.“ (A.a.O. S. 169)

fundamentale Akt der Freiheit besteht in dem Verzicht auf die Bemächtigung, die in der Tendenz alles Lebendigen liegt. Positiv heißt dieser Verzicht: Seinlassen. Seinlassen ist der Akt der Transzendenz, der das eigentliche Signum der Personalität ist. Personen sind Wesen, für die anderes Selbstsein wirklich wird und deren Selbstsein anderen wirklich geworden ist.⁴²⁹ Liebe und Anerkennung sind, frei nach Odo Marquard, der Verzicht darauf, dumm und dumpf zu bleiben.

Wenn der „Blick von nirgendwo“ (Thomas Nagel) der Blick der Vernunft ist, dann fragt es sich, ob dieser Blick mit dem Gottes identisch ist. Der Vernunft eignet ein Moment der Gleichgültigkeit. „Von ihm [sc. dem Blickpunkt der Vernunft] aus gesehen, ist die eigene lebendige Individualität nicht bedeutsamer als jede andere.“⁴³⁰ Der religiöse Glaube erfährt aber, dass der Blick Gottes beides erschließt: sich nicht wichtiger als andere Menschen zu nehmen (Nächstenliebe); und zugleich sich unendlich wichtig zu nehmen in Gott (sich beim eigenen Namen gerufen zu wissen). Die eigene Perspektive ist selbst eine doppelte: es ist die interessierte, an sich interessierte, leiblich zentrierte, und es ist die an anderen interessierte, geistig dezentrierte, exzentrische Perspektive. Spaemann überbietet deshalb Bedeutsamkeit durch Sinn. Endliche Bedeutsamkeit wird in der Erfahrung ewigen Sinns gerettet. In einem noch so flüchtigen Augenblick erfährt man etwas von dem, was bleibt. „Sinn ist im Bewusstsein der Endlichkeit gehärtete Bedeutsamkeit. [...] Die Nichtigkeit des in der Zeit Untergehenden verwandelt sich in Kostbarkeit.“⁴³¹

⁴²⁹ R. Spaemann, *Personen*, S. 87. Spaemann beschreibt, ähnlich und doch anders wie Sartre und Blumenberg (dieser im Zusammenhang der Sexualität), eine >von außen< fast unscheinbar wirkende Erfahrung des Absoluten: „Die elementare Form solcher ‚absoluter‘ Wirklichkeitserfahrung ist der Blick des Anderen, der sich mit dem meinen kreuzt. Ich werde angeschaut. Und wenn dieser Blick nicht ein objektivierender, musternder, abschätzender oder bloß begehrlischer ist, sondern dem eigenen Blick in Gegenseitigkeit begegnet, dann konstituiert sich für das Erleben beider, was wir Personsein nennen.“ (Ebd.) Ähnlich Herms, mit religiösen Konnotationen, im Blick auf das liebende Verhältnis von Eltern und Kind: „In dieser Situation (sc. der Erfahrung eigener Ohnmacht und Abhängigkeit) erlebt ein Kind nun, dass es von der Mutter nicht nur versorgt wird, sondern dass sie ihm dabei ein strahlendes Gesicht zuwendet. Das ist das grundlegende Heilsereignis im Leben eines Menschen.“ (E. Herms, *Liebe, Sexualität, Ehe*, S. 399) Heilsereignis deshalb, weil diese Erfahrung ‚radikalen Wohlgefallens‘ (E. Herms, a.a.O. 402 ff.) nach Herms in der biblisch-christlichen von diesem Bereich des Eltern-Kind-Verhältnisses auf das Verhältnis Gottes zum Menschen übertragen worden sei (a.a.O. S. 402 Anm. 33 zu Luther). Man kann das nachbuchstabieren anhand einschlägiger Stationen. Einen der schönsten Gottesnamen findet Hagar in der Wüste, um diese ihre Erfahrung auszudrücken: „Und sie nannte den Namen des Herrn, der mit ihr redete: Du bist ein Gott der mich sieht. Denn sie sprach: Gewiß habe ich hier hinter dem hergesehen, der mich angesehen hat. Darum nannte man den Brunnen ‚Brunnen des Lebendigen, der mich sieht<.“ (Gen 16,13-14) Zugleich wird hier die Asymmetrie aufgedeckt und >geheilt<, die darin besteht, dass Gott zwar sieht, aber selbst nicht gesehen wird. Das wollte auch Mose aufbrechen, wenn er begehrt, Gottes Angesicht so anschauen zu dürfen, wie er sich angeschaut weiß (Ex 33,12-23). Sein Begehren wird anerkannt und abgewiesen, indem er gleichsam den Rücken Gottes sehen darf. Der einsinnige Blick aus Gottes Angesicht, von dem angeschaut zu werden, Heil bedeutet, findet sich vom priesterlichen Segen (4. Mose 6,24-26) bis hin zu dem Taufenerlebnis Jesu, das dann auf alle Söhne und Töchter Gottes ausgedehnt wird: „Du bist mein lieber Sohn; ich habe Wohlgefallen an dir.“ (Mk 3,17). Es spiegelt sich auch in dem Gruß der Engel bei der Geburt Jesu in der dritten Formel, wie Blumenberg sie mit Luther übersetzt wissen will: „[...] und den [sc. allen] Menschen ein Wohlgefallen.“ (Lk 2,14) Vgl. H. Blumenberg, *Die Weltzeit erfassen*.

⁴³⁰ R. Spaemann, *Personen*, S. 124.

⁴³¹ R. Spaemann, *Personen*, S. 129.

17. Eros und Agape

Esau sprach: Ich habe genug, mein Bruder; behalte, was du hast.
Jakob antwortete: Ach nein! Habe ich Gnade vor dir, so nimm mein Geschenk von meiner Hand;
denn ich sah dein Angesicht, als sähe ich Gottes Angesicht, und du hast mich freundlich angesehen.
Nimm doch diese Segensgabe von mir an, die ich dir zugebracht habe;
denn Gott hat sie mir beschert, und ich habe von allem genug.“
Gen 33,11–13

In einer Glosse aus dem Urlaub erzählt Stefan Ulrich⁴³², dass er, anstatt, wie es ihm sein Durst nahelegt, im Café *Les Deux Garçons* in der Hitze von Aix-en-Provence ein Bier zu trinken, zuvor noch in die Église Saint-Esprit einkehrt, „weniger auf der Suche nach Kunst als nach Kühle“. Statt dieser findet er dort ein Plakat, auf dem unter einem „gefüllten Bierkrug mit prächtiger Schaumkrone“ geschrieben steht: „Nur Gott wird deinen Durst stillen.“ Ulrich vermerkt nicht, ob ihn das nach dem Kirchenausgang vom Caféeingang abgehalten hat.

Man kann diesen Hinweis auf Gott im Sinne der Tradition des Eros so verstehen, dass das höchste Gut nur und allein Gott sei. Das spricht nicht gegen das Biertrinken, sondern nur dagegen, von ihm die höchste Glückseligkeit zu erwarten, weshalb solche notwendige Enttäuschung von der fehlgeleiteten Sehnsucht zur bloßen Sucht führt. Bier dürfte man, wie auch andere Getränke, nicht lieben, sondern nur gebrauchen, um Augustinus anzuwenden. Der Urlauber dürfte dann seinen Bierdurst guten Gewissens löschen, gleichsam in Gott, d.h. im Bewusstwerden dessen, dass ihm auch diese Befriedigung von Gott geschenkt wird wie schon sein Begehren. Die Probe auf das Exempel wäre, wie er mit Mangel und Enttäuschung umgehen würde, etwa wenn er keinen freien Sitzplatz im Café ergattern könnte oder kein Geld dabei hätte. Robert Spaemann beschreibt einmal entsprechend den Seelsorger: „Er gibt mir in der Regel nichts zu essen, oder sagen wir, er ist nicht dadurch definiert, dass er Leuten zu essen gibt, sondern dass er ihnen behilflich ist, mit Essen, Nicht-Essen und den Widerfahrnissen des Lebens richtig umzugehen, das heißt so, dass es ihrer Seele gut tut. Ihnen zu essen zu geben kann dabei allerdings Teil dieser Hilfe sein.“⁴³³

Die katholische Tradition versucht, den platonischen Eros mit der biblischen Agape zu verbinden.⁴³⁴ Insbesondere die protestantische Theologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatte dagegen die Tendenz, Eros und Agape als Alternativen, manchmal mit dem Nebenzweck konfessioneller Abgrenzung, aufzuweisen.

⁴³² Unter der Überschrift „Aix-en-Provence“ in *Die Süddeutsche Zeitung*, Nr. 160 vom 13./14.07.2013, S. 14.

⁴³³ R. Spaemann, *Seelen*, S. 126

⁴³⁴ Vgl. zur reinen Gottesliebe Robert Spaemann, *Reflexion und Spontaneität*. Das steht im Zusammenhang der neuzeitlichen Theorie der Selbsterhaltung. Vielleicht ist das der Grund, dass Konrad Stock meint, sich gegen Fénelons *pur amour* mit dessen Gegner Bousset zugunsten der Selbstliebe als erstem notwendigen Moment der Ordnung der Liebe aussprechen zu müssen. Leider ohne Spaemanns Buch überhaupt zu erwähnen. Vgl. Konrad Stock, *Gottes wahre Liebe*, S. 210.

Die Verabschiedung eines positiven Begriffs des Eros in der protestantischen Theologie des frühen 20. Jahrhunderts hat nicht nur die Selbstliebe desavouiert, sondern auch menschliche Gottesliebe als Inbegriff seiner Glückseligkeit. Gott zu haben, als hätte man ihn nicht, indem man ihn liebt, ist jedoch als letzte Erfüllung menschlichen Begehrens positiv zu würdigen. Freilich so, dass der Eros im Haben Gottes nicht alles Irdische vorschnell überspringt. Im alten Bild der Eros-Theologie: während Jakob am Fuß der Himmelsleiter, die er im Traum über sich sieht, stehen bzw. liegen bleibt, um dann auf Erden seinen Weg weiter zu gehen, lädt die Eros-Theologie allzu leicht dazu ein, diese Leiter zu früh hinaufzusteigen und so das Weltliche hinter und unter sich zu lassen. Demgegenüber beachtet die Agape als die Liebe Gottes im genitivus subjectivus, die Jakob dazu befähigt, unten auf der Erde in der Horizontalen zu bleiben. Das hat Martin Luther dazu gebracht, die Liebe zu Gott tendenziell mit dem Glauben an die Liebe Gottes zu uns zu ersetzen. Die Liebe wurde dadurch zwar davon entlastet, das Heil erwirken zu müssen. Der Glaube vertraut darauf, dass Gott uns liebt, zunächst unabhängig davon, ob wir ihn genug lieben. Dadurch wird die Liebe zugleich für den menschlichen Weltumgang freigesetzt. Abgesehen davon, dass der Glaube selbst immer wieder davon bedroht war, selbst zum letzten unüberbietbaren Werk zu werden, wurde nun aber auch der Inbegriff der Eudämonie in Misskredit gebracht: die Liebe zu Gott als dem höchsten Gut, das das menschliche Begehren erfüllt.

Möglicherweise folgt Luther hier schon Paulus, der das Doppelgebot von Gottes- und Menschenliebe zum Gebot der Nächstenliebe vereindeutigt. Nun mag es der Heilsgewissheit geschuldet gewesen zu sein, den Glauben an die vorausgehende, unbedingte und grundlose Liebe Gottes zum Menschen und seiner Welt herauszustellen, um die Liebe zu Gott zu entlasten und zu befreien. In der Wirkung wurde die Liebe zu Gott und damit ihre den Menschen erfüllende Qualität tendenziell missachtet. Bei Paulus aber ist nicht der Glaube, sondern die Liebe höher als Glaube und Hoffnung (1. Kor 13,13)⁴³⁵.

Unter dem Titel der Agape wurde dann ausgerechnet die absolutistisch wirkende Freiheit Gottes verteidigt, die für Blumenberg die Notwendigkeit der humanen Selbstbehauptung in der Neuzeit provozierte. Wieder wurde nicht die Glückserfüllung des Menschen, sondern die Freiheit betont, noch in der Liebe Gottes zu den Menschen.

Schon beim Karl Barth des *Römerbriefs* ist Liebe als Agape „das Angerührtwerden von der Freiheit Gottes“⁴³⁶, die den Menschen individuiert, ihn selbst also weniger erfüllt, als befreit. Entsprechend ist die Liebe zum Nächsten keine Frage der erfüllenden Anerkennung und Achtung als die Erfahrung der Distanzfreiheit, in der der Mensch erfährt, dass er dem anderen Menschen gegenübersteht, um ihn an seine Einzelheit, Geschaffenheit, Verlorenheit, seine

⁴³⁵ Ich sehe ab von der Debatte, von welcher Liebe der paulinische Hymnus in 1. Kor 13 handelt.

⁴³⁶ Karl Barth, *Der Römerbrief*, S. 477.

Sünde und seinen Tod zu erinnern.⁴³⁷ Aus dem Gebot, den Nächsten zu lieben, „wie mich selbst“, wird dann alsbald ein „statt und als mich selbst“.⁴³⁸

Bei Anders Nygren wird die Agape gerade deshalb gegen den Eros in Stellung gebracht, weil sie die absolut grundlose, souveräne, schöpferische Liebe Gottes meint, die keinerlei Liebeswürdigkeit auf Seiten des Menschen voraussetzt. So erhellend Nygrens Unterscheidungen und Analysen sind, so ruinös erscheint eine Liebe, die nicht einmal nachträglich ihre Gründe in dem Geliebten findet.⁴³⁹ Ruinös vor allem deshalb, weil sie für den Menschen gar nicht mehr als Erfüllung seines tiefsten Begehrens verständlich ist. Die göttliche Agape muss aber den menschlichen Eros aufnehmen, wenn sie nicht arbiträr bleiben will. Das schließt ein, dass der Mensch als Liebender begriffen werden muss.

Die Liebe hat es mit den letzten Zielen unseres Lebens und Handelns zu tun, mit dem, was wir um seiner selbst willen anstreben.⁴⁴⁰ „Liebten wir nichts, dann besäße nichts einen definitiven, einen inhärenten Wert für uns.“⁴⁴¹ Diese Liebe richtet sich nun nicht alleine auf Gott; auch nicht alleine auf die anderen Menschen; auch nicht nur auf mich selbst; sondern auch auf die Welt und ihre Dinge. „Nicht nur der Selbsthaß und nicht nur der Haß auf den Andern, sondern auch der Lebenshaß und insofern der Welthaß gehören zu den Erscheinungen, die Gottes wahre Liebe zu überwinden kommt.“⁴⁴² Zum vollen Begriff der theologischen Ordnung

⁴³⁷ K. Barth, *Der Römerbrief*, S. 478.

⁴³⁸ Bei Anders Nygren wird jegliche Selbstliebe systematisch ausgeschlossen, vgl. A. Nygren, *Eros und Agape*, S. 64. Bei Konrad Stock gibt es leider keine Berücksichtigung der ausgefeilten Theorie der Selbstliebe bei Jean-Jacques Rousseau. In dessen Theorie ist das menschliche Leben in Geschichte und Gesellschaft durch das grundlegende Verlangen, von anderen anerkannt zu werden, bestimmt. Darin besteht Glück und Elend des Menschen. Es spielt in einer zweifachen Differenz: zwischen dem unproblematischen *amour de soi* (Eigenliebe) und dem problematischen *amour propre* (Selbstliebe). Vgl. dazu die minutiösen Analysen bei F. Neuhouser, *Pathologien der Selbstliebe*. Neuhouser betont, dass der *amour propre* bei Rousseau einerseits der Grund aller Übel in der menschlichen Geschichte und Gesellschaft sei; andererseits aber auch die Quelle aller positiven Potentiale des menschlichen Zusammenlebens. Neuhouser bemerkt zudem, dass Rousseaus Theorie als Theodizee gedacht ist. Nicht Gott, sondern der Mensch sei verantwortlich für die Übel der Welt. Freilich hat diese Theodizee im Sinne Blumenbergs neuzeitliche Funktion: weil der Mensch und nicht Gott verantwortlich ist, kann er, jedenfalls im Prinzip, die Welt auch erlösen. (Vgl. F. Neuhouser, *Pathologien der Selbstliebe*, S. 10-19) Zum Thema der Entfaltung der Selbstliebe gehört m.E. auch Heinrich von Kleists berühmter Text „Über das Marionettentheater“, bes. S. 805 f.: ein junger Mann verliert seine Anmut dadurch, dass er zunächst „die ersten Spuren von Eitelkeit erblicken“ lässt, weil ihm Frauen ihre Gunst schenken. Und endgültig, indem er sich im Spiegel erblickt und dann, nach dem Versagen der Grazie, immer wieder in den Spiegel schaut, um sie doch wieder zu finden. Doch sie ist unwiederbringlich verloren. Immerhin gibt es Hoffnung: „Doch das Paradies ist verriegelt und der Cherub steht hinter uns; wir müssen die Reise um die Welt machen, und sehen, ob es vielleicht von hinten irgendwo wieder offen ist.“ (A.a.O. S. 804) Der Weg zurück ins Paradies geht nur durch die ganze Welt und ihre Geschichte.

⁴³⁹ So die Pointe bei Harry G. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, bes. S. 39-75. „Für die Liebenden ist die Liebe eine Quelle von Gründen. Sie schafft die Gründe, die seine Handlungen liebevoller Zuwendung und Hingabe inspirieren.“ (S. 42) Im Unterschied zur Caritas ist Frankfurts Liebe nie gleichgültig. Während sich die spezielle Sorge um andere, die früher Caritas hieß, jedem Bedürftigen zuwende, ohne Unterschiede zu machen, ist der Liebende im strikten Sinne sehr interessiert an seinem Geliebten. (S. 48 f.) Zugleich meint Frankfurt auch, dass die Gründe der Liebe mit der Moral keineswegs *a priori* harmonieren müssen. Dass sie ursprünglich mit Moral nichts zu tun habe, ist eine der umstrittenen Thesen Frankfurts, der man nicht folgen muss.

⁴⁴⁰ Das ist die Tradition des Aristoteles, die auch H. G. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, S. 58, aufgreift.

⁴⁴¹ H. G. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, S. 61

⁴⁴² K. Stock, *Gottes wahre Liebe*, S. 251. Stock behandelt deshalb die Liebe zur Welt zurecht als eigenen Bestandteil seiner Ordnung der Liebe neben der Liebe zu Gott, zum Anderen und zu sich selbst: S. 250-255.

der Liebe gehört deshalb für Konrad Stock zurecht nicht nur die Liebe zu Gott, zum Anderen und zu sich selbst, sondern die Liebe zur Welt und ihren Dingen.⁴⁴³

Hierher gehört auch die exegetische Rehabilitierung der Kommensalität Jesu. Das karge, rituelle Abendmahl darf den Blick nicht auf die erfüllte Tischgemeinschaft als Inbegriff des Reiches Gottes verstellen, wie der historische Jesus es verkündigte und lebte.⁴⁴⁴ Man kann deshalb bedauern, dass sich alleine das Mahl mit Brot und Wein und nicht das mit Fisch durchgesetzt hat, wie es in Joh 6,11; 21,13 noch überliefert ist und wohl auch noch in den ersten Generationen der frühen Christenheit geübt wurde.⁴⁴⁵

In der Tischgemeinschaft Jesu sind zwei Momente menschlichen Begehrens vereint: das Bedürfnis nach Anerkennung wie das Bedürfnis nach Erfüllung. Denn zur Tischgemeinschaft gehört immer auch die Frage, wer dazu gehört und wer nicht, ob jemand ausgeschlossen oder aufgenommen wird, wie die Rangordnung ist usw. Georg Simmel hat die Pointe des christlichen Abendmahls in der Quadratur des Kreises erkannt. Essen und Trinken ist das Egoistischste, was der Mensch tun kann und tun muss. Zugleich ist es das Gemeinsamste, weil alle essen und trinken müssen. Bei einer normalen Mahlzeit wird dieser Kontrast nur verschleiert. Denn „was ich denke, kann ich andere wissen lassen; was ich sehe, kann ich sie sehen lassen; was ich rede, können Hunderte hören – aber was der einzelne ißt, kann unter keinen Umständen ein anderer essen. In keinem der höheren Gebiete findet das statt, dass auf das, was der eine haben soll, der andere unbedingt verzichten muß.“⁴⁴⁶ Das wird erst und allein dort überwunden, wo wirklich alle dasselbe essen. „Erst das christliche Abendmahl, das das Brot mit dem Leibe Christi identifiziert, hat auf dem Boden dieser Mystik die wirkliche Identität auch des Verzehrten und damit eine ganz einzige Verknüpfungsart unter den Teilhabenden geschaffen. Denn hier, wo nicht jeder ein dem andern versagtes Stück des Ganzen zu sich nimmt, sondern ein jeder das Ganze in seiner geheimnisvollen, jedem gleichmäßig zuteil werdenden Ungeteiltheit, ist das egoistisch Ausschließende jedes Essens am vollständigsten überwunden.“⁴⁴⁷ Man kann hinzunehmen, was John Dominic Crossan den Egalitarismus⁴⁴⁸ Jesu nennt: dass ohne

⁴⁴³ K. Stock, *Gottes wahre Liebe*, S. 251. Stock rehabilitiert dazu auch die Metapher vom Buch der Natur, allerdings ohne Berücksichtigung der Konkurrenz zum Buch der Bibel, wie sie Blumenberg aufgezeigt hat. Und ohne Berücksichtigung der Schwierigkeiten dieser Metapher in der Moderne.

⁴⁴⁴ Vgl. etwa John Dominic Crossan, *Der historische Jesus*, bes. S. 402-485. Und ders., *Ein revolutionäres Leben*, bes. S. 150 f.

⁴⁴⁵ Vgl. J. D. Crossan, *Der historische Jesus*, S. 478 ff. und bes. S. 524-531 zu Brot und Fisch. Danach gab es neben der Brot- und-Wein-Eucharistie auch eine Brot-und-Fisch-Eucharistie. „Man sollte sehr sorgfältig abwägen, was verloren und was gewonnen wurde, als Jesu reale Mahlzeit bei offener Tischgemeinschaft in der christlichen Kommensalität zu einem Ritual wurde. Man sollte auch, was bisher nie geschehen ist, den Unterschied zwischen einer Ritualisierung der Speisung von Tausenden mit Brot und Fisch und derjenigen einer Mahlzeit im kleinen Kreis der Jünger mit Brot und Wein erwägen. [...] Der Geruch jener Tausende, und mehr noch der des Fisches, hält uns mit beiden Füßen auf dem Boden der Tatsachen des mediterranen Mangels und der menschlichen Bedürfnisse. [...] >Zu meinem Gedächtnis<, natürlich, aber bitte ohne wirkliches Essen, ohne offene Tischgemeinschaft, nicht für die Massen und nicht so reichlich, dass Körbe voller Reste übrigbleiben.“ (A.a.O. S. 485)

⁴⁴⁶ G. Simmel, *Soziologie der Mahlzeit*, S. 140

⁴⁴⁷ G. Simmel, *Soziologie der Mahlzeit*, S. 141.

⁴⁴⁸ Etwa in J.D. Crossan, *Der historische Jesus*, S. 351-356.

Unterschied alle an den Tisch dieses Herrn geladen sind. Dann erscheint diese Tischgemeinschaft als Realsymbol der letzten Bedürfnisbefriedigung des Menschen.

Wenn das in der Église Saint-Esprit gemeint war, liest man das Plakat als Wink, dass das rechte Trinken des Kelches in der Kirche auch das Biertrinken im Café transformieren wird.

18. Das Gesicht der Welt: Die Durchsichtigkeit Gottes

„Im Bewusstsein des Sohnes, aus der ungestillten Entbehrung des Absoluten wächst dieser Vater ins beklemmend Überdimensionale empor, dem Anonymen seinen Namen, dem Antlitzlosen sein Gesicht verleihend.“
Hans Blumenberg⁴⁴⁹

Im Übergang vom Sein zum Haben und von da zum Seinlassen ist das Eros-Bedürfnis des Habens etwas zu unbekümmert zum Agape-Bedürfnis nach Anerkennung geworden. Deshalb sei dieser Übergang bzw. Überstieg und Umbruch zum Abschluss noch etwas plausibler gemacht.

Blumenbergs Anthropologie kreist zentral um die passive Optik. Der Mensch, der mehr sehen will, der deshalb aus der Deckung des Waldes wie der relativen Geborgenheit aller möglichen Höhlen austritt ins Freie, wird sichtbar. Diese Sichtbarkeit, um die er weiß, verändert alles. Nun geht es in unendlichen Spielarten um Sehen und Gesehenwerden. Das ist die Kurzformel für den Umbruch der Intentionalität. Beide haben es nicht nur mit Risiken und Gefahr, sondern auch mit Verheißung und Erfüllung zu tun. Sehen dient einerseits dazu, wie Blumenberg im Blick auf die Evolution beschreibt, Gefahren früher kommen und besser begegnen zu können. Es bedeutet aber auch zunehmend die Freude an den ästhetischen Aspekten der sichtbaren Welt. Gesehen zu werden ist Inbegriff der Verletzlichkeit und Betroffbarkeit an Leib und Seele. Und zugleich die Bedingung der Möglichkeit prekären Glücks. Einen Großteil seiner Anstrengungen haben es damit zu tun, dass sich der Mensch sehen lassen können möchte. Das gilt von der Kleidung bis hin zu seinen moralischen Qualitäten. So riskant es ist, gesehen, so beglückend ist es, wohlwollend erkannt zu werden. Neben dem Alles-sehen-wollen gibt es die Sehnsucht nach radikalem Wohlwollen des intimen Blickes (Eilert Herms).

Von Gott gesehen zu werden und sich sehen lassen zu können, beschreibt die Grundstruktur der religiösen Beziehung seit Adam und Eva. Nicht umsonst ist der Segen die Quintessenz der gottesdienstlichen Liturgie. „Der Herr segne dich und behüte dich; der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig; der Herr hebe sein Angesicht auf dich und gebe dir Frieden.“ (Lev 6,24-26)

⁴⁴⁹ H. Blumenberg, Der absolute Vater, S. 284. Der Antlitzlose ist hier Gott, dem Kafka nach Blumenberg das Gesicht seines eigenen Vaters leiht.

Dieses Erkennen „von Angesicht zu Angesicht“ (1. Kor 13,12)⁴⁵⁰ mag seit Jesus Christus nicht mehr nur einseitig sein. In dem Gottes- und Menschensohn Jesus Christus wird Gott selbst sichtbar und somit auch betreffbar.⁴⁵¹ So sehr, dass auch Leiden und Tod Teil des Geschicks Gottes selbst geworden sind. Solches Erkennen bleibt aber hinieden „stückweise“ (1. Kor 13,12). Das ist auch zu beziehen auf die Welt. Wie Valéry's Sokrates sich mit Phaidros über das unerschöpfliche Ding unterhält, so wird auch das Gespräch zwischen Gott und Mensch im Blick auf die Schöpfung erfolgen. Valéry's Sokrates sieht zwar einmal so etwas wie das Gesicht eines Gottes (Apoll) in dem seltsamen Gegenstand am Strand aufscheinen. Aber indem er diesen wegwirft, verwirft er auch die Erfahrung, dass dieser Gegenstand auf dem Weg von Etwas zu Jemand ist. Dass wir überhaupt so etwas wie Dinge identifizieren, ist immer auch ein Anthropomorphismus.⁴⁵²

Wiederum im Blick auf den Gott Apoll lässt Rainer Maria Rilke den göttlichen Torso sagen: „da ist keine Stelle, die dich nicht sieht“⁴⁵³. Peter Sloterdijk spricht in Anbetracht dieser Stelle von dem völlig Anderen und Inkommensurablen, „dass der Torso mich sieht, während ich ihn betrachte – ja dass er mich schärfer ins Auge fasst, als ich ihn anzusehen vermag.“⁴⁵⁴ Die Fähigkeit, diese innere Geste zu vollführen, nennt Sloterdijk Religiosität. „Wo sie am Werk ist, tauschen Objekte mit Subjekten elastisch die Plätze.“⁴⁵⁵ Doch der Torso zwingt niemanden, sondern setze sich aus, lasse es darauf ankommen, ob ich ihn als Sehenden sehen will und kann. Wenn Sloterdijk meint, der Satz, „du musst dein Leben ändern“, sei schwieriger und wichtiger, übersieht er, dass der es gerade damit zu tun hat, nicht nur zu sehen, sondern sich sehen zu lassen und somit so etwas wie sehende Subjektivität noch dort anzuerkennen, wo zunächst nur sichtbare Objektivität erscheint.

Man kann das auch theologisch ausdrücken: in allem, was es gibt, ist etwas von Gott und seiner absoluten Subjekthaftigkeit. Das meint die Rede vom Heiligen Geist. Jedes Etwas ist immer mehr als das, was man daran haben kann. Jeder Schritt auf etwas zu ist nicht nur ein Schritt über uns hinaus⁴⁵⁶, sondern ein möglicher Schritt dessen auf uns zu, was uns begegnet. Jeder Überstieg darf mit einem Einbruch rechnen.⁴⁵⁷

Von Gott wüssten wir nichts ohne das, was er erschaffen hat. Und genauer: von Gott können wir nur durch Offenbarung wissen, also dadurch, dass er sich zeigt.⁴⁵⁸ Auch Gott kann man nur in der Welt lieben und sei es als ein Moment der Welt wie es ihre Transzendenz ist. Gott lieben

⁴⁵⁰ Vgl. 1. Joh 3,2: wir werden Gott sehen wie er ist und ihm auch darin gleich sein.

⁴⁵¹ Es ist deshalb die Frage, ob die Liebe nicht auch für Gott ein Risiko darstellt. Harry G. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, S. 68f, meint, Gott kann alles unterschiedslos lieben, weil ihm nichts passieren kann. Spätestens seit Jesus Christus wird die christliche Theologie das so ungebrochen nicht mehr sagen könnten.

⁴⁵² Vgl. R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, z. B. S. 335.

⁴⁵³ Rainer Maria Rilke, Archaischer Torso Apollon, in: *Gedichte 1895-1910*, S. 513.

⁴⁵⁴ P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, S. 44.

⁴⁵⁵ P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, S. 44.

⁴⁵⁶ Vgl. R. Spaemann, *Schritte über uns hinaus I*, S. 7 und öfter.

⁴⁵⁷ Mit den Kategorien von Michael Theunissen, *Pindar*.

⁴⁵⁸ Vgl. dazu Max Scheler, *Probleme der Religion*, S. 302.326.

kann man nicht, ohne die anderen Menschen als Brüder und Schwestern zu lieben.⁴⁵⁹ Gottes Angesicht kann man nicht sehen, es sei denn sowohl an wie mit diesen Brüdern und Schwestern zusammen. Was Jakob bei der Rückkehr zu seinem Konkurrenten und Bruder Esau sagt, gilt es zu verallgemeinern: „Ich sah dein Angesicht, als sähe ich Gottes Angesicht, und du hast mich freundlich angesehen.“ (Gen 33,10) Wir sehen Gott nur von >hinten<, also im Angesicht seiner Schöpfung (Ex 33). Es war Martin Luther, der nonchalant sagen konnte, dass der Mensch dem Menschen Gott sein könnte: „Durch Glauben und Lieben wird der Mensch zwischen Gott und seinem Nächsten gesetzt als ein Mittel, das da von oben empfängt und unten wieder abgibt und gleich einem Gefäß oder Rohr wird, durch welches der Brunnen göttlicher Güter ohne Unterlass fließen soll in andere Leute. Siehe, das sind dann recht gottförmige Menschen, welche von Gott empfangen alles, was er hat, in Christus, und wiederum sich auch, als wären sie der anderen Gott, mit Wohltaten (Ps 82,6) beweisen: da geht denn der Spruch Ps 82,6: „Ich habe gesagt, ihr seid Götter und Kinder des allerhöchsten allesamt.“ Gottes Kinder sind wir durch den Glauben, der uns (zu) Erben macht aller göttlichen Güter. Aber Gott sind wir durch die Liebe, die uns gegen unseren Nächsten wohlätig macht, denn (die) göttliche Natur ist nicht anders denn eitel Wohlätigkeit und, als wie S. Paulus sagt (Tit 3,4) Freundlichkeit und Leutseligkeit, die ihre Güter in alle Kreatur überschwänglich ausschüttet täglich, wie wir sehen.“⁴⁶⁰

In Gilbert Keith Chestertons Roman *Der Mann der Donnerstag* war gibt es eine Vision Gottes, der hier *cum grano salis* mit dem Namen „Sonntag“ auftritt. Zunächst erscheint in ihm das Gesicht Gottes zu breit und unzusammenhängend, so dass man sich eigentlich gar kein Bild davon machen kann.⁴⁶¹ Alle Beteiligten wiederum sehen „Sonntag“ und sein Gesicht auf je eigene, verschiedene Weise. Aber jeder kann es nur mit dem Universum selbst vergleichen.⁴⁶² Gott und Welt rücken immer näher zusammen. Die Welt erscheint als der Rücken Gottes. Das impliziert umgekehrt für Chesterton, dass wir von der Welt selbst auch nur ihren Rücken sehen, nicht, wie sie wirklich ist. „Soll ich euch das Geheimnis der ganzen Welt künden? Wir kennen eben nur den Rücken von der Welt. Wir sehen von jedem Ding gleichsam nur den Hintern – und darum sieht jedes Ding so brutal aus. Das ist kein Baum – das ist nur die Rückseite des Baumes. Und das ist keine Wolke – das ist nur die Rückseite einer Wolke. Sehen sie nicht, wie jedes Ding mit dem Kopf gebeugt und wie zum Stoß steht und sein Gesicht verbirgt? Wenn wir bloß, bloß ein einziges Mal um so eine Vorderseite herum--“⁴⁶³ Dass Bäume mit Menschen verwechselt werden können und das göttliche Gesicht der Welt entstellt bzw. verkehrt ist, hängt

⁴⁵⁹ Vgl. 1. Joh 2,7-11.

