

Michael Heidgen, Matthias Koch,
Christian Köhler (Hg.)

Permanentes Provisorium

Hans Blumenbergs Umwege

Wilhelm Fink

Gedruckt mit Unterstützung der Fakultät für Kulturwissenschaften
der Universität Paderborn

Umschlagabbildung:
Andreas Cellarius: *Harmonia Macrocosmica*, Amsterdam, 1661, Bildtafel 4.



2015 A 12831

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und
der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner
Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung
auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht
§§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2015 Wilhelm Fink, Paderborn
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5701-1

INHALT

MICHAEL HEIDGEN, MATTHIAS KOCH, CHRISTIAN KÖHLER Permanentes Provisorium. Hans Blumenbergs Umwege: Zur Einleitung	9
---	---

MANFRED SOMMER Wirklichkeit auf Widerruf?	25
--	----

JÜRGEN GOLDSTEIN Rationale Provisorien. Die cartesische Selbstbehauptung und die Funktion von Weltmodellen	37
--	----

RÜDIGER ZILL Auch eine Kritik der reinen Rationalität. Hans Blumenbergs Anti-Methodologie	53
---	----

ALEXANDER FRIEDRICH Daseinsgrundprobleme. Blumenbergs Metaphorologie als Kultur- und Technikphilosophie	75
---	----

MICHAEL MAKROPOULOS Blumenberg und die Ontologie des ästhetischen Gegenstands	93
--	----

ANDREAS PRIBERSKY „Sichtbarkeit“: Hans Blumenbergs <i>Umweg</i> in die Moderne?	113
SEBASTIAN TRÄNKLE Die Vernunft und ihre Umwege. Zur Rettung der Rhetorik bei Hans Blumenberg und Theodor W. Adorno	123
SANDRA MARKEWITZ Umwege der Grammatik. Über Blumenberg und Wittgenstein	145
PIERRE MATTERN „Ich habe Nessay gesehen.“ Zur Fremd- und Selbstreferenz in Blumenbergs Anekdotenglossen	159

MARTINA PHILIPPI Phänomenologische Beschreibung der Phänomenologie? Blumenbergs Perspektivenwechsel	173
MARION SCHUMM Blumenberg und die Intermittenz des Bewusstseins	189

NICOLA ZAMBON Wie ein erloschener Stern, der nachleuchtet. Marginalien zu Hans Blumenbergs <i>Matthäuspasion</i>	207

PHILIPP STOELLGER Die Passion als ‚Entlastung vom Absoluten‘. Negative Christologie im Zeichen der Tränen Gottes	225
PETER SCHALLENBERG Säkularisierter Schiffbruch und provisorische Moral. Anmerkungen zu Hans Blumenberg aus Sicht der Theologie	259
ABBILDUNGSVERZEICHNIS	275
ÜBER DIE AUTORINNEN UND AUTOREN	277

Es mag sein, daß dieser Gott fernerhin noch geglaubt und seine Welt für ‚wirklich‘ und ‚wirksam‘ und ‚maßgebend‘ gehalten wird. Das gleicht jenem Vorgang, durch den der Schein eines seit Jahrtausenden erloschenen Sternes noch leuchtet, mit diesem seinem Leuchten jedoch ein bloßer ‚Schein‘ bleibt.⁴⁹

Wie ein bereits erstorbener Stern, der noch nachleuchtet, wirkt die Gottesfrage nach, selbst wenn die Antwort seit langem versperrt ist. Mit der Frage kommt Gott in die Welt – doch woher das gottheitsgebärende Fragen kommt: Dies ist das Rätsel, dessen die Passionsmusik einzugedenken vermag.

⁴⁹ Martin Heidegger, *Nietzsche*, hg. v. Günther Neske, Stuttgart, 2008 [1961], Bd. 2, S. 25.

PHILIPP STOELLGER

DIE PASSION ALS ‚ENTLASTUNG VOM ABSOLUTEN‘. NEGATIVE CHRISTOLOGIE IM ZEICHEN DER TRÄNEN GOTTES

Einleitung

1. Die Frage nach der Frage

Was war es, das Blumenberg wissen wollte, und war da was, das er hoffen durfte? So zu fragen, liegt nahe. Aber so zu fragen, hieße ins Leere zu laufen. Die Frage nach der *intentio auctoris* führt in gewagte oder triviale Vermutungen über den Autor bis dahin, dass die vermeintliche Vertrautheit mit der Person zum letzten Grund der Auseinandersetzung über seine Ansichten werden kann.

Hier wird anders gefragt: Was passiert in seinem Text *Matthäuspassion*, und was geschieht in dessen Lektüre mit seinen Lesern? Die Dynamik des Textes und seine Arbeit an den Lesern orientieren den folgenden Versuch, Blumenbergs *Matthäuspassion* zu verstehen. Beides wird nur zugänglich in der eigenen Arbeit am Text – und diese eigene Arbeit kann von zwei gegenläufigen Tendenzen bestimmt sein:

Die eine Tendenz sucht im Text Fragen zu finden, auf die man Antworten zu haben meint, oder im Text Antworten zu finden auf die eigenen Fragen. Auf diese Weise greift beispielsweise F. J. Wetz auf den Text zu. Er scheint sich im Besitz der Antworten zu wähnen, auf die der Text die Fragen formuliere. Er weiß ‚*nulla salus est!*‘¹, und die *Matthäuspassion* darf entsprechend fragen und eine resignative Antwort belegen.² Wer hier fragt und wer antwortet, ist beinahe gleichgültig. Es wird eine fugenlose Entsprechung von Frage und Antwort fingiert, die nichts zu wünschen, geschweige denn zu fragen übrig lässt. Dass der Text den eigenen Ansichten zuwiderlaufen könnte, bleibt jenseits des Horizontes. Dass wir auf den Anspruch des Textes unsererseits nur verspätet Antwort geben und dass sein Anspruch wie des Lesers Antwort auf je ihre Weise signifikant mehr tun, als einander zu entsprechen, kann in der Logik der Entsprechung von Frage und Antwort nicht in den Blick kommen. Und wenn – vorgreifend vermutet – die *Matthäuspassion* streckenweise

¹ Vgl. Franz Josef Wetz, *Die Kunst der Resignation*, Stuttgart, 2001.

² Zu „Blumenbergs Grundgedanke“ gehöre, „daß es außer und neben dem physischen Weltall nichts gibt. Der Mensch ist innerhalb desselben ein flüchtiges Stück Natur“ (Franz Josef Wetz, *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburg, 1993, S. 181).

an eine Passionsmeditation erinnert, sagt sie vielleicht auch mehr, als Blumenberg intendiert haben mag.

Die gegenläufige Tendenz zur fugenlosen Entsprechung wäre nicht die Frage, gar eine Heilsfrage, statt einer vorgefassten Antwort, sondern zunächst einmal die gründliche *Fraglichkeit*, anders gesagt eine *Irritation*, die noch nicht nach etwas Bestimmtem fragt, die also erst einmal ins Nachdenken gerät, was man denn fragen könnte, die also bemüht ist, die eigenen Fragen eine Funktion derjenigen des Textes werden zu lassen. Diese Fraglichkeit und Irritation wäre eine Lesehaltung, die Blumenbergs phänomenologischer Tugend der Nachdenklichkeit³ verwandt ist. Diese Irritation und Fraglichkeit sei hier versucht zu vergegenwärtigen, zunächst im Zuge der Kritik an einer trivialisierenden Lesart der *Matthäuspasion*.

2. Aporien und Pointen

Grund genug zur Irritation bietet die *Matthäuspasion* schon aufgrund ihrer rhetorischen Zwiespältigkeit: Sie lebt von Polemik und eigener Emphase, von höchst kritischer Diagnostik und indirekter Therapeutik.

Im Blick auf ihre Polemik und Kritik gibt die *Matthäuspasion* vielerlei Anlass zur Antikritik: beispielsweise im Blick auf ihre Kritik der neuzeitlichen, besonders der protestantischen Theologie, vor allem an Bultmann und an der Exegese, im Blick auf das Gnosis-, Manichäismus-⁴ und Doketismusverständnis, im Blick auf die trotzige Affirmation naiver religiöser Ansichten, wie auf die verständnislose Anselmpolemik und auch im Blick auf die Leitfigur der Passion ohne Auferstehung, die jede soteriologische Deutung der Passion als Eskapismus kritisiert.

Besonders pikant ist die Problemlage angesichts des von Blumenberg hier gebrauchten Topos von der Eifersucht Gottes, der als Voraussetzung der von ihm kritisierten Figur des beleidigten Gottes (miss-)verstanden wird, um beide zurückzuweisen. So triftig die Kritik an einer Versöhnung Gottes im Genitivus obiectivus ist, so verhängnisvoll ist der Gebrauch des Topos vom beleidigten Gott. Denn er ist schlicht von der Gnosis geliehen und auf diesem Umweg eine späte Wiederkehr der verdrängten Gnosis (der eben nicht bewältigten). Implizite Neognosis, wäre hier Blumenberg mit Blumenberg vorzuhalten. So sei das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, Gottes Weigerung, „durchschaut zu werden“⁵. Und „Gott hatte Furcht vor dem, was ein anderer Unsterblicher mit seiner Unendlichkeit anfangen würde. Um keinen Rivalen zu haben,

³ Vgl. Hans Blumenberg, „Nachdenklichkeit“, in: *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch*, Heidelberg 1980, S. 57-61; vgl. dazu Philipp Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen, 2000, S. 325-362.

⁴ Vgl. dazu v. a. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, 1996.

⁵ Hans Blumenberg, *Matthäuspasion*, Frankfurt am Main, 1991, S. 92ff.

machte er seine Ebenbilder zu Rivalen *untereinander*“⁶. In dieser Perspektive ist dann „der Weisheit Anfang“ die Furcht Gottes im Genitivus subiectivus.⁷ Diese dekonstruktive Lesart vertritt selbst Jaques Derrida in seinem Aufsatz über den Turmbau von Babel: „*Gott dekonstruiert*“⁸ in Babel die universale Sprache aus „Eifersucht“⁹. Und noch George Steiner spricht vom „Impuls zur Rivalität mit einem ‚eifersüchtigen Gott‘, der mir für die Ästhetik so zentral zu sein scheint“¹⁰. Eben diese Unterstellung ist selber mitnichten originell, sondern längst schal gewordene Gnosis, die auf diese Weise den jüdischen Demiurgen karikierte. Wozu also diesen Topos wiederholen – wenn nicht als versehentliche Wiederkehr des Verdrängten?

Alles voll von Aporien und Übertreibungen, könnte man in Anspielung auf Thales formulieren. Blumenbergs Engführungen und Polemiken geben mehr als genug Anlass zur Kritik an der *Matthäuspasion*. – Aber mit der Kritik droht die Lektüre nur zum Anlass zu werden, etwas richtigzustellen und auf Fehler mit Korrekturen zu erwidern. Damit verlöre man die Pointen der *Matthäuspasion* und bezöge sich wenn, dann besser gleich auf die Themen und Texte, die dort so eigenwillig behandelt werden.

Alles voll von Pointen wäre die hermeneutische Hypothese einer anderen Lesart, die mir aussichtsreicher erscheint. Dabei geht es um ein Verstehen dessen, was es wohl sein könnte, worauf der Text aus ist, und wie man in theologischer Perspektive pointiert weiterführen könnte, was er einem zuspiziert. Im Folgenden sollen in diesem Sinne exemplarisch einige der Pointen aufgenommen und ansatzweise ihre theologischen Implikationen entfaltet werden, die Möglichkeiten, die Blumenberg der Theologie zuspiziert. Leitend ist dabei die Frage, ob es in der *Matthäuspasion* allein um den Abbau, die Entlastung und das Loswerden Gottes geht, oder um Mehr? Immerhin erklärt Blumenberg emphatisch: Es könne in der *Matthäuspasion* nicht nur um die Versöhnung Gottes (Gen. obi.) gegangen sein,¹¹ und negativ damit auch nicht nur um die Entsorgung dieses Theologumenon, sondern: „Es muß um mehr gegangen sein. [...] Das Mehr selbst tönt in der Passion“¹². Indem diesem Mehr nachgegangen wird, sei versucht die indirekte *Umbesetzung* des Absoluten und der entsprechenden theologischen und philosophischen Eskalationen zu verstehen. Einfach gefragt: *Wie und für wen* gibt es hier Entlastung? Was passiert mit

⁶ Ebd., S. 95.

⁷ Vgl. ebd., S. 28ff.

⁸ Jaques Derrida, „Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege“, in: Alfred Hirsch (Hg.), *Übersetzung und Dekonstruktion*, Frankfurt am Main, 1997, S. 119-165, S. 125.

⁹ Ebd., S. 124.

¹⁰ George Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München, 1990, S. 271.

¹¹ Der (vermeintlich anselmische) ‚beleidigte Gott‘ sei „für den glaubensarmen [!] Zeitgenossen“ nicht nachzuvollziehen. Aber Blumenbergs Absicht ist erklärtermaßen, an „dieser Schwierigkeit das Eingehen auf die Passion nicht scheitern zu lassen“ (Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 14f).

¹² Ebd., S. 15.

Gott und Mensch in und nach der Entlastung vom Absoluten? Und was geschieht mit den Hörern und den Lesern der *Matthäuspassion*?

I. Um diese valenten Latenzen des Textes überhaupt wahrnehmen zu können, bedarf es zunächst einer Entselbstverständlichung der vermeintlich durch Blumenberg selbst sanktionierten Trivialisierung der Arbeit der *Matthäuspassion*, die Odo Marquard und mit ihm Franz Josef Wetz vertritt. Diese Kritik zielt auf den *Rückgang zur Irritation*, die von der *Matthäuspassion* ausgeht.

II. Von dort aus wird eine umbesetzende *Variation der Entlastungsthese* entfaltet: Blumenbergs phänomenologische Meditation der *Matthäuspassion* erzählt die Entlastung Gottes und des Menschen von eskalierten Absolutismen, im Besonderen von der Konkurrenz des *Nemo contra Deum, nisi Deus ipse*. Dazu ist seine antagonistische Leitdifferenz von Doketismus versus Realismus zu klären. An den Beispielen der *Christologie*, der *Hörer* und dem *Gottesverständnis* lässt sich daraufhin zeigen, wie an die Stelle der Absolutismen eine prägnante Gemeinschaft von Mensch und Mensch und Gott in der Passion ihren Ort und ihre Zeit findet. Diese Vollzugsgemeinschaft könnte man eine Antizipation finaler Lebenswelt nennen, woraus sich die Frage ergibt, wie der Hörer und der Vater *mit* und *nach* der Passion leben (können).

III. Schließlich werde ich zwei der Hinweise aufnehmen, die die *Matthäuspassion* den Lesern zuspiziert, die Frage nach einer Passion ohne Auferstehung und die Tradition der Passionsmeditation, die Blumenberg *nolens volens* im Rücken liegt.

I. Rückgang zur Irritation

Odo Marquard erklärte in seinem schon bei Erscheinen kanonischen Nachruf auf Hans Blumenberg: Der „Grundgedanke der Philosophie von Hans Blumenberg schien mir und scheint mir der Gedanke der *Entlastung vom Absoluten*. *Die Menschen halten das Absolute nicht aus. Sie müssen* – in verschiedenster Form – *Distanz zu ihm gewinnen*. Ich habe das zuerst in meiner Freud-Preis-Laudatio auf ihn 1980 in Darmstadt formuliert und ihn anschließend gefragt: ‚Sind Sie sehr unzufrieden mit dieser Interpretation?‘ Darauf er, der sehr höflich sein konnte: ‚Unzufrieden bin ich nur damit, daß man so schnell merken kann, daß alles ungefähr auf diesen Gedanken hinausläuft.‘“¹³

¹³ Odo Marquard, „Entlastung vom Absoluten. In Memoriam Hans Blumenberg“, in: Gerhart von Graevenitz, ders., *Kontingenzt* (Poetik und Hermeneutik 17), München, 1998, S. xvii-xxv, xix (Hervorhebung P. S.). Vgl. auch ders., „Entlastung vom Absoluten. In Memoriam Hans Blumenberg“, in: Franz Josef Wetz, Hermann Timm (Hg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt am Main, 1999, S. 17-27; ders., „Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie“, in: ders., *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart, 1986, S. 11-32; ders., „Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts“, in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, 1981, S. 39-66; ders., „Neugier als Wissenschaftsantrieb oder die Entlastung

Die Überlieferung dieses ungeschriebenen Herrenwortes sanktioniert Marquards Blumenbergverständnis. Kritisiert man es, scheint man es mit Blumenberg selber aufnehmen zu müssen. In dieser Rhetorik fingieren die Jünger, die noch den Herrn gesehen haben oder die, denen er vor seiner Himmelfahrt erschienen ist und mündliche Weisungen gab, Alleinvertretungsansprüche in Fragen der ungeschriebenen Lehre ihres Meisters, die dann stets als die eigentliche gilt. – Nur fragt sich, liegt hier eine Fehlleistung Blumenbergs vor oder Marquards? Denn dass alles ungefähr auf diesen Gedanken hinauslaufe, stimmt nicht, oder höchstens ungefähr. Zum Glück im Unglück ist einerseits Marquards These eine so prägnante wie *zu leicht fertige Trivialisierung*. Wie schon Kodalle im Stile Marquards formulierte: Marquard greift „gern Denkanstöße Blumenbergs auf, um sie zu ‚Wegwerf-‘ oder ‚Einweg-‘ Theoremen zuzuspitzen“¹⁴. Andererseits ist Blumenbergs Sanktion *hinreichend unbestimmt*, um einen hermeneutischen Spielraum für die weitere Arbeit an Blumenbergs Texten offenzulassen.

Mit der These der Entlastung vom Absoluten ist zunächst und vor allem Marquards und nicht Blumenbergs Grundgedanke formuliert: „Das Lebenspensum des Menschen ist die Entlastung vom Absoluten, die Kultur als Arbeit an der Distanz“¹⁵. Denn der Mensch ertrage die Philosophie des Absoluten nicht. Und zur Entlastung von dieser Theorie des Absoluten konvertierte Marquard vom Geschichtsphilosophen zum Anthropologen und lustigen Polytheisten, der das Absolute pluralisiert und damit *das eine Absolute* loszuwerden meint. Während der Monotheismus von einem Monomythos lebe, der schließlich durch die monomythische Geschichtsphilosophie der Moderne beerbt worden sei, eröffne der Zerfall dieser absolutistischen Monismen im Niedergang der Geschichtsphilosophie die Wiederkehr des paganen Pluralismus. Dabei unterstellt Marquard ein antihegelsches anthropologisches Progressmodell, sofern mit dem Abbau des Absoluten der Aufbau des Humanen einhergehe. In der Logik einer *Gegenbesetzung* zur Fortschrittsideologie und -illusion wird deren Dynamik der stufenlogischen Steigerung versehentlich fortgeschrieben. Das Entlastungsprojekt wird sowohl zu einer großen Verlustgeschichte wie zu einer ambitionierten negativen Aufhebung *ad maiorem hominis gloriam*.

Indem Marquard nun *seinen* Grundgedanken auf Blumenberg überträgt, wird er eindrucksvoll autorisiert und unter der Hand zu dessen Grundgedanke: die Entlastungsarbeit mittels Pluralisierung und Substituten. Allerdings wird Blumenbergs Philosophie damit bedenklich vereindeutigt, anscheinend ohne

von der Unfehlbarkeitspflicht“, in: ders., *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*, München, 1995, S. 75-91.

¹⁴ Klaus-Michael Kodalle, *Die Eroberung des Nutzlosen. Kritik des Wunschenkens und der Zweckrationalität im Anschluß an Kierkegaard*, Paderborn, 1988, S. 37. Vgl. dazu Alois Halbmayr, *Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus*, Innsbruck/Wien, 2000, S. 212ff.