⁴⁶⁰ Martin Luther, Zu der frue Christmeß Epistell Pauli Cit .iij. Tit 3,4-7. (Sprachlich modernisiert vom Verfasser.) Vgl. Joh 10,34-38, wo Jesus Ps 82,6 aufnimmt.

⁴⁶¹ Gilbert Keith Chesterton, *Der Mann der Donnerstag* war, S. 224 f.

⁴⁶² G. K. Chesterton, *Der Mann der Donnerstag* war, S. 226.

⁴⁶³ G. K. Chesterton, *Der Mann der Donnerstag* war, S. 228. Darf man hier einen wenn auch unbeabsichtigten Bezug zu Prousts Bäumen sehen?

nach Chesterton mit dem Übel zusammen, das die Schöpfung befallen hat und bestimmt.⁴⁶⁴ Und das Chesterton in Gott hineinschreit. „Hast du« - schrie er [sc. Syme, der Dichter namens Donnerstag] mit schrecklichem Ton, »hast du gelitten?« Und wie er es anstarrte, wuchs das große Gesicht zu einer scheußlichen Größe an und wurde immer noch größer und größer – [...]. Und wurde schließlich so groß, dass es den ganzen Himmel füllte und alles unter Dunkelheit setzte. Und gerade eh die Dunkelheit ihm die Augen und alles Gehirn aushackte, hörte er eine Stimme – fernher – und die sang einen Gemeinplatz, den er irgendwo schon gehört hatte. »Vermagst du aus dem Kelch zu trinken, aus dem ich trinke?«.⁴⁶⁵ Die Vision des Gesichtes Gottes als des Rückens der Welt schließt also mit den Worten des leidenden und sterbenden Jesus Christus.

Peter Strasser hat dem „unmöglichen Gegenstand meines Verlangens“⁴⁶⁶ nicht den Namen Gott geben wollen, sondern ihn als Welt bezeichnet. Er hat an anderer Stelle geltend gemacht, dass Gott der Welt nicht bloß gegenüber gestellt werden dürfte, da das, nach klassischer Dialektik, seiner Absolutheit Schranken setzen würde. Doch der Unterschied zwischen Welt und Gott besteht weniger im Blick auf die Frage, ob man Ihn sehen kann, als der, ob man gesehen wird, von der Welt bzw. von Gott. Bei Strasser scheint Gott ein bestimmtes Gesicht der Welt zu sein. Insofern gilt hier auch, zwischen *deus revelatus* und *deus absconditus*, was Bodo Kirchoff über die menschliche Liebe schreibt: „Sie waren intim miteinander, sich wortlos nah: Der, den man liebt, hat auch ein Gesicht, wo sonst alles verhüllt ist.“⁴⁶⁷

Die These im Anschluss an Blumenberg wäre: Das Missverhältnis zwischen Leben und Welt, Lebenszeit und Weltzeit, würde entspannt, wenn die Welt so etwas wie ein Gesicht hätte, das den Menschen sieht. Die Metapher des Gesichts der Welt⁴⁶⁸ offenbart den Sinngehalt jeder absoluten Metapher. Nach ihr haben die Sachen selbst eine Bedeutung. Nun also gar die Welt?

Für die Wissenschaft ist die Welt weder Buch noch hat sie ein Gesicht⁴⁶⁹. Dennoch ist solche absolute Metaphorik nicht sinnlos. Die Metapher des lesbaren Buches kommt spät in der Geschichte auf und geht bald wieder unter. Die des Gesichts ist gleichursprünglich mit dem Menschen und würde erst mit ihm verschwinden. Zum Gesicht gehört, dass es sichtbar ist und zugleich anzeigt, dass es bzw. die Person darin und dahinter selbst sieht. Noch der Blinde hat einen Blick, wie die Figuren Alberto Giacomettis, auch wenn sie keine Augen haben.

⁴⁶⁴ Dass man die Bäume als Gott bzw. anstelle Gottes affirmativ sehen kann, hat, wie oben zitiert, Fernando Pessoa betont. Der Insektenforscher Jean-Henri Fabre wiederum konnte sagen: „Ich glaube nicht an Gott, ich sehe ihn.“ Zitiert nach dem Waschzettel in: Jean-Henri Fabre, *Erinnerungen eines Insektenforschers I*.

⁴⁶⁵ G. K. Chesterton, *Der Mann der Donnerstag war*, S. 246. Damit endet der Roman.

⁴⁶⁶ Peter Strasser, *Die Geborgenheit im Schlechten*, S. 7.

⁴⁶⁷ Bodo Kirchoff, *Die Liebe in groben Zügen*, S. 606.

⁴⁶⁸ Blumenberg fand sie bei Montaigne (vgl. H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, S. 79). Ich vermute im Essay „Über die Gewohnheit und dass man ein überkommenes Gesetz nicht leichtfertig ändern soll“; vgl. Montaigne, *Essais*, Nr. 23, S. 60-68, S. 64: Die Gewohnheit präge unseren Blick auf die Welt, also „das Gesicht der Welt“, das sich uns darbiete.

⁴⁶⁹ Damit verbindet sich nach Peter Strasser die Einsicht, dass sie uns auch nicht wirklich braucht, wie es noch der Humanismus unterstellte. Vgl. ders., *Philosophie der Wirklichkeitssuche*, S. 217 ff., zur Doppelmetapher des lesbaren Gesichts der Welt vgl. a.a.O. S. 220.

Religiös schlägt man gleichsam die Augen bei offenen Augen auf. Und erfährt sich so zugleich gesehen, nicht nur von Menschen, sondern auch noch von Dingen wie Bäumen. Dann wähnt man sich an einem „Ort der Fülle“⁴⁷⁰. Und das selbst dann noch, wenn der Ort oder die Zeit leer und reduziert wirkt wie in Samuel Becketts Szenen und Figuren.⁴⁷¹

Gott ist das Gesicht der Welt.⁴⁷² Das schließt ein, dass die Welt an sich kein Gesicht hat. Gott erst *gibt* ihr ein eindeutiges Gesicht, das sie für unsere unendlich vielfältige und vor allem auch zutiefst ambivalente Erfahrung unter Absehung von Gott nicht hat. Es gilt beides: Die Welt ist das zweideutige Sichtbare an Gott und Gott ist das eindeutige Unsichtbare an der Welt. Sichtbar ist von Gott das, was er nicht ist, aber hat: seine Schöpfung. Gott ist an der Schöpfung das, was sich entzieht, indem er sie sein lässt. Das, was man von ihr sieht, ist ambivalent, gut und böse, schön und schrecklich. Wer die Schönheit der Welt, im Naturschönen wie auch in der Kultur, feiert, der sieht richtig und einseitig zugleich. Er abstrahiert von dem, was in der Natur wie in der Kultur unschön, hässlich, grausam ist. Er sieht Gott in der Welt, aber nicht gleichermaßen in allem. Und doch sieht er in allem Gott: als die verborgene Wahrheit. Der Blick auf die Schönheit der Welt hat insofern eschatologischen Charakter. Er sieht weniger als das, was der Fall ist, indem er einseitig ist; und er sieht mehr, indem er die „Erlösung vom Übel“ erbittet.⁴⁷³

Deshalb betont die Theologie, dass das Gesicht Gottes allein aus der Heiligen Schrift kenntlich wird. In der Schrift sind kontingente Erfahrungen mit Gott in der Welt notiert, die wiederum Anleitungen für authentische Erfahrungen bieten. Das reicht von der Befreiung Israels aus der Knechtschaft in Ägypten über die Heilungsgeschichten Jesu bis hin zu Kreuzigung und Auferstehung des Gottessohnes. Wobei die Erfahrungen in der Bibel so eindeutig auch wieder nicht sind, wie die Entwicklung der Gottesanschauung vorführt.

Christliche Tradition sieht das menschenfreundliche Antlitz Gottes in Jesus Christus erscheinen. Doch von diesem haben wir kein Porträt, sieht man von der orthodoxen Überlieferung ab, nach der der Evangelist Lukas seine Ikone original festgehalten habe.⁴⁷⁴ Nun

⁴⁷⁰ Vgl. zu diesem Begriff Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, bes. S. 18 ff.

⁴⁷¹ Man kann dies im Werk Samuel Becketts finden, wo noch in der äußersten Reduktion eine unwahrscheinliche Fülle sichtbar wird. Zu einer solchen Lektüre Becketts vgl. Alain Badiou, *Beckett*. Als Motto dient Badiou ein Satz aus Becketts Roman *Der Namenlose*, S. 19: „Ich allein bin Mensch und alles Übrige göttlich.“

⁴⁷² Blumenberg hält die Wiedereinnahme von Positionen, die sich aus traditionellen Weltmetaphern ergeben, wie die der Lesbarkeit und wohl auch die ihres Gesichts, für „bare Romantik“ (H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, S. 81). Aber als Metaphern, als Möglichkeiten im Als ob sind sie nicht funktionslos geworden. Peter Strasser hebt als zentrales Moment solcher Weltphysiognomik hervor: „das Moment des pragmatisch Nichtanverwandbaren, das dem Ding, und sei dieses Ding die ganze Welt, als physiognomischer Totalität wesentlich ist“ (P. Strasser, *Die verspielte Aufklärung*, S. 84). Strasser wendet aber die Physiognomisierung der Welt gegen das Syndrom von Selbsterhaltung und Selbstbehauptung des Menschen, die er als Blumenbergs Hintergrundvorstellung betrachtet. Er hebt hervor, dass die Welt nicht mehr nur pragmatisch in den Blick kommt, wenn sie ein Gesicht erhält. Es ist genauer der Blick, der dem Gesicht seine unendliche Bedeutsamkeit verleiht. Alle Weltsymbolik ist insofern vom menschlichen Gesicht mit seinem Blick abgeleitet (P. Strasser, a.a.O. S. 86). Der Blick aber realisiert die Nichtidentität der menschlichen Identität, ihre endliche Unendlichkeit.

⁴⁷³ Vgl. Peter Strasser, *Gut in allen möglichen Welten*, etwa S. 176.

⁴⁷⁴ Vgl. Hans Belting, *Das echte Bild*.

gilt: „Die Schrift hat ein Gesicht.“⁴⁷⁵ Es sind die Evangelien, die das Gesicht Jesu mit Worten malen.

Bei aller Differenz zwischen Gott und Welt muss ihre *enharmonische Verwechslung* in Kauf genommen werden um der gnostischen Versuchung, Schöpfung und Erlösung auseinander zu reißen, entgegen zu wirken.⁴⁷⁶ „Gott ist in allem, das ist wahr. Aber vom Standpunkt des egalitären Denkens aus ist es ein Verbrechen, unsichtbar zu sein. Deshalb stirbt Gott, und nicht weil die Gottlosen dekretieren, er sei tot. Gott stirbt, um noch unsichtbarer zu werden. Wie könnte er sonst in allem sein?“⁴⁷⁷ Dass Gott der Welt ein Gesicht gibt, schließt dann, nach Maßgabe dieser absoluten Metaphorik, ein, dass er die Welt hat wie einen Körper.⁴⁷⁸

Die Mystik des Seins will Gott unmittelbar haben, ohne Umwege, ohne Verzögerung, ohne Welt. Seltsam nur, dass Gott sich nicht direkt zeigt, dass er unsichtbar bleibt, dass er sich hinter die Sichtbarkeit seiner Schöpfung zurückzieht. Dabei hat er Platz gemacht für seine Schöpfung und den Menschen. Nach christologischer Lehre ist Jesus Christus zwar nun der sichtbare Gott geworden. Aber er hat diesen irdischen Platz geprägt wie besetzt, um ihn alsbald wieder frei zu machen für alle die, die sich als seine Nachfolger begreifen. Jesus macht den Weg frei für seine Nachfolger, indem er geht und seinen Geist verheißt (Joh 15-17).

Die neuzeitlichen Wissenschaften haben der nichtmenschlichen Wirklichkeit ihre anthropomorphe Physiognomik genommen. Mit ihr aber überhaupt eine Welt, in der sich der Mensch irgend so wiederfindet, wie er sich selbst erlebt. Dazu braucht er Resonanz. „Verteidigen werden wir schließlich nicht nur die unglaublichen Qualitäten und Evidenzen des menschlichen Lebens, sondern etwas noch viel Unglaublicheres, nämlich das endlose, unwirkliche Universum, das uns anblickt.“⁴⁷⁹ Nur noch die Welt der Kunst scheint ein Reservat solcher Erfahrungen zu sein, deren ontologischer Gehalt dann nur noch als subjektive Emphase, nicht mehr als objektive Wahrheit in Betracht zu kommen scheint.

⁴⁷⁵ Das entfaltet Klaas Huizing, die Metapher des Gesichts wie die der Lesbarkeit zusammenfügend; vgl. ders., *Ästhetische Theologie Band I. Der erlesene Mensch*, bes. S. 96 ff. Dort das Zitat. Vorangegangen waren: ders., *Das erlesene Gesicht*; und: ders., *Homo legens*, bes. S. 93ff: Während Blumenberg aber gegenüber Neuprägungen Zurückhaltung empfehle, weil die Philosophie als Metaphorologie die Geltung der Metaphorik auflöse, halte Paul Ricoeur an der Lebendigkeit der Metapher fest. (Ebd. S. 94 f. Anm. 2) Damit tritt allerdings tendenziell das Gesicht Jesu als das Gesicht der Schrift wiederum an die Stelle des Gesichts der Welt – die alte Rivalität von der Lesbarkeit des Buches der Welt (Natur) und der des Buches der Bücher meldet sich zurück. Um dem zu entgehen, wird Huizings Theologie insgesamt ästhetisch. Dass die Welt mit Christus ihr Antlitz erhalte, liest Huizing u.a. in Eph 1,10: „da die Zeit erfüllet war, auf dass alle Dinge zusammengefasst würden in Christus; beides, das im Himmel und auf Erden ist, durch ihn.“ Im griechischen Original stecke hier ein Wortspiel, *anakephailousthai ta panta*, das in etwa bedeute: „Be-Hauptung des Alls, Antlitzwerden der Erde.“ (K. Huizing, *Ästhetische Theologie I*, S. 271.)

⁴⁷⁶ Das ist für M. Hundeck das Hauptziel Blumenbergs. Um das gnostische Rezipiativ auch für die Neuzeit zu vermeiden, soll ihre christliche Wurzel am Ort ihres Ursprungs beseitigt werden, im Verhältnis von Schöpfung und Erlösung durch deren Ausbalancierung. Wie das gehen soll, bleibt dunkel, auch wenn Hundeck so etwas wie eine Verallgemeinerung der Christologie in der Anthropologie bei Blumenberg entdecken will. (Vgl. M. Hundeck, *Welt und Zeit*, S. 367.)

⁴⁷⁷ P. Strasser, *Journal der letzten Dinge*, S. 25.

⁴⁷⁸ Nicht nur gibt es pantheistische Stellen im Neuen Testament wie die von der Schöpfungsmittlerschaft Christi in Joh 1,3; 1. Kor 8,6; Kol 1,16. Sondern auch die Metaphorik des Hauptes, das Christus über die Christen bzw. die Gemeinde sei (1. Ko 11,3; Kol 1,18; Eph 1,22 etc.), freilich ohne die Metaphorik des Gesichts zu entfalten.

⁴⁷⁹ G. K. Chesterton, *Ketzer*, S. 286 f.

Peter Strasser will die religiöse Erfahrung dagegen weder dem Glauben überlassen noch der modernen Kunstreligion. „Denn einzig die religiöse Erfahrung der Dinge ist imstande, angesichts der täglichen kleinen und großen Höllen, in denen die Menschen leben, zu bejahen, dass es ist wie es ist.⁴⁸⁰ Nur die Religion habe es mit der Wirklichkeit zu tun, die Kunst operiere ständig mit einem >Als ob< im Imaginären.⁴⁸¹ Sie kann das, was ist, nicht sein lassen, wie es ist. Das aber gerade nennt er die Erfahrung einer Seligkeit, die über Glück hinausgeht, „Geborgenheit im Schlechten“. Während die Kunstreligion die Welt verdüstere, verneine die Religion die Welt nicht, sondern verkläre, was ist⁴⁸². Die Welt erscheint im mystischen Augenblick lediglich so, wie sie ist, unter Abstraktion von allen praktischen und pragmatischen Bedeutungen, auch und vor allem der moralischen Beurteilung. Strasser entdeckt in solchem Seligkeitsaugenblick den unmöglichen Gegenstand, der der ungegenständliche Gegenstand seines Verlangens sei.⁴⁸³

Gott muss in allem sein, das ist Strassers Grundthese. Wenn Gott nicht auch in Hitler wäre, wäre er beschränkt. „Ihm entginge etwas, nämlich das, was jedem an Hitler entgeht, der nicht Hitler ist. Gott ist auch alles Böse. Das kann ein großer Trost sein. Es bedeutet: Sanierung des Bösen. Gott muss auch sterben. Er muss den Tod eines jeden Menschen sterben. Er muss jeden Tod sterben.“⁴⁸⁴

Doch dieser Gott scheint Strasser nun doch zu beliebig, zu groß, zu ambivalent. Jedenfalls für die moralische Betrachtung, die offenbar auch der Gott, den Strasser aus dem Christentum herüber nimmt, fordert. „Gott ist in allem, aber es ist unmöglich, alle Dinge so zu betrachten, als ob Gott in ihnen wäre. Wer auf einen Mörder zeigt und sagt: »Auch in diesem da ist Gott«, der hat recht. Und dennoch lästert er Gott. Der Mensch kann im Mörder Gott nicht erkennen. Den Mörder kann man nur so betrachten, als ob sich Gott aus ihm zurückgezogen hätte.“⁴⁸⁵

„Alles ist so böse, wie es nur sein kann, und doch ist alles gut.“⁴⁸⁶ So gilt beides: Gott ist alles und Gott ist anders als alles. Gottesliebe ist kein Ersatz für, sondern erst Ermöglichung und durch Kenntlichmachung sogar Steigerung der Weltliebe.⁴⁸⁷

⁴⁸⁰ P. Strasser, *Geborgenheit im Schlechten*, S. 5. Heinz Schlaffer hat in einer Auslegung eines Textes bei Jean Paul gezeigt, dass der ästhetische Blick, in dem sich der ausbrechende Vesuv im glatten Meer spiegelt, nur auf Zeit Schrecken in Schönheit verwandelt. Vgl. ders., *Der Glanz des Unglücks*.

⁴⁸¹ P. Strasser, *Journal der letzten Dinge*, S. 51.

⁴⁸² Mit Arthur C. Danto, der sich auf die neutestamentliche Verklärung Jesu bezieht, kann Strasser aber auch davon sprechen, dass es die Kunst sei, die das Gewöhnliche verkläre. (Vgl. P. Strasser, *Gut in allen möglichen Welten*, S. 176) Die ästhetische Verklärung der Dinge erfolgt wie die ethische Ausrichtung des guten Lebens „vor dem Absolutheitshorizont der Erlösung“. (P. Strasser, ebd.) Oder mit Ernst Blochs ästhetischer Kategorie des Vorscheins zugespitzt: „Verklärung ist ein Vorschein der Erlösung“. (P. Strasser, a.a.O. S. 183) Das Schöne rückt mit dem Guten zusammen in den Horizont des Vollkommenen bzw. des Heils. Strassers Formel für die religiöse Haltung lautet: „Es ist wie es ist und es ist gut.“ Vgl. etwa ders., *Theorie der Erlösung*, S. 25 u. ö.

⁴⁸³ P. Strasser, *Geborgenheit im Schlechten*, S. 7.

⁴⁸⁴ P. Strasser, *Geborgenheit im Schlechten*, S. 25.

⁴⁸⁵ P. Strasser, *Geborgenheit im Schlechten*, S. 27.

⁴⁸⁶ P. Strasser, *Geborgenheit im Schlechten*, S. 104.

⁴⁸⁷ Diese Formel findet sich bei Carl Zuckmayer in einem Brief an Karl Barth: *Späte Freundschaft*, S. 27.

Blumenberg beschreibt den Menschen im Unterschied zu Gott als den, der nicht nur sieht, sondern sichtbar ist, weil er undurchsichtig ist. Darf man das theologisch wenden, indem man Gottes Unsichtbarkeit mit seiner Durchsichtigkeit in Verbindung bringt? Von Gott sehen wir nur, was er in gewisser Weise nicht selbst ist, die Welt. Von der Welt sehen wir nur, was den Rücken Gottes ausmacht. Alles, was wir von Gott sehen können, ist die Welt. Und die Welt ist, was wir von Gott nicht direkt sehen können. Nicht alles, was wir an und in der Welt sehen, ist identisch mit Gott. Das liegt vor allem an den Übeln, von denen die Welt erst erlöst sein müsste, um Gott zu sein. Mag Gott also auch durchsichtig sein für die Welt, ist die Welt nicht völlig durchsichtig für Gott, sondern eingetrübt.

Von Friedrich Hebbel, den Blumenberg liebte, gibt es einen Tagebucheintrag, der die Metapher des Gesichtes Gottes mit der Welt auf das engste und brutalste zusammenbringt. Und zwar so, dass die Metapher zugleich zu einem Mythos ausgebaut werden könnte. Kann das christologisch gelesen werden? „Eine Kanone erfinden, groß genug, die Erde hineinzuladen und sie Gott ins Gesicht zu schießen.“⁴⁸⁸ Wenn es nicht darum geht, Gott zu erschießen, – abgesehen von der Frage, ob das möglich wäre – sondern ihm hautnah vor Augen zu führen, nein: ihn leibhaftig spüren zu lassen, was es mit seiner Schöpfung auf sich hat, dann soll er wohl zu einer Reaktion gezwungen werden. Dann wäre dieser Schuss ein äußerstes Gebet.⁴⁸⁹ Das kann man auch frömmel ausdrücken. Elie Wiesel hat einen Satz geprägt, der mir als Inbegriff des christologischen Glaubens erscheint: „Macht Gebete aus meinen Geschichten.“⁴⁹⁰ Nämlich gerade aus den katastrophischen Geschichten. Die Geschichten seiner Geschöpfe zu Gebeten machen, damit sie in ihn selbst eingehen, wäre der Zielpunkt einer orthodoxen Lesart des Hebbelschen Mythos. Man könnte diesen Mythos weiter erzählen, so zwar, dass Gottes die Erdkugel schluckt wie der große Fisch den Jona, ihn ebenso verwandelnd wie auch sich selbst. Noch einmal ein Realismus des Essens und der Verdauung, aber eben eine wahrlich göttliche Verdauung, die schöpferisch verwandelt. Analog zu einer Mutter, die, während sie ihr Kind säugt, ihm die chaotischen, allzu rohen, überwältigenden Gefühle wie Hunger, Hass, Freude usw. erst abnimmt, dann verdaut, um sie ihm so zurückzugeben, dass der Säugling damit etwas

⁴⁸⁸ Friedrich Hebbel, *Weltgericht mit Pausen. Aus den Tagebüchern*. Auswahl und Nachwort von Alfred Brendel, München 2008, Nr. 4723, S. 35.

⁴⁸⁹ Vgl. dazu das Gespräch der *Süddeutschen Zeitung* mit dem Pianisten Alfred Brendel: „Müßig sein werde ich kaum“. Auf die Rückfrage der SZ nach Brendels Hebbelzitat, ob sich Gott darüber ärgern würde, antwortete Brendel: „Wenn man einen hypothetischen Gott ins Gesicht schießt, darf man hoffen, dass er sich hypothetisch ärgert.“ Hier sagt Brendel nicht, was ihn an Gott so ärgerte – wenn er an ihn glaubte. Das hatte er früher angedeutet. „Ich bin unendlich dankbar für das, was (der Komponist Franz) Schubert hinterlassen hat. Es ist ein absolutes Wunder. Aber ich werde zornig, wenn ich an Schuberts Tod mit einunddreißig Jahren denke. Das ist etwas, was ich nicht verzeihen will. Ich habe mir das geradezu zur Aufgabe gesetzt.“ (In: A. Brendel, *Ausgerechnet ich*, S. 162) Dieser hypothetische Gott wäre auch der, bei dem sich Brendel für Schubert bedanken könnte. Denn, wie Dieter Henrich deutlich gemacht hat, ist es ein Unterschied, ob man jemandem dankt, oder ob man für jemanden dankt. In: D. Henrich, *Gedanken zur Dankbarkeit*, bes. S. 162. Zu Hebbels Leben vgl. Dieter Thomä, *Väter*, S. 132-137.

⁴⁹⁰ So im Titel eines seiner Bücher: Elie Wiesel, *Macht Gebete aus meinen Geschichten*. Hebbels Mythos hat einen biblischen Anknüpfungspunkt in der hartnäckigen Witwe, die einen harten Richter ins Gesicht schlägt, wenn er ihr nicht Recht verschafft, und die Jesus als Vorbild unserer Gebete an Gott vorstellt. (Lk 18,5)

Sinnvolles anfangen kann.⁴⁹¹ „Das Kind überträgt [...] unerträgliche, undenkbare und unaussprechliche Seelenzustände in die Mutter, die Mutter bewegt diese Gefühle in ihrem Herzen, »verdaut« sie und verwandelt sie in seelische Substanzen, die das Kind aufnehmen kann.“⁴⁹² Erst wenn das für Gott gilt, der die irdische Welt in sich aufnimmt, wird Er alles in allem sein.

19. Das Seinlassen Gottes oder Gott als *sujet ambigu*

„Vielleicht bezieht Gott aus der Treue unseres Glaubens
Lebenskraft und eine Art Steigerung seines Seins.
Ich wüsste nicht, was der Schweiß, das Blut und die Tragödien
unseres Lebens sonst bedeuten sollten.“
William James⁴⁹³

Ohne eschatologischen Pantheismus wäre die Schöpfung vergeblich. Schon Schelling hatte gefragt, wieso die Schöpfung nicht von Anfang an vollkommen gewesen sei. Seine Antwort: „weil Gott ein Leben ist, nicht nur ein Sein.“⁴⁹⁴ Und das meint die Inklusion der Weltgeschichte in Gott. „Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich; auch die Schrift unterscheidet Perioden der Offenbarung und setzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott alles in allem, d. h. wo er ganz verwirklicht sein wird.“⁴⁹⁵ Die Welt ohne Gott ist blind, Gott ohne seine Schöpfung aber – nur für uns? - leer. Gott als das höchste Gut erfüllt jedenfalls das menschliche Begehren nicht weltlos, sondern nur in eins mit der ganzen Welt.⁴⁹⁶

Am Karfreitag kann man angesichts eines Kruzifixes die Vision haben, der Metaphorik der Erhöhung des Johannesevangeliums entsprechend, dass das Kreuz der Bogen sei, von dem der Menschensohn in den Himmel Gottes hinein geschossen wird wie ein Pfeil. Die Darstellungen der >Not Gottes< bzw. der sog. Gnadenstühle zeigen das Ergebnis: der göttliche

⁴⁹¹ Vgl. zu Wilfred Bions Theorie: Wolfgang Wiedemann, *Keine Angst vor der Seelsorge*, S. 93 ff.

⁴⁹² W. Wiedemann, *Keine Angst vor der Seelsorge*, S. 94.

⁴⁹³ William James, „Ist das Leben lebenswert?“ In: ders., *Der Sinn des Lebens*, S. 61.

⁴⁹⁴ F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 95.

⁴⁹⁵ F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 95. Dass Schelling auf 1. Kor 15,28 Bezug nimmt (aaO S. 100), ist kein Zufall. Man muss diese Stelle nur mit Röm 8,19ff zusammen nehmen, um nicht nur die Menschen, sondern auch die anderen Geschöpfe in Gottes Werden hinein zu nehmen. Ähnlich wie Schelling fragt Wilfried Härle, ebenfalls im Zusammenhang der Theodizeefrage, wieso Gott nicht schon >im Anfang< den vollkommen guten Himmel und die entsprechende Erde geschaffen hat, sondern sie als jeweils neue verheißt. Er beschränkt das Werden allerdings auf den Weg des Menschen, ohne ihn auch als Weg und Werden Gottes geltend zu machen; vgl. W. Härle, *Dogmatik*, S. 451. Bei Schelling ist Gott noch nicht wirklich genug, solange die Geschichte nicht zu Ende ist. Vgl. zu Schellings Theologie des werdenden Gottes: Markus Gabriel, „Die allgemeine Notwendigkeit der Sünde und des Todes“.

⁴⁹⁶ „Aus der Perspektive des christlichen Glaubens ist diese Bildungsgeschichte [sc. des Menschen] an ihr innerweltliches Ziel gekommen, wenn in die Führungsposition des >Höchsten Gutes<, also in die Position der eigentlich und letztlich attraktiven Zielperspektive des menschlichen Lebens, die – durch das unverfügbare (>geistgewirkte<) Innewerden der Kraft und Herrlichkeit des Schöpfers auf dem Antlitz des Gekreuzigten eröffnete – Perspektive auf das ewige Leben in der vollendeten Gemeinschaft des Geschöpfs mit dem Schöpfer *und mit allen anderen Geschöpfen* eingetreten ist.“ (E. Herms, *Liebe, Sexualität, Ehe*, S. 397; Hervorhebung von mir.)

Vater hält den toten Sohn in den Armen. Im Sohn aber nimmt er *pars pro toto* die ganze Welt nicht nur, wie der Gospel es will, in der Hand, sondern in sich auf. Im Ende wäre Seine Schöpfung so etwas wie sein Leib, den Er nicht nur hat, sondern der Er ist.

Die Spannung zwischen Schöpfung und Erlösung, die Blumenberg immer wieder akzentuiert, tritt auch innerchristologisch auf. Nach dem nizänischen Glaubensbekenntnis ist Jesus Christus „gezeugt, nicht geschaffen“. Könnte man nicht auch, unter anderem Akzent, der nicht die Göttlichkeit des Sohnes, und auch nicht nur seine Menschlichkeit, sondern die Teilhabe des göttlichen Vaters an solcher Menschlichkeit bezeugt, bekennen, er sei „gezeugt und geschaffen zumal“?⁴⁹⁷ Immer wieder triumphiert in der Christologie wie in der Trinitätslehre die Perseveranz gegenüber der Perichorese. Primär für die christliche Theologie müsste aber das Motto sein: „Die Menschwerdung des Sohnes ist für die Gottheit des trinitarischen Gottes nicht belanglos.“⁴⁹⁸ Lässt sich die lange christliche Theologie- und Glaubensgeschichte verstehen als verzögerte, langwierige und allmähliche Durchführung dieser Einsicht? Bei Blumenberg führt das zur Teilhabe des göttlichen Vaters an der Sterblichkeit des göttlichen Sohnes.