¹⁵ Marquard, „Entlastung vom Absoluten“, S. xix.

jeden Skrupel. *Alles* wird in Marquards Lesart zur Entlastung der inkriminierten Absolutismen:

In der *Legitimität der Neuzeit* gehe es darum, dass die Menschen *Gott* nicht aushalten und dagegen Gnosis und Selbsterhaltung wie -behauptung erfinden; in der Genesis der Kopernikanischen Welt gehe es darum, dass die Menschen die *Leiden der Welt* nicht aushalten, in den Himmel fliehen, der sich als Wüste zeigt; in der Arbeit am Mythos halten die Menschen den *Absolutismus der Wirklichkeit* nicht aus, der durch Mythen auf Distanz gebracht werde; in der Lesbarkeit der Welt halten sie das eine Buch der Bücher so wenig aus wie die Unlesbarkeit des Buches der Natur und setzen die lesbaren Bücher dem entgegen; in den *Höhlenausgängen* schließlich fliehen die Menschen in die Höhlen vor der tödlichen Wirklichkeit.¹⁶

Zugespitzt läuft das auf eine programmatische *Enttheologisierung* der Kulturgeschichte hinaus unter der präventösen Maxime, Nietzsches Verkündigung des Todes Gottes zu folgen als Entlastung von der

absoluten und unmittelbaren Wirklichkeit [...], zu der auch Gott gehört. Aber indem die Menschen sich von Gott entlasten, entlastet sich Gott zugleich von den Menschen und verläßt sie: Gott ist tot. Darum hört Blumenberg Bach – 1988 in einer neuen Rezeption der *Matthäuspassion* – als eine Art Nietzsche vor Nietzsche, indem er jene Worte zentralisiert, die in dieser Passionsgeschichte die letzten Worte des Menschensohnes am Kreuz sind: ‚mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?‘ So ist – meine ich – dieses späte Buch von Hans Blumenberg das, was gerade auch seine frühen Bücher waren: eine radikalisierte Theodizeefrage, die keine Antwort findet.¹⁷

Das besonders Unglückliche an Marquards These ist deren (re-)mythisierendes *Wirkungspotential*. Sie sanktioniert eine Lesart Blumenbergs, die *trivial* ist, und das auch noch mit einer angeblichen Sanktion seinerseits: Alles drehe sich um die Entlastung vom Absoluten als definitives Loswerden Gottes. Der christlichen Religion wie ihrer Theologie bleiben dann nur noch Kritik und bestenfalls heitere Ironie. Blumenbergs memoriale wie imaginative Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten würde damit zu einem so trivialen wie absurden Versuch zu vergessen und los zu werden, was uns belastet. Wo das nicht gelingt, sei dann Blumenbergs Problem, dass er nicht genug vergessen kann. Während auf dem (fiktiven) Weg Marquards und Wetz' der Abschied von den großen Sinnentwürfen endlich zum Ende komme, bleibt Blumenberg dabei auf der Strecke:

¹⁶ Vgl. Marquard, „Entlastung vom Absoluten“, S. xixf. Wie offensichtlich hier Marquards eigene Interessen für seine Blumenberg-Lesart leitend sind, zeigt sich auch anhand der ausgezeichneten Analyse von Marquards Ansatz in: Rochus Leonhardt, *Skeptizismus und Protestantismus. Der philosophische Ansatz Odo Marquards als Herausforderung an die evangelische Theologie*, Tübingen, 2003, S. 44-110.

¹⁷ Marquard, „Entlastung vom Absoluten“, S. xx.

Für Blumenberg scheint [...] dieser Weg blockiert zu sein. Seine Bildung und seine Wissensfülle sind es, die ihm unüberwindliche Hindernisse in den Weg stellen. [...] Seine profunden geistesgeschichtlichen Kenntnisse vereiteln geradezu den Gedanken, daß alles einmal so sein könnte, als ob es Metaphysik, christliche Religion und all die großen Sinnentwürfe nie gegeben hätte¹⁸.

Wenn allerdings die *Matthäuspassion* keine negationslogische Theodizee vertritt, keine Vakanz propagiert, und keine Umbesetzung Gottes etwa durch Nietzsches Übermensch oder andere Remythisierungen verfolgt, was dann? So einfach, wie Marquards Entlastungsthese insinuiert und wie Wetz' frommer Abschiedswunsch klingt, ist es bei Blumenberg gerade nicht. Denn, erstens, die Schwierigkeiten mit dem Absoluten sind recht hartnäckig, auch wenn sie sich wandeln. Das emphatische Entlastungsmodell Marquards und Wetz' scheint mir daher recht präventiv und so verlustreich wie letztlich vergeblich. Zweitens kehren Absolutismen auch nach dem Zerfall des hochgetriebenen großen Absoluten in anderer Gestalt wieder: in der Selbststeigerung als Eskalation des Subjekts bis in die Sinnlosigkeit der Selbstbehauptung, in den quasimythischen Totalentwürfen auch der Philosophie, in der neognostischen Gegenneuzeit¹⁹ und in der verselbständigten Phantasie von politischen, technischen oder wissenschaftlichen Phantasten. Drittens ist Blumenbergs Distanzierungsarbeit deutlich anders gelagert als Marquards Entlastungsthese. Das ließe sich an den Distanzierungsversuchen gegenüber dem Absolutismus der Wirklichkeit zeigen, wie Blumenberg sie in seinen Büchern *Arbeit am Mythos*, der *Genesis der kopernikanischen Welt* und *Höhlenausgänge* entfaltet. Gerade in der Arbeit am Prometheusmythos wird deutlich, dass eine *Distanznahme nicht den Tod Gottes* und das Ende der Religion bedeutet.²⁰ Und ginge es viertens um Selbsterhaltung *gegen Gott* und final ohne ihn, würde ein Antagonismus auf Dauer gestellt und bestenfalls eine Vakanz am Orte Gottes provoziert; – beides ist Blumenberg zufolge unerträglich.

Sofern es um Entlastung von übertriebenen Erwartungen und theoretischen Lasten oder zu hoch getriebenen Ansprüchen geht, operiert die *Matthäuspassion* kritisch und polemisch. Nur gelingt es schwerlich, eine Position respektive deren Übertreibung loszuwerden, *ohne etwas anderes an Stelle dessen treten zu lassen*. Die Kritik an unfreiwillig ererbten Fragelasten und

¹⁸ Wetz, *Hans Blumenberg zur Einführung*, S. 187.

¹⁹ Vgl. Odo Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt am Main, 1992, S. 15ff; ders., „Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis“, in: Norbert W. Bolz/Wolfgang Hübener (Hg.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, Würzburg, 1983, S. 160-167, 160ff; ders., „Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie“, in: Jacob Taubes (Hg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München, 1985, S. 77-84; ders., „Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit. Ultrakurztheorem in lockerem Anschluß an Blumenberg“, in: Jacob Taubes (Hg.), *Gnosis und Politik*, München, 1984, S. 31-36, S. 34ff.

²⁰ Vgl. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 29ff. Ganz abgesehen davon, dass Blumenberg ein differenziertes Verhältnis zur ‚Distanz‘ hat, wird die Distanznahme in der *Ontologischen Distanz* gerade gründlich kritisiert.

Antworterwartungen geht daher in der *Matthäuspassion* sinnvollerweise mit einer *indirekten Konstruktion* einher: einerseits um das kritisch gewordene Gefüge von Gott, Welt und Mensch neu zu konstellieren, andererseits um sie jenseits respektive diesseits der absolutistischen Übertreibungen und Antagonismen neu zu lozieren und zu orientieren. Das Verfahren in Blumenbergs Texten wie in seiner Logik funktionaler Relationen ist nicht das der *Unbesetzung* (Vakanz) und auch nicht das der Pluralisierung der Besetzungen, sondern das der *Umbesetzung* wie des Horizontwandels, in dem sich die Verhältnisse neu ordnen. *Statt negativer Entlastung und Vakanz verfolgen seine Texte eine indirekte Umbesetzung übertriebener Ansprüche und Positionen.* In der kritischen Arbeit am Gottesverständnis schwingt daher ein *therapeutisches und rhetorisches Moment* mit.

Wenn es, wie hier vorgeschlagen, um ein anderes Verhältnis von Mensch und Mensch, Mensch und Welt sowie Mensch und Gott ginge, jenseits des Antagonismus und der Konkurrenz, wie wären dann Mensch und Gott und Welt in dieser Neukonstellation zu bestimmen? Was genau ereignet sich also im Hören der Passion, was im Lesen und was danach?

II. Eine andere Entlastung:

Entlastung des Menschen und Gottes vom Absoluten

1. Die Konkurrenz von Gott und Mensch – und deren Umbesetzung

Absolutismus und Antiabsolutismus ist ein leitender Antagonismus Blumenbergs, eine seiner Leitdifferenzen. Von deren Dynamik lebt auch der Text der *Matthäuspassion* und zwar in mehrfacher Hinsicht: Gegen den sogenannten *theologischen* Absolutismus eines Willkürgottes und der metaphysisch motivierten Allmacht entfaltet Blumenberg seine nachdenklich stimmende Religionsphänomenologie. Gegen den *philosophischen* Absolutismus der Selbststeigerung des Menschen betreibt er eine kritische Deeskalation dieser Passion als Leidenschaft zur Übertreibung. Diesseits dieser *theoretischen Gegenbesetzungen* arbeitet er allerdings auf *vorththeoretischer* Ebene an einer *Umbesetzung*, die den basalen Antagonismus von Gott und Mensch und die Eskalation dieser Konkurrenz durch eine Neukonstellation umzubersetzen sucht. Das aber geht nicht durch eine *Gegenbesetzung*, die im Antagonismus verbliebe, sondern nur durch eine *solche Umbesetzung*, die die ganzen Verhältnisse verändert.

Der oberflächengrammatische Antagonismus war bereits in der *Arbeit am Mythos* thematisch am Beispiel der Prometheusfigur. Und eine Pointe von Blumenbergs Arbeit an diesem Mythos ist Horizontintention einer Entlastung von der Konkurrenz, die prägnant im *Nemo contra Deum, nisi Deus ipse* formuliert ist. Gott und Mensch stehen *gegeneinander*, wenn Gott die Humanität gefährdet und eifersüchtig gegen den Menschen seine Gottheit zu-wahren

sucht. Dementsprechend bleibt dem Menschen einem solchen Gott gegenüber nur die Gegenbesetzung in der Selbstbehauptung *contra Deum*. Das hatte auch Luther bereits scharf gesehen: „Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, Immo vellet se esse deum et deum non esse deum“²¹, worauf auch Blumenberg explizit verweist.²² An dieser Konkurrenz gehen letztlich beide zugrunde. Sie ist in ihrer Konsequenz tödlich, und zwar nicht nur für den homo naturalis, sondern, so Blumenberg, auch für den Allmachtsgott.²³ Die Konsequenzen dieses doppelten Todes sind prekär: Vakanzen ziehen Wiederbesetzungen auf sich, und so kommt es zur ewigen Wiederkehr der gleichen Konkurrenz, – solange nicht das ganze Gefüge neu geordnet wird.

Die *Arbeit am vorththeoretischen Horizont des Hörers* kann aber nicht einfach der Phänomenologie aufgebürdet werden. Sie käme sonst in das schon mehr als einmal durchlittene Dilemma der theoretischen Therapie einer vorththeoretischen Krisis. Stattdessen bescheidet sich Blumenbergs Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten mit einer hermeneutischen respektive diagnostischen Funktion, die allerdings auch eine implikative therapeutische Pointe hat: Sie sucht einerseits den zeitgenössischen vorththeoretischen Horizont zu verstehen und andererseits die theoretischen Eskalationen des prekären Antagonismus abzubauen und umzubersetzen und damit schließlich den diagnostizierten Horizont neu zu orientieren.

Die phänomenologische Diagnostik wird durch die einleitende unendliche Aufgabe der „Horizontabschreitung“²⁴ indiziert. Der Horizont als Grundmetapher für die ‚Welt in der wir leben‘, ist der „Hintergrund, vor dem sich alles ‚Vordergründige‘ abhebt und ‚abspielt““²⁵. Diese valente Latenz zu erheben, ist die vielleicht schwierigste und zentrale Aufgabe von Blumenbergs gesamtem phänomenologischem Œuvre und wäre eigens zu diskutieren.²⁶ Im Blick auf das heutige Erleben der bachschen Matthäus-Passion ist es offensichtlich, dass *deren* impliziter Hörer der christliche war, während der heutige ein nachchristlicher sei, der nicht mehr die damaligen religiösen Selbstverständlichkeiten teilt. Den heutigen „Erwartungshorizont“ zu rekonstruieren, erfordere die „Konstitution des *noch möglichen* Hörers als des von seiner [!] Tradition verlassenen“²⁷ und der nach seinem „Geschmack“ wählt, woran er sich „erinnern lassen will und mag“²⁸. Und dazu gehöre vor allem nicht das zentrale Rezeptionshindernis: die Sühnetheologie mit ihrem (angeblichen) Topos des

²¹ Martin Luther, WA I, 225, 1f.

²² Vgl. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 15f.

²³ Vgl., ebd., S. 16.

²⁴ Ebd., S. 7.

²⁵ Ebd.

²⁶ Vgl. Philipp Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen, 2000, S. 253-324.

²⁷ Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 8f.

²⁸ Ebd., S. 9.

beleidigten Gottes, der versöhnt werden wolle.²⁹ Aber gerade daran soll nach Blumenberg der Hörer nicht scheitern – und darum versucht er dessen „Rezeptionshorizont zu justieren“³⁰ Die Arbeit am Horizont des heutigen Zeitgenossen ist jedoch nicht in erster Linie Sache der Phänomenologie, sondern Blumenberg verweist auf den Vollzug im Erleben der bachschen Passion: Die Musik transzendiere das un(selbst)verständlich gewordene Wort und eröffne so einen Zugang zu dem „Mehr“, das in der Passion töne.³¹ Nur belässt er dieses *bewegende* Erleben nicht im Vortheoretischen, sondern „ihm eine Fassung zu geben“ ist die phänomenologische Aufgabe von Blumenbergs Passionsmeditation. Das allerdings „mag [...] ein Äußerstes erfordern, an das nur Annäherungen zu versuchen sind“³².

Dass das Problem des unerträglichen Antagonismus von Gott und Mensch ursprünglich *vorthoretisch* ist, motiviert Blumenbergs Rekurs auf das Hören der bachschen Matthäus-Passion: auf den vorthoretischen Vollzug. Die entscheidende *Arbeit am Hörer* ist nicht eine unendliche Aufgabe der Theorie, sondern ereignet sich in einer vorthoretischen symbolischen Form – in der *Arbeit der* Matthäus-Passion. Blumenbergs phänomenologische Meditation der Matthäus-Passion ist allerdings nicht nur eine theoretische Phänomenologie dieses vorthoretischen Vollzugs respektive der theoretischen Fassung des genannten Antagonismus. Blumenbergs Thematisierung dieses Vollzugs ist dessen *erinnernde Vergegenwärtigung* und meditierende, nachdenklich stimmende *Variation*, memorial und imaginativ also, und darin ihrerseits musikalisch: zutiefst *rhetorisch* verfasst. Er erzählt die Passion aus einer anderen Perspektive, der des nachchristlichen Hörers, und verändert damit die im – Sinne Ricœurs – Konfiguration der bachschen Erzählung. Diese Neukonfiguration aus der Perspektive des nachchristlichen Hörers, mit dem Horizontwandel der (späten) Neuzeit im Rücken, zielt auf die *Arbeit am Leser* und am zeitgenössischen und künftigen Hörer. Somit ist Blumenbergs Phänomenologie *pragmatisch valent* und ihre Gestalt ist *rhetorisch*: sie sucht zu *bewegen*. Der Phänomenologe ist dabei kein unbewegter Beweger, sondern seinerseits ein zutiefst bewegter. Und dieses Bewegtsein, aufgrund seines eigenen Erlebens im Vollzug des Hörens der Matthäus-Passion, kommt in dem Text der *Matthäuspassion* zum affektiven Ausdruck und zur bewegenden Darstellung.

Die bewegende Umschreibung der Passion tritt indes nicht *anstelle* des Hörens der bachschen Passion. Die unbegriffliche Form der Passionsmusik ist so absolut wie die Metaphern und das Erleben des Hörens nicht durch Schreiben und Lesen zu ersetzen; allerdings sind Musik und deren Erleben der Thematisierung zugänglich. Vorgreifend und vermutungsweise formuliert:

²⁹ Vgl. ebd., S. 14f.

³⁰ Ebd., S. 15.

³¹ Vgl. ebd.

³² Ebd.

Die bewegende Meditation der Passion zielt auf die Eröffnung eines entlasteten Vollzugs der Gemeinschaft von Mensch und Mensch und Gott.

Für die These von der Umbesetzung statt negativer Entlastung und Vakanz heißt das: In memorialer wie imaginativer Varianz wird kein bloßer Abbau betrieben. Denn der zöge eine Vakanz nach sich, die Blumenbergs Erachtens *unerträglich* wäre. Das zeigt er abschließend an seiner Nietzschekritik. Nietzsches Erwartung überlastete die Erwartung an den Menschen, der als Übermensch mehr als Mensch zu sein hätte, aber dem nicht gerecht zu werden vermochte. Die übersteigerte Position Gottes *wie* dementsprechend des Menschen selbst ist es, von der Blumenberg als Frage- und Erwartungslast zu entlasten sucht, indem er das ganze Gefüge ändert, und zwar *ohne* dass Gott und Mensch ortlos würden und letztlich die Vakanz die Wiederkehr der Konkurrenz nach sich zöge.

Die Vakanz und die damit verbundenen Übererwartungen zu vermeiden, ist Ausdruck von Blumenbergs eigenem *horror vacui*.³³ Deswegen tritt etwas an Stelle dessen. Nur, diese Substitute sind im Unterschied zu denjenigen Marquards *absolut*, denn es kann (und soll) keine *Unbesetzung* geben und keine arbiträre Pluralität: *An die Stelle des Docketismus tritt der kalkulierte naive Realismus, an die Stelle des beleidigten Gottes der mit uns trauernde, an die des spektakulär mächtigen Messias der diskrete und leidende. Und an die Stelle der christlichen Hörer die nachchristlichen?* Nein, nicht ohne weiteres, auch wenn Blumenbergs Fixierung auf den nachchristlichen Hörer das nahelegen scheint. Vielmehr trifft man auf einen *gemeinsamen* Vollzug im Hören der Passion wie in der Lektüre der phänomenologischen Meditation. Diese vorgreifend formulierten Umbesetzungen seien im Folgenden exemplarisch näher ausgeführt.

2. Docketismus versus Realismus

a) Christologisch

Blumenbergs Passionsmeditation wird außer von Absolutismus und Antiabsolutismus noch von einem anderen Antagonismus orientiert: von *Realismus versus Docketismus*, und zwar mit einer deutlichen Wertung von Gut und Böse. Er argumentiert gegen den Schein für das Sein, und zwar christologisch *wie* kosmologisch. Zur Klärung dessen ist zunächst zu erheben, was mit dem ursprünglich theologischen Gegensatz bei Blumenberg gemeint sein mag.

Im Blick auf seinen Docketismusbegriff verfährt er ähnlich wie mit seinem Gnosisbegriff: Er systematisiert einen historischen Begriff, um ein gegenwärtiges Problem in einem historischen Schema zu verstehen und die Permanenz des damit repräsentierten Problems zu zeigen. Theologiegeschichtlich notiert er, der „christologische Docketismus“ sei „die wirkliche Gefahr

³³ Vgl. ebd., S. 307.

der theologischen Frühgeschichte gewesen“.³⁴ Anscheinend steht hier der Dokerismus synekdochisch für die sogenannte Gnostische Krise des zweiten Jahrhunderts. Diesen Urstiftungssinn von Gnosis weitet er systematisch aus, allerdings ohne näheren Nachweis: „Wahrscheinlich ist er es unter allen Formeln der dogmatischen Absicherung gegen ihn geblieben bis auf den heutigen Tag“³⁵.