Wenn Blumenberg einmal schreibt, Gott habe nicht gewusst, was er tat, als er die Welt erschaffen habe⁴⁹⁹, dann wird Gott selbst zu einem nachträglichen Leser bzw. Rezipienten seiner Schöpfung. Gott musste sich mit dem Menschen unterbrechen, weil er sich selbst nicht kannte, nichts von Schmerz und Tod – und Glück? – wusste.⁵⁰⁰

Blumenberg hat bei aller Kritik am biblischen Gottesbegriff insofern festgehalten, als zu diesem gehört, sich ganz und gar auf seine Schöpfung einzulassen. Das führt ihn zur Kritik an jeglichem Dokerismus. Dass Gott die Welt sein lässt, indem er Seine Existenz sein lässt, ist nur die letzte Konsequenz seiner Geschichte mit der Welt, wie sie die Bibel erzählt. Deren Nacherzählung würde die Form eines Chiasmus haben. Einerseits zieht sich der wirkende Gott der Väter immer mehr aus der Unmittelbarkeit der Einwirkung auf seine Schöpfung zurück, spricht immer indirekter, geistiger, sublimer. Andererseits lässt Er sich dabei immer mehr auf die

⁴⁹⁷ In diese Richtung tendiert auch Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, S. 526: „Gott *zielt* in sich selbst auf dieses andere.“ Nämlich auf ein Werden der Schöpfung. „Gott zielt in seiner ewigen Zeugung auf die Schöpfung.“ Schöpfung und Zeugung rücken damit näher zusammen. Das entspricht dem, dass Gott eben das Geheimnis der Welt ist. Dass bei Jüngel Gott gerade darin sich selber Ziel ist und bleibt und Er sich selbst genug ist (ebd.), steht auf einem anderen Blatt. Wilfried Härle räumt in einer Klammer ein, Jesus Christus sei zwar „nicht *nur* ein Geschöpf [...] wie alle anderen Menschen und Kreaturen, die von Gott »gemacht« bzw. »erschaffen« sind“, aber das sei er als Mensch *auch*. Vgl. W. Härle, *Warum Gott?*, S. 98.

⁴⁹⁸ W. Pannenberg, *Systematische Theologie Band 2*, S. 433. Vgl. zur Perichorese etwa Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I,1*, S. 390 f. Perseveranz ist auch ein kriminologischer Fachausdruck und meint dort das Festhalten eines Täters an seinem Deliktbereich und an seiner Vorgehensweise.

⁴⁹⁹ H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 124.

⁵⁰⁰ „Gott ist vom Menschen unterbrochen worden.“ In: Elias Canetti, *Das Geheimherz der Uhr*, S. 47. Mit Blick auf den Vorsokratiker Empedokles schreibt Friedrich Hölderlin über die Götter aber doch vielleicht auch über den christlichen Gott: „Es haben aber an eigner / Unsterblichkeit die Götter genug, und bedürfen / Die Himmlischen eines Dings, / So sind Heroen und Menschen / Und Sterbliche sonst. Denn weil / Die Seeligsten nicht fühlen von selbst, / Muß wohl, wenn solches zu sagen / Erlaubt ist, in der Götter Nahmen / Theilnehmend fühlen ein Andrer, / Den brauchen sie; [...]“ (Aus: Hölderlin, *Der Rhein*, in: ders., *Sämtliche Werke und Briefe Band I*, S. 345.

Eigenständigkeit der Welt ein. Bis er in Jesus Christus selbst in die Schöpfung eingeht. Um darin unterzugehen, oder um in und mit ihr neu aufzuerstehen?

Wenn das, was wir als Teil der Schöpfung erleben und erleiden überhaupt Bedeutsamkeit und Relevanz hat, dann auch für Gott. Dass Gott den Menschen und seine Schöpfung nicht braucht, mag Theo-logie im strengen Sinne eines absoluten Theismus sein.⁵⁰¹ Das wird spätestens dann offenbar, wenn eine immanente Trinitätslehre konstruiert wird, in der der Sohn, von dem doch schwerlich abgesehen von dem Menschen Jesus von Nazareth gesprochen werden kann, immer schon beim Vater sei, und zwar so, dass Gott in sich selbst immer schon der sein soll, als der Er sich dann in der Welt offenbart, nur um Gottes Freiheit und Unabhängigkeit festzuhalten. Die Kontingenz der Schöpfung wird dann zu ihrer Husserlschen Epochä. Sie wird einklammerbar, unwesentlich für Gott. Doch kann das nie und nimmer von einer christlichen Theologie behauptet werden, für die doch der kontingente Mensch Jesus von Nazareth zum Wesen Gottes gehört. Die Welt wäre sinnlos und vergeblich, wenn Gott in sich selbst immer schon vollkommen und vollendet und unbelangbar wäre, und wenn wir in keinsten Weise irgendetwas für ihn tun könnten.⁵⁰² Wir stehen damit in der Nachfolge Jesu Christi, der als der Sohn Gottes in beiden Richtungen bedeutsam ist: er bringt Gott auf die Welt; und er bringt die Welt in Gott hinein.⁵⁰³ Das bedeutet dass die Menschen mit ihren Beziehungen und ihrer Welt in Gott hinein verwesentlich werden.⁵⁰⁴ Verwesentlichung ist dabei beides, Integration und Transformation. Das gehört dann zur Eschatologie.

Das ist der Ernst, der innerweltlich bei dem humanistischen Philosophen Ronald Dworkin auftaucht: „Die Menschen müssen ihr eigenes Leben ernst nehmen: Sie müssen einsehen,

⁵⁰¹ „Gott braucht den Menschen nicht. Menschen sind zwar etwas Gutes, aber ich glaube nicht, dass sie für ihn unvermeidlich waren. Er wäre nicht weniger perfekt, hätte er keine Menschen geschaffen.“ So David Swinburne im Interview: „Wie beweisen Sie Gott, Professor Swinburne?“, S. 45.

⁵⁰² Die Formel Karl Barths, nach der sich Gott immer nur wieder selbst entspreche, ist deshalb zutiefst problematisch und demonstriert, dass es dieser Theologie noch zu sehr um die Selbsterhaltung Gottes geht. Der Titel von Jüngels Paraphrase *Gottes Sein ist im Werden* ist wahrer als die Durchführung: Gott ist hier dann doch immer schon, als was er sich zeigt, offenbart, auslegt, was er im Laufe der Geschichte seiner Schöpfung erst wird.

⁵⁰³ Das hatte Rainer Maria Rilke im Blick: „Wir, diese Hiesigen und Heutigen, sind nicht einen Augenblick in der Zeitwelt befriedigt, noch in sie gebunden; wir gehen immerfort über und über zu den Früheren, zu unserer Herkunft und zu denen, die scheinbar nach uns kommen. In jener größten, >offenen< Welt sind alle, man kann nicht sagen >gleichzeitig<, denn eben der Fortfall der Zeit bedingt, dass sie alle sind. Die Vergänglichkeit stürzt in ein tiefes Sein ... [...] ... unsere Aufgabe ist es, diese vorläufige, hinfällige Erde uns so tief, so leidend und leidenschaftlich einzuprägen, dass ihr Wesen in uns 'unsichtbar' wieder aufersteht. Wir sind die Bienen des Unsichtbaren. Nous butinos, perdument le miel du visible, pour l'accumuler dans le grand ruche d'or de l'Invisible...“ Rainer Maria Rilke, Brief an Witold Hulewicz vom 13. Nov. 1925, zitiert bei Hans Egon Holthusen, *Rainer Maria Rilke*, S. 151 f. und bei Martin Heidegger, *Wozu Dichter?* in: *Holzwege*, S. 304 f.; von ihm die Übersetzung des französischen Zitates: „Wir heimsen unablässig den Honig des Sichtbaren ein, um ihn aufzuheben in dem großen goldenen Bienenstock des Unsichtbaren.“ Das Bild des Honigs hatte schon Hugo von Hofmannsthal verwendet, allerdings für den Abend des Lebens. Seine „Ballade des äußeren Lebens“ erklärt, dass die vergänglichen Erfahrungen in den einzelnen Lebensphasen nicht umsonst sind, denn wer am Ende des Lebens vom „Abend“ spricht, sagt viel: Es ist „ein Wort, daraus Tiefsinn und Trauer rinnt. / Wie schwerer Honig aus den hohlen Waben.“ Vgl. Hugo von Hofmannsthal, *Gedichte und Prosa*, S. 18. Dass bei Rilke das Sichtbare in das Unsichtbare geholt wird, widerstrebt einer alternativen Deutung dieser Sphären, die sich meint auf Paulus berufen zu können: „Denn was sichtbar ist, das ist zeitlich; was aber unsichtbar ist, das ist ewig.“ (2. Kor 4,18)

⁵⁰⁴ Deshalb überlagern sich beispielsweise in der Heiligen Familie die irdische wie die himmlische Familie Jesu Christi. Vgl. Albrecht Koschorke, *Die heilige Familie und ihre Folgen*, bes. S. 18-29.

dass es objektiv bedeutsam ist, wie sie leben.⁵⁰⁵ Ob man solche objektive Bedeutsamkeit ohne >Gott< festhalten kann, erscheint fraglich.⁵⁰⁶ Es gehört aber zur Phänomenologie des Lebens⁵⁰⁷, dass es nicht nur für uns jetzt, sondern irgendwie an und für sich wichtig ist und bleibt, was wir erlebt und versäumt haben. Gott heißt die Bedeutsamkeit des Menschen und seiner Welt.⁵⁰⁸ Dieser theo-logischen Lebensbedeutung hält Dworkin entgegen: „Letztendlich ist der Wert unseres Lebens adverbial, nicht adjektivisch, denn er besteht in einer Leistung, nicht in irgend etwas, das übrig bleibt, wenn wir diese fortnehmen. Ein solcher Wert wohnt einem großartigen Tanzschritt oder einem gewagten Sprung ins Wasser auch dann noch inne, wenn die Erinnerungen verblaßt sind und die Wellen sich geglättet haben.“⁵⁰⁹ Die biblische Eschatologie betont demgegenüber, dass nur das Meer, das alles verschlingt, ohne Spuren zu hinterlassen, nicht mehr sein wird (Apk 21,1), aber alles andere. Dieser Sinn ist dann in der Tat kein mehr bloß moralischer Sinn, wie Dworkin behauptet. Im Reich Gottes gibt es aber auch für die, deren Leben weniger gelungen als misslungen erscheint, noch Hoffnung auf seine unmerkliche Verwandlung. Die Verwandlung aber beginnt, indem Gott sich in die Welt hineinverwandelt. Und sie endet, indem Gott die Welt in sich verwandelt.

⁵⁰⁵ Ronald Dworkin, *Gerechtigkeit für Igel*, S. 35. Nur als Anmerkung verweise ich auf den seltsamen Satz, den Friedrich Ani einem seiner Ermittler (dem ehemaligen Mönch Polonius Fischer in seinen Krimis zu den überführten Kriminellen sagen lässt: „Und nehmen Sie Ihr Leben nicht allzu persönlich [...]“ (Friedrich Ani, *Idylle der Hyänen*, S. 245) Eine mögliche Deutung wäre im Ausgang von Axel Hutters Interpretation der Joseph-Trilogie von Thomas Mann zu finden. Einerseits geht es darum, sich wichtig zu nehmen, und von daher auch die anderen. Andererseits geht es darum, die »Rolle« zu finden, die man im Leben zu spielen hat. Sich wichtig zu nehmen, ein Ich-sager zu sein oder zu werden, heißt, mit Kant, in sich die Menschheit, also etwas Allgemeines, anzuerkennen, wie dann auch in anderen. (Vgl. Axel Hutter, *Narrative Ontologie*, S. 137 u.ö.) Das kleine Ich, das ich als Person bin, soll zugleich Distanz zu sich entwickeln (nicht nur, aber auch angesichts der Ungerechtigkeit des Schicksals, das dem einen Glück, dem anderen Unglück zumutet), indem es die Rolle eines (vorgegebenen?) großen Ich spielt, statt nur es selbst zu sein. Das greift die Metapher vom Welttheater auf. In ihm haben auch die, die schlecht wegkommen oder die Rolle eines Schurken spielen eben ihre Bedeutung. Vgl. Hutter, aaO S. 61ff. (Offen bleibt, ob es da Grenzen gibt, und wenn ja welche.) Impliziert ist, aus Blumenbergs Perspektive, dass der Mensch Distanz zu sich selbst gewinnt.

⁵⁰⁶ Dworkin scheut nicht das Pathos, dass es objektiv richtiges und falsches, gelungenes und misslungenes Leben gibt. Dabei nimmt er eine dezidiert atheistische Position ein. Nur für uns sei ein Leben bedeutsam. „Der Wert des Lebens – der Sinn des Lebens – besteht darin, ein gelungenes Leben zu führen, so wie es uns auch wertvoll scheint, gut zu lieben, zu malen, zu schreiben, zu singen oder zu tauchen. Das Leben hat keinen dauerhaften Wert und keinen Sinn, der über diesen Imperativ hinausgeht – und mehr brauchen wir auch nicht. Tatsächlich ist das ganz wunderbar.“ (Ronald Dworkin, *Gerechtigkeit für Igel*, S. 34.) Doch er gibt zu: „Vor jenem internen Skeptizismus, der uns überfällt, wenn wir nachts allein mit unseren Gedanken an unsere eigene Sterblichkeit konfrontiert werden, vor dem verstörenden Gedanken, dass nichts im Leben einen Sinn hat, können uns diese Überlegungen nicht retten. Mit Argumenten läßt sich hier wenig ausrichten; letztendlich bleibt uns nur, darauf zu warten, dass ein neuer Tag beginnt.“ (R. Dworkin, *Gerechtigkeit für Igel*, S. 167.) Vgl. dazu Peter Strasser, *Ratlosigkeit*, S. 185-188: Strasser moniert, dass Dworkin kein metaphysisches Fundament seiner Einheit von Moral und Ethik in Anspruch nehmen will. Zum Ausgleich lege eine „solcherart haltlos gewordene Philosophie“ an den „Einzelnen besonders strenge Maßstäbe“ (P. Strasser, *Ratlosigkeit* S. 187). Das zeige sich etwa in Dworkins kleinlicher Aburteilung des Sammels von Zündholzschachteln. Demgegenüber verteidigt Strasser die Füchse, die im Unterschied zu Dworkins Igel auch andere Lebensformen attraktiv finden können als das des rastlosen Bildungsbürgers.

⁵⁰⁷ Wenn man angesichts des näherkommenden oder nahen Todes spürt, dies oder jenes noch tun zu müssen.

⁵⁰⁸ Charles Taylor beschreibt die neuzeitliche Form des Christentums u.a. als Bejahung des gewöhnlichen Lebens. Ähnlich spricht Peter Strasser von den einfachen Dingen des Lebens als Ort der Präsenz der immanenten Transzendenz Gottes. Und Michael Welker spricht in der Nachfolge Dietrich Bonhoeffers davon, dass Gott in der „Polyphonie des Lebens“ erkannt und erfahren wird. (Michael Welker, *Offenbarung Gottes. Christologie*, S. 17-25.)

⁵⁰⁹ R. Dworkin, *Gerechtigkeit für Igel*, S. 333.

Wie die Welt und das Ich ist auch Gott ein unausschöpfbares *objet ambigu* (Ex 3,14), oder vielleicht besser ein *sujet ambigu*. Nur Gott kann von sich sagen, dass Er a) schlechthin ist, b) Er schlechterdings Er selbst und nichts sonst ist, und c) zugleich Der ist, Der alles in allem ist oder sein wird. Alle Geschöpfe aber haben ihr Sein, deshalb können sie es verlieren wie die Tiere und lassen wie der Mensch. Wie sehr und wie weit hat sich Gott also auf seine sterbliche Schöpfung eingelassen?

Kann auch Gott sein Sein lassen, es lassen zu sein? Dass Gott der Ursprung seiner selbst sei, wie die Formel *causa sui ipsius* zu denken gibt, bedeutet nach Blumenberg⁵¹⁰, dass Gott die Möglichkeit haben müsste, aufhören zu sein. Gott *ist* nicht schlechthin das Sein, sondern auch Er *hat* es. Also muss Er sein Dasein wollen, um darin zu beharren. Würde Er sich nicht wollen, würde Er aufhören zu sein. Erst die Zusatzannahme, Er sei reine Glückseligkeit, versucht diese Möglichkeit auszuschließen. Blumenberg zweifelt daran, dass es einen zwingenden Zusammenhang zwischen Selbstursächlichkeit und Glücksvollkommenheit gibt. Dieser Hiatus liefert auch Gott dem Risiko aus, dass Er erst erfahren muss, was über das Sein hinaus glücklich macht. Er verfügt über die Bedingungen allen Daseins, anderer Möglichkeiten über das bloße Dasein hinaus. Blumenberg denkt dabei an die Schöpfung als Möglichkeit die „Existenz mit anderen zu teilen, aus welchen Gründen auch immer: etwa distributive Gerechtigkeit, Geselligkeitsbedürfnis, Ruhmbegierde, Genuß am freien Spiel der Kräfte.“⁵¹¹ Doch es bleibt ein Wagnis, das Gott durch die Schöpfung eingeht. „Hinter dem Versuch, es aufs Unbekannte ankommen zu lassen, könnte immer der Vorbehalt stehen, im äußersten Fall des Missglückens der Glückszurüstungen sich kraft der Selbstursprünglichkeit aus der Existenz zurückzunehmen. Das Risiko des Absoluten kann derart nicht absolut werden.“⁵¹²

Insofern stimmt Harry G. Frankfurts Beschreibung der Risikolosigkeit Gottes wenigstens für die christliche Theologie nur bedingt: „Gott muss nicht vorsichtig sein. Er geht kein Risiko ein. Gott muss nicht, aus Klugheit oder Furcht, auf Gelegenheiten zur Liebe verzichten. [...] Diese Liebe, von der man meint, sie sei ohne jede Grenze oder Bedingung, treibt Gott dazu, eine Existenzfülle zu wünschen, der alles angehört, was auch nur irgendwie zum Gegenstand von Liebe werden kann. Gott will so viel lieben, wie nur geliebt werden kann. Er fürchtet sich naturgemäß nicht davor, ohne Weisheit oder zu gut zu lieben. Was Gott zu schaffen und zu lieben wünscht, ist dementsprechend bloßes Sein – von welcher Art auch immer und so viel wie möglich.“⁵¹³ Diese undifferenzierte Liebe zu allem und jedem, auch dem Komodowaran etc., kommt mit Hiob und spätestens mit Jesus Christus an eine Grenze: Gott merkt, was er mit dieser absoluten Liebe seinen Geschöpfen zumutet. Und lenkt ein. Wenn absolute Wesen, wie Frankfurt meint, ohne Passivität sind und ihnen deshalb nichts passieren kann, sie also nichts

⁵¹⁰ H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 71.

⁵¹¹ H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 72.

⁵¹² H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 72.

⁵¹³ Harry G. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, S. 69.

zu fürchten haben, gilt das für endliche Wesen nicht. Wenn Gott nun in einem Menschen selbst endlich wird, spürt er am eigenen Leib, was es heißt, leidensfähig zu sein. Doch die Konsequenz ist weniger die Einschränkung der Liebe als ihre eschatologie Transformation.

Über die Selbstursächlichkeit Gottes hinaus muss sichergestellt werden, dass Gott nicht gegen seinen Willen existiert. Selbstursächlichkeit bedeutet gleichwohl mehr als Notwendigkeit (*ens necessarium*): Gott ist für sich und seine Folgen verantwortlich. Deshalb hat nach Blumenberg Augustin in der innergöttlichen Trinität dem Vater die *memoria* zugeordnet. „Gott Vater ist der Gott der Treue zur Identität seiner Geschichte als Memoria: er weiß wie es zu ihm und zu allem anderen gekommen ist.“⁵¹⁴ Und, so würde ich hinzufügen, weil er sich den Folgen auch nicht durch göttlichen Suizid entzieht.

Nach biblisch-neutestamentlicher Lesart hat Gott den Tod seines Sohnes so in sich einbezogen, dass nicht der Tod das Leben, das Nichtsein das Sein sondern umgekehrt das Leben den Tod, das Sein das Nichtsein integriert. Damit die Tränen, mit denen sich in der *Matthäuspasion* die Menschen am Grabe Jesu niedersetzen, nicht verloren sind, sondern gesammelt werden, >entscheidet< sich Gott (der Vater) dazu, sich in diesem Menschen, seinen Sohn, noch einmal >neu< ins Dasein zu bringen wie schon >im Ursprung<. Auferstehung betont, im Unterschied zur Auferweckung, die eigene Aktivität des auferstehenden Christus. Auferweckung suggeriert, der vom Tod unbehelligte Vater erwecke den passiven toten Sohn auf. Auferstehung dagegen legt nahe, dass in dem Sohn selbst der Vater anweist und sich dabei auch selbst neu ins Dasein ruft. Blumenbergs Denken eröffnet diese Möglichkeit, ohne sie zu entfalten. Der Gott, der sich >schon einmal< ins Dasein rief, sich dann ins Nichtsein zurückzog, könnte Er sich nicht, >noch einmal< zu neuem Dasein rufen, in differenzierter Einheit mit seiner Schöpfung? Das wäre eine Entsprechung zu Kafkas Paradies, indem wir immer wieder darin sind, weil wir immer wieder daraus vertrieben werden.⁵¹⁵

⁵¹⁴ H. Blumenberg, *Selbstverständnis*, S. 74.

⁵¹⁵ Siehe oben das Zitat Kafkas als Motto, S. 83 zum Kapitel „Lebensweltausgänge und – eingänge“.

SCHLUSS: DIE VOLLSTÄNDIGKEIT GOTTES

„In der Stunde der letzten Müdigkeit gibt es keine philosophischen Fragen mehr.
Diese Zeit ist zugleich der Raum, dieser Zeitraum ist zugleich die Geschichte.
Was ist, *wird* zugleich. Das andere wird zugleich ich.“
Die zwei Kinder da unter meinen müden Augen, das bin jetzt ich.“
Peter Handke¹

„Wahre Versöhnung gibt es in der Tat nur mit Gott.
Während in ihr der Einzelne mit ihm sich versöhnt
und nur dadurch mit den Menschen sich aussöhnt,
ist es der scheinhaften Versöhnung eigen,
jene untereinander aussöhnen
und nur dadurch mit Gott versöhnen zu wollen.“
Walter Benjamin²

Gott verzichtet darauf, alles unmittelbar zu sein, um es in allem und mit allen Geschöpfen zu werden. Die Schöpfung unter besonderer Berücksichtigung des Menschen wird gewürdigt und in ihrem Sein gerechtfertigt, indem ihre Vollendung zur Vollständigkeit Gottes gehört. Das ist dann zugleich die Aufhebung der unerträglichen Kontingenz.³

Nun hatte Blumenberg der Metaphorik der unvollendeten Welt schon früh ein Kapitel gewidmet.⁴ Dort zeigt er einerseits, dass diese Metaphorik in der Neuzeit aufkommt, um die Arbeit des technischen Menschen positiv zu ermöglichen und zu nobilitieren als Arbeit an der Vollendung der Welt. Diese Vorstellung hat selbst eine Geschichte. Sie reicht von der Vorstellung der Welt als im Prinzip fertiges „Werkstück“ bei den Griechen⁵ über den Plural einer Welt von Welten, der aber nur die Allmacht Gottes zur Darstellung bringt⁶, weiter über die Vollendbarkeit der Schöpfung durch den Menschen bis an den Rand der Vorstellung einer

¹ Peter Handke, *Versuch über die Müdigkeit*, S. 68. Kursiv im Original.

² Walter Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften*, S. 184.

³ In dieser Richtung denkt auch Anton Friedrich Koch, wenn er versucht, zusammen zu denken: erstens, dass Gott denkmöglich ist; zweitens so, dass Gott die Welt nicht überflüssig macht, der Himmel nicht die Erde, die Transzendenz nicht die Immanenz; dass Gott weder gar nicht ist noch nicht mehr (Blumenberg) noch überhaupt noch nicht (Quentin Meillassoux); sondern dass die Trinitätslehre philosophisch gelesen werden kann: Als transzendenter Schöpfer der Welt scheint Gott tendenziell ohnmächtig dem gegenüber, was in ihr geschieht; erst indem er sich allmählich und immer wieder und immer neu und intensiver auf seine Welt einlässt, sich selbst in ihr individuiert, kann er Individuen überhaupt erst wahrnehmen und berücksichtigen. So nehme er zunächst Besitz von der Quasi-Person JHWH und später inkarniere er sich in der Person des Sohnes (Jesus Christus). „Die Person des Heiligen Geistes schließlich eint und trägt die Gemeinschaft derer, die an Gott glauben.“ Indem Gott zwar immer schon, aber nicht absolut Sorge um seine Welt und die Menschen trägt, ist auch die Frage der Theodizee lösbar. (A.F. Koch, *Philosophie und Religion*, S. 122) Koch rekonstruiert dazu, wenn ich recht sehe, Himmel und Erde als zwei Ebenen der Welt, eine Oberfläche und eine Tiefenstruktur, die sich erst im Laufe der Zeit immer mehr verschränken. Geht es nicht darum im zentralen Gebet des Christentums, dem *Vaterunser*, das auf Jesus Christus zurückgeht? Koch nähert sich Blumenberg und trennt sich von ihm, ohne auf ihn einzugehen: „Der anfänglichen Schöpfung, die blind und auf gut Glück geschehen musste, folgt als Heilsmaßnahme Gottes die Inkarnation. Sie wäre nach der Theorie der Wechselverhältnisse als opake Identität Gottes mit einem einzelnen Menschen zu deuten. [...] Die qualitative Raum-Zeit, die in der quantitativen mitschwingt, muss diese überragen, über sie überstehen [wie der Himmel die Erde], und im überstehenden, hier und jetzt unsichtbaren Teil einem erneuerten, ewigen Leben Raum und Wohnung bieten.“ (Koch, *Philosophie und Religion*, S. 127f.)

⁴ H. Blumenberg, *Paradigmen*, S. 77-90.

⁵ H. Blumenberg, *Paradigmen*, S. 81.

⁶ H. Blumenberg, *Paradigmen*, S. 83.

Unvollendbarkeit der Welt insgesamt heran.⁷ Gerade weil die Schöpferkraft des Menschen anerkannt wird, wird die Welt unvollendbar, nimmt sie, wenn nicht die Transzendenz selbst, so doch das Transzendieren in sich auf.

Die ontologische Distanz des Menschen zur Wirklichkeit, wie das der frühe Blumenberg genannt hat, ermöglicht es dem Menschen, die Wirklichkeit anzureichern. Gott schafft nicht nur die Welt, sondern auch die Lücke(n), die der Mensch füllen kann.⁸ Die wahre Welt ist mitnichten das, was übrigbleibt, wenn man von der Welt den Menschen und seine Kulturwelten abzieht. Die Welt *minus* die Kultur mag das physikalische Universum sein, aber in diesem kommen die wichtigsten Dinge des Lebens und der Welt und der ganze Rest nicht vor.⁹

Die Frage stellt sich immer wieder, ob >Welt< überhaupt ein sinnvoller Begriff ist, gerade dann, wenn er nicht eindeutig und abschließend zu definieren sei.¹⁰ Blumenberg verzichtet auf eine Definition von Welt. Dennoch bedient er sich nicht nur dieses Begriffs. Er hält auch Sätze über die Welt als ganze nicht für sinnlos, wenn auch für variabel, ersetzbar und überbietbar.¹¹ Auch wenn er von den vielen Wirklichkeiten sprechen kann, gar von einer Welt von Welten, scheint er doch an der einen Welt fest zu halten. Und sei es nur, um darüber absolute Metaphern bilden oder Mythen erzählen zu können.

Hans Blumenberg kann immer wieder so formulieren, als stünde der Mensch der Welt oder der Wirklichkeit gegenüber, als würde er selbst nicht zu all dem gehören, was es gibt, nämlich zur Welt. Doch das täuscht. Auch Blumenberg hat Heideggers Formel vom In-der-Welt-sein des Menschen rezipiert. Das impliziert, dass es die vollständige Welt nur zusammen mit dem Menschen gibt. Zudem darf man *Welt* und *Wirklichkeit* nicht verwechseln. Es mag eine nichtmenschliche Wirklichkeit geben, die als hypothetischer Ursprung dem Menschen als Absolutismus erfahrbar wurde. Das, was der Mensch zwischen sich und diese anfänglich absolutistische Wirklichkeit stellt, gehört dann aber zur Welt hinzu, so wie auch er selbst. Insofern ist sie innerweltlich nie fertig und vollständig. Die Unendlichkeit Gottes überträgt sich *enharmonisch* auf die Welt, und umgekehrt. Die Vollendung der Welt wäre dann zugleich die Vollständigkeit Gottes, und umgekehrt. Ist es wirklich eine abstrakte Alternative, ob Jesus Christus die Reindarstellung Gottes ist oder die Welt als Schöpfung? Bleiben Inkarnation und

⁷ H. Blumenberg streift diese Vorstellung, wenn er im Blick auf die Bezeichnung des Menschen als allmächtig und allwissend schreibt (H. Blumenberg, *Paradigmen*, S. 87 Anm. 103), dass der Mensch wie auch Gott selbst nie wissen könne, ob er allmächtig sei, er könne es nur glauben, weil es sonst zu einer Iteration von Wissen komme.

⁸ Diese ontologische Distanz bringt Markus Gabriel mit der Gotteserfahrung in Zusammenhang. „Es muss eine Distanz in unser Wesen eingebaut sein, eine Distanz, die wir letztlich selbst sind. Die erste Erfahrung dieser Distanz, die Erfahrung maximaler Distanz, wird als >Gott< oder >das Göttliche< erlebt.“ M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, S. 198. Erst dann, sekundär, mag es dann auch der Teufel sein, der wiederum Lücken lässt, die den Menschen leben lassen; vgl. zu dieser Metapher Alexander Kluge, *Die Lücke, die der Teufel läßt*, bes. im Vorwort S. 7 und S. 259 f.

⁹ Nicht einmal das Wohnzimmer: vgl. M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, S. 35 ff.

¹⁰ Vgl. H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, S. 37: „>Welt< ist ein Ausdruck, bei dem der Versuch, Wortersetzungsregeln zu finden, konstitutiv zum Scheitern verurteilt ist.“ Das bedeute aber nicht, dass man auf diesen Begriff, wie auch auf analoge, z. B. den der Freiheit, verzichten könnte. (A.a.O. S. 38)

¹¹ Blumenberg nennt beispielhaft Sätze wie: „>Die Welt ist schlecht<“ oder „>Die Welt steht vor dem Untergang<“ (H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, S. 38).

Schöpfung auch eschatologisch getrennt? Oder ist die Inkarnation die Prolepse der Offenbarung Gottes als Schöpfung?

Die eschatologische Identität von Gott und Welt darf aber nicht als unmittelbare Identität verstanden werden. Nur so ist eine Geschichte, gar eine Liebesgeschichte zwischen ihnen möglich.¹²

Die andere, geliebte Person, kann man nur so haben, als hätte man sie nicht. Man muss sie sein lassen und sich von ihr haben lassen. Die geliebte Person kann man weder sein noch wirklich haben, ihr Geheimnis nicht lüften wie einen Schleier, nur >anbeten<. Schon zwischen Menschen ist es so, dass man in dem geliebten Menschen gleichsam zugleich die ganze unendliche Welt hat. Auch deshalb ist die Liebe als Einheit von Eros und Agape seit dem biblischen *Hohen Lied Salomos* die absolute Metapher des Gottesbezugs.

Noch solcher Liebesmystik des Habens gegenüber scheint Blumenberg allerdings skeptisch zu sein. Einmal bezeichnet er Gottfried Benns Gedicht „Auf deine Lider senk ich Schlummer“¹³ als „das schönste seiner – womöglich aller – Liebesgedichte.“¹⁴ Die erotische Lust begreift er als Verweis auf die Last, die nach Paulus einer dem anderen tragen soll (Gal 6,2¹⁵). Dass beim menschlichen Liebesakt von Angesicht zu Angesicht Lust und Last zusammen bestehen, hängt mit dem Vorbehalt der Einsamkeit noch in der intimsten Zweisamkeit zusammen.¹⁶ Radikal wohlwollendes Sehen und Gesehenwerden sind hier von Angesicht zu Angesicht im Augenblick verwirklicht. Für einen Moment geht die Lust damit einher, dass die einander Liebenden sich körperlich zur Last werden. Für einen Augenblick trägt man auch die Last des Selbstseins gemeinsam. Die Andere als *objet ambigu* wird einerseits erfahren als *sujet ambigu*. Für einen Lidschlag des Erkennen-Erkanntwerdens wird Haben zugleich Sein und Lassen. Die Vieldeutigkeit des Anderen als *objet ambigu* wird zur Fülle des eigenen Seins als *sujet ambigu*.

¹² Darf man mit Anton F. Koch von einer „opaken Identität“ reden? Diesen Begriff entwickelt Koch in: ders., *Philosophie und Religion*, etwa S. 127. Er ist vorgebildet in seiner „Nichtredundanztheorie der Identität“, die Koch in seinem *opus magnum* entwickelt: vgl. ders., *Versuch über Wahrheit und Zeit*, bes. S. 438ff. Solche opake Identität, mithin eine Art Mystik, die zugleich die Individualität bewahrt, findet Koch sowohl in der kontemplativen Lebensform, wie sie Platon und Aristoteles anvisiert hatten, wie auch in der Glückserfahrung der unwillkürlichen Erinnerung Marcel Prousts, in der die verlorene Zeit gleichsam in einer überzeitlichen Ewigkeit wiedergefunden wird. Koch nennt das, mit allen Vorbehalten, Spuren eines sog. Ursachverhalts. Vgl. ders., *Versuch über Wahrheit und Zeit*, bes. S. 642ff. In der Kurzfassung spicht Koch wiederum im Blick auf Proust von einer „verborgenen[n] Identität der verschiedenen Zeiten“ die „die Essenz der Zeit“ als die der Ewigkeit enthülle; vgl. ders., *Wahrheit, Zeit und Freiheit*, S. 164.

¹³ Gottfried Benn, *Gedichte*, S. 138.

¹⁴ H. Blumenberg, Glossen zu Gedichten, in: *Akzente* 44. Jg., Heft 3, Juni 1997, S. 259.

¹⁵ Blumenberg weist darauf hin, dass bei Paulus im griechischen Original von >Lasten< im Plural die Rede ist. Dass der Mensch das Leben bzw. seine Last nicht alleine tragen kann, formuliert Friedrich Hölderlin vielleicht im Anschluss an Paulus. Einmal negativ, etwa in „Die Titanen“: „Gut ist es, an andern sich / Zu halten. Denn keiner trägt das Leben allein.“ (Ders., *Sämtliche Werke und Briefe* Band I, hrsg. von Michael Knaupp, Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998, Hanser Verlag München Wien 1992, S. 391.) Und positiv in „Brod und Wein“, hier kann das überreiche Leben, das von oben kommt, nicht alleine getragen werden, sondern verlangt nach Mitteilung: „[...] wo brichts, allgegenwärtigen Glücks voll / Donnernd aus heiterer Luft über die Augen herein? / Vater Aether! so riefs und flog von Zunge zu Zunge / Tausendfach, es ertrug keiner das Leben allein; / Ausgetheilet erfreut solch Gut und getauschet, mit Fremden, / Wirds ein Jubel, [...]“ (AaO S. 376)

¹⁶ Und dann damit, dass Benn dieses Liebesgedicht für und an zwei seiner Frauen geschrieben habe. Blumenberg kommt aber zu dem Schluss, dass das Gedicht seinen Dichter als Liebenden korrigiert: es kann eigentlich nur an eine Frau gerichtet sein (H. Blumenberg, Glossen zu Gedichten, S. 257 und S. 259).

Für einen Moment ist man der, der gesehen wird und umgekehrt. Doch dieses Last-Lust-Verhältnis gerät nach Benn/Blumenberg alsbald wieder aus dem Gleichgewicht, der Liebende muss die Geliebte verlassen - „indessen ich die Nacht, den Kummer / den Traum alleine tragen muß“. Die Frau scheint auf einmal die Augen geschlossen zu haben. Sie wird nur noch gesehen, ohne den Mann noch zu sehen. Das andere *Subjekt* wird wieder zum *anderen* Subjekt in seiner Fremdheit und Vieldeutigkeit. Und von da nur allzu leicht wieder zum anderen *Objekt*, und sei es dem *objet ambigu*.

Dass es in dieser Nacht auch um die „Todesschauer“ geht, habe, so Blumenberg, Paulus leichtfertig übergangen, als er mahnte, die Lasten des Anderen zu tragen. Die Last des Todes und Sterbens könne erst recht niemand dem anderen abnehmen. Bleibt Blumenberg deshalb der Einsame, der seine Nachtarbeit nur kurz zum Gespräch unterbricht? Immerhin hatte er in einem seiner schönsten Texte, der Dankesrede über Nachdenklichkeit, die Fabel des Äsop vom *Greis und dem Tod* zitiert und ausgelegt. Dort bittet der alte Mann den freundlichen, zögernden und fragenden wie antwortenden Tod darum, ihm die Last wieder aufzuladen, die er, lebensmüde geworden, für einen Moment abgelegt hatte. Doch diese Erfahrung der Resonanz, um noch einmal Hartmut Rosas Zentralbegriff aufzunehmen, übergeht Blumenberg.¹⁷

Für Blumenberg wird deshalb das sexuelle Lust- und Lastverhältnis zur „absoluten Metapher für die Last, die einer in der umfassendsten Weise seines Selbstseins – nur für sich selber erkenntlich und erträglich – ist“¹⁸ und bleibt, bis zum Tode, wo er die Last mit dem Leben abwirft wie Äsops Greis das Holz. Aus der gemeinsamen Welt muss jeder in seine eigene Welt zurückkehren, spätestens im Schlaf, wie schon bei Heraklit.¹⁹ Auch hier „keine erotische Mystik“²⁰ des Seins. Immerhin, auch wenn man sie alleine „tragen“ muss: Nacht, Kummer, Traum, Schlummer, Todesschauer und Lust verweisen auf den Ort und die Zeit, in der beides stattfindet, die Begegnung wie die Trennung. Und die deshalb das „Senken“ und „Senden“ von „Kuss“ und „Schlummer“ als Insignien des In-Beziehung-Bleibens trägt.

Dürfte man das Gedicht Gottfried Benns auf das religiöse Verhältnis übertragen, wäre vom eschatologischen »fröhlichen Wechsel« (Martin Luther) der Lasten >in Gott< zu reden. Die Mühseligen und Beladenen übernehmen das sanfte Joch und die leichte Last des Menschensohnes, um Ruhe zu finden für ihre erquickten Seelen (Mt 11,28-30). Jeder hätte das eigene Selbstsein zu tragen, das er ist. Und wäre doch bezogen auf die Anderen, um Anteil an ihrem Sein zu haben in Dem, Der dann alles in allem ist und es gerade so sein lässt. Das wäre

¹⁷ Man wird hier an ein anderes Gedicht Benns - „Kommt“ - erinnert, das das Gespräch als Gegenmacht des Todes beschwört: „Kommt, reden wir zusammen / wer redet ist nicht tot, [...]“ (Gottfried Benn, *Gedichte*, S. 320).

¹⁸ H. Blumenberg, *Glossen zu Gedichten*, S. 258.

¹⁹ Doch in den ureigensten Träumen können sich die Anderen melden, wie Patrick Süskinds Grenouille in der Höhle erfährt. Und was, wenn Benns Schlummernde plötzlich die Augen aufschlüge? Nach Peter Handke gibt es jedenfalls eine Müdigkeit, in der das Ich kein einsames Gefängnis mehr ist, sondern sich für die anderen öffnet. (Vgl. Peter Handke, *Versuch über die Müdigkeit*, bes. S. 68.)

²⁰ H. Blumenberg, *Glossen zu Gedichten*, S. 259.

die erfüllte Seelenruhe zwischen Schlafen und Wachen (vgl. Mt 26,45), um für das unendliche Gespräch der Welt miteinander Zeit zu haben.²¹

Blumenberg selbst hat das zumindest im Konjunktiv so gesehen, wenn er fragt, was Auferstehung bedeuten könnte, bedeuten müsste, etwa nach der Verheißung der *visio beatifica*, also „des beseligenden Ewigkeitsumganges mit Gott“²². Um zu antworten: „Sie [lies: die einzelnen menschlichen Personen] haben das Gemeinsame der Erinnerung an ein Dasein angesichts des Schmerzes und des Todes [aber doch auch des Glückes und der Erfüllung?], und was Wirklichkeit gewesen war, wird zur Möglichkeit einer unendlichen >freien Variation<, des Ausgleichs der faktischen Schicksale durch den Konjunktiv der möglichen.“²³ Das wäre eine Art ästhetischer Eschatologie. Denn keineswegs werden die irdischen Lebensläufe realistisch wiederholt. Das wäre schon alleine deshalb unerträglich, weil es die unendlichen Qualen der Schöpfung wiederholen würde, ohne Erlösung, Versöhnung, Transformation. Dann wäre der Himmel identisch mit der Hölle, die die Erde partiell schon war. Also kann es allein analog zur künstlerischen Partizipation wie im Theater oder im Kino zu einer Mystik auf Distanz kommen: eine nimmt am Leben des anderen so Anteil, wie der Zuschauer und Zuhörer in der Oper, im Theater, im Kino oder der Leser einer (Auto)Biografie oder eines Romans. Das gilt schon für den, der sein Leben nicht nur dem anderen mitteilt, sondern es so vor sich bringt, von sich absetzt. „Aber in dieser Distanz vom Leben *erzählen* und sich erzählen zu *lassen*, setzt voraus, es *reell* und ohne Distanz *gehabt* zu haben. Wie es voraussetzt, es nicht mehr als todgeweihte Daseinsverfassung zu *haben* – nicht mehr zu *sein*, was man *gewesen* ist.“²⁴

Schleiermacher kommt in seiner Eschatologie zu ähnlichen Überlegungen. Eine rein ästhetische Betrachtung fremder Lebensläufe ohne eigentliches, gemeinsames Tun allerdings hält er für letztlich unbefriedigend, auch und gerade für einen Zustand des sog. ewigen Lebens. „Sondern auch ein gemeinsames Leben, aber ohne allen Gegenstand gemeinsamer Tätigkeit, das also nur auf gegenseitige Darstellung des inneren Lebensverlaufes beschränkt bleiben müßte, können wir uns schwerlich als einen schlechthin vollkommenen Zustand denken.“²⁵ Wie ein gemeinsames Wirken aber im Himmel aussehen könnte, vermag er nicht zu sagen. Man mag jedoch darin ein Echo auf Goethes berühmte Äußerung gegenüber Eckermann hören: „Die Überzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der Tätigkeit; denn wenn ich bis

²¹ Vgl. Hölderlin: „Die Linien des Lebens sind verschieden / Wie Wege sind, und wie der Berge Gränzen. / Was wir hier sind, kann dort ein Gott ergänzen / Mit Harmonien und ewigem Lohn und Frieden.“ (In: ders., *Sämtliche Werke und Briefe Band I*, S. 922.) Und aaO S. 908: „Die Himmlischen aber, die immer gut sind, alles zumal, wie Reiche, haben diese, Tugend und Freude. Der Mensch darf das nachahmen. Darf, wenn lauter Mühe das Leben, ein Mensch aufschauen und sagen: so will ich auch seyn? Ja. So lange die Freundlichkeit noch am Herzen, die Reine, dauert, misset nicht unglücklich der Mensch sich mit der Gottheit [...]“

²² H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 128.

²³ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 128.

²⁴ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 129. Das ist die Konsequenz schon der Erinnerung, die das Erinnernte nicht noch einmal realisiert. Vgl. oben Teil A. I, 3: Die Phänomenologie wird anthropologisch.

²⁵ Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, S. 433-437, Zitat S. 434.

an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinem Geist nicht ferner auszuhalten vermag.“²⁶

Mit Blick auf Dantes *Commedia*: sein Himmel und seine Hölle müssten sich in einer höheren Einheit treffen. In seinem *Inferno* ist die individuelle Persönlichkeit nicht nur bewahrt, sondern in sich eingekapselt und auf die eigene Erinnerung reduziert. Vor allem auf die Erinnerung an die eine Schuld, die die ganze Person auszumachen scheint. „Die Strafe der Verdammten ist es, sie selbst sein zu müssen.“²⁷ Sie sind ihrer Erinnerung ausgeliefert. Ihre Strafe wiederholt die Schuld. Dem entspricht, dass im *Paradiso* die Seligkeit sowohl die Erinnerung aufhebt wie die einzelne Persönlichkeit. „Ist das Ich in Dantes Hölle der Erinnerung auf ewig vereinzelt und dazu verurteilt, es selbst zu sein und seiner selbst in der Erinnerung unablässig ansichtig sein zu müssen, so ist das *Paradiso* der Ort glücklich aufgehobener, ja ausgelöschter Individualität.“²⁸ Das wahre Paradies wäre dagegen wohl eines, in dem die Erinnerung gut wäre, nicht Strafe; nicht nur, weil sie auch Erinnerung an das Gute wäre, sondern weil sie in Bezug auf das Schlechte und Böse dieses durch Mit-Teilung transformieren würde. Zugleich wäre das Paradies zwar der Austausch der Individualitäten, nicht aber deren Auslöschung in einer absoluten Einswerdung der Einzelnen. Die Anteilnahme an der, das Hinüberreichen (Peter Strasser) in die Identität der Anderen darf nicht dazu führen, dass ihnen ihr Leben gleichsam weggenommen wird.²⁹ Ein Vorschein dessen ist bei Dante, dass dieser auf dem Weg vom *Inferno* über das *Purgatorio* bis zum *Paradiso* mit ausgewählten Einzelnen spricht, so dass diese, wenn auch nur für einen Augenblick, ihr Schicksal mitteilen und miteinander teilen können.³⁰ In der Gestalt des wandernden Dichters werden die einzelnen Schicksale verknüpft, und in seiner Dichtung schlagen sie sich als Teile eines Ganzen nieder, einem Werk, das auf Totalität zielt, auf „das Meer des Sinns“, das es mit dem „Meer des Seins“ aufnimmt.³¹ Das Eschaton ist im Blick auf Dante mithin eher als Purgatorium zu sehen, denn dort ist die Aufmerksamkeit sowohl der irdischen Vergangenheit wie der seligen Zukunft zugewendet. Hier herrscht eine Kommunikation zwischen den Personen, die der Reinigung dient, und der Versöhnung.³²

²⁶ Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, 4. Februar 1829, S. 308. Vgl. dazu etwa Albrecht Schöne, *Der Briefschreiber Goethe*, bes. S. 324f.

²⁷ K. Stierle, *Das große Meer des Sinns*, S. 64. Zum Folgenden vergleiche insgesamt S. 61-101.

²⁸ K. Stierle, *Das große Meer des Sinns*, S. 78.

²⁹ So kann ein junger Mann, Max, der durch ein Trauma die Erinnerung an seine Jugend wohl unwiderbringlich verloren hat, sagen, er spiele nicht mehr Fußball, weil dies zu dem Max gehört, der er einmal gewesen ist, und das möchte er diesem (seinem fürwahr *alter ego*) nicht wegnehmen. Vgl. die verfilmte Lebensgeschichte von Max Rinneberg in „Max auf der Suche nach seiner Vergangenheit“, (D, 2021), Regie: Ariane Dreisbach/Helene Köck.

³⁰ K. Stierle weist darauf hin, dass dabei auch die Sprache der Verdammten intakt bleibt. Eine Welt ohne Kommunikation wird dadurch ausnahmsweise aufgebrochen, auch wenn das ambivalent bleibt, „Erleichterung und Vertiefung des Schmerzes“ (vgl. K. Stierle, *Das große Meer des Sinns*, S. 72.91. Zitat S. 93).

³¹ Der Titel von K. Stierles Werk über Dante ist eine Variante einer Formulierung Dantes selbst, der metaphorisch vom „großen Meer des Seins“ „(lo gran mar dell'essere“) spricht, in dem die Wesen in unterschiedliche Häfen einlaufen. K. Stierle, *Das große Meer des Sinns*, S. 9 u.ö.

³² Vgl. K. Stierle, *Das große Meer des Sinns*, S. 142ff.

Das Doppelgebot der Liebe wird realistisch und ästhetisch zugleich erfüllt. Einer liebt den anderen als den, der er auch hätte sein können. Dadurch wird die eigene Kontingenz mitsamt der aller Anderen aufgehoben, mithin die *ontologische Sünde* (R. Spaemann) überwunden. In der gewissen Hinsicht des Habens im Bewusstsein ist jeder alle und alles andere. Denn Sünder zu sein sei schon dadurch unvermeidlich, „der Eine geworden zu sein und nicht der Andere“³³. Erlösung des Sünders und Versöhnung mit den anderen geht also streng genommen nur in eins damit, auch der Andere zu sein, ohne aufzuhören, man selbst zu sein. Mit Novalis: „Die Philosophie ist eigentlich Heimweh - *Trieb, überall zu Hause zu seyn*.“³⁴

Nun scheint das wieder und noch das Ideal zu sein, das in der biblischen Paradiesvertreibungsgeschichte als Verfehlung des Wie-Gott-Sein-Wollens entlarvt wird und die Jean-Paul Sartre als „Begierde, Gott zu sein“³⁵, und im Anschluss an ihn Markus Gabriel als „Verrohung nach oben“³⁶ bezeichnet. Als Mensch fällt das, was ich bin, nie zusammen mit dem, was ich sein kann. Immer bleibe ich, solange ich lebe, unterwegs zu dem, der ich eigentlich bin und sein kann. Immer werde ich erst zu dem, der ich bin. Es ist zunächst allein Gott, der von Sich sagen kann: „Ich bin, der ich bin“ (Gen 3,14). Für den Gott der Philosophen mag zutreffen, dass Seine Essenz sei mit Seiner Existenz identisch ist, Sein An-Sich auch Sein Für-Sich ist. Gottes Ewigkeit wäre Sein Immer-derselbe-Sein. Kann das aber auch für den Gott der Bibel gelten? Sollte der Name der Namensverweigerung in Gen 3,14 nicht eher lauten. „Ich werde sein, der ich sein werde“?³⁷ Und meint das nicht in der Tat, dass Gottes Sein erst im Werden ist? Der Plan, den er erfüllt, wenn die Zeit gekommen ist, ist ihm nicht äußerlich, wenn er bedeutet, in Christus alles zusammen zu fassen, „was im Himmel und auf Erden ist“ (Eph 1,10). Gott ist zugleich der „Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen“ (Eph 4,6) und

³³ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 140.

³⁴ Novalis, *Das allgemeine Brouillon* (1798/99), in: ders., *Schriften Band 2*, S. 471-720, S. 675. Vgl. M. Heidgger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, S. 7f. Dazu H. Rosa, *Resonanz*, S. 533.

³⁵ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 972. Siehe oben.

³⁶ Markus Gabriel, *Ich ist nicht Gehirn*, S. 309. Dass Gabriel dieses menschliche Begehren, wie Gott zu sein, so leichtfüßig verabschieden kann, hängt womöglich mit seiner Verabschiedung der Welt insgesamt zusammen. (Vgl. ders., *Warum es die Welt nicht gibt*) Und generell damit, dass er an den Problemen und Aporien, die er durchaus aufzeigt, aus welchen Gründen auch immer, nicht so leidet, dass er Erlösung irgend festhält. So konstatiert er einerseits, dass unsäglich viele Menschen durch andere Menschen daran gehindert werden „auf der Höhe der Menschenwürde zu leben [...] und dies vermiest vielen die einzige Aussicht, die wir Menschen haben: dieses Leben, das wir gerade haben“ (ders., *Ich ist nicht Gehirn*, S. 326). Dennoch kann er in den Hymnus R.M. Rilkes aus dessen Siebter Duineser Elegie auf das einzige Leben hier und jetzt einstimmen: „Hiersein ist herrlich“. Freilich erstens mit dem Zusatz „[...] aber nicht immer und auch nicht für alle (a.a.O. S. 327)“. So wird *de facto* aus Rilkes Indikativ ein Konjunktiv: das Leben könnte für alle herrlich sein, ohne es für die meisten zu werden. Rilke aber konstatiert die Herrlichkeit auch für die im Elend Lebenden. Und deshalb zitiert das Gabriel, ohne zweitens auf das einzugehen, was er selbst zitiert und was Rilke betont. „Sichtbar / wollen wirs heben, wo doch das sichtbarste Glück uns / erst zu erkennen giebt, wenn wir es innen verwandeln.“ (R.M. Rilke, *Gedichte 1910-1926*, S. 221) Ohne Verwandlung des Elends ist das Dasein nicht einfachhin herrlich. Und wenn, dann nur für den „lachende[n] Nachbarn“ Rilkes. Doch offenbar soll bei Rilke gerade das Leben des Weinenden herrlich sein, indem er sich vom Lachenden nicht beeindrucken lässt, also seine Eigenes „innen“ festhält und verwandelt. Dieses „innen“ ist m.E. allerdings weder in der Innerlichkeit der einzelnen Person alleine zu suchen und zu finden, noch alleine in der Kunst, so sehr sie Anschein und Vorschein der Erlösung sein mag. Eher noch in dem, was Rilke den „Weltinnenraum“ nennt, in dem sich Innen- und Außenwelt durchdringen, denn: „Durch alle Wesen reicht der *eine* Raum: / Weltinnenraum. Die Vögel fliegen still / durch uns hindurch. [...]“ (Rilke, *Gedichte 1910-1926*, S. 113.)

³⁷ P. Strasser übersetzt mit Leopold Zunz: „Ich werde sein, der ich bin.“ Vgl. ders., *Gibt es ein Leben nach dem Tod?*, S. 71.

der Sohn, der hinabgefahren ist in die Tiefe der Erde und aufgefahren in die Höhe des Himmels, „damit er alles erfülle (Eph 4,10). Und wenn es heißt, dass in Jesus Christus alles Gott untertan sei, „damit Gott alles in allem sei“ (1. Kor 15,28), dann ist Jesus Christus, um mit Rilkes Metapher zu sprechen, die Biene des unsichtbaren Gottes, die den Honig der Welt in ihn hineinbringt. Dann aber ist auch Gott noch nicht immer schon, was Er sein kann und sein wird. Wenn es beim Menschen heißt: „Ich werde, der ich bin.“, dann scheint das mit Blick auf die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und darin im Blick auf die Einholung der gesamten Schöpfung auch für Gott *irgendwie* zu gelten.³⁸

Die Eschatologie – und näherhin das Jüngste Gericht – hat es weniger mit der Scheidung zwischen Menschen (Verdammten und Erlösten) als mit der Verwandlung des Unwesentlichen und des Unwesens ins Wesentliche zu tun. Die Aneignung auch sinnloser und fremder Ereignisse und Erfahrungen gelingt während des Lebens nur fragmentarisch.³⁹ Die Suche nach dem Sinn des Lebens als die nach der erfüllten Identität, der Verwesentlichung des Zufalls, der ich immer auch und erst einmal bin und bleibe, kommt hienieden nie endgültig an ein Ende und Ziel. Der neue Himmel und die neue Erde aber *ist* das Fegefeuer der gegenseitigen Anteilnahme.

Das ewige Leben sollte nicht langweilig werden. Langeweile aber entsteht nach Arthur Schopenhauer gerade dadurch, dass einer alles ist oder hat. Wer nicht alles ist oder hat, leidet am Mangel. Wer aber alles ist oder hat, leidet unter Langeweile.⁴⁰ Man kann das auch so sagen: sowohl das strikte *principium individuationis* wie auch seine strikte Aufhebung führen zu Leid, als Mangel oder als Langeweile. Ein Individuum, das nichts ist und hat als sich selbst, leidet unter Mangel. Und ein Individuum, das strikt identisch ist mit allem und allen anderen, unter Langeweile. Das würde sogar für Gott gelten, wenn er unmittelbar *alles in allem* wäre. Gewährleistet müsste also sein, dass man man selbst ist, aber nicht nur, und dass man Anteil aneinander hat, aber nicht so sehr, dass man sich auflöste. John Donnes *Nobody is an I(s)land* bleibt bestehen. Niemand ist ein Ichland, niemand ist eine Insel, wie Donne schon im 16. Jahrhundert gegen den Brexit einwendet. Dennoch bleibt sie unterschieden von diesem.

Auch deshalb ist, wie Peter Strasser zu Recht betont, das Leben kein Kunstwerk.⁴¹ Erstens sind die realen Beziehungen zu anderen Wesen und Personen nie nur ästhetisch. Zweitens passt nicht alles in das >Werk< hinein, als das ich mein Leben imaginieren mag. Vieles bleibt mir fremd und äußerlich. Strasser folgert daraus, dass mein Leben auch nie ganz in eine Erzählung eingeht oder in ihr aufgeht. Wäre das anders im Eschaton, wie Blumenberg es hypothetisch vorstellt? Das jedenfalls dann die Konkretisierung des Diktums von Ernst Bloch:

³⁸ vgl. P. Strasser, *Gibt es ein Leben nach dem Tod?*, S. 42-85.

³⁹ Vgl. dazu P. Strasser, *Gibt es ein Leben nach dem Tod?*, bes. S. 76ff.

⁴⁰ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung, Erster Band, Viertes Buch*, S. 416. Vgl. Axel Hutter, *Narrative Ontologie*, S. 227.

⁴¹ P. Strasser, *Gibt es ein Leben nach dem Tod?*, S. 75-78.

„Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.“ Strasser fügt dem ästhetischen Moment, dass sich meine Identität zur schönen Gestalt rundet, das ethische hinzu, das auf das gute Leben zielt. Strasser meint damit die Zustimmungsfähigkeit der Person und die Zustimmungswürdigkeit dessen, was ihm widerfährt. Allerdings hat dieses eher einen rückwärtsgerichteten Charakter. Ich darf und soll gegen Ende des Lebens mein Leben bejahen können als das, „was mir zustand“⁴². Niemand dürfe einem anderen, was immer der erlebt und erlitten hat, die Fähigkeit – und Gelegenheit? - dazu bestreiten. Dennoch ist der Eindruck, vom Leben oder um das erfüllte Leben ganz oder teilweise betrogen worden zu sein, bei manchen Lebensgeschichten nicht vollends abzuweisen. Kann ich mein eigenes Leben bejahen, ohne wenigstens die Frage zu stellen, ob das Leben des Anderen irgend bejahenswert ist? Das, was einem zusteht, und das, was einem zukommt⁴³, ist nicht dasselbe. Das, was mir *zukommt*, ist nicht schon das, was mir *zusteht*, nur weil ich es nachträglich bejahen kann. Erst recht nicht, wenn es meine Fähigkeit, zuzustimmen, nachhaltig stört oder ganz und endgültig zerstört, wie es bei Demenz der Fall ist. Ein Zugehöriger kann wohl dem zustimmen, einen an Demenz leidenden Nächsten zu betreuen; nicht aber kann er für den Betroffenen der Krankheit zustimmen. Und dieser kann es auch – jedenfalls im Fortschreiten der Demenz - nicht (mehr). Denn er kann am Ende wohl nicht mehr sagen: „Das bist du!“⁴⁴

Der „Standpunkt der Erlösung“⁴⁵ müsste deshalb mehr einschließen, als den bloßen Blick auf das eigene faktische Leben in seinen Beziehungen zu anderen. Strassers „Basisidentität“ fällt nur dann mit der „personalen Identität“ zusammen, wenn es zu einem Ausgleich, Abgleich und Austausch mit den anderen Identitäten kommen kann. Vielleicht braucht es weniger die unerschwingliche absolute Perspektive Gottes, damit Strassers Formel „Es ist wie es ist und es ist gut“ zu ihrer Vollendung kommt. Es gibt nicht nur „die ontologische Kluft“ *in* mir zwischen dem, was ich war und bin, und dem, was ich werden konnte und noch werden könnte. Sondern auch die ontologische Kluft zwischen dem, was ich so oder so bin und all den anderen und dem, was sie so oder so sind. Strasser endet mit seiner Variante von Ex 3,14: „*Ich bin der ich bin - nicht ich, doch auf dem Weg.*“⁴⁶ Den aber gehen wir nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel nicht nur nebeneinander, sondern miteinander, gemeinsam. Wenn es bei der Menschwerdung um das „Hinüberreichen in den Anderen“⁴⁷ geht, dann geht das wohl nicht anders, als dass man sich das jeweilige eigene Leben irgend gegenseitig erzählt. Die Metapher des Buches, in das Gott die Lebensgeschichten einschreibt, behält ihr Recht. Denn die Namen, die darin geschrieben sind, stehen für die Geschichten, für das Getane wie Erfahrene, das

⁴² P. Strasser, *Gibt es ein Leben nach dem Tod?*, S. 79.

⁴³ P. Strasser, *Gibt es ein Leben nach dem Tod?*, S. 79 und 81.

⁴⁴ P. Strasser, *Gibt es ein Leben nach dem Tod?*, S. 83. Gemeint ist hier: Das bin ich.

⁴⁵ P. Strasser, *Gibt es ein Leben nach dem Tod?*, S. 83-85. Vgl. den Schluss der *Minima Moralia*, Nr. 153 („Zum Ende“) von Theodor W. Adorno, S. 333-334.

⁴⁶ P. Strasser, *Gibt es ein Leben nach dem Tod?*, S. 85. Kursiv im Original.

⁴⁷ P. Strasser, *Dunkle Gnade*, S. 55-74. Und zwar besonders im Blick auf Kong Kong und die weiße Frau, also doch auch im Blick auf das Verhältnis zwischen Mensch und Tier.

Gedachte wie das Gefühlte, das ganze Leben in all seinen Bezügen. Es ist nicht abstrakt Gott alleine, der darin liest, sondern alle, die darin zugleich unter anderen vorkommen, Menschen wie womöglich auch Tiere. Wir lesen dann auch nicht nur unsere eigene Lebensgeschichte nach, sondern alle, die darin geschrieben sind. Und womöglich lesen wir sie uns gegenseitig vor. Solches Lesen bzw. Erzählen wäre keine bloße Wiederholung, sondern auch eine Verwandlung.

So wird Erlösung durch >realistisches< Erzählen als Verzeihung⁴⁸ wirklich, weil Verzeihen nur möglich ist durch Verstehen, Verstehen durch Sein. Im Diesseits gibt es davon einen Vorgeschmack. Das auch insofern, als meine Retention von der Erinnerung abgekoppelt ist. Meine Vergangenheit habe ich nicht präsent wie die Gegenwart oder als Gegenwart. Sie ist mir nahezu so fremd – gerade die nicht erinnerte, etwa meine Geburtsgeschichte – wie die eines beliebigen anderen. Gerade das aber ermöglicht es mir, fremde Geschichten zu hören – oder zu lesen -, als wären es meine eigenen: sie sind nahezu >so gut wie< meine.

Indem ich in den anderen hinüberreiche, arbeite ich an der Aufhebung der ontologischen Sünde (Spaemann), den anderen nicht verstehen zu können, weil ich nicht (wie) er bin.

Die eschatologische Pointe scheint mir zu sein, dass der Einzelne nur *werden* kann, der er *ist*, indem er zugleich alle anderen „innen“ (Rilke) *hat*, als *wäre* er sie. Das ist, zugegebenermaßen, eine Form der *Apokatastasis panton*. Glückselig wird der Mensch erst im »Weltinnenraum« Gottes, in dem, was früher die *visio beatifica* hieß, die Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht. Die findet nicht zwischen dem solipsistischen Ich und seinem Gott alleine statt, sondern nur gemeinsam mit dem lachenden und dem weinenden Nachbarn, wie weit er auch sein mag. Aus der »unerreichbaren Nähe« Gottes wie des Nächsten und Fernsten⁴⁹ mag so etwas wie erreichbare Ferne werden.⁵⁰

Zugleich arbeite ich mit an meiner Rechtfertigung, nicht alles zu sein, sondern nur ich selbst. Und auch damit, dass ich eben ich bin, das Meine tue – stellvertretend (Delegation auch hier) für andere, die daran im Eschaton Anteil bekommen. Noch Egozentriker wie Künstler gewinnen so, und wenn auch nachträglich, ihre Rechtfertigung, indem sie Lebensmöglichkeiten ausgeschöpft haben, an denen andere dann nachträglich nur, und sei es parasitär, teilnehmen. Insofern ist die schöne chassidische Geschichte nur halb wahr, dass der Rabbi Sussja nicht gefragt werden wird, warum er nicht Mose etc., sondern warum er nicht Sussja gewesen ist.⁵¹ Er wird auch gefragt werden, warum er nur Sussja gewesen ist, um wenigstens ein Bewusstsein zu haben, was es bedeutet, Mose etc. gewesen zu sein. Für mich *habe* ich mich und alles und alle anderen; für andere aber muss ich *sein*.