Der Dokerismus habe einen (wie auch immer bestimmten) anderen Wirklichkeitsbegriff als der Realismus: „Dokerismus ist *jeder* Nachlaß auf den Realismus“³⁶. Zunächst sei versucht, die Näherbestimmungen des Dokerismus zu verstehen: Den sogenannten Nachlass betreibt Blumenbergs Erachtens jeder, der über den Tod Jesu oder über das versiegelte Grab hinausgeht. „Für den Hörer, der ungeduldig über die Grenze der Passion hinausdrängt, verfliegt die Eindrucksmacht ihres Realismus“³⁷. Die Grenze der Passion ist vermutlich die, wie sie Blumenberg in der *Matthäuspasion* selber zieht: der Tod Jesu (und die *Trauer* darüber). Daher sei schon das leere Grab ein (wenn auch theologisch akzeptierter) „Dokerismus“.³⁸ Die Kerygmatheologie mit ihrem Akzent auf dem Nachösterlichen sei Blumenbergs Erachtens auch „der pure Verstoß gegen den Ernst der Aussage, daß der *Logos* Fleisch geworden sei und unter uns gewohnt habe“, weil der „leiblos [!] Erscheidende“ nicht unter den Seinen wohne.³⁹

Zunächst scheint es sich bei Blumenbergs Dokerismusbegriff – und der damit implizierten –kritik – um eine Wiederauflage von Käsemanns Johanneskritik gegen seinen Lehrer Bultmann zu handeln.⁴⁰ Und das lässt erwarten, der Realismus sei – wie in der neueren Rückfrage nach dem historischen Jesus – der Rekurs auf das Leben und Sterben Jesu, diesseits seiner Überhöhung zum über die Erde wandelnden Gott. Wenn aber schon das leere Grab als Dokerismus gilt, geht Blumenberg deutlich über den historischen Sinn dieser Häresie hinaus. Wenn Blumenberg gegen Bultmann und die Folgen darauf insistiert, dass der *Logos* Fleisch geworden sei, ist weder notwendig noch sinnvoll, eine Rede vom *Logos* über den Tod am Kreuz hinaus mit einem Illegitimitätsvorwurf zu versehen. Theologisch völlig zu Recht insistiert er damit auf der Unhintergebarkeit und Unüberschreitbarkeit des *logos en sarkos*.

Dass, wie auch immer, von *Auferstehung* die Rede sein kann, ohne dokeristisch zu werden, war selbst in der hierin doch sehr sensiblen Johanneschule fraglos. Hier rächt sich Blumenbergs Generalisierung des historischen Phänomens. In dem vehementen Antidokerismus klingt für den theologischen

³⁴ Ebd., S. 239.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., S. 247.

³⁸ Vgl. ebd., S. 246.

³⁹ Ebd., S. 247. Die Behauptung verkennt allerdings, dass für alle Evangelien die Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten entscheidend ist.

⁴⁰ Vgl. Ernst Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen, 1971.

Leser unüberhörbar der Eifer des Ketzerjägers nach, mit Erinnerung an die frühkatholischen antignostischen Väter und an Augustins Tiraden gegen die Manichäer.

b) Kosmologisch

Blumenbergs Gebrauch des Dokerismusbegriffs reicht allerdings noch weiter: Der christologische Dokerismus hat *kosmologische* Implikationen: In der Konsequenz des christologischen Dokerismus liege der „Dokerismus der *Welt*“⁴¹, deren Sein zum Schein werde. Alles wird als im Grunde uneigentlich modalisiert: „ins *Als-ob* seines bloßen Nochvorhandenseins“⁴² versetzt. Das für die *Matthäuspasion* gewichtige Kapitel über *Die Tränen* wird mit der kritischen Bemerkung eröffnet, durch die apokalyptischen Zeichen bei der Kreuzigung werde „die Welt in den Wartestand“ versetzt: „Sie besteht fort, *als ob* sie nicht mehr zu bestehen hätte. Ihr Sein wird zum Schein, ihre Existenz zum irrealen Prädikat“⁴³. Und auf die kritische Programmformel vom Dokerismus als „Nachlaß“ auf den Realismus folgt: „Dieser allerdings – das läßt die *Matthäuspasion* hören – dreht den Spieß um: Der leidende Gerechte in seiner *Kenosis* entkernt die Welt. Sie *ist* schon nicht mehr, sie *scheint* nur noch zu sein.“⁴⁴

Der Realismus der *Kenosis* in Bachs *Passion* erscheint überraschenderweise auf einmal als ein indirekter Dokerismus. Hier sind *zwei Realismusbegriffe* im Spiel: ein negativ (apokalyptisch?) und ein positiv (*Passion*) besetzter. Wenn der leidende Gerechte in seiner *Kenosis* als das *ens realissimum* gelte, werde – so Blumenberg – die Welt entkernt, was wohl heißen soll, ihres eigenen Seins beraubt. Das ‚als ob‘ (miss-)versteht Blumenberg offenbar als Schein. Damit erst ergibt sich als Nebenwirkung des Realismus der *Kenosis* Blumenberg zufolge ein *kosmologischer* Dokerismus. So stünde man vor der Antinomie: entweder ein *christologischer* Dokerismus als Implikat des Kerygma, oder aber ein *kosmologischer* als Implikat der *Kenosis*. Oder aber beides? *Tertium non datur?*

Der kosmologische Dokerismus, dem die bestehende Welt nur noch als im Vergehen begriffen gilt, ist allerdings deutlich anders gelagert als der christologische. Er ist die Konsequenz der *apokalyptischen* Interpretation der Kreuzigung und daher nicht notwendig mit der *Kenosis* des Kreuzes verbunden. Wenn diese Interpretamente nicht einfach als Ende *der* Welt, sondern als Ende *dieser* Welt zu verstehen sind, bekommen sie hingegen einen *eschatologischen* Akzent: Es geht um die alte Welt, die zu Ende geht, zugunsten der neuen Welt, die am Kreuz (oder mit der Inkarnation) beginnt. Es geht um eine *Weltenwende*, nicht um ein *Weltenende*. Mir scheint Blumenbergs kosmologischer Dokerismusvorwurf daher bei näherem Hinsehen gegen die *Apokalyptik*

⁴¹ Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 240.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd., S. 239.

⁴⁴ Ebd.

gerichtet, nicht notwendiger Weise gegen den Realismus der Kreuzigung der Passion nach Matthäus oder Bach. Der Erlöser darf nicht zum Vernichter der Welt oder Erlöser von der Welt werden.

c) Realismus

Sofern dem Antagonismus von Dokerismus und (positiv besetztem) Realismus zwei inkommensurable oder zumindest miteinander unverträgliche implikative *Wirklichkeitsbegriffe* zugrunde liegen, geht es um eine Horizontdifferenz. Alles, was über die Passion hinausgeht, überschreite deren Horizont und verliere den maßgeblichen Standard des Realen: Bereits der Markusschluss,⁴⁵ erst recht die Erscheinungsberichte⁴⁶ sowie dass der Auferstandene keine Fußspuren hinterlassen habe⁴⁷ seien Anzeichen des Dokerismus.

Nur, so werden die Anfänge der Christologie mit der Gnosis konfundiert, für die bei Blumenberg der Dokerismus zu stehen scheint. Und nicht nur das: Jede Theologie, die von den Auferstehungszeugnissen her die Passion thematisiert, wird damit pauschal als doketisch häretisiert. Der vermeinte Antagonismus kann dann „*Passion* und *Kerygma*“⁴⁸ lauten, wobei das „und“ hier ein *versus* meint. Dass jede Bezugnahme auf die Passion indes theologisch imprägniert ist, scheint hier verdrängt zu werden.

Damit wird verständlich, warum Blumenberg *Bachs Verzicht* preist: „Welch frommer, ja weiser Verzicht, daß die Matthäuspassion mit der Versiegelung des Steines und den Tränen der Verlassenen schließt“⁴⁹. In Bachs Passionsrealismus sieht er offenbar ein *tertium* jenseits der drohenden Unvermeidlichkeit des Dokerismus. Diese hermeneutische Vermutung wird durch die Formulierungen bestätigt, die zum Kapitel „Die Tränen“ überleiten: Es sei die *Passionsmusik*, die „mit der ihr eigenen und allein möglichen ‚Zusicherung‘ der Heilstaten an den biblischen Ausgang zurück[kehrt]“⁵⁰.

Wenn der Antagonismus parallel formuliert wird als „Eindrucks macht und Sendungsbefehl“⁵¹, insistiert Blumenberg auf dem *affektiven* Verhältnis zur Passion, diesseits und gegen eine sekundäre Interpretation aus einer (vermeintlichen) Beobachterposition. Als *Alternative* trüge das nicht sehr weit: vielleicht gegen eine bestimmte deliberative Distanznahme mancher Interpretation. Aber diesseits der pauschalen Antithese ist Blumenbergs Insistieren auf dem ursprünglichen affektiven Verhältnis zur Passion bemerkenswert. Das ist ein erster Hinweis auf den von *ihm* gemeinten Realismus. Zur Orientierung ist

⁴⁵ Vgl. Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 246.

⁴⁶ Vgl. ebd.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 261.

⁴⁸ Ebd., S. 248.

⁴⁹ Ebd., S. 240.

⁵⁰ Ebd., S. 236.

⁵¹ Ebd.

es bemerkenswert, dass – soweit ich sehe – alle Hauptteile der Matthäuspassion mit dem Realismus-Thema eröffnet werden.