⁴⁸ Vgl. Holm Tetens, *Gott denken*, S. 63.

⁴⁹ So die Metapher von Peter Strasser, etwa in ders., *Sehnsucht*, S. 199-204.

⁵⁰ Im Rahmen seiner Überlegungen zu einer Denkbarkeit Gottes kommt Anton Friedrich Koch auf die Frage zu sprechen, wie beides gedacht werden kann: Individuation einerseits und Wechselverhältnis andererseits. Das scheint mir für eine theologische Eschatologie relevant zu sein. Vgl. jetzt Koch, *Philosophie und Religion*, bes. S. 115-123.

⁵¹ Vgl. Martin Buber, *Die Erzählungen der Chassidim*, S. 394.

Erst wenn wir in Gott, der alles in allem *ist*, alles in allen *haben*, ist unsere Kontingenz nicht mehr unerträglich, weil sie aufgehoben ist, ohne vernichtet zu sein. Darin erfüllt sich zugleich endgültig der Wunsch und Anspruch, gewollt zu sein.⁵² Da Haben und Sein ineinander überführbar sind, hat nicht nur Gott Anteil am menschlichen Leben, sondern umgekehrt haben Menschen Anteil an Gott. Und indem sie Gott haben, sind sie in gewisser Weise auch Gott. Die Mystik hat doch ihren Anteil an der Wahrheit.

Eine letzte Frage bleibt. Muss das ontologische Verzeihen noch auch noch die Tiere einschließen? Auch sie laden ja unschuldig Schuld auf sich, wenigstens Raubtiere, wie Blumenbergs geliebte Löwen. Im Blick auf Röm 8, 19ff⁵³ wird man also sagen müssen: Wir werden wie die Tiere und sie wie wir. Der Vergöttlichung des Menschen korrespondiert eine Vermenschlichung des Tieres: wie hielten sie es aus, nicht zu wissen, wie es ist, ein Mensch zu sein, wenn sie sich nach der Erlösung der Kinder Gottes sehnen? So wenig, wie wir es nach Nietzsche als Ebenbilder Gottes aushalten, nicht (wie) Er zu sein.

Auch das bedeutet eine neue, zweite Schöpfung. Damit wird das *vogliamo tutto* doch noch, auf unendlichen, ewigen Umwegen, erreicht. Menschen und Tiere nehmen alle aneinander Teil und schöpfen so die Welt aus.

Blumenberg zitiert einmal Nikolaus von Kues. „Der Mensch ist nämlich Gott, allerdings nicht schlechthin, da er ja Mensch ist; er ist also ein menschlicher Gott. Der Mensch ist auch die Welt, allerdings nicht auf eingeschränkte [Blumenberg liest: konkrete] Weise alles, da er eben Mensch ist; der Mensch ist also Mikrokosmos oder eine menschliche Welt. Der Bereich der menschlichen Natur umfaßt in seiner Möglichkeit Gott und das Weltall. Der Mensch kann also ein menschlicher Gott sein, und wie auf menschliche Weise Gott, so kann er auch ein menschlicher Engel, ein menschliches Tier, ein menschlicher Löwe oder Bär oder jedes andere sein.“⁵⁴

Im Eschaton erst recht wüssten wir *how it ist to be a bat* (Thomas Nagel). Jona wüsste endgültig, wie es ist, Behemoth zu sein, und Behemoth, wie es ist, Jona zu sein.

Insofern ist es ingeniös, wenn Sibylle Lewitscharoff ihrem *Blumenberg* einen Löwen ins Arbeitszimmer legt. Sicherlich steht der Löwe für eine seltsame Gegenwart des Absoluten. Der Löwe steht – frei nach Röm 8,19ff – aber auch dafür, dass zwischen Mensch und Tier eine

⁵² H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 136.

⁵³ Vgl. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 396. Heidegger verweist auch auf Esra IV, 7,12, wenn er „*die Weltarmut des Tieres als inneres Problem der Tierheit selbst*“ (kursiv im Original) bezeichnet. Dass das Tier in Heideggers Begrifflichkeit weltarm (nicht weltlos wie etwa der Stein) ist, könnte demnach einschließen, dass es so etwas gibt wie ein Empfinden des „*Entbehrens*“ (kursiv im Original a.a.O. S. 395): das Tier >spürt< irgendwie, dass ihm etwas fehlt – was der Mensch hat.

⁵⁴ Nikolaus von Kues, *Mutmaßungen (De coniecturis)*, in: Philosophisch-theologische Werke, lateinisch-deutsch. Mit einer Einleitung von Karl Bormann, Band 2, Hamburg 2002 (Felix Meiner, WB), S. 1-264, S. 171. Paraphrasiert bei H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 159.). (Siehe oben) Hans Carossa, so Blumenberg, war der Ansicht, das neugeborene Kind wisse – fühle – sich noch „Eins mit allem rings Gegebenen“ (zitiert H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 134).

Schicksalsgemeinschaft mindestens im Leiden besteht. Blumenberg konnte ironisch über die biblische Verheißung des Tierfriedens spotten, gerade anhand des Verhältnisses von Wolf und Lamm. Und doch: Solange kein Tierfriede herrscht, mit Tieren wie zwischen ihnen, kann das Reich Gottes nicht angebrochen sein.

Wenn die Geschichte, sowohl die Menschheitsgeschichte wie die Naturgeschichte nicht wesentlich für Gott wäre, wäre sie sinnlos. Das meint die Inklusion der Weltgeschichte in Gott, wie sie Schelling behauptet. „Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich; auch die Schrift unterscheidet Perioden der Offenbarung und setzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott alles in allem, d. h. wo er ganz verwirklicht sein wird.“⁵⁵ Die Welt ohne Gott ist blind. Ist Gott ohne seine Schöpfung leer? Vielleicht dies nicht, aber vollendet wohl auch nicht. Wie auch immer: Im Leiden treten Welt und Gott für den Leidenden auseinander, so dass, wenn die Welt verloren scheint, doch Gott nahe zu sein vermag.⁵⁶ Die Geschichte Jesu Christi ähnelt der von „Hänschen klein“, das in die weite Welt *hinein* geht, „ins Ganze, zu dem es gehört“.⁵⁷ In der Glückseligkeit aber fallen Gott und Welt in eins. Gott erfüllt sich und uns durch

⁵⁵ F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 95. Mit Bezug auf 1 Kor 15,28. Der späte Max Scheler bekennt entsprechend, indem er seine Antwort gibt auf die Frage, wofür man lebt: „Nicht für das allein, was ich um mich sehe, höre oder erschließe. [...] Wahrlich aber auch nicht für immer so wenig bekannte Dinge wie für die »Zukunft meines Volkes« oder der irdischen oder der »kosmischen Menschheit«. Auch das Leben der irdischen Menschheit als Gattung ist *kurz* bemessen, - kurz auch das Leben und Dasein unseres Planeten im Werden und Verschwinden der Sternwelten; auch dieses nur der Secunde eines Menschenlebens oder noch weniger vergleichbar. Der Positivismus, der nichts weiter weiß: »Für die humanité«! Er *läßt meine Vernunft* so unbefriedigt wie mein *Herz*. Das theist[ische] System selbst ist tiefer. (Aber meine Vernunft und mein Herz vermag es ebenso wenig zu befriedigen. Es ist von der *Erffahrung] der Weltgeschichte* aus überholt. Ein Gott, der eine Welt und das Leben bis zum M[enschen] schuf – ohne innere Notwendigkeit -der dem Menschen Vernunft und Freiheit hab und unzerstör[are] Seelen, schon vorwissend [,] wie sie sich betragen werden, sie dann bestraft, belohnt – je nach dem sie sich betragen, scheint mir ~~unannehmbar, er scheint mir mehr~~ der Gott einer *Kinderschule oder eines moral[ischen] Gymnasiums zu sein, als der Gott dieses Wetter]sturmes*, den wir die Welt nennen. Nein [,] die Welt und der Mensch und s[eine] Geschichte muß mehr sein wie das »Schauspiel« uns die *Gerichtsdomäne* für einen ewigen absoluten] vollkommenen Gott. *Sie muß für das Schicksal der ewigen Substanz irgendetwas bedeuten!* Aber wenn ich innerh[alb] dieses Systems frage: »Wofür lebe ich«, so ist seine einzige immer wiederkehrende Endantwort: *Für Dich, für Dich, für Dich!* Für deine sog. »ewige Seligkeit« und um sie als Preis zu finden dafür, daß ich Gott wohlgefiel. (Aber ein Gott, der nichts will, als daß ich ihm wohlgefalle: Er gefällt *mir* nicht wohl!) Ich vermag nur für Etwas zu sein und zu leben, das *mehr* ist wie ich selbst und das hinaus geht über mich! Ich muß doch »für« dieses Sein *leben* können und das vermag ich nicht gegenüber *einem* Sein, das ewig schlechthin vollkommen, gut, weise *und* allmächtig ist! Seine Idee wirft mich immer wieder zurück auf *mich selbst!* »Für« *Gott leben* [,] das kann nur heißen, mit ihm, in *ihm zu kämpfen und siegen*, - was an mir ist – für seine Selbstverwirklichung und »für« seine volle werdende *Selbstverleiblichung* im Prozesse der Welt. (~~Die Welt »eine« — eine der unend[lich] vielen Geschichten der Gottheit, ein minimaler Ausschnitt seiner Bio[] und Idiographie!~~) Der *Mensch* als das Wesen, in dem und durch das der Urgrund sich erfaßt und als Gottheit sich verwirklicht. Das gibt *allen Menschen* – *wer sie auch seien* und wo sie auch wohnen im Kosmos – *ein* und dasselbe Ziel, für das zu sein wer ist und wert zu leben.“ (Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, S. 137f. Hervorhebungen und Durchstreichungen nach dem Text von Scheler)

⁵⁶ Vgl. V. Gerhardt, *Der Sinn des Sinns*, S. 219.

⁵⁷ V. Gerhardt, *Der Sinn des Sinns*, S. 46. Hans hat sich allerdings nun verändert, und die ursprüngliche Fassung des dreistrophigen Liedes von Franz Wiedemann betont, dass er sich verändert hat und dass das erkannt und anerkannt werden soll. In der auf eine Strophe reduzierten üblichen Fassung dagegen kehrt er sogleich zurück, als die Mutter weint: "Da besinnt sich das Kind, läuft nach Haus geschwind". Im Originaltext dagegen wünscht ihm die Mutter Glück, auch wenn er bald zurückkommen soll. Die Mutter Jesu, Maria, folgt dagegen eher Jesus nach, als dass der zu ihr zurückkehrt. Er kehrt freilich zurück, doch zu seinem himmlischen Vater. Um von dort neuerdings in die Welt aufzubrechen, was als seine eschatologische Wiederkunft bezeichnet wird. Jesus Christus pendelt gleichsam zwischen Gott und Welt, um sie sich immer näher zu bringen, bis zu ihrer eschatologischen Identität.

seine Weltwerdung das *Vogliamo tutto*. Der Mensch kommt aus Gott und insofern aus einem Zustand, in dem „er alle Dinge gewesen ist“⁵⁸. In der biblischen Schöpfungsgeschichte klingt das an, wenn es heißt, Gott habe den Menschen nach seinem Bilde geschaffen. Nach Schelling strebt der Mensch „wieder dahin, aber für sich, nicht wo er es sein könnte, nämlich in Gott. Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maß, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, ärmer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird. Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, daß es kreatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Kreatürlichkeit vernichtet und aus Übermut, alles zu sein, ins Nichtsein fällt.“⁵⁹ Der Mensch ist, wie Blumenberg betont, als endliches Naturwesen Bild Gottes, unterliegt deshalb notwendig der Versuchung, böse zu werden, also unmittelbar, außerhalb von Gott, alles zu sein oder zu haben. Dieser Versuchung muss er nicht notwendigerweise erliegen, auch wenn er es faktisch immer schon tut.⁶⁰ Doch auf Hoffnung. Die eschatologische Verheißung müsste diesen Hunger, alles zu sein, das *vogliamo tutto*, auf gute Weise erfüllen, jetzt endlich in Gott selbst. Auch für Gott aber gilt, was Ernst Bloch auf die trinitarische Formel brachte: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.“

⁵⁸ F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 83.

⁵⁹ F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 83.

⁶⁰ Vgl. Thomas Buchheim, Schelling und die metaphysische Zelebration des Bösen, in: *Philosophisches Jahrbuch* 107 (2000), S. 47-60.

NACHWORT

Flieg! rief er, das Fenster aufschließend und die Hand öffnend,
um sie [sc. die Fliege] wegfliegen zu lassen, flieg, armes kleines Wesen,
mach dich auf und davon! Warum soll ich dir wehe tun?
Die Welt ist sicherlich weit genug, um uns beide zu fassen.
Onkel Toby⁶¹

Herbert Kopp-Oberstebrink bringt in seinem Nachwort zu dem Briefwechsel zwischen Hans Blumenberg und Jacob Taubes den Unterschied zwischen beiden Briefschreibern auf die „verborgene Logik [...] des Verhältnisses von Werk und Kommentar“.⁶² Während Blumenberg von Anfang an, aber im Laufe seines Lebens immer stärker, sein Werk in den Mittelpunkt sowohl seiner Arbeitskraft wie seiner Lebenszeit stellte, hat Taubes nach seiner Dissertation über die *Abendländische Eschatologie* zu Lebzeiten kein eigenständiges Buch mehr veröffentlicht. Er war als Leser einer, der in Kontakt zu vielen Autoren stand, sich für sie – auch für Blumenberg im Verhältnis zum Suhrkamp-Verlag – einsetzte und sie ins Gespräch verwickelte; untereinander und mit sich. Seine Form der Äußerung war dabei die des Kommentars. Dieser zeigt mehrere Varianten. Eine ist die eher exegetische, eine andere die theoretische und praktische des Einsatzes für ein Werk und seine „Einführung in die intellektuellen Debatten der Zeit“⁶³. Die philologische Variante, so Kopp-Oberstebrink, setzt sich kritisch mit den Texten auseinander. Sie sucht nicht zuletzt „den Riß, der den Zugang ins Innere eines geschlossenen Ganzen gewährte, eine Öffnung, durch die gleichsam eine Sonde eingeführt und der Innenraum erschlossen werden konnte.“⁶⁴ Taubes konnte so das Werk Blumenbergs hoch schätzen und dennoch seine Unterscheidungen und Kategorien immer wieder gegen den Strich bürsten. Er blieb – nicht ganz überraschend, war er doch nicht nur akademischer Lehrer für jüdische Religionsphilosophie, sondern ausgebildeter Rabbi – seinen theologischen Neigungen treu. Henning Ritter, ein Schüler von Taubes, der mit Blumenberg telefonisch in Kontakt stand, schrieb in seinem Nachruf auf Taubes, dieser habe „seismographisches Gespür für die theologischen Unterströme des erregten Zeitgeistes“ bewiesen⁶⁵. Wenn man weiß, dass Blumenberg sich dieser Metaphorik gewidmet hatte⁶⁶, verwundert es nicht, dass er diese Formel wiederum kritisch kommentiert. In seinen in diesem Briefwechsel veröffentlichten Überlegungen zu einem Nachruf auf Taubes, der dann nicht zustande kam, merkt er an: „Ist es überhaupt zulässig von >theologischen Unterströmen< zu

⁶¹ In: Lawrence Sterne, *Das Leben und die Ansichten Tristram Shandys*, S. 122.

⁶² H. Kopp-Oberstebrink, „AFFINITÄTEN, DISSONANZEN“, S. 306.

⁶³ H. Kopp-Oberstebrink, „AFFINITÄTEN, DISSONANZEN“, S. 307.

⁶⁴ H. Kopp-Oberstebrink, „AFFINITÄTEN, DISSONANZEN“, S. 307.

⁶⁵ H. Henning Ritter, „Akosmisch. Zum Tod von Jacob Taubes“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 24. März 1987, S. 27; jetzt wieder abgedruckt in: Hans Blumenberg – Jacob Taubes. *Briefwechsel*, Materialien III, S. 288–290, S. 288.

⁶⁶ Vgl. bes. H. Blumenberg, *Quellen, Ströme, Eisberge*.

sprechen? Gehört dahin nicht das Diabolische? Oder jener *kathêkôn* Carl Schmitts⁶⁷? Gehört zum Theologischen nicht eher, einem nachzusagen, er habe ein feines Ohr für die >theologischen Obertöne< gehabt?“⁶⁸ Blumenberg wird selbst zum kritischen Kommentator, indem eine auf Taubes gemünzte Formel korrigiert und umkehrt, um so die Stoßrichtung seines eigenen Werkes anzugeben. Es komme darauf an, philosophische Unterströme im Theologischen offenzulegen⁶⁹. Man wird beides nicht gegeneinander ausspielen müssen.

Nicht übersehen werden sollte Blumenbergs Metaphernwechsel. Denn die Umbesetzung von Tönen durch Ströme geht einher mit der Relativierung „der Geste des Heraufholens“⁷⁰. Obertöne kann und muss man nicht erst herausholen. Man braucht sie nur nicht überhören. Halbwegs gelungen wäre diese Arbeit, wenn sie neben der Aufmerksamkeit auf die philosophischen Unterströme im Theologischen auch ein Ohr für theologische Obertöne im philosophischen Werk Blumenbergs hätte. Auch wenn sie darin, zugegebenermaßen, eher ein Kommentar im Sinne von Jacob Taubes ist, als ein Werk im Sinne von Hans Blumenberg.

⁶⁷ Für den Jacob Taubes Sympathien hatte.

⁶⁸ H. Blumenberg: Nachhake(l)n auf einen Nachruf – privatissime (1987), in: Hans Blumenberg – Jacob Taubes. *Briefwechsel*, Materialien III, Nr. 19, S. 291-292, S. 291.

⁶⁹ Vgl. H. Kopp-Oberstebrink, „AFFINITÄTEN, DISSONANZEN“, S. 335.

⁷⁰ H. Kopp-Oberstebrink, „AFFINITÄTEN, DISSONANZEN“, S. 336.

LITERATUR

1. Werke von Hans Blumenberg:

a. Zu Lebzeiten veröffentlichte Bücher und Schriften

Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie; in: Hamburger Akademische Rundschau 1 (1946/47), S. 428-431. (Zit.: H. Blumenberg, Die sprachliche Wirklichkeit)

Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie (MS), Kiel 1947. (Zit.: H. Blumenberg, *Ursprünglichkeit*) Vgl. die erste Veröffentlichung als Buch: Herausgegeben von Benjamin Dahlke und Matthias Laarmann, Berlin 2020.

Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal; in: Philosophisches Jahrbuch 56/57 (1946/47), S. 413-430. (Zit.: H. Blumenberg, Pascal)

Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls (MS), Kiel 1950. (Zit.: H. Blumenberg, *Distanz*)

Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem; in: Studium Generale 4 (1951), S. 461-467. (zit.: H. Blumenberg, Natur und Technik)

Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode; in: Studium Generale 5 (1952), S. 133-142. (Zit.: H. Blumenberg, Methode)

Technik und Wahrheit; in: Actes du Xlième Congres Int. d. Philosophie, Bruxelles 1953 Vol II, S. 113-120.

Ist eine philosophische Ethik gegenwärtig möglich? in: Studium Generale 6 (1953), S. 174-184. (Zit.: H. Blumenberg, Ethik)

Der absolute Vater; in: Hochland, 45 (1952/53), S. 282-284.

Eschatologische Ironie. Über die Romane Evelyn Waugh's; in: Hochland 46 (1953/54), S. 241-251.

Kant und die Frage nach dem gnädigen Gott; in: Studium Generale 7 (1954), S. 554-570. (Zit.: H. Blumenberg, Kant)

Pierre Lecomte du Noüy, Die Entwicklung zum Menschen als geistig-sittlichem Wesen: Rezension, in: Deutsche Universitätszeitung 9 (1954), Nr. 21, S. 19.

Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte; in: Studium Generale 8 (1955), S. 637-648. (Zit.: H. Blumenberg, Umsturz)

Heimo Dolch: *Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik. Besinnung auf die historischen Grundlegungen zum Zwecke einer sachgemäßen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme*, Freiburg 1954; Rezension in: Philosophische Rundschau, 3 (1955), S.198-208.

Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns; in: Philosophische Rundschau, 2 (1954/55), S. 121-140. (Zit.: H. Blumenberg, Bultmann)

- Die Peripetie des Mannes. Über das Werk Ernest Hemingways; in: Hochland, 48 (1955/56), S. 220-233.
- 'Nachahmung der Natur'. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen; in: Studium Generale 10 (1957), S. 266-283; wiederabgedruckt und zitiert nach: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, S. 55-103.
- Rose und Feuer. Lyrik, Kritik und Dramen T.S. Eliots; in: Hochland, 49 (1956/57), S. 109-126.
- Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt; in: Studium Generale 10 (1957), S. 61-80.
- Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung; in: Studium Generale 10 (1957), S. 432-447. (Zit.: H. Blumenberg, Licht)
- Autonomie und Theonomie (Art.); in: Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. 1, 3. Auflage, Tübingen 1957, S. 788-792.
- Mythos und Ethos Amerikas im Werk William Faulkners; in: Hochland 50 (1957/58), S. 234-250.
- Epochenschwelle und Rezeption (Sammelrezension); in: Philosophische Rundschau 6 (1958), S. 94-120.
- Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie; in: Filosofia 14 (1963), Turin 1963, S. 855-884; wiederabgedruckt in und zitiert nach: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, S. 7-54. (zit.: H. Blumenberg, Lebenswelt und Technisierung)
- Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalyse zu einer Morphologie der Tradition; in: Studium Generale 12 (1959), S. 485-497; wiederabgedruckt und zitiert nach: *Typologie*. Hrsg. von Volker Bohn. Internationale Beiträge zur Poetik Bd. 2, Frankfurt am Main 1988, S. 141-165.
- Hylemorphismus (Art.); in: RGG Bd. 3, 3. Auflage, Tübingen 1959, S. 499-500.
- Individuation und Individualität (Art.); in: RGG Bd. 3, 3. Auflage, S. 720-722.
- Rezension zu: Rudolf Bultmann: *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958; in: Gnomon Bd. 31 (1959), S. 163-166.
- Paradigmen zu einer Metaphorologie; in: Archiv für Begriffsgeschichte Bd. 6, Bonn 1960, S. 7-142; Register S. 301-305. (Wiederabgedruckt als eigenständige Veröffentlichung im Suhrkamp-Verlag als stw 1301, Frankfurt am Main 1998; nach dieser Ausgabe wird zitiert) (Zit. H. Blumenberg, *Paradigmen*)
- Kontingenz (Art.); in: RGG Bd. 4, 3. Auflage, Tübingen 1960, Sp. 1793-1794.
- Naturalismus und Supranaturalismus (Art.); in: RGG Bd. 4, 3. Auflage, Sp. 1332-1336.
- Optimismus und Pessimismus, philosophisch (Art.); in: RGG Bd. 4, 3. Auflage, Sp. 1661-1664.
- Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche; in: Helmut Kuhn/Franz Wiedemann (Hrsg.), *Das Problem der Ordnung* (Dt. Kongreß für Ph. 6, München 1960), Meisenheim 1960, S. 37-57. (Zit.: H. Blumenberg, Ordnungsschwund)

- Melanchthons Einspruch gegen Kopernikus. Zur Geschichte der Dissoziation von Theologie und Naturwissenschaft; in: *Studium Generale*, 13 (1960), S.174-182.
- Die Bedeutung der Philosophie für unsere Zukunft, in: *Die voraussehbare Zukunft*, IV. Europäische Gespräche 1961 (Wiener Schriften Heft 16), Wien 1961, S. 127-140.
- Antiker und neuzeitlicher Wirklichkeitsbegriff, in: Jungius-Gesellschaft, Hamburg, Februar 1961.
- Weltbilder und Weltmodelle. Vortrag am 1.7.1961 anlässlich der Jahresfeier der Justus-Liebig-Universität Gießen, in: *Abhandlungen der Gießener Hochschulgesellschaft Heft 30*, Gießen 1961, S. 67-75. (Zit.: H. Blumenberg, *Weltbilder*)
- Die Vorbereitung der Neuzeit (Sammelrezension); in: *Philosophische Rundschau* 9 (1961), S. 81-133. (Zit: H. Blumenberg, *Neuzeit*)
- Das dritte Höhlengleichnis; in: *Studi e ricerche di storia della filosofia* Nr. 39 (1961), Torino 1961, S. 3-20.
- Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde; in: *Révue des Études Augustiniennes* 7 (1961), S. 35-70.
- Curiositas und veritas. Zur Ideengeschichte von Augustin, *Confessiones* X 35; in: *Studia Patristica* 6 (1962), Berlin 1962, S. 294-302.
- Substanz (Art.); in: *RGG* Bd.6, 3. Auflage, Tübingen 1962, Sp. 456-458.
- Teleologie (Art.); in: *RGG* Bd. 6, 3. Auflage, Tübingen 1962, Sp. 674-677.
- Transzendenz und Immanenz (Art.); in: *RGG* Bd. 6, 3. Auflage, Tübingen 1962, Sp. 989-997.
- 'Säkularisation'. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität; in: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. Hrsg. von Helmut Kuhn und Franz Wiedmann (Verhandlungen des siebten deutschen Kongresses für Philosophie. Philosophie und Fortschritt, Münster in Westfalen 1962), München 1964, S. 240-265.
- Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans; in: *Nachahmung und Illusion*, Poetik und Hermeneutik Bd. I (Gießen 1963); Hrsg. von H.R. Jauß, München 1969 (unveränderter Nachdruck 1983), S. 9-27; Diskussion der sechsten Sitzung, S. 219-227. (zit.: H. Blumenberg, *Roman*)
- Sokrates und das 'objet ambigu'. Paul Valéry's Auseinandersetzung mit der Tradition der Ontologie des ästhetischen Gegenstandes; in: *EPIMELEIA. Die Sorge der Philosophie um den Menschen* (Festschrift für Helmut Kuhn zum 65. Geburtstag), hrsg. von Franz Wiedmann, München 1964, S. 285-323. (Zit.: H. Blumenberg, *Sokrates*)
- Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit; in: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jg. 1964, Nr. 5; (vorgetragen am 24.4.1964), Mainz/Wiesbaden 1965, S. 340-368. (Zit.: H. Blumenberg, *Kopernikus*)
- Die kopernikanische Wende*, Frankfurt am Main 1965.

Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit. Einleitung zu: Galileo Galilei: *Sidereus Nuncius. Nachricht von neuen Sternen*. Herausgegeben und eingeleitet von Hans Blumenberg, Frankfurt am Main, 1965, S. 7-75.

Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt am Main 1966. (Zit.: H. Blumenberg, *Legitimität 1*)

Die essentielle Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes; in: *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*. Friedrich Kaulbach/Joachim Ritter (Hrsg.), Berlin 1966, S. 174-179. (Zit.: H. Blumenberg, Vieldeutigkeit)

'Contemplator Caeli'; in: *Orbis Scriptus. Dimitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von Dietrich Gerhardt/Wiktor Weintraub/Hans-Jürgen zum Winkel, München 1966, S. 133-124.

Nachruf auf Erich Rothacker; in: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, Mainz 1966, S. 70-75.

Sprachsituation und immanente Poetik; in: *Immanente Ästhetik - ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne*; hrsg. von Wolfgang Iser. Poetik und Hermeneutik Bd. II, München 1966, S. 145-155; wiederabgedruckt in und zitiert nach: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, S. 137-156.

Die Vorbereitung der Aufklärung als Rechtfertigung der theoretischen Neugierde; in: *Europäische Aufklärung. Herbert Dieckmann zum 60. Geburtstag*, hrsg. von Hugo Friedrich und Fritz Schalk, München-Allach 1967, S. 23-45. (Zit.: H. Blumenberg, Aufklärung)

Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie; in: *Schweizer Monatshefte* 48 (1968), S. 121-146.

Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos; in: *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*. Hrsg. von Manfred Fuhrmann. Poetik und Hermeneutik Band IV, München 1983, 11-66; Diskussion der Vorlage Blumenbergs: Mythos und Dogma, S. 527-547. (Zit. H. Blumenberg, Mythos)

Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität; in: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse* (1969), Nr. 11, Mainz/Wiesbaden 1970, 333-383; wiederabgedruckt in und zitiert nach: *Subjektivität und Selbsterhaltung* (Hg. H. Ebeling) (siehe Sekundärliteratur), S. 144-207. (Zit.: H. Blumenberg, Selbsterhaltung)

Das Universum eines Ketzers. Einleitung zu: Giordano Bruno, *Das Aschermittwochmahl*. Übersetzt von Ferdinand Fellmann. Mit einer Einleitung von Hans Blumenberg; (1961), Frankfurt am Main 1981, S. 11-61.

Neugierde und Wissenstrieb. Supplemente zur Curiositas; in: *Archiv für Begriffsgeschichte* Bd. 14, Bonn 1970, S. 7-40.

Pseudoplatonismen in der Naturwissenschaft der frühen Neuzeit; in: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse* (1971) Nr. 1, Mainz/Wiesbaden 1971, S. 3-34.

Beobachtungen an Metaphern; in: *Archiv für Begriffsgeschichte* Bd. 15, Bonn 1971, S. 161-214.

- Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik; (Erstveröffentlichung auf Italienisch in: *Il Verri* 35/6, Mailand 1971, 49-72); zitiert nach der deutschen Erstveröffentlichung in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, S. 104-136. (Zit.: H. Blumenberg, *Rhetorik*)
- The Life-World and the Concept of Reality; in: Lester E. Embree (ed.), *Life-World and Consciousness. Essays für Aron Gurwitsch*, Evanston 1972, S. 425-444. (Zit.: H. Blumenberg, *Life-World*)
- Die kopernikanische Konsequenz für den Zeitbegriff; in: *Colloquia Copernicana I*, Warschau 1972, S. 57-77.
- Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff; in: G. Brandmann u. a., *Zum Wirklichkeitsbegriff (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse Jg. 1973, Nr.4)*, Mainz 1974, S. 3-10.
- Kopernikus und das Pathos der Vernunft. Das Denken der Neuzeit im Zeichen der kopernikanischen Wende; in: *Evangelische Kommentare* 6 (1973), S. 460-465.
- Der archimedische Punkt des Celio Calcagnini, in: *Studio Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, hg. von E. Hora und E. Keßler, München 1973, S.103-112.
- On a Lineage of the Idea of Progress; in: *Social Research* 41 (1974), S. 5-27.
- Ernst Cassirer gedenkend. Rede bei der Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg im Jahre 1974; in: *Révue Internationale de Philosophie* 28 (1974) Brüssel, S. 456-463; wiederabgedruckt in und zitiert nach: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, S. 163-172.
- Der Sturz des Protophilosophen. Zur Komik der reinen Theorie, anhand einer Rezeptionsgeschichte der Thales-Anekdote; in: *Das Komische*. Hrsg. von Wolfgang Preisendanz und Rainer Warning. *Poetik und Hermeneutik Bd. VII*, München 1976, S. 11-64.
- Komik in der diachronen Perspektive; in: *Das Komische*, Hrsg. von Wolfgang Preisendanz und Rainer Warning. *Poetik und Hermeneutik Bd. VII*, München 1976, S. 408-409.
- Wer sollte vom Lachen der Magd betroffen sein? Eine Duplik; in: *Das Komische*, Hrsg. von Wolfgang Preisendanz und Rainer Warning. *Poetik und Hermeneutik Bd. VII*, München 1976, S. 437-441.
- Unernst als geschichtliche Qualität; in: *Das Komische*, Hrsg. von Wolfgang Preisendanz und Rainer Warning. *Poetik und Hermeneutik Bd. VII*, München 1976, S. 441-444.
- Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main 1975, Neuauflage 1981. (Zit.: H. Blumenberg, *Genesis*)
- Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels; in: *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*. Hrsg. von Hannes Behringer und Karlfried Gründer (Forschungsunternehmen der Fritz Thyssen Stiftung, Studien zur Literatur und Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts), Frankfurt am Main 1976, S. 121-134.

Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt am Main 1979. (Zit.: H. Blumenberg, *Schiffbruch*)

Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit, in: ders.: *Schiffbruch mit Zuschauer*, S. 75-93. (Zit.: H. Blumenberg, *Ausblick*)

Arbeit am Mythos (1. Auflage 1979); zitiert nach der dritten, erneut durchgesehenen Auflage Frankfurt am Main 1984. (Zit.: H. Blumenberg, *Arbeit*)

Nachdenklichkeit (Dankesrede aus Anlaß der Entgegennahme des Sigmund-Freud-Preises für wissenschaftliche Prosa 1980); in: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung - Jahrbuch (1980) 1. Lieferung, Heidelberg 1980, S. 57-60.

Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt am Main 1981; zitiert nach der 2. Auflage 1983. (Zit.: H. Blumenberg, *Lesbarkeit*)

Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1981. (Zit.: H. Blumenberg, *Wirklichkeiten*)

Eine imaginäre Universalbibliothek; in: *Akzente* 28 (1981), S. 27-40.

Glossen zu Fabeln; in: *Akzente* 28 (1981), S. 340-344.

Fragebogen im *Frankfurter Allgemeine Magazin* Heft Nr. 118 vom 4. Juni 1982, S. 25. (Zit.: H. Blumenberg, *Fragebogen*)

Momente Goethes; in: *Akzente* 29 (1982), S. 43-55.

Über den Rand der Wirklichkeit hinaus. Drei Kurzesays; in: *Akzente* 30 (1983), S. 16-27.

Glossen zu Anekdoten; in: *Akzente* 30 (1983), S. 28-41.

Wolf und Lamm. Vier Glossen zur Fabel; in: *Akzente* 30 (1983), S. 389-392.

Verfehlungen. Glossen zu Anekdoten; in: *Akzente* 31 (1984), S. 390-396.

Glossen zu Gottfried Benn, in: *NZZ* vom 3./4. Mai 1988, Beilage.

Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt am Main 1986. (Zit.: H. Blumenberg, *Lebenszeit*)

Religionsgespräche; in: *Akzente* 33 (1986), S. 502-520.

Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie, Frankfurt am Main 1987. (Zit.: H. Blumenberg, *Lachen*)

Die Sorge geht über den Fluß, Frankfurt am Main 1987. (Zit.: H. Blumenberg, *Sorge*)

Nächtlicher Anstand. Glossen zu Anekdoten; in: *Akzente* 35 (1988), S. 42-55.

Die Legitimität der Neuzeit, Erweiterte und überarbeitete Neuauflage, zunächst in drei Taschenbüchern 1973-1976, jetzt in einem Band: Frankfurt am Main 1988. (Zit.: H. Blumenberg, *Legitimität 2*)

Matthäuspassion, Frankfurt am Main 1988.

Höhlenausgänge, Frankfurt am Main 1989.

Wolf und Lamm und mehr als ein Ende; in: *Akzente* 36 (1989), S. 18-27.

Epigonenwallfahrt, in: *Akzente* 37 (1990), S.272-282 Lichtenbergs Paradox; in: *Akzente* 39 (1992), S. 4-18.

„Wie geht's...“; in: *Lichtenbergs Funkenflug der Vernunft. Eine Hommage zu seinem 250. Geburtstag*, hrsg. von Jörg-Dieter Kogel, Wolfram Schütte und Harro Zimmermann, Frankfurt am Main 1992, S. 21-23.

'Nichts ist kürzer als Dank'. Über ein Wort Theodor Fontanes; in: *Park 16* (1992), S.18-19.

b. Posthum veröffentlichte Texte und Bücher:

Die Weltzeit erfassen. Trilogie von Engeln, erster Teil: Anfang, Mitte und Ende der Geschichte; in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 300 vom 24.12.1996, N5.

Die Botschaft vor aller spaltenden Theologie. Trilogie von Engeln, zweiter Teil: Undeutlicher Chorgesang; in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 300 vom 24.12.1996, N6.

Geschichtsbahn zwischen zwei Gartenereignissen. Trilogie von Engeln, dritter Teil: Die Theologie der Buddenbrooks oder Die Engel nach dem Ende; in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 300 vom 24.12.1996, N6.

Das nachgeholt Urerlebnis, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 177 vom 2. 8. 1997, Beilage >Bilder und Zeiten<.

Glossen zu Gedichten, in: *Akzente* 44. Jahrgang Heft 3, Juni 1997, S. 245-262.

Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlaß, Stuttgart 1997. (Zit.: H. Blumenberg, *Selbstverständnis*)

Die Vollzähligkeit der Sterne. (Aus dem Nachlaß), Frankfurt am Main 1997. (Zit.: H. Blumenberg, *Sterne*)

Repräsentant mit Sinn fürs Mythische. Texte aus dem Nachlaß: Thomas Mann in seinen Tagebüchern, in: *Neue Rundschau* 109. Jahrgang, Heft 1 (1998), S. 9-29.

Gerade noch Klassiker. Glossen zu Fontane, München/Wien 1998. (Zit.: H. Blumenberg, *Klassiker*)

Lebensthemen. Aus dem Nachlaß, Stuttgart 1998. (Zit.: H. Blumenberg, *Lebensthemen*)

Begriffe in Geschichten, Frankfurt am Main 1998. (Zit.: H. Blumenberg, *Begriffe*)

Auf glühendem, ernstem Wege. Wozu noch einmal Goethe? In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 106 vom 8. Mai 1999, S. 1f.

Goethe zum Beispiel. In Verbindung mit Manfred Sommer herausgegeben vom Hans Blumenberg-Archiv, Frankfurt am Main 1999. (Zit.: H. Blumenberg, *Goethe*)

Die Verführbarkeit des Philosophen. In Verbindung mit Manfred Sommer herausgegeben vom Hans Blumenberg-Archiv, Frankfurt am Main 2000. (Zit.: H. Blumenberg, *Philosophen*)

Ästhetische und metaphorologische Schriften. Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Frankfurt am Main 2001.

Zu den Sachen und zurück. Hrsg. Von Manfred Sommer, Frankfurt am Main 2002. (Zit.: H. Blumenberg, *Sachen*)

- Beschreibung des Menschen*, Frankfurt am Main 2006. (Zit.: H. Blumenberg, *Menschen*)
- Theorie der Unbegrifflichkeit*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Anselm Haverkamp, Frankfurt am Main 2007.
- Hans Blumenberg - Carl Schmitt. *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Alexander Schmitz und Marcel Lepper, Frankfurt am Main 2007. (Zit.: H. Blumenberg, *Carl Schmitt*)
- Der tolle Mensch, in: Hans Blumenberg – Carl Schmitt, S. 227-235.
- Der Mann auf dem Mond. Über Ernst Jünger*. Herausgegeben von Alexander Schmitz und Marcel Lepper, Frankfurt am Main 2007. (Zit.: H. Blumenberg, *Mond*)
- Geistesgeschichte der Technik*. Mit einem Radiovortrag auf CD. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Alexander Schmitz und Bernd Stiegler, Frankfurt am Main 2009. (Zit.: H. Blumenberg, *Geistesgeschichte*)
- Theorie der Lebenswelt*. Herausgegeben von Manfred Sommer, Berlin 2010.
- Quellen, Ströme, Eisberge*, Herausgegeben von Ulrich von Bülow und Dorit Krusche, Berlin 2012.
- Hans Blumenberg – Jacob Taubes. *Briefwechsel 1961-1981 und weitere Materialien*. Herausgegeben von Herbert Kopp-Oberstebrink und Martin Tremel unter Mitarbeit von Anja Schipke und Stephan Steiner. Mit einem Nachwort von Herbert Kopp-Oberstebrink, Berlin 2013. (Zit.: H. Blumenberg, *Jacob Taubes*)
- Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*. Herausgegeben von Angus Nicholls und Felix Heidenreich, Berlin 2014.
- Rigorismus der Wahrheit. »Moses der Ägypter« und weitere Texte zu Freud und Arendt*. Herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort von Ahlrich Meyer, Berlin 2015.
- Schriften zur Technik*. Herausgegeben von Alexander Schmitz und Bernd Stiegler, Berlin 2015.
- „Und das ist mir von der Liebe zur Kirche geblieben...“. Hans Blumenbergs letzter Brief. Mit einem Nachwort von Uwe Wolff, in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift*, 43. Jg. 2014, S. 173-181.
- Schriften zur Literatur 1945 – 1958*. Herausgegeben von Alexander Schmitz und Bernd Stiegler, Berlin 2017.
- Phänomenologische Schriften 1981 – 1988*. Herausgegeben von Nicola Zambon, Berlin 2018.
- Hans Blumenberg alias Axel Colly: Frühe Feuilletons (1952-1955), in: *Neue Rundschau*, 129. Jahrgang 2018, heft 4, Frankfurt am Main 2018, S. 5-123.
- Die nackte Wahrheit*. Herausgegeben von Rüdiger Zill, Berlin 2019.
- Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*. Herausgegeben von Benjamin Dahlke und Matthias Laarmann, Berlin 2020.
- Realität und Realismus*. Herausgegeben von Nicola Zambon, Berlin 2020.

2. Sekundärliteratur:

- Adams, David / Behrenberg, Peter: Bibliographie Hans Blumenberg zum 70. Geburtstag, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 44 (1990), S. 650-661.
- Bajohr, Hannes: Der Preis der Wahrheit. Hans Blumenberg über Hannah Arendts >Eichmann in Jerusalem<, in: MERKUR. Zeitschrift für europäisches Denken, 69. Jg (Heft 792), 2015, S. 52-59.
- Baumgartner, Hans Michael: *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1972.
- Bambach, R.: Hans Blumenberg, in: Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.): *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen*, Stuttgart 1991, S. 84-89.
- Baruzzi, Arno: Säkularisierung. Ein Problem von Enteignung und Besitz, in: Philosophisches Jahrbuch, 85, Jahrgang, 1978, S. 301-316.
- Bauer, Martin: Der Mensch an sich ist Ingenieur, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 277, vom 26.11.2011, S. N3.
- Behrenberg, Peter: *Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs*, Würzburg 1994.
- Betzler, Monika: Ökonomisierung der Geschichte? Überlegungen zur Metaphorologie Hans Blumenbergs, in: Prima Philosophia Heft 2, Band 4, 1991, S. 219-249.
- Biser, Eugen: Theologische Trauerarbeit. Zu Hans Blumenbergs „Matthäuspassion“, in: Theologische Revue Nr. 6, 85. Jahrgang, 1989, S. 442-452.
- Blank, Josef: Das Christentum in Konfrontation mit dem Säkularismus oder der Streit um die letzte Bestimmung des Menschen, in: Kairos, Neue Folge 24. Jahrgang 1982, S. 46-66.
- Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums. Wolfgang Trillhaas zum 65. Geburtstag.* Herausgegeben von Hans-Joachim Birkner, Berlin New York, 1968.
- Blumenberg lesen.* Ein Glossar. Herausgegeben von Robert Buch und Daniel Weidner, Berlin 2015.
- Bolz, Norbert: Das Gesicht der Welt. Hans Blumenbergs Aufhebung der Philosophie in Rhetorik; Vortrag auf einer Tagung der Akademie Tutzing über „Die Passionen des Philosophen. Hans Blumenbergs Arbeit am Mythos“ vom 13. bis 15. Juli 1998, (MS).
- Borck, Cornelius (Hg.): Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie, Freiburg/München 2013.
- Breuer, Ingeborg; Leusch, Peter u. Mersch Dieter: Von Geschichte zu Geschichten. Zu Hans Blumenbergs Metaphorologie, in: dies.: *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie*, Band 1, (Ausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft in einem Band), Darmstadt 1996, S. 65-78.

- Busche, Jürgen: Warum Carossa? Hans Blumenbergs Hommage an einen fast vergessenen Dichter, in: Von vorletzten Dingen, S. 94-98.
- Cahn, Michael: Raritätenkabinette und Florilegien. Vom Wissen des Sammlers und einer nervösen Lektüre, in: Tumult. Zeitschrift für Verkehrswissenschaft 9 (1987), S. 49-62.
- Campe, Rüdiger, Blumenberg. Rhetorik & Technik, Vortrag auf einer Tagung der Akademie Tutzing über „Die Passionen des Philosophen. Hans Blumenbergs Arbeit am Mythos“ vom 13. bis 15. Juli 1998, (MS).
- Carchia, Gianni: Platonismus der Immanenz, in: *Die Kunst des Überlebens*, S. 327-338.
- Curtius, Ernst Robert: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948). Zehnte Auflage, Bern 1984.
- Dalferth, Ingolf U.: *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997.
- Ders.: Menschwerdung. Kompensation eines Mangels oder Exzess der Liebe? In: ders., *Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen*, Tübingen 2011, S. 160-189.
- Das Komische*, Poetik und Hermeneutik, Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe Band VII, Herausgegeben von Wolfgang Preisendanz und Rainer Warning, München 1976. (Zit.: Poetik und Hermeneutik VII)
- Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*. Herausgegeben von Franz Josef Wetz und Herrmann Timm, Frankfurt am Main 1999.
- Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*, Poetik und Hermeneutik, Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe Band III, Herausgegeben von H.R. Jauß, München 1968. (Zit.: Poetik und Hermeneutik III)
- Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, herausgegeben von H. Kuhn und F. Wiedmann (Verhandlungen des 7. Dt. Kongresses für Philosophie, Münster/Westfalen), München 1964.
- Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*. Poetik und Hermeneutik, Ergebnisse einer Forschungsgruppe XII, Herausgegeben von Reinhart Herzog und Rainhart Koselleck, München 1987. (Zit.: Poetik und Hermeneutik XII)
- Dierse, Ulrich: Hans Blumenberg, in: *Philosophie im 20. Jahrhundert, Band 1. Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie*, Reinbek bei Hamburg 1992, S. 229-308.
- Erne, Thomas: Die theologische Großzügigkeit der Musik. Ästhetische und religiöse Erfahrung am Beispiel von Hans Blumenberg „Mathäuspassion“, in: *Musik und Kommunikation*, 67, 1997, S. 223-229.
- Escribano-Alberca, Ignacio: Eschatologie und Selbstbehauptung, in: *Actualitas omnium actuum*, hrsg. von Erwin Schadel, S. 559-570.

- Faber, Richard: *Der Prometheus-Komplex. Zur Kritik der Politotheologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs*, Würzburg 1984.
- Fellmann, Ferdinand: Ein Denker und kein Dichter. Die Isolierung eines Philosophen: Hans Blumenberg gegen seine Verehrer verteidigt, in: *Frankfurter Rundschau* vom 3. 3. 1998, S. 10.
- Flasch, Kurt: Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945 bis 1966, Frankfurt am Main 2017.
- Forschner, Maximilian: Vernunft und Selbsterhaltung, in: *Philosophische Rundschau*, 28. Jahrgang, 1981, S. 228-247.
- Geyer, Carl-Friedrich: Rezension zu: Hans Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Heft 1, Band 35, 1983, S. 285-286.
- Goldstein, Jürgen: *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, München 1998.
- Ders.: Deutung und Entwurf. Perspektiven der historischen Vernunft, in: *Die Kunst des Überlebens*, S. 207-225.
- Ders.: *Hans Blumenberg. Ein philosophisches Porträt*, Berlin 2020.
- Grimm, Gerhard: Das Schönste, was es gibt. Blumenberg und Valéry über ästhetische Effekte, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 6, Jahrgang 2012, S. 99-116.
- Haverkamp, Anselm: Die Technik der Rhetorik. Blumenbergs Projekt, in: *Blumenberg, Schriften*, S. 435-354.
- Haeflinger, Jürg: *Imaginationssysteme. Erkenntnistheoretische, anthropologische und mentalitätshistorische Aspekte der Metaphorologie Hans Blumenbergs*, Frankfurt am Main 1996.
- Heidenreich, Felix: *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, München 2005.
- Heinonen, Reijo E.: Der Säkularisierungsbegriff bei Wilhelm Stapel. Die ideenpolitische Funktion eines Modewortes um 1930, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* Band 14, Bonn 1970, S. 86-104.
- Hübener, Wolfgang: Das 'gnostische Rezidiv' oder wie Hans Blumenberg der spätmittelalterlichen Theologie den Puls fühlt, in: Jacob Taubes, *Religionstheorie und politische Theologie, Band 2: Gnosis und Politik*, München/Paderborn 1984, S. 37-53.
- Ders.: Die Nominalismus-Legende, Über das Mißverhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockhamismus, in: *Spiegel und Gleichnis*, (Hg. Ders./Norbert Bolz), FS Jacob Taubes, Würzburg 1983, S. 87-111.
- Ders., *Zum Geist der Postmoderne*, Würzburg 1985.
- Hundeck, Markus: *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre*, Würzburg 2000.
- Iser, Wolfgang: *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt am Main 1993.

- Jaeschke, Walter: *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese*; Beiträge zur evangelischen Theologie Band 76, München 1976.
- Ders.: Gnostizismus – ein Schlagwort zwischen geschichtlicher Aufklärung und Häreseomachie, in: Archiv für Begriffsgeschichte Band XXVIII, 1984, S. 269-280.
- Jamme, Christoph: *Einführung in die Philosophie des Mythos, Band 2: Neuzeit und Gegenwart*, Darmstadt 1991.
- Ders.: „Gott an hat ein Gewand“. *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1991.
- Jauß, Hans Robert: Eine doppelte Konjunktur: Goethe und Napoleon - Valéry und Blumenberg, in: Akzente 37 (1990) 3, S. 216-219.
- Ders.: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, (Zweite Auflage) Frankfurt am Main 1984
- Jonas, Hans: Gnosis, Existentialismus und Nihilismus, in: ders., *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, Göttingen 1963, S. 5-25.
- Kablitz, Andreas: *Ist die Neuzeit legitim? Der Ursprung neuzeitlichen Naturverständnisses und die italienische Literatur des 14. Jahrhunderts (Dante – Boccaccio)*, Basel 2018.
- Kamlah, Wilhelm: *Utopie, Eschatologie, Geschichtesteleologie. Kritische Bemerkungen zum Ursprung und zum futurischen Denken der Neuzeit*, Mannheim 1969.
- Kaiser, Gerhard: Säkularisation. Hans Blumenbergs Versuch, eine Kategorie der Geschichtsschreibung zu destruieren, in: ders., *Antithesen. Zwischenbilanz eines Germanisten 1970-1972*, Frankfurt am Main 1993, S. 71-98.
- Kirsch-Hänert, Johannes: *Zeitgeist - Die Vermittlung des Geistes mit der Zeit. Eine wissenssoziologische Untersuchung zur Geschichtsphilosophie Hans Blumenbergs*. (Europäische Hochschulschriften - Reihe XXII Soziologie - Bd. 182), Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris, 1989. (Zit.: J. Kirsch-Hänert, Zeitgeist)
- Klein, Rebekka A. (Hrsg.): *Auf Distanz zur Natur. Philosophische und theologische Perspektiven in Hans Blumenbergs Anthropologie*, Interpretation interdisziplinär Band 7, hrsg. Von Brigitte Boothe und Philipp Stoellger, Würzburg 2009.
- Koch, Rainer: *Geschichtskritik und ästhetische Wahrheit. Zur Produktivität des Mythos in moderner Literatur und Philosophie*, Bielefeld 1990.
- Koch, Traugott: *Mit Gott leben. Eine Besinnung auf den Glauben*, Tübingen 1989.
- Kodalle, Klaus-Michael: *Die Eroberung des Nutzlosen*, Paderborn 1988.
- Ders., Gott. In: Martens, Ekkehard / Schnädelbach, Herbert (Hg.): *Philosophie. Ein Grundkurs*, Reinbek bei Hamburg 1985, S. 395-439.
- Koerner, Joseph Leo: Die Höhlen des Hans Blumenberg, in: Europäische Kulturzeitschrift, Jahr 1 Nr. 2, Dezember 1989, S. 12-13.

- Konersmann, Ralf: Geduld zur Sache. Ausblick auf eine Philosophie für Leser, in: *Von vorletzten Dingen*, Neue Rundschau 109, 1998, S. 30-46.
- Ders.: Stoff für Zweifel. Blumenberg liest Valéry, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie 1995/1, S. 46-66 (Vgl. ders., *Kulturelle Tatsachen*, S. 267ff).
- Ders., *Kulturelle Tatsachen*, Frankfurt am Main 2006.
- Krauthausen, Karin: Hans Blumenbergs möglicher Valéry, in: : Zeitschrift für Kulturphilosophie Jg. 2012, S. 39-64.
- Kreuzer, A.: Rezension zu: Blumenberg, Hans: *Matthäuspassion*, in: Theologie und Philosophie, 65. Jahrgang Heft 3, 1990, S. 464-466.
- Krolzik, Udo: *Säkularisierung der Natur. Providentia-Die-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung*, Neukirchen-Vluyn 1988.
- Löwith, Karl: Kritik der Geschichte und der Geschichtsschreibung, wieder abgedruckt in: Internationale Zeitschrift für Philosophie 1/1995, S. 81-103.
- Ders.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (englisch 1949, deutsch 1953), 6. Auflage Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973.
- Ders.: Rezension zu: Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, in: Philosophische Rundschau, 15. Jahrgang 1968, S.195-201.
- Lübbe, Hermann: Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie, in: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, herausgegeben von Helmut Kuhn und Franz Wiedmann, München 1964, S. 221-239.
- Ders.: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, München 1965.
- Macho, Thomas H.: Hermeneutik der Tränen. Notizen zu Hans Blumenbergs >Matthäuspassion<, in: Von vorletzten Dingen. Neue Rundschau 109, 1998, S. 61-77.
- Ders.: Explosion und Gebirg. Überlegungen zu Martin Heideggers Vortrag über „Das Ding“, in: Peter Sloterdijks „Kritik der zynischen Vernunft“, Frankfurt am Main 1987, S. 173-188.
- Marquard, Odo: *Transzendentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse.* (Als Habilitationsschrift 1963 erschienen unter dem Titel: *Über die Depotenzierung von Transzendentalphilosophie – einige philosophische Motive eines neueren Psychologismus in der Philosophie*), Schriftenreihe zur Philosophischen Praxis Band 3, Köln 1987.
- Ders.: Laudatio auf Hans Blumenberg, in: Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung (1980) 2, S. 53-56.
- Ders.: Entlastung vom Absoluten. In Memoriam Hans Blumenberg, zuerst in: *Kontingenz.* Herausgegeben von Gerhard v. Graevenitz und Odo Marquard, Poetik und Hermeneutik Band XVII, München 1998, S. XVII-XXV; leichter zugänglich in und zitiert nach: *Die Kunst des Überlebens*, S. 17-27.

- Ders.: Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis; in: *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, S. 160-167.
- Mende, Dirk: *Metapher – zwischen Metaphysik und Archäologie. Schelling, Heidegger, Derrida, Blumenberg*, München 2013. (Zit. D. Mende, Metapher)
- Merker, Barbara: Bedürfnis nach Bedeutsamkeit, in: *Die Kunst des Überlebens*, S. 68-98.
- Mette, Hans-Joachim: Neugier und Neuzeit. Ein unzeitgemäßes Problem? In: *Antike und Abendland*, Band XVI, Berlin 1970, S. 1-11.
- Meyer, Martin: Der Himmel der Erkenntnis. Hans Blumenbergs neues Buch >Lebenszeit und Weltzeit<, in: *Neue Züricher Zeitung* vom 22./23. 2. 1986, S. 37, Fernausgabe S. 42.
- Ders.: Figuren der Lebenswelt. Bücher von Hans Blumenberg, in: *MERKUR. Zeitschrift für europäisches Denken*, 36. Jg. (Heft 413/414) 1982, Sp. 1110-1121.
- Moxter, Michael: Die schönen Ungenauigkeiten. Zu Hans Blumenbergs phänomenologischen Variationen, in: *Von vorletzten Dingen*, S. 83-93.
- Mühlen, Karl-Heinz zur: *Reformatorsche Vernunftkritik und neuzeitliches Denken. Dargestellt am Werk M. Luthers und Fr. Gogartens*, Beiträge zur historischen Theologie, herausgegeben von Johannes Wallmann 59, Tübingen 1980.
- Müller, Oliver: *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, Paderborn 2005.
- Ders., *Zwischen Mensch und Maschine. Vom Glück und Unglück des Homo Faber*, Frankfurt am Main 2010.
- Nachahmung und Illusion. Poetik und Hermeneutik Band I*, Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe, Kolloquium Gießen Juni 1963. Vorlagen und Verhandlungen, Herausgegeben von H.R. Jauß, Zweite, durchgesehene Auflage, München 1969. (Zit.: Poetik und Hermeneutik I)
- Neschke-Henschke, Ada B.: Rezension zu: Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37, 1983, S. 448-453.
- Niehues-Pröbsting, Heinrich: Die Höhle und ihre Schatten. Blumenbergs Platon-Kritik, in: *MERKUR. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 68. Jg. (Heft 777), 2014, S. 132-142.
- Nordhofen, Eckhard: Schöne Rede - flacher Kopf oder Skepsis macht munter. Ein Spaziergang durch gegenwärtige Philosophien, in: *DIE ZEIT* Nr. 39 vom 19.9.86, S. 41-44.
- Ders.: In den Gärten der Erkenntnis. Über den Philosophen Hans Blumenberg, in: *DIE ZEIT* vom 8.8.1986, S. 37.
- Nostratian, Kosrow: In der Beletage der freischwebenden Intelligenz. Über Hans Blumenberg, in: *MERKUR. Zeitschrift für europäisches Denken*, 54. Jg. (Heft 619), 2000, S. 1120-1125.
- Oberman, Heiko Augustinus: *Contra vanam curiositatem. Ein Kapitel der Theologie zwischen Seelenwinkel und Weltall*, Theologische Studien 13, Zürich 1974.

- Oehler, Klaus: Rezension zu: Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Philosophie*, in: *Gnomon*, Band 35, Jahrgang 1963, S. 225-232.
- Oelmüller, Will: *Negative Theologie. Ein philosophischer Sprachversuch über den einen Gott der Juden, Christen und Muslime*, in: *Orientierung* 62 (1998), S. 5-8.
- Kopp-Oberstebrink, Herbert: „AFFINITÄTEN, DISSONANZEN“. Die Korrespondenz zwischen Hans Blumenberg und Jacob Taubes, in: *Hans Blumenberg – Jacob Taubes. Briefwechsel 1961-1981*, S. 295-336.
- Pannenberg, Wolfhart: *Die christliche Legitimität der Neuzeit*, in: ders., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1978, S. 114-128.
- Ders.: *Christentum in einer säkularisierten Welt*. Freiburg Basel Wien 1988.
- Petzoldt, Martin: Rezension zu Hans Blumenberg, *Matthäuspasion*: in: *Theologische Rundschau* Heft 3, Jahrgang 55, 1990, S. 348-356.
- Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung*, Rendtorff, Trutz: (Hg.); Göttingen 1980
- Plumpe, Gerhard: *Das Interesse am Mythos*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* Band XX, 1976, S. 236-253.
- Rendtorff, Trutz: *Religion 'nach' der Aufklärung. Argumentation für eine Neubestimmung des Religionsbegriffs*, in: ders. (Hg.), *Religion als Problem der Aufklärung*, S. 185-201.
- Ders.: Rezension zu Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, in: *Theologia Practica*, IV. Jahrgang 1969, S. 301-309.
- Rentsch, Thomas: *Thesen zur philosophischen Metaphorologie*, in: ders., *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*, Berlin/New York 2011, S. 423-437.
- Reynolds, Anthony: *Blackhole Sun: From Metaphorology to Dead Metaphor (Blumenberg and Rorty)*, Vortrag in Tutzing (s.o.), (MS).
- Riecki, Birgit: *Der praktische Sinn der Metapher. Eine systematische Überlegung mit Blick auf Ernst Cassirer*, in: *Die Kunst des Überlebens*, S. 142-163.
- Diess.: *Philosophiekolumne: >Blumenberg< oder die Chance der Literatur*, in: *MERKUR. Zeitschrift für europäisches Denken*, 66. Jg. (Heft 755), 2012, S. 322-328.
- Diess.: *Philosophiekolumne: Der großgeschriebene Mensch*, in: *MERKUR. Zeitschrift für europäisches Denken*, 67. Jg. (Heft 768), 2013, S. 444-451.
- Diess.: *Gegen die Absolutismen der Wirklichkeit. Hans Blumenberg in Münster*, in: *MERKUR. Zeitschrift für europäisches Denken*, 69. Jg. (Heft 792) 2015, S. 28-41.
- Ritter, Henning: *Hans Blumenberg. Imaginäre Begegnungen*, in: *Verehrte Denker. Porträts nach Begegnungen*, Springe 2012, S. 91-107.
- Ritter, Joachim: *Landschaft (1963). Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, in: ders., *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt am Main 1989, S. 141-163.

- Rohrmoser, Günter: *Emanzipation und Freiheit*, München 1970.
- Ders.: *Die metaphysische Situation der Zeit. Ein Traktat zur Reform des religiösen Bewußtseins*, Stuttgart 1975.
- Ders.: Politik und Religion am Ende der Aufklärung, in: Rendtorff (Hg.); *Religion als Problem der Aufklärung*, S. 202-127.
- Rössler, Dietrich: Christentum und Neuzeit. Erwägungen aus Anlaß eines Buches, in: Wolfgang Trillhaas, Hans-Joachim Birkner (Hrsg.): *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums. Wolfgang Trillhaas zum 65. Geburtstag*, Berlin New York, 1968, S. 91-100.
- Rorty, Richard: Against Belatedness, Rezension zu: Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, in: *London Review of Books*, 16. Juni 1983, S. 3-5.
- Rudolph, Enno: Mythos – Logos – Dogma. Eine Auseinandersetzung mit Hans Blumenberg, in: Ders. (Hg.), *Mythos und Religion*, S. 58-79.
- Ders.: Geschichte statt Wahrheit, in: *Die Kunst des Überlebens*, S. 288-306.
- Ruh, Ulrich: Hans Blumenbergs >Matthäuspasion<. Eine >Christologie< nach dem Tode Gottes, in: *Wege der Theologie. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Günter Rößler (Hg.), S. 177-186.
- Ders.: Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte, *Freiburger Theologische Studien Band 119*, Freiburg/Basel/Wien 1980.
- Schlaffer, Hannelore: Ein Grund mehr zur Sorge. Hans Blumenbergs jüngste Veröffentlichungen, in: *MERKUR. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 42. Jg. (Heft 470), 1988, S. 328-332.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Diesseits namenlosen Entsetzens (Hans Blumenberg), in: *Neue Deutsche Hefte*, 171, 28. Jahrgang, Heft 3/1981, S. 570-579.
- Schmitt, Carl: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970.
- Sommer, Manfred: 'Sagen zu können, was ich sehe'. zu Hans Blumenbergs Selbstverständnis, in: *Von vorletzten Dingen*, S. 78-82.
- Soosten, Joachim von: Arbeit am Dogma. Eine theologische Antwort auf Hans Blumenbergs 'Arbeit am Mythos', in: ebd., S. 80-100.
- Sparr, Walter. Hans Blumenbergs Herausforderung der Theologie, in: *Theologische Rundschau*, 49. Jahrgang, Tübingen 1984, S. 170-207.
- Stallmann, Martin: Was ist Säkularisierung? (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie- und Religionsgeschichte 227/228), Tübingen 1960.
- Stanitzek, Georg: Zur Philologie der Philosophie. Carl von Linné – Hans Blumenberg – Thomas Kapielski, in: *MERKUR. Zeitschrift für europäisches Denken*, 67. Jg. (Heft 772), 2013, S. 779-806.