Blumenbergs Dokerismuskritik ist basal *christologisch* angelegt: Im Ursprung meint Blumenberg den christologischen Dokerismus, allerdings in einer bezeichnend *anthropologischen* Zuspitzung (wenn nicht Engführung): „Ganz glaubt [!] es keiner, daß dieser Jesus mit Haut und Haar so gelitten haben könne, so gottverlassen gewesen sei wie ein gewöhnlicher Mensch“⁵². Dass hier dies nicht nur den nachchristlichen, sondern auch den christlichen Hörern unterstellt wird, wäre eigens zu problematisieren. Nennenswert ist vor allem der weitere Hinweis darauf, was hier *Realismus* meint: eben *dass* Jesus wie ein gewöhnlicher Mensch gelitten habe und ebenso gottverlassen gewesen sei. Seine Passion scheint so gesehen nichts anderes als die Passion dieses Menschen, sein Leiden am Sein zum Tode.

Eine Pointe dieses wirklichen Leidens – und des dem gemäßen Passionsrealismus Blumenbergs – liegt in der Gottverlassenheit des gewöhnlichen Menschen Jesus, die dem nachchristlichen Hörer nachvollziehbar wäre. Prägnant verdichtet sei diese Verlassenheit in der Gethsemane-Szene – die Blumenberg gegen Bach und gegen die ganze theologische Tradition in eigener Ansicht auslegt.⁵³ Er rekurriert gegen das „Versagen“ der Theologie auf die „Zumutungen des heiligen Textes“.⁵⁴ Ohne nähere Nachweise bezieht er sich auf „beste biblische Sprachtradition, daß Gott den Menschen in Versuchung führt“ und verweist auf das „Opferverlangen an Abraham“.⁵⁵

Entscheidend sei, was die Theologie verdrängt habe, „Jesus hätte Sünder werden können“⁵⁶ in dieser Gottverlassenheit und der Versuchung durch Gott. Das heißt, der „Ausgang des Dramas in Gethsemane war offen“.⁵⁷ Vor dieser Zumutung versage die theologische Tradition wie die Passionsmusik – während Blumenberg demgegenüber nicht versagen will, sondern in dieser *christologischen Konjektur*, einer theologischen Vermutung am Rande, aber dezidiert diesseits der Häresie, „den Dokerismus der Christologie an deren härtestem Kern zu überwinden“ vermeint: „das Wort von der Versuchlichkeit Jesu in seinem ‚Realismus‘ stehenzulassen“⁵⁸. Das ist der höchste Punkt von Blumenbergs Gnosisüberwindung,⁵⁹ sie im Kern der Christologie aufzuspüren und zu widerlegen, indem er auf den heiligen Text verweist, der eben diese Möglichkeit *nicht* ausgeschlossen habe.

⁵² Ebd., S. 239.

⁵³ Vgl. ebd., S. 195.

⁵⁴ Ebd., S. 197.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd., S. 198.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ein Restzweifel bleibt allerdings, denn die Möglichkeit nach der einen ist auch die nach der anderen Seite: „Daß hier etwas von der schieren Unüberwindlichkeit der Gnosis geblieben ist, läßt sich an Bachs Werk, als Passion der Passion, erfahren.“ (ebd.)

Die Horizontintention eines solchen anthropologischen Passionsrealismus scheint zu sein, dass Jesus in der Passion die Gottverlassenheit des neuzeitlichen respektive nachchristlichen Menschen teilt oder geradezu urbildlich präfiguriert. So gesehen wird von Blumenberg versucht, die Passion dem nachchristlichen Hörer zugänglich und nach- oder gar mitvollziehbar werden zu lassen. Und darin ginge er mit Nietzsches Rekurs auf Jesus (gegen Paulus) im Antichrist über ihn deutlich hinaus.

Den *Doketismus* der Christologie zu überwinden heißt mitnichten notwendig, auch die *Christologie* überwinden zu wollen, denn beide sind nicht miteinander zu identifizieren. Auch wenn Blumenberg das meinen würde, wäre es falsch. Vermutlich meint er indes nur eine solche Christologie, die im Kern doketisch ist – und das ist bei den Christologien der Evangelien sicher nicht der Fall. Nur unter dieser Voraussetzung kann er auf die Zumutungen des heiligen Textes des Matthäus verweisen. Seine Kritik hat dann nicht in der Destruktion ihre Pointe, sondern die Doketismuskritik eröffnet einen *Zugang zur Passion Jesu ohne Doketismen*, also einen Neuanfang einer anderen Christologie, einer nicht-doketischen.

So erst wird verständlich, wieso Blumenberg gegen die Theologie so emphatisch auf die Passion und die heiligen Texte rekurriert: „Gelassen kehrt der Unfolgsame zu den Texten der Kindheit und Geistesfrühe zurück. Die Ahnung einer anderen ‚Wirklichkeit‘ geht ihm nach, die [...] für ihre Art von ‚Realismus‘ Unantastbarkeit gewonnen hat.“⁶⁰ Blumenberg meint anscheinend einen exegetisch, hermeneutisch und historisch-kritisch *unangefochtenen* oder unanfechtbaren Zugriff auf die biblischen Texte. Wieso der ‚unantastbar‘ oder gar ‚immun geworden‘⁶¹ sein soll gegenüber historischen Forschungen, ist schwer nachvollziehbar – und erinnert an einen nie verwundenen Antimodernismus.

d) Fazit

Die beinahe allseitige Doketismuskritik ist in der *Matthäuspassion* die polemische Kehrseite des Passionsrealismus. In dieser polemisch-destruktiven Funktion ist sie ein überaus scharfes Argument, – das Blumenberg allerdings nicht trennscharf und nicht sehr maßvoll einsetzt. Im Doketismusvorwurf sind verschiedene Aspekte verstrickt, was dessen funktionale Mehrdeutigkeit zur Folge hat:

1. Die Doketismus- wie Gnosiskritik ist bereits in den akademischen Arbeiten Blumenbergs nachweisbar, und dort eine Funktion der augustinisch-franziskanischen Theologie, und dient der präzisierenden Selbstunterscheidung der christlichen Theologie gegenüber ihrer nächsten Gefährdung.

2. Dieser katholische Hintergrund kommt in der Anwendung des Doketismusvorwurfs besonders auf Bultmann wieder zum Tragen. Hier entfaltet die

⁶⁰ Ebd., S. 248.

⁶¹ Ebd.

Kritik ihre Funktion als anscheinend *allseitige Theologiekritik*, zumindest gegenüber der protestantischen Theologie.

3. Relevant für die Funktion der Doketismuskritik ist auch die Neuzeitdebatte. Blumenbergs Archäologie der Spuren der Gnosis bei Augustin bis in den Nominalismus hat in der *Legitimität der Neuzeit* ‚selber‘ die Funktion (des Versuchs) einer finalen *Gnosisüberwindung* und damit der eigenen *Legitimierung der Neuzeit*. Diese Arbeit Blumenbergs gegen die Gnosis verschärft sich im Zuge der Entdeckung der Wiederkehr der Gnosis in der Neuzeit als Gegenzeit.

4. Auf diesem Hintergrund erscheint der Passionsrealismus als noch einmal definitive *Gnosisüberwindung* und zwar am Ort des Ursprungs aller Doketismen: *am Kreuz. Angesichts dessen ist der Rekurs auf die Realität des Leidens Jesu die emphatische Überwindung der Gnosis an ihrem Ursprung, der Interpretation Jesu*. Wesentlich für die *Matthäuspassion* ist, dass sie nicht als Überwindung und Gegenbesetzung auftritt, sondern als *Umbesetzung*, die eine eigene *Umschreibung* der gnostischen Topoi entfaltet.

5. Bemerkenswert ist allerdings, dass sich selbst bei Blumenberg (wie bei den antignostischen Vätern) Spuren der Gnosis finden lassen: besonders deutlich in seiner Neuerfindung des eifersüchtigen, beleidigten und furchtsamen Gottes im deutlichen Anschluss an die Gnosis. Aber auch die Grundfigur der absolutistischen Wirklichkeit, der gegenüber sich der Mensch in die Höhlen der Kultur zurückzieht, ist gnosissaffin. Und vielleicht auch die etwas tragische Grundbefindlichkeit des humanen Daseins als Passion.

3. Negative Christologie – und ihr Paradox

a) *Passion versus Interpretation?*

Die Auszeichnung der *nachchristlichen Hörer* hat Konsequenzen für das Gehörte, denn mit deren Unverstand gehen Appräsenzen einher, die Blumenberg legitimiert: „Es gibt eine *Via negationis* der Rezeption; es ist die *Via regia* des Hörers der Matthäuspassion. Er läßt sich nicht mehr sagen, so hätte es eben sein müssen, um einen Gott umzustimmen“⁶². Vordergründig werden mit der *via negationis* das Satisfaktionsmodell und der vermeintlich beleidigte Gott dem Unverständnis preisgegeben und damit für obsolet befunden. Aber es geht um *mehr*: „Bachs Passion endet mit dem versiegelten, nicht mit dem leeren Grab“⁶³. Das Ende der Passion ist der Tod Jesu. Hier liegt die entscheidende Negation: in der strikten Reduktion der Geschichte Jesu auf die Passion allein, *sola passione* gewissermaßen. So verkürzt Blumenberg die Passionsgeschichte um ihren Neuanfang in diesem Ende. Er beschneidet programma-

⁶² Ebd., S. 245.

⁶³ Ebd.

tisch die interpretierenden Antworten auf den Tod Jesu, wie sie sich bereits in den Evangelien und deren Traditionen herausbilden.

Damit *scheint* er eine extreme Form *negativer Christologie* zu betreiben: eine Negation der Christologie. Aber – ist diese Rezeption *nur* eine Negation, ein reiner Abbau? Dann geriete er in die Aporien einer Negationslogik, die ihr Interpretandum verwinden und loszuwerden suchte, es aber als Interpretation weiter präsent hielte. Denn wieso wäre sonst die Passion *Jesu* bemerkenswert? Die harte und widerständige Grundfigur ist der Rekurs auf *die Passion ohne Auferstehung*. Sie zu verstehen, ist die vermutlich schwierigste Aufgabe der Auslegung, denn es geht um eine wohl dezidierte, abgründige Absurdität.