- Stoellger, Philipp: *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000.
- Sträth, Hans-Wolfgang: Säkularisation, Säkularisierung (Art.), II. Der kanonische und staatskirchenrechtliche Begriff, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* Bd. 5, Stuttgart 1989.
- Striet, Magnus: Erlösung durch den Opfertod Jesu? In: *Erlösung auf Golgata? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*. Magnus Striet/Jan-Heiner Türck (Hg.), Freiburg im Breisgau 2012 S. 11-31.
- Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*. Herausgegeben und eingeleitet von Hans Ebeling, Frankfurt am Main 1976.
- Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe IV*, Herausgegeben von Manfred Fuhrmann, München 1971. (Zit.: Poetik und Hermeneutik IV)
- Strasser, Stephan: Rezension zu: Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 12 (2), 1987, S. 79-84.
- Timm, Hermann: Arbeit am Dogma, in: *Evangelische Kommentare* 5 / 1990, S. 303-304.
- Ders.: >Nach Ithaka heimzukehren verlohnt den weitesten Umweg<, in: *Die Kunst des Überlebens*, S. 55-67.
- Trillhaas, Wolfgang: Profanität – Säkularisierung – Säkularität. Über einige Bedingungen moderner Existenz (1967), in: ders.: *Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums*, Göttingen 1975, S. 234-252.
- Türcke, Christoph: Philosophie im Plauderton. Über Hans Blumenbergs „Matthäuspasion“, in: *DIE ZEIT* Nr. 21 vom 19.5.1989, S. 70.
- Villwock, Jörg: Die Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zu: Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, in: *Germanisch-romanische Monatsschrift N.F.* 36 (1986), S. 83-91.
- Ders.: Mythos und Rhetorik. Zum inneren Zusammenhang zwischen Mythologie und Metaphorologie in der Philosophie Hans Blumenbergs, in: *Philosophische Rundschau* 32, 1985, S. 68-91.
- Ders.: *Metapher und Bewegung*, Frankfurt am Main 1983.
- Von vorletzten Dingen. Über Hans Blumenberg*, hrsg. von Martin Bauer, Helmut Mayer, Uwe Wittstock. *Neue Rundschau* 109. Jahrgang, Heft 1, 1998.
- Voller, Christian: Die Kunst des Defensivspiels. Der Briefwechsel zwischen Hans Blumenberg und Jacob Taubes, in: *MERKUR. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 68. Jg. (Heft 777), 2014, S. 162-165.
- Waldenfels, Hans: Rezension zu: Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, in: *Theologische Revue* Nr. 1, Jahrgang 78, 1982, S. 45-49.

- Wetz, Franz Josef: Gegen den Absolutismus der Wirklichkeit. Hans Blumenbergs >Arbeit am Mythos<, in: *Von vorletzten Dingen*, S. 47-60.
- Wilckens, Ulrich: Zur Eschatologie des Urchristentums. Bemerkungen zur Deutung der jüdisch-urchristlichen Überlieferung bei Hans Blumenberg, in: *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums*, S. 127-142.
- Ders.: Gescheiterte Schöpfung? Theologie der Matthäuspasion, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 69, vom 22.3.1989, S. N3..
- Wolff, Uwe: Lesen lernen im Buch des Lebens, in: *Akzente* 37, 1990, S. 264-247.
- Ders.: „Der Mann, den alle schlagen, diesen schlägst du nicht“ – Hans Blumenbergs katholische Wurzeln, in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift*, 43. Jg. 2014, S. 183-198.
- Ders.: *Der Schreibtisch des Philosophen. Erinnerungen an Hans Blumenberg*, München 2020.
- Zabel, Hermann: Zum Wortgebrauch von ‚Verweltlichen/Säkularisieren‘, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* Band 14, Bonn 1970, S. 69-85.
- Ders.: Säkularisation, Säkularisierung (Art.), I. Einleitung (789-790) und III. Der geschichtsphilosophische Begriff (809- 829) in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* Bd. 5, Stuttgart 1984.
- Zambon, Nicola: *Das Nachleuchten der Sterne. Konstellationen der Moderne bei Hans Blumenberg*, München 2017.
- Zerrath, Martin: *Vollendung und Neuzeit. Transformation der Eschatologie bei Blumenberg und Hirsch*, Leipzig 2011.
- Zill, Rüdiger: Splendid Isolation, in: *Frankfurter Rundschau* vom 17.3.1998 (Erwiderung auf Fellmann, Ein Denker und kein Dichter).
- Ders.: *Der absolute Leser. Hans Blumenberg – Eine intellektuelle Biographie*, Berlin 2020.

3. Sonstige Literatur:

- Adorno, Theodor W.: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Mit einer Beilage, Frankfurt am Main 1962.
- Ders. / Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947) Frankfurt am Main 1986.
- Ders.: *Negative Dialektik* (1966), Frankfurt am Main 1975.
- Ders.: *Ästhetische Theorie* (1970). Herausgegeben von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, (4. Auflage) Frankfurt am Main 1980.
- Fabeln des Äsop. Ausgewählt, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Niklas Holzberg (Kleine Bibliothek der Weltweisheit 21), München 2008.
- Albus, Anita: *Im Licht der Finsternis. Über Proust*, Frankfurt am Main 2011.

- Altweg, Jürg: Aufbruch nach Frankfurt. Adolf Muschg als Instanz: Die Schweizer Gegenwartsliteratur will aus der Enge heraus, in: *Frankfurt Allgemeine Zeitung* Nr. 229 vom 2.10.1998, S. IV.
- Andersen, Hans Christian: Die Schneekönigin. Ein Märchen in sieben Geschichten, in: ders., *Märchen und Geschichten*, Erster Band, Herausgegeben und übersetzt von Gisela Perlet, München 1996, S. 192-229.
- Ani, Friedrich: *Idylle der Hyänen*, Wien 2006.
- Anselm von Canterbury: *Cur deus homo. Warum Gott Mensch geworden*. Lateinisch und deutsch. Darmstadt 1986.
- Ders.: *Proslogion. Anrede*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Robert Thies, Stuttgart 2005.
- Arendt, Hannah / Heidegger, Martin: *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. Aus den Nachlässen herausgegeben von Ursula Ludz, Frankfurt am Main 1998.
- Dies.: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Neuausgabe München 1981.
- Diess.: *Das Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. Herausgegeben von Mary McCarthy, München/Berlin (1979), 8. Auflage 2015.
- Aristoteles, *Über die Seele*. Nach der Übersetzung von Willy Theiler bearbeitet von Horst Seidl, in: Philosophische Schriften in sechs Bänden, Band 6, Darmstadt o.J., Lizenzausgabe der Ausgabe im Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995.
- Aristoteles, *Metaphysik*. Nach der Übersetzung von Hermann Bonitz bearbeitet von Horst Seidl, Philosophische Schriften in sechs Bänden, Band 5, Darmstadt o.J., Lizenzausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Hamburg 1995.
- Auerbach, Erich: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (1946) 8. Auflage Bern 1988.
- Augustinus, Aurelius: *Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele*. Lateinisch und deutsch. München und Zürich 1986.
- Badiou, Alain: *Beckett. Das Begehren ist nicht totzukriegen*. Zürich – Berlin 2006.
- Bahners, Patrick: Die Abenteuer des Absoluten. Aus dem Zauberland des objektiven Idealismus: Vittorio Hösles vornehme Töne, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr.288 vom 11.12.1990, S. L18.
- Balthasar, Hans Urs von: *Theodramatik Band I, Erster Band, Prolegomena*, Einsiedeln 1973.
- Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik, Erster Band: Die Lehre vom Wort Gottes, erster Halbband*, Zweite Auflage, München 1935.
- Ders.: *Kirchliche Dogmatik, Vierter Band: Die Lehre von der Versöhnung. Zweiter Teil*, Zürich 1955.
- Ders.: Der Römerbrief (1922). Zehnter Abdruck der neuen Bearbeitung (1940), Zürich 1967.
- Ders.: Einführung in die evangelische Theologie (1962), Zürich 1968.

- Barthes, Roland: *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt am Main 1988.
- Ders.: *Der Eiffelturm*, Berlin 2015.
- Bayer, Oswald: Der neuzeitliche Narziß. Reformation und Moderne im Konflikt. in: *Evangelische Kommentare* 3/1993, S. 158-162.
- Ders.: Einführung, in: ders. (Hg.) *Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekt*,. Stuttgart 1990.
- Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986.
- Ders., eigenes Leben. Skizzen zu einer biographischen Gesellschaftsanalyse, in: *eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben*. Ulrich Beck, Wilhelm Vossenkuhl, Ulf Erdmann Ziegler, mit Fotos von Timm Rautert, München 1995, S. 9-15.
- Beckett, Samuel: *Der Namenlose*, Frankfurt am Main 1979.
- Ders.: *Worstward Ho. Aufs Schlimmste zu*, Frankfurt am Main 1983.
- Belting, Hans: *Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks*, München 2008.
- Ders.: *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, 2. Auflage München 2006.
- Benjamin, Walter: Goethes Wahlverwandschaften, S. 184. *Gesammelte Schriften Band I.1, Abhandlungen. Werkausgabe Band 1*, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1980, S. 123-200.
- Ders.: Über einige Motive bei Baudelaire, in: *Gesammelte Schriften Band I.2, Abhandlungen. Werkausgabe Band 1*, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1980, S. 605-653.
- Ders.: Erfahrung und Armut, in: *Gesammelte Schriften Band II.1, Aufsätze, Essays, Vorträge, Werkausgabe Band 1*, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1980, S. 213-219.
- Benn, Gottfried: *Gedichte*. Gesammelte Werke. Herausgegeben von Dieter Wellershoff I, Frankfurt am Main 2003.
- Berger, Peter L.: *Erlösender Glaube? Fragen an das Christentum*, Berlin New York 2006.
- Berlin, Isiah: *Der Igel und der Fuchs. Essay über Tolstojs Geschichtsverständnis*, Frankfurt 2009.
- Bien, Günther (Hg.): *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1978.
- Bloch, Ernst: *Spuren*. Gesamtausgabe in 16 Bänden, Band 1, Frankfurt am Main 1977.
- Ders.: *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Gesamtausgabe in 16 Bänden, Band 15, Frankfurt am Main 1977.
- Ders.: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe in 16 Bänden, Band 13, Frankfurt am Main 1977.
- Bloom, Harald: *Die Heiligen Wahrheiten stürzen. Dichtung und Glauben von der Bibel bis zur Gegenwart*, Frankfurt am Main 1991.
- Boghassian, Paul: *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*, Berlin 2013.

- Bohrer, Karl Heinz (Hrsg.): *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt am Main 1983.
- Borges, Jorge Louis: *Erzählungen 1, 1935-1944*, Gesammelte Werke Band 3/I, München Wien 1981.
- Brandt, Reinhard: *Die ermöglichte Freiheit. Sprachkritische Rekonstruktion der Lehre vom unfreien Willen*, Hannover 1992.
- Braun, H.; Figal; Körtner, U.H.J.: >Meinen religiöse Sätze, was sie sagen?< in: Wort und Dienst, Jb. der Kirchlichen Hochschule Bethel, N.F. 19. Band, (1987), S. 221-235.
- Brendel, Alfred: *Ausgerechnet ich. Gespräche mit Martin Meyer*, München Wien 2001.
- Ders.: „Müßig sein werde ich kaum“. Interview: Andreas Dorschel, in: SZ vom 1. Nov. 2008.
- Breuer, Stefan: *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*, Darmstadt 1995.
- Breuer, Ingeborg; Leusch, Peter und Mersch, Dieter: *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie, Band 2: Frankreich/Italien*, Hamburg 1996.
- Und , Martin: *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich 1949.
- Bubner, Rüdiger: Wie wichtig ist Subjektivität? Über einige Selbstverständlichkeiten und mögliche Mißverständnisse der Gegenwart, in: MERKUR. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, 49. Jg. (Heft 552) 1995, S. 229-239.
- Thomas Buchheim, Schelling und die metaphysische Zelebration des Bösen, in: Philosophisches Jahrbuch 107 (2000), S. 47-60.
- Canetti, Elias: *Das Geheimherz der Uhr. Aufzeichnungen 1973 bis 1985*, Frankfurt am Main 1979.
- Ders., *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*, Frankfurt am Main 1981.
- Cassirer , Ernst: *Sprache und Mythos. - Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, in: ders., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, S. 71-168.
- Chesterton, Gilbert Keith: *Orthodoxie. Eine Handreichung für Ungläubige*, Frankfurt am Main 2001.
- Ders.: *Ketzer. Eine Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter*, Frankfurt am Main 1998.
- Ders.: *Der Mann der Donnerstag war. Eine Nachmahr*. Stuttgart 1982.
- Cioran, Emil M.: *Von Tränen und von Heiligen*. Mit einem Nachwort von Sanda Stolojan. Aus dem Französischen von Verena von der Heyden-Rynsch, Frankfurt am Main 1988.
- Ders.: *Der zersplitterte Fluch. Aphorismen*, aus dem Französischen von Verena von der Heyden-Rynsch, Frankfurt am Main 1987.
- Coetzee, John M.: *Elisabeth Costello. Acht Lehrstücke*, Frankfurt am Main 2004.
- Cohen, Leonard: *Die Flamme / The Flame*, Köln 2018.
- Crossan, John Dominic: *Der historische Jesus*, München 1985.
- Ders.: *Jesus. Ein revolutionäres Leben*. München 1996
- Corbin, Alain: *Meereslust. Das Abendland und die Entdeckung der Küste*, Frankfurt am Main 1994.

- Dalferth, Ingolf U.: *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997.
- Danto, Arthur C.: *Mystik und Moral. Östliches und westliches Denken*, München 1999.
- Dörner, Klaus: *Der gute Arzt, Lehrbuch der ärztlichen Grundhaltung*, Stuttgart 2001.
- Detering, Heinrich: *Das offene Geheimnis. Zur literarischen Produktivität eines Tabus von Winckelmann bis zu Thomas Mann*, Göttingen 1994.
- Dworkin, Ronald: *Gerechtigkeit für Igel*, Berlin 2012.
- Eagleton, Terry: *Der Sinn des Lebens*, Berlin 2008.
- Ebeling, Hans: *Martin Heidegger. Philosophie und Ideologie*, Reinbek bei Hamburg 1991.
- Eckermann, Johann Peter: *Gespräche mit Eckermann in den letzten Jahren seines Lebens*. Mit einer Einführung herausgegeben von Ernst Beutler, München 1999.
- Eickhoff, Hajo: *Himmelsthron und Schaukelstuhl. Die Geschichte des Sitzens*, München/Wien 1993.
- Epiktet, *Handbuch der Moral*, in: Epiktet. Teles. Musonius: *Wege zum Glück*. Auf der Grundlage der Übertragung von Wilhelm Capelle neu übersetzt und mit Einführungen und Erläuterungen versehen von Rainer Nickel, München 1991, S. 9-48.
- Fabre, Jean-Henri: *Erinnerungen eines Insektenforschers I*. Aus dem Französischen von Friedrich Koch, bearbeitet von Heidi Lipecky, 2. Auflage Berlin 2010.
- Ferry, Luc: *Von der Göttlichkeit des Menschen oder Der Sinn des Lebens*, Wien 1997.
- Ders.: *Leben lernen. Eine philosophische Gebrauchsanweisung*, München 2009.
- Ders.: *Leben lernen: Die Weisheit der Mythen*, München 2009.
- Flasch, Kurt: Unerlöst Gott lieben. Robert Spaemanns Fénelon-Denkmal zeigt Spuren der Zeit, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 288, vom 11.12.1990, S. L 22.
- Ders. (Hg.): *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen*. Erstmals übersetzt und kommentiert von Kurt Flasch, München 2011.
- Ders.: *Einladung, Dante zu lesen*. Frankfurt am Main 2015.
- Flusser, Vilém: *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*, Bernsheim und Düsseldorf 1992.
- Ders.: *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung*. Schriften Band 3, Hrsg. von Stefan Bollmann und Edith Flusser, Bernsheim und Düsseldorf 1994.
- Fontane, Theodor: *Der Stechlin*, Berlin 1996.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main 1974.
- Ders.: *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt am Main 1974.
- Frank, Manfred: *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie II. Teil*, Frankfurt am Main 1988.
- Ders.: Auf der Suche nach einem Grund. Über den Umschlag von Erkenntniskritik in Mythologie bei Musil, in: Bohrer (Hrsg.), *Mythos*, S. 318-362.
- Frankfurt, Harry G.: *Gründe der Liebe*, Frankfurt am Main 2005.

- Ders.: *Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*. Herausgegeben von Monika Betzler und Barbara Guckes, Berlin 2001.
- Ders.: *Ungleichheit. Warum nicht alle gleich viel haben müssen*, Berlin 2016.
- Ders.: *Sich selbst ernst nehmen*. Herausgegeben von Debra Satz. Berlin 2016.
- Fromm, Erich: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Stuttgart 1976.
- Gabriel, Markus: „Die allgemeine Notwendigkeit der Sünde und des Todes“. Leben und Tod in Schellings *Freiheitsschrift*, in: Philosophie und Religion. Jens Halfwassen, Markus Gabriel, Stephan Zimmermann (Hg.), Heidelberg 2011, Heidelberger Forschungen Band 37, S. 205-219.
- Ders.: *Antike und moderne Skepsis zur Einführung*, Hamburg 2008.
- Ders.: *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*, Frankfurt am Main 2009.
- Ders.: Einleitung, in: *Skeptizismus und Metaphysik*, S. 9-20.
- Ders.: *Die Erkenntnis der Welt – Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*, Freiburg München 3. Auflage 2013.
- Ders.: *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013.
- Ders.: „Da schlug die Natur die Augen auf.“ Thomas Nagel: Geist und Kosmos, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 213 vom 5. Okt. 2013, S. L 25.
- Ders. (Hg.): *Der neue Realismus*. Berlin 2014.
- Ders.: *Ich ist nicht Gehirn. Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*, Berlin 2015.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 4. Auflage, Tübingen 1975.
- Ders.: Begriffsgeschichte als Philosophie, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* Band 14, Bonn 1970, S. 137-151.
- Ders.: Rezension zu Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, in: *Philosophische Rundschau*, 15. Jahrgang 1968, S. 201-209.
- Gerhard, Volker: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014.
- Geyer, Carl-Friedrich: Rationalitätskritik und 'neue Mythologie', in: *Philosophische Rundschau* 33 / 1986, S. 210-241.
- Ders.: ‚Neue Mythologie‘ und ‚Wiederkehr der Religion‘, in: *Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie*, herausgegeben von Willi Oelmüller, Religion und Philosophie Band 1: Wiederkehr der Religion?, Paderborn München Wien Zürich 1984, S. 25-54.
- Gide, André: *Tagebuch 1903-1922*. Herausgegeben von Peter Schnyder. Aus dem Französischen übertragen von Maria Schäfer-Rümelin, In: ders., *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*, Herausgegeben von Hans Hinterhäuser, Peter Schnyder und Raomund Thies, Stuttgart 1990, II. Autobiographisches 2. Band.
- Girard, René: Der grundlegende Mord im Denken Nietzsches, in: D. Kamper / Chr. Wulf (Hrsg.), *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, S. 255-274.

- Ders.: *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987.
- Ders.: *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg im Breisgau 1983.
- Ders.: *Ausstoßung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks*, Frankfurt am Main 1992.
- Ders.: *Hiob. Ein Weg aus der Gewalt*, Zürich 1990.
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Faust. Eine Tragödie. Der Tragödie erster Teil*, in: ders., Goethe Werke Dritter Band, Jubiläumsausgabe. Herausgegeben von Albrecht Schöne und Waltraud Wiethölter, Frankfurt am Main und Leipzig 1998, S. 21-164. (Zit.: J. W. v. Goethe, Faust 1, Jubiläumsausgabe)
- Ders.: *Gedichte und Epen II*, in: Johann Wolfgang von Goethe, Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Band 2, Textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz, München 1998.
- Ders.: *Faust. Eine Tragödie*, in: Johann Wolfgang von Goethe, Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Band 3, Dramatische Dichtungen I, Textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz, München 1998, S. 7-364. (Zit. J. W. v. Goethe, Faust Erster Teil, Hamburger Ausgabe)
- Ders.: *Dichtung und Wahrheit*, Goethe Werke 5. Band, Jubiläumsausgabe, herausgegeben von Klaus-Detlef Müller, Frankfurt am Main und Leipzig 1998.
- Guardini, Romano: *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Würzburg 1951.
- Ders.: *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien* (1953). München 1961.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Art. Modern, Modernität, Moderne, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 4, hrsg. von Peter Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, Stuttgart 2004, 91-131.
- Gustafsson, Lars: *Vorbereitungen für die Wintersaison. Elegien, Balladen und andere Gedichte*. Aus dem Schwedischen von Verena Reichel, München Wien 1992.
- Haas, Alois M.: „...das Persönliche und Eigene Verleugnen“. *Mystische vernichtigkeit und verworffenheit sein selbst im Geiste Meister Eckharts*, in: *Individualität. Poetik und Hermeneutik XIII*, hrsg. von Manfred Frank und Anselm Haverkamp, München 1988, S. 106-122.
- Habermas, Jürgen: *Legitimitätsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main 1973.
- Ders. / Luhmann, Niklas: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Frankfurt am Main 1971.
- Ders.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt am Main 1981.
- Ders.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988.
- Ders.: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt am Main 2005.
- Härle, Wilfried: *Dogmatik*. Dritte, überarbeitete Auflage, Berlin/New York 2007.
- Ders., *Warum Gott? Für Menschen, die mehr wissen wollen*. Leipzig 2013.
- Han, Byung-Chul: *Müdigkeitsgesellschaft*, Berlin 2010.

- Handke, Peter: *Versuch über die Müdigkeit*, Frankfurt am Main 1989.
- Harnack, Adolf von: *Dogmengeschichte*. (Grundrisse der Theologischen Wissenschaften. Vierter Teil. Dritter Band), Sechste verbesserte Auflage, Tübingen 1922.
- Harrison, Robert: *Die Herrschaft des Todes*, München Wien 2006.
- Hebbel, Friedrich: *Weltgericht mit Pausen. Aus den Tagebüchern*. Auswahl und Nachwort von Alfred Brendel, München 2008.
- Heidbrink, Ludger: Müll, Käfer und Stoffhunde. Manfred Sommers philosophischer Versuch über das Sammeln, in: DIE ZEIT Nr. 48 vom 25. 11. 1999, S. 67.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (1927), (13. Auflage) Tübingen 1976.
- Ders.: *Holzwege* (1950), Frankfurt am Main 1980.
- Ders.: *Vom Wesen der Freiheit* (1954), (Vierte Auflage) Frankfurt am Main 1961.
- Ders.: Die Frage nach der Technik, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, S. 13-44.
- Ders.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30)*, Frankfurt am Main (1983), 2010.
- Heinrich, Klaus: *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Frankfurt am Main 1992.
- Hellinger, Bert: *Verdichtetes. Sinnsprüche, Kleine Geschichten, Sätze der Kraft*. Heidelberg, 2. Auflage 1996.
- Henrich, Dieter: Gedanken zur Dankbarkeit, in: ders., *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, S. 152-193.
- Herms, Eilert: Gewißheit in Luthers *>De servo arbitrio<*, in: ders., *Phänomene des Glaubens. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen 2006, S. 56-80.
- Ders.: Liebe, Sexualität, Ehe. Unerledigte Themen der Theologie und der christlichen Kultur, in: ders., *Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik*, Tübingen 2007, S. 390-431.
- Hinck, Walter: Die Dinge mystisch bannen, in: *1000 Gedichte und ihre Interpretationen*, hrsg. von Marcel Reich-Ranicki, S. 190-192.
- Hindrichs, Gunnar: *Die Autonomie des Klangs. Eine Philosophie der Musik*, Berlin 2014.
- Hirschman, Albert O.: *Tischgemeinschaft. Zwischen öffentlicher und privater Sphäre*, Wien 1997.
- Hoeg, Peter: *Der Plan von der Abschaffung des Dunkels*, München/Wien 1995.
- Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke und Briefe Band I*. Herausgegeben von Michael Knaupp, Hanser-Verlag, München Wien 1992, Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998.
- Hörisch, Jochen. *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1988.
- Hösle, Vittorio: *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München 1990.

- Hofmannsthal, Hugo von: *Gedichte und Prosa*. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Dieter Lamping, Gesammelte Werke Band I, (Lizenzausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft) Düsseldorf und Zürich 2003.
- Hogrebe, Wolfram: *Metaphysik und Mantik. Die Deutungsnatur des Menschen*. (Système orphique de Léna), Frankfurt am Main 1992.
- Holthusen, Hans Egon: *Rainer Maria Rilke*, Reinbek bei Hamburg 1958.
- Honneth, Axel: Pluralisierung und Anerkennung. in: MERKUR 45. Jg. (Heft 508) 1991, S. 624-629.
- Huizinga, Klaas: *Ästhetische Theologie Band I. Der erlesene Mensch. Eine literarische Anthropologie*, Stuttgart 2000.
- Ders.: *Homo legens. Vom Ursprung der Theologie im Lesen*, Berlin/New York 1996.
- Ders.: *Eva, Noah & der David-Clan. Scham, Schuld und Verbrechen in der Bibel*, Frankfurt am Main 2012.
- Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana Band IV, Haag 1962, herausgegeben von Walter Biemel; Teil I und II herausgegeben von Elisabeth Ströker, Hamburg 1982. (Zit. E. Husserl, Krisis)
- Ders.: *Die phänomenologische Methode*. Ausgewählte Texte I. Mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Held, Stuttgart: Reclam, 1985.
- Ders.: *Phänomenologie der Lebenswelt*. Ausgewählte Texte II. Mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Held, Stuttgart: Reclam, 1986.
- Hutter, Axel: *Narrative Ontologie*, Tübingen 2017.
- Illouz, Eva: *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Adorno-Vorlesungen 2004*, Frankfurt am Main 2006.
- Imdahl, Max: *Giotto. Arenafresken. Ikonographie Ikonologie Ikonik*, (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste. Texte und Abhandlungen, herausgegeben von Manfred Fuhrmann u. a. Band 60), 2. Auflage München 1988.
- Individualität*. Poetik und Hermeneutik XIII, hrsg. von Manfred Frank und Anselm Haverkamp, München 1988. (Zit.: Poetik und Hermeneutik XIII)
- James, William: *Der Sinn des Lebens. Ausgewählte Texte*, Darmstadt 2010.
- Ders.: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Übersetzt von Eilert Herms und Christian Stahlhut. Mit einem Vorwort von Peter Sloterdijk, Frankfurt am Main und Leipzig 1997.
- Janßen, Hans-Gerd: *Gott - Freiheit - Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt 1989.
- Jeremias, Joachim: *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh 1983.
- Joas, Hans: *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main 1999.
- Ders.: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.

- Ders.: *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg/Basel/Wien 2012.
- Jonas, Hans: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main 1987.
- Jüngel, Eberhard: >Auch das Schöne muß sterben< - Schönheit im Lichte der Wahrheit. Theologische Bemerkungen zum ästhetischen Verhältnis, jetzt in: ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, Tübingen 1990, S. 378-396.
- Ders.: *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase* (1966), 3. Auflage. Um einen Anhang erweitert, Tübingen 1976.
- Ders.: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977.
- Jünger, Ernst: *Das abenteuerliche Herz. Zweite Fassung. Figuren und Capriccios*, München 1997.
- Jung, Matthias: Zur Konjunktur von Kontingenz. Tendenzen gegenwärtiger Religionsphilosophie, in: MERKUR. Zeitschrift für europäisches Denken 46. Jg. (Heft 525) 1992, Sp. 1126-1131.
- Kaiser, Joachim: *Kaisers Klassik. 100 Meisterwerke der Musik* (1995), Taschenbuchausgabe München 2001.
- Käsemann, Ernst: Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? In: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Erster Band, Göttingen 1960, zitiert nach der 3. Auflage 1963, S. 214-223
- Kafka, Franz: Prometheus, in: ders., *Sämtliche Erzählungen*, Frankfurt am Main 1970, S. 306.
- Kamlah, Wilhelm: *Der Mensch in der Profanität. Versuch einer Kritik der profanen durch vernehmende Vernunft*, Stuttgart 1949.
- Ders.: *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes“*. Zweite, neubearbeitete und ergänzte Auflage, Stuttgart/Köln 1951.
- Ders.: *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Mannheim 1973.
- Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: ders., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*, Werkausgabe Band XII, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1982, S. 395-690.
- Ders.: *Die Metaphysik der Sitten*, in: ders.: Werkausgabe Band VIII, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1982, S. 303-634.
- Ders.: *Kritik der praktischen Vernunft*, in: ders., Werkausgabe Band VII, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1982.
- Ders.: *Logik*, in: ders., *Schriften zur Metaphysik und Logik 2*, Werkausgabe Band IV, 2: Schriften zur Metaphysik und Logik, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1982, S. 417-582.
- Ders.: *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe Band X, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1982.

- Ders.: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: ders., *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VIII, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1982, S. 645-879.
- Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode*. Gesammelte Werke 24. und 25. Abteilung, übersetzt von Emmanuel Hirsch, Düsseldorf 1957.
- Kirchhoff, Bodo: *Die Liebe in groben Zügen*, Frankfurt am Main 2012.
- Ders.: „Das Schlimmste wäre das Gefühl, etwas versäumt zu haben“ . Fragen an das Leben, in: Chrismon. Das evangelische Magazin 11, 2012, S. 22.
- Kleist, Heinrich von: „Über das Marionettentheater“, in: ders., Werke in einem Band. Herausgegeben von Helmut Semdner, München Wien 1999, S. 802-807.
- Kluge, Alexander: *Die Lücke, die der Teufel läßt. Im Umfeld des neuen Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 2003.
- Koch, Anton Friedrich: *Versuch über Wahrheit und Zeit*, Paderborn 2006.
- Ders.: *Wahrheit, Zeit und Freiheit. Einführung in eine philosophische Theorie*, Paderborn 2006, 2. Auflage 2013.
- Ders.: *Hermeneutischer Realismus*, Tübingen 2016.
- Ders.: *Philosophie und Religion*, Stuttgart 2020.
- Kolakowski, Leszek: *Auf der Suche nach der verlorenen Gewißheit. Denk-Wege mit Edmund Husserl*, Stuttgart Berlin Köln Mainz 1990.
- Konersmann, Ralf: *Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts*, Frankfurt am Main 1991.
- Ders.: *Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte*, Frankfurt am Main 1991.
- Ders.: Kultur als Metapher, in: Kulturphilosophie. Hrsg. von Ralf Konersmann, Leipzig 1996, S. 327-354.
- Ders.: *Die Unruhe der Welt*, Frankfurt am Main 2015.
- Koschorke, Albrecht: *Die Heilige Familie und ihre Folgen*, (erste Auflage 2000), Frankfurt am Main 2011.
- Koselleck, Reinhart: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1988.
- Kroetz, Franz Xaver: *Bauerntheater*. Frankfurt am Main 1991.
- Kutschera, Franz von: *Die großen Fragen. Philosophisch-theologische Gedanken*, Berlin/New York 2000.
- Kurzke, Herrmann: Was das ewige Leben sei. Weihnachtliche Anmerkung zu Philipp Nicolai, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 300 vom 24.12.1999, Bilder und Zeiten, S. IV.
- Landgrebe, Ludwig: Husserls phänomenologischer Zugangsweg zu den Problemen der Religion, in: Marburger Theologische Studien Band 21: Religion im Denken unserer Zeit, herausgegeben von Wilfried Härle und Eberhard Wölfel, Marburg 1986, S. 35-72.