Hier wurzelt die triviale Lesart der Passion als reiner Entsorgung, als Loswerden und Überwinden, dass das nicht gelingt und nicht gelingen könne. Die Wiederkehr des Variierten, die Präsenz des Interpretandum in der Repräsentation, die Gegenwart des Erinnerten, wäre so gelesen eine lästige Wiederkehr wider Willen. Aber genau diesen Willen erfindet und unterstellt der *Leser* dem Text. Und hier zu unterstellen, die Vergegenwärtigung in der Erinnerung sei ein unglückliches Versehen, wie Blumenberg nicht so recht vergessen könne, ist jedenfalls nicht besonders erhellend. Dass sich im Vollzug des *Textes* nicht nur eine sich selbst missverstehende Negation ereignet, das bemerkt auch die triviale Lesart mit ihrem Hinweis auf die (angeblich) ungewollte Wiederkehr des Verabschiedeten. Nur ist es hermeneutisch nicht ratsam, die variierte Wiederkehr als ungewollt und unglücklich auszulegen. Wenn man schon über den Willen hinter dem Text spekulieren wollte, sollte man diese Arbeit des Textes als intendiert unterstellen.

Die widerständige theologische Pointe von Blumenbergs Beschneidung und Negation der Christologie scheint mir *die unwiderstehliche Erinnerung und Orientierung an dem harten Interpretandum aller christlichen Theologie: Das dynamische Objekt der theologischen Interpretation ist die Passion*.

Genauer gesagt zielt der Impetus seiner Passionsphänomenologie vermutlich auf das gegenüber aller Interpretation zutiefst Widerständige, das deshalb stets als erstes interpretativ überwältigt wird – wie das Leiden, das in einer bedeutungsgebenden Interpretation überformt werden kann.⁶⁴ „Im Kontext der Passion ist die *Grundstimmung der Endgültigkeit des Todes* wie mit dem Gewicht des gesiegelten Steins vor der Graböffnung hergestellt [!]“⁶⁵. Keine Interpretation des Todes Jesu darf dann diese Endgültigkeit revozieren. Dass jede Christologie eben eine solche Revokation sei und daher Doketismus, wäre eine polemische Übertreibung, die weder treffend noch wünschenswert ist.

Stattdessen schlage ich eine *schwächere* Lesart vor. Die negierende Einklammerung aller Christologie ist nur eine, die negierende Seite von Blumenbergs Umschreibung der Passion. Durch die Entdeckung des dynamischen

⁶⁴ Vgl. dagegen Emmanuel Levinas, „Das sinnlose Leiden“, in: ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München, 1995, S. 117-131.

⁶⁵ Blumenberg, *Matthäuspassion*, S. 245 (Hervorhebung von P. S.).

Objektes aller christlichen Theologie im Modus eines naiven Realismus wird in der Passionsphänomenologie die auch für den nachchristlichen Hörer valente Spannung präsent: Sie führt den Leser in die *Wiederentdeckung der ursprünglichen Unsagbarkeit*, wie sie den Frauen und den Jüngern widerfuhr. Anfang aller Interpretation, auch der der Theologie, ist ein initialer *Riss der Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn*. Damit wird die Passion dem theologischen Zugriff *entzogen*, der sie immer schon in seine interpretativen Reihen, in seine Erwartungen integriert, als Erfüllung von Verheißungen wie als Frage, auf die die Auferstehung antwortet. Durch diesen kritischen Entzug gewinnt die Passion ihre Eindrucks macht zurück, die schockierend und empörend wirkt, also zutiefst bewegt. Die Kritik aller vorgängigen und etablierten nachgängigen Interpretationen führt dazu, dass einem angesichts der Passion *die Worte fehlen*, so dass die Grenzreaktion die einzig mögliche Antwort bleibt.

b) *Umbesetzung des Messiasverständnisses*

Die Entdeckung des Urstiftungsereignisses der Theologie provoziert die Frage nach dem *Anfang der Christologie, als Arbeit am Unbegrifflichen der Passion* und zwar seinerseits mittels der Formen von Unbegrifflichkeit. Zu dieser Arbeit gehört die bachsche Passion wie ihrerseits auch Blumenbergs nachdenkliche Passionsmeditation. In deren Vollzug gibt Blumenberg ein Beispiel für diese *Umschreibung der Theologie anhand der Metapher des Messias*.

Das „*Eli, Eli* der Vernichtung“⁶⁶ sei der Ruf des „gescheiterten, des nicht proklamierten Messias“⁶⁷, der seinen Gott anruft, aber darin zugleich seine Gottverlassenheit zum Ausdruck bringt. Soweit, so üblich. Nur geht es Blumenberg entscheidend darum, das „Paradox“⁶⁸ dieser Anrufung Gottes, als wäre er nicht mehr, *nicht* aufzulösen, weder durch das leere Grab⁶⁹ noch zugunsten des Übermenschen⁷⁰. Kommunikations-, ‚technologisch‘ gesagt: er insistiert auf der Paradoxierung religiöser Rede ohne die Entparadoxierung durch die Theologie. Das heißt beispielsweise: das ‚Eli, Eli ...‘ „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“⁷¹. Diese Erschütterung erlaube keinen „Umweg“ zur Ästhetisierung der Passion⁷² – sondern ist offenbar existentiell verfasst, nicht existentialontologisch, sondern *affektiv*. In dieser Auslegung zeigt sich Blumenberg selber von der Verlassenheitserschütterung Jesu affiziert. Sein Insistieren auf der Eindrucks macht ist Ausdruck *seiner* Einstellung zur Passion.

⁶⁶ Ebd., S. 13.

⁶⁷ Ebd., S. 216; vgl. dazu: ebd., S. 199ff. und 208ff.

⁶⁸ Ebd., S. 70.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 216.

⁷⁰ Vgl. ebd., S. 70.

⁷¹ Ebd., S. 221.

⁷² Ebd., S. 224.

Wie aber soll ein gottverlassener Messias zu verstehen sein, eine *contradictio in adiecto*? Die jüdische Messiaserwartung wie das christliche Bekenntnis seines Gekommenseins sind für Blumenberg problematisch. Er erwarte oder behaupte den Untergang der Welt und sei damit für den Schöpfergott ein Affront, für den Menschen das Ende seiner Selbsterhaltung und für die Welt unerträglich. Da der jüdische wie der christliche Messianismus nicht von diesem apokalyptischen Hintergrund lösbar seien, arbeitet Blumenberg an einer *eigenen* Variation der Messiasvorstellung.

Statt auf einen apokalyptischen Messias rekurriert Blumenberg auf ein rabbinisches Theologumenon: „die beinahe schön zu nennende Geheimlehre [...], die Ankunft des Messias werde sich mit der seiner würdigen Leisigkeit und Unmerklichkeit vollziehen, die, indem sie Alles änderte, Nichts zu verändern brauchte“⁷³. Der Messias nicht als Revokation, sondern als (Anfang der) Vollendung der Schöpfung wäre auch eine passende Antwort auf die von Blumenberg immer wieder monierte Konkurrenz von Schöpfer und Erlöser.

Diese sowohl jüdisch wie christlich zustimmungsfähige theologische These nennt Blumenberg „Messianischer Minimalismus“. Der habe seine „theologische Legitimität“ darin, Schöpfung und Vollendung in ein nicht antagonistisches, sondern kontinuierliches Verhältnis zu setzen: „Schonung des *Schöpfers* aller Dinge vor der Diskriminierung seines Werkes durch einen *Veränderer* aller Dinge“⁷⁴. Die latente Konkurrenz von erstem und zweitem Artikel werde durch diese Unmerklichkeit vermieden, und mit ihr auch jede Gewalt der Apokalyptik – und mit der Apokalyptik auch jede gnoseogene Konstellation, jede Protognosis. Blumenbergs Antignosis ist auch Antiapokalyptik.

4. Der Hörer

a) Umbesetzung des impliziten Hörers

Der Dokerismus ist eine Wirklichkeitseinstellung und damit hermeneutisch gesehen maßgeblich *für die Rezeption* der Passion: Die Differenz von nachchristlichen und christlichen Hörern wird in Blumenbergs *Matthäuspassion* parallelisiert mit der von Realismus versus Dokerismus – aber ganz kann das nicht stimmen, denn letzteres ist ein systematischer Antagonismus, ersteres eher eine historische Horizontdifferenz der Hörer, die graduell ist.

Die genannte Differenz von Eindrucksmacht versus Sendungsbefehl bedeutet in Bezug auf die Rezipienten: „Für den Hörer, der ungeduldig über die Grenze der Passion hinausdrängt, verfliegt die Eindrucksmacht ihres Realismus“⁷⁵. Der gläubige respektive christliche *Hörer* Bachs steht unter Dokerismusverdacht, *sofern* er ungeduldig über die Grenze der Passion hinausdrängt.

⁷³ Ebd., S. 272.

⁷⁴ Ebd., S. 273.

⁷⁵ Ebd., S. 247.

Wer die Passion nur zum Auftakt der Auferstehung nähme, oder wohl auch, wer sie nur als Konsequenz der Inkarnation verstünde, hätte den Realismus der Passion übersprungen.

Der „spätzeitliche Hörer [...] ist am ehesten ein Konsorte jenes Entsetzens, Außersichseins und Schweigens der Frauen“ des Markusschlusses, die „mit der Grabesleere nichts anfangen“⁷⁶ können, und wesentlich in „Verlegenheit“⁷⁷ sind, wie der genannte Hörer. Das aber heißt, Blumenberg identifiziert (ansatzweise) den nachchristlichen Hörer von Bachs Passion mit *einem* der impliziten Leser von Matthäus' Passion – und das ist ein kalkulierter *Übergang* vom nachchristlichen Hörer zum christlichen Leser.