- Ders.: *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung* (1963), Gütersloh 1978.
- Landsberg, Karl Ludwig: *Die Erfahrung des Todes* (1935), Berlin 2009.
- Ders.: *Einführung in die philosophische Anthropologie*, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1960.
- Ders.: Der Selbstmord als moralisches Problem (geschrieben ca. 1942), veröffentlicht in: Hochland, 39. Jg., 1946/47, S. 401-419.
- Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (dt. 1992), München 1998
- Lévi-Strauss, Claude: „So tun, als ob die Dinge einen Sinn hätten. Ein Gespräch mit Claude Lévi-Strauss über Ethnologie, Mythos und moderne Welt, in: Breuer, Ingeborg; Leusch, Peter u. Mersch Dieter: *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie*, Band 2, (Ausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft in einem Band), Darmstadt 1996, S. 163-171.
- Lewitscharoff, Sibylle: *Blumenberg*, Frankfurt am Main 2011.
- Linke, Detlef B.: *Hirnverpflanzung. Die erste Unsterblichkeit auf Erden*, Reinbek bei Hamburg 1996.
- Lübbe, Hermann: Religion nach der Aufklärung. Grund der Vernunft - Grenze der Emanzipation, in: *Die Vernunft und ihr Gott. Studien zum Streit zwischen Religion und Aufklärung*. (Vortrag) Herausgegeben von Enno Rudolph, Stuttgart 1992, S. 69-83.
- Ders.: Religion nach der Aufklärung, in: Trutz Rendtorff (Hg.); *Religion als Problem der Aufklärung*, S. 165-184.
- Ders., *Religion nach der Aufklärung*, München 1986.
- Ders., *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse: Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel/Stuttgart 1977.
- Ders.: *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Berlin u. a. 1992.
- Luhmann, Niklas: Sinn als Grundbegriff der Soziologie, in: ders. / Habermas, Jürgen: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, S. 25-100.
- Ders.: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität* (1982), (Zweite Auflage) Frankfurt am Main 1983.
- Luther, Martin: *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), ders.: *Ausgewählte Werke*, hrsg. von Hans Heinrich Borchardt, Zweiter Band, München und Leipzig 1914, S. 221-246
- Ders.: Luther, Zu der frue Christmeß Epistell Pauli Cit .iij. Tit 3,4-7, in: *Weihnachtspostille 1522*, Schriften 10. I. 1. Band, unter: http://www.maartenluther.info/weihnachtspostille_1522%20WA-I-0-I-I.pdf. (Letzter Aufruf 21.4.2016)
- Maar, Michael: „Everlasting Man“, in: ders., *Die falsche Madeleine*, Frankfurt am Main 1999, S. 119-127.
- Macho, Thomas H.: *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt am Main 1987.
- Ders. / Sloterdijk, Peter: *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis*, Zürich 1993.

- Makropoulos, Michael: *Modernität als ontologischer Ausnahmezustand? Walter Benjamins Theorie der Moderne*, München 1989.
- Mann, Thomas: *Josef und seine Brüder*, (Neuausgabe in einem Band) Frankfurt am Main 2007.
- Ders.: Der kleine Herr Friedemann, in: ders., *Die Erzählungen*, Frankfurt am Main 1986, S. 73-105.
- Ders.: *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde*, Frankfurt am Main (Tb), 1980.
- Mansfeld, Jaap (Hrsg.): *Die Vorsokratiker*. Griechisch/Deutsch. Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen von Jaap Mansfeld, Stuttgart 1987.
- Marcel, Gabriel: Entwurf einer Phänomenologie des Habens, in: ders., *Philosophie der Hoffnung. Die Überwindung des Nihilismus*, München 1964, S. 9-28.
- Ders., *Sein und Haben*, Paderborn 1954.
- Marquard, Odo: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze (1973)*, Frankfurt am Main, 1982.
- Ders.: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981.
- Ders.: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1986.
- Ders.: Apologie des Zufälligen. Philosophische Überlegungen zum Menschen, in: ders.: *Apologie des Zufälligen*, S. 117-139.
- Ders.: *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, Stuttgart 1994.
- Ders.: *Aesthetica und Anaesthetica*, München 2003.
- Ders.: *Endlichkeitsphilosophisches. Über das Altern*. Herausgegeben von Franz-Josef Wetz, Stuttgart 2013.
- Ders.: *Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie*. Herausgegeben von Franz Josef Wetz, Stuttgart 2013.
- Meillassoux, Quentin: *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*. Aus dem Französischen von Roland Frommel, Zürich-Berlin 2008/2014, Neuauflage 2018.
- Ders.: *Die Zahl und die Sirene. Eine Entschlüsselung von Mallarmés >Würfelwurf<*, Zürich-Berlin 2013.
- Ders.: *Trassierungen. Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, Leipzig 2017.
- Meister Eckehart: *Deutsche Predigten und Traktate*, herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, Zürich 1979.
- Menke, Christoph: *Die Kraft der Kunst*, Berlin 2013.
- Metz, Johann Baptist/Peters, Tiemo Rainer: *Gottespassion*, Freiburg im Breisgau 1991.
- Mildenberger, Friedrich: *Biblische Dogmatik. Eine biblische Theologie in dogmatischer Perspektive. Band 1: Prolegomena: Verstehen und Geltung der Bibel*, Stuttgart/Berlin/Köln 1991.
- Miles, Jack: *Gott. Eine Biographie*, München/Wien 1996.

- Möllers, Christoph: *Die Möglichkeit der Normen. Über eine Praxis jenseits von Moralität und Kausalität*, Berlin 2015.
- Ders., Etwas am Menschen ist heilig (Rezension von Hans Joas, *Die Sakralität der Person*) in: DIE ZEIT Nr. 42 vom 13. Oktober 2011, S. 51.
- Montaigne, Michel de: *Essais*. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett, Frankfurt am Main 1998.
- Moos, Thorsten: *Krankheitserfahrung und Religion*. Tübingen 2018.
- Most, Glenn W.: *Der Finger in der Wunde. Die Geschichte des ungläubigen Thomas*, München 2007.
- Musil, Robert: Rede zur Rilke-Feier in Berlin am 16. Januar 1927, in: *Essays und Reden*, Gesammelte Werke 8, hrsg. von Adolf Frisé, Reinbek bei Hamburg 1978.
- Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte*. (Hg.) Oswald Bayer, Stuttgart 1990.
- Mythos zwischen Philosophie und Theologie*, herausgegeben von Enno Rudolph, Darmstadt 1994
- Nagel, Thomas: *Der Blick von nirgendwo*. Frankfurt am Main 1992.
- Ders.: „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“, in: Bieri, P. (Hrsg.): *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein/Ts.: Hain, S. 261-275.
- Ders.: *Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*, Berlin 2013.
- Nancy, Jean-Luc: *Noli me tangere*, Zürich/Berlin 2008.
- Neuhouser, Frederick: *Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau*, Berlin 2012.
- Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*, in: Werke Band II, hrsg. von Karl Schlechta, Frankfurt Berlin Wien 1976 (Nachdruck der 6. Auflage, München 1969), S. 281-548.
- Ders.: *Jenseits von Gut und Böse*, in: Werke Band III, hrsg. von Karl Schlechta, Frankfurt Berlin Wien 1976, München 1969, S. 9-205.
- Ders.: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Werke Band III, hrsg. von Karl Schlechta, Frankfurt Berlin Wien 1976 (Nachdruck der 6. Auflage, München 1969), S. 761-938.
- Nikolaus von Kues: *Mutmaßungen (De coniecturis)*, in: Philosophisch-theologische Werke, lateinisch-deutsch. Mit einer Einleitung von Karl Bormann, Band 2, Hamburg 2002 (Felix Meiner, WB), S. 1-264.
- Nordhofen, Eckhart: Die Farbe Bunt, in: DIE ZEIT Nr. 29 vom 11.7.97, S. 40.
- Ders.: *Die Mädchen, der Lehrer und der liebe Gott*. Roman. Stuttgart 1997.
- Ders.: Eckard Nordhofen, *Unser tägliches Brot gib uns heute? Auf der Spur des Singurals*, in: Text und Zeit. Kulturmagazin. Herausgegeben von Ulrich Greiner, Irmgard Leinen, Eckard Nordhofen. (www.zeit-und-text.de Hier unter dem Stichwort „Religion“ bzw. „Christenheit“).

- Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*. Herausgegeben von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel, Band 2: Das philosophisch-theoretische Werk, herausgegeben von Hans-Joachim Mähl, (Lizenzausgabe) Darmstadt 1999.
- Nygren, Anders: *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gütersloh 1955.
- Oeing-Hanhoff, Ludger: Psychotherapie des philosophischen Bewußtseins, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 76. Jahrgang, 1968/69, S. 428-439.
- Otto, Stephan (Hrsg.): *Renaissance und frühe Neuzeit. Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung Band 3*, Stuttgart 1984.
- Pannenberg, Wolfhart: *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, 6. Auflage 1982.
- Ders.: *Systematische Theologie Band II*, Göttingen 1991.
- Pascal, Blaise: *Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées)*, übertragen und herausgegeben von Ewald Wasmuth, (1954), (8. Auflage) Darmstadt 1978.
- Pessoa, Fernando: *Alberto Caeiro, Poesia – Poesie*. Herausgegeben von Fernando Cabral Martins und Richard Zenith. Aus dem Portugiesischen von Inés Koebel und Georg Rudolf Lind. Revidierte und erweiterte Ausgabe. Mit einem Nachwort von Georg Kohler, Zürich 2004.
- Peters, Tiemo Rainer/Metz, Johann Baptist: *Gottespassion*, Freiburg im Breisgau 1991.
- Pico della Mirandola, *De hominis dignitate/Über die Würde des Menschen*. Lateinisch/Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Gerd von der Gönna, Stuttgart 1997.
- Pieper, Josef: Glück im Schauen; in: *Was ist Glück? Ein Symposium*, München 1980 (3. Auflage), S. 39-54.
- Ders.: *Über die Liebe*, München 1972.
- Piper, Hans-Christoph: *Einladung zum Gespräch. Themen der Seelsorge*, Göttingen 1998.
- Platon, Protagoras, in: *Sämtliche Werke. Erster Band*, Heidelberg (o. J.), S. 55-128.
- Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Gesammelte Schriften Band IV, (2. Auflage) Frankfurt am Main 2003.
- Ders.: *Ausdruck und menschliche Natur*, Gesammelte Schriften Band VII, Frankfurt am Main 2003.
- Proust, Marcel: *Nachgeahmtes und Vermischtes*. Aus dem Französischen von Henriette Beese, Ludwig Harig und Helmut Scheffel. In: ders., Frankfurter Ausgabe, herausgegeben von Luzius Keller, Werke I, Band 2, Frankfurt am Main 1989.
- Ders.: *Unterwegs zu Swann. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit 1*. Aus dem Französischen übersetzt von Eva Rechel-Mertens; revidiert von Luzius Keller, Frankfurter Ausgabe, herausgegeben von Luzius Keller, Werke II, Band 1, Frankfurt am Main (1999), 2. Auflage 2002.
- Ders.: *Im Schatten junger Mädchenblüte. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit 2*. Aus dem Französischen übersetzt von Eva Rechel-Mertens; revidiert von Luzius Keller, Frankfurter

Ausgabe, herausgegeben von Luzius Keller, Werke II, Band 2, Frankfurt am Main (1999), 2. Auflage 2002.

Ders.: *Im Schatten junger Mädchenblüte. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. Deutsch von Eva Rechel-Mertens, Zweiter Teil, Band II, , Frankfurt am Main 1981.

Ders.: *Die Gefangene. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit 5*. Frankfurter Ausgabe, herausgegeben von Luzius Keller, Werke II, Band 5, Frankfurt am Main 2000.

Ders.: *Die wiedergefundene Zeit. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit 7*. Frankfurter Ausgabe, herausgegeben von Luzius Keller, Werke II, Band 7, Frankfurt am Main, 2002.

Ders.: *À la recherche du temps perdu*. Texte établi sous la direction de Jean-Yves Tadié, Gallimard 1999.

Rasch, Wolfdietrich: Zweifelhafte Altersweisheit. Zu Gottfried Benn, Ein Schatten an der Mauer, in: *1000 Deutsche Gedichte und ihre Interpretationen*, hrsg. von Marcel Reich-Ranicki, Sechster Band, Von Georg Trakl bis Gottfried Benn, Frankfurt am Main / Leipzig 1994, S. 177-180.

Rawls, John: *Über Sünde, Glaube und Religion*. Herausgegeben von Thomas Nagel, Frankfurt am Main 2010.

Religionstheorie und Politische Theologie. Herausgegeben von Jacob Taubes; Band 2: Gnosis und Politik, München 1984.

Rendtorff, Trutz (Hrsg.): *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*. Von Falk Wagner, Walter Sparn, Friedrich Wilhelm Graf und Trutz Rendtorff, Gütersloh 1975.

Ders.: *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, Band 1, Stuttgart Berlin Köln Mainz 1980.

Rentsch, Thomas: *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*, Berlin/New York 2011.

Ricoeur, Paul / Marcel, Gabriel: *Gespräche*, Frankfurt am Main 1970.

Rilke, Rainer Maria: *Gedichte 1895-1910*, herausgegeben von Manfred Engel und Ulrich Fülleborn; Werke. Kommentierte Ausgabe in vier Bänden, herausgegeben von Manfred Engel, Ulrich Fülleborn, Horst Nalewski, August Stahl, Band 1, Frankfurt am Main und Leipzig 1996.

Ders., *Gedichte 1910-1925*. Kommentierte Ausgabe in vier Bänden, herausgegeben von Manfred Engel, Ulrich Fülleborn, Horst Nalewski, August Stahl, Band 2, Frankfurt am Main und Leipzig 1996.

Ders.: *Schriften*; Werke in vier Bänden, Band 4, herausgegeben von Manfred Engel, Ulrich Fülleborn, Horst Nalewski, August Stahl, Frankfurt am Main und Leipzig 1996.

Rohls, Jan: Die Theologie von Thomas Manns „Joseph und seine Brüder“, in: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 19. Band, 2012, S. 72-103.

Rorty, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1989.

- Rosa, Hartmut: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne*, Frankfurt am Main, 2005.
- Ders.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Berlin 2012.
- Ders.: *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Berlin 2013.
- Ders.: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016.
- Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main 1988.
- Roth, Philip: *Die Brust*, Reinbek bei Hamburg 2004.
- Rothacker, Erich: *Zur Genealogie des menschlichen Bewußtseins*, eingeleitet und durchgesehen von Wilhelm Perpeet, Bonn 1966.
- Ders.: *Philosophische Anthropologie. Vorlesungen aus den Jahren 1953/1954*, Bonn 1964.
- Safranski, Rüdiger: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München/Wien 1994.
- SAID, *Psalmen*. Mit einem Nachwort von Hans Maier, München 2007.
- Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. (Neuübersetzung von Traugott König), Reinbek bei Hamburg 1993.
- Ders.: *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821-1857*. Band I. Die Konstitution. Deutsch von Traugott König, Reinbek bei Hamburg 1977.
- Ders.: *Der Ekel*, Reinbek bei Hamburg 1963.
- Schapp, Wilhelm: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Mit einem Vorwort von Hermann Lübke, Frankfurt am Main 1975.
- Ders.: *Philosophie der Geschichten*. Neuauflage. Herausgegeben von Jan Schapp und Peter Heiligenthal, 2., durchgesehene Auflage, Frankfurt am Main 1981.
- Scheler, Max: *Schriften zur Anthropologie*. Herausgegeben von Martin Arndt, Stuttgart 1994.
- Ders.: Probleme der Religion (Zur religiösen Erneuerung), in: ders., *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin 1933, S. 279-723.
- Ders., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Wolfhart Henckmann, (Felix Meiner Verlag) Lizenzausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, 2018.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Mit einem Essay von Walter Schulz- Frankfurt am Main 1975.
- Schestow, Leo: *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie*, Graz o.J..
- Schiller, Friedrich: *Sämtliche Gedichte und Balladen*, herausgegeben von Georg Kurscheidt, Frankfurt am Main und Leipzig 2004.

- Schimmang, Jochen: Vom ewigen Frieden und vom Begriff des Politischen. Anmerkungen zur Richard Rorty; in: MERKUR. Zeitschrift für europäisches Denken, 46. Jg. (Heft 519) 1992, S. 531-537.
- Schlaffer, Heinz: Der Glanz des Unglücks. Wie kommt es, dass in der Kunst selbst der Schmerz erfreut? Versuch einer Antwort mit Blick auf Jean Paul, den Vesuv und das Meer, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 154 vom 3./4. November 2012, S. 18.
- Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. In Ihrer ursprünglichen Gestalt. Mit fortlaufender Übersicht des Gedankenganges neu herausgegeben von Rudolf Otto, Sechste Auflage, Göttingen 1967.
- Schleiermacher-Auswahl, mit einem Nachwort von Karl Barth, herausgegeben von Karl Bolli, München 1968.
- Ders.: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange zusammengestellt*, Siebente Auflage, Erster Band, Berlin 1960.
- Schmidt, Arno: *Tina oder Über die Unsterblichkeit*, (Neuausgabe) Berlin 2013.
- Schmidt-Biggemann, *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1988.
- Schmitt, Carl: *Land und Meer*, Leipzig 1942.
- Ders.: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München und Leipzig 1922.
- Schöne, Albrecht: *Der Briefschreiber Goethe*, München 2015.
- Scholz, Heinrich: *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums*, Halle an der Saale 1929.
- Schopenhauer, Arthur: *Aphorismen zur Lebensweisheit*, In: Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften 1; Werke in fünf Bänden. Nach den Ausgaben letzter Hand herausgegeben von Ludger Lütkehaus, Band IV, Zürich 1988, S. 311-483.
- Ders.: *Die Welt als Wille und Vorstellung, Zweiter Band*, Werke in fünf Bänden. Nach den Ausgaben letzter Hand herausgegeben von Ludger Lütkehaus, Zürich 1988.
- Seel, Martin: *Eine Ästhetik der Natur*, (1991), Frankfurt am Main 1996.
- Ders.: *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*, Frankfurt am Main 1995.
- Ders.: *Ethisch-ästhetische Studien*, Frankfurt am Main 1996.
- Ders.: *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2002.
- Ders.: Ist eine rein säkulare Gesellschaft denkbar? In: ders., *Aktive Passivität. Über den Spielraum des Denkens, Handelns und anderer Künste*, Frankfurt am Main 2014, S. 202-222.
- Ders.: *111 Tugenden 111 Laster. Eine philosophische Revue*, Frankfurt am Main 2011.
- Serres, Michel: *Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische*, (2. Auflage) Frankfurt am Main 1994.

- Simmel, Georg: *Philosophie des Geldes*, hrsg. von David F. Frisby und Klaus Christian Köhnke; Gesamtausgabe Band 6, hrsg. von Ottheim Rammstedt, Frankfurt am Main 1989.
- Ders.: *Soziologie*. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Hrsg. von Ottheim Rammstedt, Gesamtausgabe Band 11 Frankfurt am Main 1992.
- Ders.: Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: ders., *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays* (1923), Berlin 1983, S. 195-219.
- Ders., *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*. Herausgegeben und eingeleitet von Michael Landmann, Neuausgabe mit einem Nachwort von Klaus Christian Köhnke, Frankfurt am Main 1989.
- Ders., Brücke und Tür, in: *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918 Band 1*, Gesamtausgabe Band 12, Frankfurt am Main 2001, S. 55-61.
- Ders.: Soziologie der Mahlzeit (1910), in: *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918 Band 1*, Gesamtausgabe Band 12, Frankfurt am Main 2001, S. 140-147.
- Ders.: Georg Simmel, Die Persönlichkeit Gottes. Ein philosophischer Versuch, in: *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918 Band 1*, S. 290-307.
- Ders.: Aus dem nachgelassenen Tagebuche, in: ders., *Fragmente und Aufsätze*. Aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre. Herausgegeben vom Gertrud Kantorowicz, Hildesheim 1967, S. 1-46.
- Simon, Josef: *Philosophie des Zeichens*, Berlin/New York 1989.
- Skeptizismus und Metaphysik*. Herausgegeben von Markus Gabriel, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 28, Berlin 2012.
- Sloterdijk, Peter: *Blasen. Sphären Band 1: Mikrosphärologie*, Frankfurt am Main 1998.
- Ders.: *Weltfremdheit*, Frankfurt am Main 1993.
- Ders./Macho, Thomas H.: *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis*, Zürich 1993.
- Ders.: *Du mußt dein Leben ändern*, Frankfurt am Main 2009.
- Sölle, Dorothee: *Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik*, Stuttgart 1968.
- Sommer, Manfred: Kritische Anmerkungen zu Theorie und Praxis begriffsgeschichtlicher Forschung, in: *Archiv für Begriffsgeschichte XVI*, 1972, S. 227-244.
- Ders.: *Kant und die Frage nach dem Glück*, in: Bien (Hg.), *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1978, S. 131-145.
- Ders.: Rezension zu Oelmüller (Hrsg.) *Fortschritt wohin?* Düsseldorf, 1972, in: *Philosophisches Jahrbuch 80. Jahrgang*, 1973, S. 430-432.
- Ders.: Ist Selbsterhaltung ein rationales Prinzip? In: ders., *Subjektivität und Selbsterhaltung* (Hg. H. Ebeling), S. 345-374.
- Ders.: *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt am Main 1985. (Zit.: M. Sommer, *Husserl*)

- Ders.: *Die Selbsterhaltung der Vernunft*, Stuttgart–Bad Cannstadt 1977.
- Ders.: *Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung*, Frankfurt am Main 1987.
- Ders.: *Identität im Übergang: Kant*, Frankfurt am Main 1988.
- Ders.: *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, Frankfurt am Main 1990.
- Ders.: *Sammeln. Ein philosophischer Versuch*, Frankfurt am Main 1999.
- Ders., *Suchen und Finden. Lebensweltliche Formen*, Frankfurt am Main 2002.
- Spaemann, Robert: *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1963.
- Ders.: *Einsprüche. Christliche Reden*, Einsiedeln 1977.
- Ders.: *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart, 3. Auflage 1993.
- Ders.: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen >etwas< und >jemand<*, Stuttgart 1996.
- Ders.: *Moralische Grundbegriffe*, Vierte Auflage München 1991.
- Ders./Löw, Reinhard: *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München/Zürich 1985.
- Ders.: *Philosophische Essays*, Stuttgart 1983.
- Ders.: *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001.
- Ders.: *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007.
- Ders.: *Der letzte Gottesbeweis. Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis Robert Spaemanns von Rolf Schönberger*, München 2007.
- Ders.: *Rousseau - Mensch oder Bürger. Das Dilemma der Moderne*, Stuttgart 2008.
- Ders.: *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I*, Stuttgart 2010.
- Ders.: Seelen, in: *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II*, S. 126-145, Stuttgart 2011.
- Ders.: *Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen*, Stuttgart 2012.
- Ders.: *Meditationen eines Christen. Über die Psalmen 1-51*. Stuttgart 2014.
- Staehelein, Balthasar: *Haben und Sein. Ein medizinpsychologischer Vorschlag als Ergänzung zum Materialismus der heutigen Wissenschaft. Fünfter Beitrag zur Wirklichkeitsanalyse*, (1969) 12. Auflage Zürich 1986.
- Späte Freundschaft. Carl Zuckmayer/Karl Barth in Briefen*, Zürich 1977.
- Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jakob Taubes*, herausgegeben von Norbert W. Bolz und Wolfgang Hübener, Würzburg 1983.
- Steiner, George: *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?* Mit einem Nachwort von Botho Strauß, München Wien 1990.

- Sterne, Lawrence, *Das Leben und die nsichten Tristram Shandys*. Deutsch von Rudolf Kassner, Darmstadt 1966.
- Stern, Günther: *Über das Haben. Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis*, Bonn 1928.
- Sternberger, Dolf: Nietzsche liebte Pascal, in: MERKUR. Zeitschrift für europäisches Denken, 42. Jg. (Heft 475/476), 1988, Sp. 720-730.
- Stierle, Karlheinz: *Das große Meer des Sinns. Hermenautische Erkundungen in Dantes "Commedia"*, München 2007.
- Ders.: *Zeit und Werk. Prousts À la Recherche du Temps perdu und Dantes Commedia*, München 2008.
- Stock, Konrad: *Gottes wahre Liebe. Theologische Phänomenologie der Liebe*, Tübingen 2000.
- Strasser, Peter: *Verbrechermenschen. Zur kriminalwissenschaftlichen Erzeugung des Bösen*, Frankfurt am Main 1984.
- Ders., *Geborgenheit im Schlechten. Über die Spannung zwischen Kunst und Religion*, Wien 1993.
- Ders.: *Journal der letzten Dinge*, Frankfurt am Main 1998.
- Ders.: *Philosophie der Wirklichkeitssuche*, Frankfurt am Main 1989.
- Ders.: *Der Weg nach draußen. Skeptisches, metaphysisches und religiöses Denken*, Frankfurt am Main 2000.
- Ders.: *Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung*, Graz/Wien/Köln 2002.
- Ders.: *Gut in allen möglichen Welten. Der ethische Horizont*, Paderborn 2004.
- Ders.: *Gibt es ein Leben nach dem Tod?*, München 2005.
- Ders.: *Theorie der Erlösung. Eine Einführung in die Religionsphilosophie*, München 2006.
- Ders.: *Dunkle Gnade. Willkür und Wohlwollen*, München 2007.
- Ders.: *Warum überhaupt Religion? Der Gott, der Richard Dawkins erschuf*, München 2008.
- Ders.: *Die einfachen Dinge des Lebens*, München 2010.
- Ders.: *Sehnsucht*, München 2010.
- Ders.: *Glück. Über das Gefühl, lebendig zu sein*, München 2011.
- Ders.: *Unschuld. Das verfolgte Ideal*, München 2011.
- Ders.: *Ratlosigkeit. Ein Stimmungsbericht*, München 2013.
- Ders.: Hops und plops. (Rezension zu Markus Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*), in: „Die Presse“ vom 29.9.2013.
- Ders.: *Die Welt als Schöpfung betrachtet. Eine stille Subversion*, Paderborn 2015.
- Stroumsa, Guy G.: *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*, Berlin 2011.
- Süskind, Patrick: *Das Parfüm. Die Geschichte eines Mörders*, Zürich 2002.
- Swinburne, David: Wie beweisen Sie Gott, Professor Swinburne? Interview in: Philosophie Magazin Nr. 01/2013, S. 44-45.

- Taubes, Jakob: *Abendländische Eschatologie*. Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie Band 3, Bern 1947.
- Ders.: Der dogmatische Mythos der Gnosis, in: *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, Poetik und Hermeneutik Band IV*., München 1971, S. 145-156.
- Ders.: *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte, herausgegeben von Aleida und Jan Assmann, Wolf-Daniel Hartwich und Winfried Menninghaus, München 1996.
- Ders.: *Die Politische Theologie des Paulus*. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg 23.-27. Februar 1987 nach Tonbandaufzeichnungen redigierte Fassung von Aleida Assmann. Herausgegeben von Aleida und Jan Assman in Verbindung mit Horst Folkers, Wolf-Daniel Hartwich und Christoph Schulte, München 1993.
- Taureck, Bernhard H.F.: *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*. Frankfurt am Main 2004.
- Taylor, Charles: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, (3. Auflage der dt. Übersetzung) Frankfurt am Main 1999.
- Ders.: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009.
- Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*. Hrsg. von Manfred Fuhrmann. Poetik und Hermeneutik Band IV, München 1983.
- Tetens, Holm: *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015.
- Theunissen, Michael: *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*, Mannheim 2000.
- Ders.: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt am Main 1991.
- Thomä, Dieter: *Vom Glück in der Moderne*, Frankfurt am Main 2003.
- Ders. (Hrsg.): *Analytische Philosophie der Liebe*, Paderborn 2000.
- Ders.: *Totalität und Mitleid. Richard Wagner, Sergej Eisenstein und unsere ethisch-ästhetische Moderne*, Frankfurt am Main 2006.
- Ders.: *Väter. Eine moderne Heldengeschichte*, München 2008.
- Tillich, Paul: *Systematische Theologie Band II*, Stuttgart 1977, 5. Auflage.
- Timm, Hermann: Remythisierung? Der akkumulative Symbolismus im Christentum, in: Bohrer (Hrsg.), *Mythos*, S. 432-456.
- Ders.: *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Band 1: Die Spinozarenaissance*, Frankfurt am Main 1974.
- Ders.: *Diesseits des Himmels. Von Welt- und Menschenbildung, Facetten der Religionskultur*, Gütersloh 1988.
- Ders.: *Wie kommen wir ins nächste Jahrtausend. Die Theologie vor dem Millennium des Geistes, Mensch – Natur – Technik. Beiträge aus christlicher Perspektive*. Herausgegeben von Ralf Geisler, Renate Knüppel und Gerhard Wegner, Band 4, Hannover 1998.

- Todorov, Tzvetan: *Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie*, Berlin 1996.
- Tolstoi, Leo: *Familienglück*. Ein Roman. In : Die Kosaken. Drei Erzählungen, Berlin 1946.
- Track, Joachim: *Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott*, Göttingen 1977.
- Troeltsch, Ernst: Die Bedeutung des Begriffes der Kontingenz, in: Gesammelte Schriften, 2. Band: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Nachdruck der 2. Auflage von 1922, Aalen 1962, S. 769-778.
- Türcke, Christoph: *Vom Kainszeichen zum genetischen Code. Kritische Theorie der Schrift*, München 2005.
- Ders.: *Philosophie des Traums*, München 2008.
- Ders.: *Jesu Traum. Psychoanalyse des Neuen Testaments*, Springe 2009.
- Tugendhat, Ernst: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, (2. Auflage) Frankfurt am Main 1981.
- Ders.: *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993.
- Ders.: *Aufsätze 1992 - 2000*, Frankfurt am Main 2001.
- Ders.: *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003.
- Ders.: *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007.
- Valéry, Paul: *Eupalinos oder der Architekt*. Eingeleitet durch >Die Seele und der Tanz<, übertragen von Rainer Maria Rilke, Frankfurt am Main 1973.
- Ders.: *Monsieur Teste*. Aus dem Französischen von Max Rycher, Achim Russer und Bernd Schwibs. Mit einem Nachwort von Bernhard Böschenstein, Berlin 2011.
- Ders.: *Cahiers/Hefte 1*. Auf der Grundlage der von Judith Robinson besorgten französischen Ausgabe herausgegeben von Hartmut Köhler und Jürgen Schmidt-Radefeldt, übersetzt von Markus Jakob u. a., Frankfurt am Main, 1987.
- Vargas, Fred: *Es geht noch ein Zug von der Gard du Nord*, Berlin 2000.
- Dies.: *Die Diva von Sain Jacques*, München 2006 .
- Vattimo, Gianni: *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1990.
- Wagner, Falk: Christentum und Moderne, in: ZThK 87. Jg. (1990), S. 124-144.
- Ders.: *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*, Gütersloh 1995.
- Ders.: *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*, Stuttgart 1984.
- Ders.: *Das dreizehnte Kapitel*. Roman, Reinbek bei Hamburg 2012.
- Weil, Simone: *Cahiers Aufzeichnungen*, 4 Bände, Herausgegeben von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz, München Wien 1993.
- Weinrich, Harald: *Knappe Zeit. Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens*, München 2004.
- Ders., *Über das Haben. 33 Ansichten*, München 2012.

- Welker, Michael: *Gottes Offenbarung. Christologie*, 2. Auflage Neukirchen–Vluyn 2012.
- Wengst, Klaus: *Ostern. Ein wirkliches Gleichnis, eine wahre Geschichte*, München 1991.
- Werner, Martin: *Die Entstehung des christlichen Dogmas. Problemgeschichtlich dargestellt* (Kurzfassung), Stuttgart 1959.
- Welsch, Wolfgang: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main 1996.
- Ders.: *Ästhetisches Denken*, (Zweite Auflage) Stuttgart 1991.
- Wetz, Franz-Josef: *Lebenswelt und Weltall*, Stuttgart 1994.
- Ders.: *Das nackte Dass. Zur Frage der Faktizität*, Pfullingen 1990.
- Ders.: *Edmund Husserl* (Reihe Campus Einführungen), Frankfurt/New York 1995.
- Wiedemann, Wolfgang: *Keine Angst vor der Seelsorge. Praktische Hilfen für Haupt- und Ehrenamtliche*, Göttingen 2009.
- Wiesel, Elie: *Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays eines Betroffenen*, Freiburg im Breisgau 1991.
- Wiesing, Lambert: *Das Mich der Wahrnehmung. Eine Autopsie*, Frankfurt am Main 2009.
- Wilder, Thornton: *Die Brücke von San Luis Rey*, (amerikanische Originalausgabe 1927), Frankfurt am Main 1984.
- Winnicott, Donald Woods: *Vom Spiel zur Kreativität*, 3. Auflage, Stuttgart 1985.
- Wise, Naomi: The Hawksian Woman, in: *Take One*, vol. 3 no. 3, January-February 1971, p. 111-119.
- Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt am Main 1978.
- Ders.: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1971.
- Žižek, Slavoj: *Lacan. Eine Einführung*, Frankfurt am Main 2008.