Außer auf die Frauen am Grabe rekurriert Blumenberg auch auf die *Jünger* als „die Repräsentanten des Unglaubens“⁷⁸ – die damit eine entsprechende Übergangsfigur bilden. Denn als Ungläubige „machen sie es dem Ungläubigen ein Vierteljahrtausend nach Bach *möglich*, die Passion als ein provokantes Ereignis gegen Recht und Vernunft [...] zu rezipieren“⁷⁹. Der Unglaube der Jünger wird von Blumenberg mit einem Agraphon noch verschärft. „*Die mit mir sind, haben mich nicht verstanden*“⁸⁰, zitiert er.

Für die Frauen und die Jünger und *mit ihnen* für den nachchristlichen Leser und Hörer ist nicht das nackte ‚Dass‘ der Passion entscheidend, sondern sie ist bedeutsam in ihrer ‚Eindrucksmacht‘⁸¹, die sich den Beteiligten zeigt. Dieser Realismus, der sich im Affekt zeigt, ist zu verschiedenen Zeiten möglich, vermutlich aufgrund der Zumutungen der heiligen Texte. Denn sie sind es, auf die sich Blumenberg in der Passionsmusik bezieht, und sie erschließen das von ihnen dargestellte *ens realissimum*: „*Die Ahnung einer anderen ‚Wirklichkeit‘* geht ihm nach, die [...] für ihre Art von ‚Realismus‘ Unantastbarkeit gewonnen hat.“⁸²

Im Blick auf das Dokerismusproblem ist Blumenbergs ungeheure Ahnung so schlicht wie prägnant die Ahnung dessen, was (angeblich) keiner so ganz glaube, „daß dieser Jesus mit Haut und Haar so gelitten haben könne, so gottverlassen gewesen sei wie ein gewöhnlicher Mensch“⁸³.

Zumindest scheint Blumenberg das so erlebt zu haben und ebendies Erlebnis zu meditieren. Denn in rhetorisch prägnanter Weise legt er davon Zeugnis ab: „Der zum Weinen Entlassene zweifelt an diesem Tode nicht. Mehr braucht er nicht, um angesichts des seinen getröstet zu sein.“⁸⁴

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd., S. 248.

⁷⁸ Ebd., S. 245.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd., S. 263.

⁸¹ Ebd., S. 248. Vgl. dazu ebd., S. 303.

⁸² Ebd., S. 248.

⁸³ Ebd., S. 239.

⁸⁴ Ebd., S. 236.

Die Zweifelsfreiheit (des Todes!) in der affektiven Vollzugsform der Trauer soll offenbar die prekäre Alternative eines christologischen oder kosmologischen Duketismus überschreiten.⁸⁵ Nur wäre eine Todesgewissheit per se keineswegs tröstlich. Sie wird es erst, wenn Jesu Tod als definitiv und anscheinend nicht nur an und für sich bedeutsam erscheint. Als definitiver Tod ist er nicht mehr retrahierbar oder überschreitbar – und damit *antiduketisch*. Des Realismus dieses Todes, oder eher seiner definitiven Realität, gewiss zu sein, heißt einen Fels gegen den Duketismus als harten Grund gefunden zu haben, der weder diese Welt noch die Leiblichkeit Jesu fraglich werden lassen kann. In dieser Gewissheit begegnet dem Leser der von Blumenberg avisierte Realismus *ohne* implikativen Duketismus: „Die Passion, nicht die Vision, hatte den Standard des Realismus geschaffen, an dem fortan alles zu messen war, was Wirklichkeit zu sein beanspruchte“⁸⁶. Im Lichte dieses Realismusstandards urteilt Blumenberg selber, dass etwa die Himmelfahrt höchst überflüssig sei, ja geradezu ein Kontrast zur Passion.⁸⁷ Er macht also selber und zwar emphatisch Gebrauch von diesem Realismus.

b) Der Hörer in der Passion

Christliche und nachchristliche Hörer haben zwar verschiedene Horizonte, aber sie hören und trauern final *miteinander*. Die Hörer-,konstitution‘ entwickelt im gemeinsamen Mitvollzug der Passion einen Effekt kraft des Affekts, der beide in *einer* Trauergemeinde zusammenführt. Und darin sind sie nicht die ersten. Die Frauen am Grab, im Grunde schon die unter dem Kreuz, sind die ersten *Trauernden*. Zu ihnen treten in Blumenbergs Lesart der Vater, Paulus, die Hörer der Passion und auch die Leser. Was geschieht in dieser finalen Verdichtung des Vollzugs, in der Gemeinschaft der Tränen?

Die Trauer ist die affektive Resonanz der Passion – eine Antwort auf ihre Zumutungen – und kann oder soll zumindest nicht überwunden werden, zumal nicht in einem finalen Aufatmen, das eine Distanz nähme, die die Betroffenheit loswürde. Zwar heißt es: Die Tränen seien „die einer ‚Erleichterung‘“ und bedeuten, dass „aufgeatmet“ werden darf⁸⁸. Insofern löst sich eine Spannung auf im Fluss der Tränen. *Das Aufatmen der Weltenthebung* und der gesicherten Zuschauerposition ist in Blumenbergs Augen also bereits *mit dem christlichen Gott destruiert*, und weiterer Destruktion daher im Grunde nicht bedürftig, – wenn sie nicht im Horizont des Christentums wieder aufgekommen wäre, letztlich als Folge des Unverständnisses gegenüber der Passion.

In Bachs Passion wird die Gemeinde zwar in Trauer zurückgelassen, aber immerhin der entscheidende „Nachlaß“ „gewährt“, „daß gerade dies *gesungen*

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 239ff.

⁸⁶ Ebd., S. 304.

⁸⁷ Vgl. ebd., S. 204 und S. 304.

⁸⁸ Ebd., S. 36

werden konnte“⁸⁹. Anscheinend ist das Medium der Musik hier ein Nachlass der Trostlosigkeit der Trauer – und damit scheint eine *Trostfunktion der Musik* im Blick zu sein, eine Art musikalischer Versöhnung. Die ist mitzuhören, denn sie klingt nach, wenn der *Trost der Tränen* angedeutet wird: „Der zum Weinen Entlassene zweifelt an diesem Tode nicht. Mehr braucht er nicht, um angesichts des seinen getröstet zu sein.“⁹⁰

Wenn hier von Trost die Rede ist, bedarf es zunächst einer kritischen Unterscheidung von billigem Trost, der nur als Schein über etwas hinwegtröstet. Der *hier* erlangte Trost ist demgegenüber kein Schein, sondern Sein, genauer: das Betroffensein angesichts des Todes Jesu.

Tröstlich wäre der Tod Jesu in den Tränen allerdings erst, wenn er als Vorbild des eigenen verstanden würde und damit als Grundfigur der *ars moriendi*. Drei ihrer Aspekte sind hier einschlägig. Die *ars moriendi* war *erstens* die Einübung in das selige Sterben als Einwilligung in die eigene Endlichkeit. Der Tod als mir widerfahrender Absolutismus der Welt, die sich weiter dreht, auch wenn ich nicht mehr bin, als kränkende Fortdauer der anderen, die mich überleben. Sich mit dieser Kränkung abzufinden, scheint in Ansehung des definitiven Todes Jesu möglich zu werden, nicht als Thema reiner phänomenologischer Reflexion, sondern in phänomenologischer Meditation dieser Passion. Der Tod Jesu ist ein Weg zur Einwilligung in die eigenen Lebenszeitgrenzen, eine *ars moriendi*. Trostvoll wäre das, wenn wir darin *nicht allein* sind und wenn andere, selbst Gott, im Mitvollzug dieser Passion sind. Die *ars moriendi* war *zweitens* als Passionsmeditation der Stundengebete und -bücher eine Einübung in die *compassio*: Die

Intensivierung der durch die Meditation erzeugten Affekte [...] spricht in wachsendem Maße die *compassio* (Mitleiden) des Gläubigen an. Der Meditierende soll das Geschehene so betrachten, als ob er zugegen gewesen wäre, und er soll dabei einen Schmerz empfinden, als ob er den leidenden Herrn vor Augen hätte⁹¹.

Das Mitleiden, auf dem Blumenberg so beharrt – wie schon Bachs Textvorlage und seine Komposition –, hat Tradition, eine Frömmigkeitstradition und zwar ebendie der Passionsfrömmigkeit.

Drittens schließlich ist *ars moriendi* stets auch, wenn nicht wesentlich, *ars vivendi*. Sterben lernen heißt Leben lernen, dieses endliche Leben schätzen zu lernen und in seiner Endlichkeit zu kultivieren. So gesehen ist Blumenbergs Passionsmeditation die indirekte Einübung in die *ars moriendi* als *ars vivendi* – mitnichten so heillos und skeptisch, wie es auf den ersten Blick scheinen mag.

⁸⁹ Ebd., S. 256.

⁹⁰ Ebd., S. 236. Vgl. auch ebd., S. 152 und S. 229f.

⁹¹ Ulrich Köpf, Art. „Passionsfrömmigkeit“, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 27, Berlin/New York 1997, S. 722-764, S. 728.

c) *Ruhe und bleibende Virulenz*

Das Weinen respektiv die Tränen sind, mit Plessner formuliert, eine unvermeidliche *Grenzreaktion*, in der (wie im Lachen) *zwei inkommensurable Wirklichkeitsbegriffe* aufeinandertreffen. Als Grenzreaktion sind die Tränen die passiv ermöglichte Antwort, eine *Distanzgabe* (und keine Distanznahme). Blumenbergs Antwort auf die Passion ist mit Bach der Schlusschor, das *Ruhe sanft!* als „Aufforderung, sich mit Tränen niederzusetzen, an seine Trauergemeinde“⁹². Die angemessene Antwort auf die Passion ist somit der Vollzug der Trauer, die *compassio*. Was in dieser Verdichtung der Trauer geschieht, tritt in zwei Rezeptionen auseinander, die gleichwohl *im* Vollzug *miteinander* trauern:

Der *Gläubige* „scheint ganz auf der Seite der Besorgten zu stehen, die das leere Grab verhindern wollen, denn er selbst will dieses Behältnis sein“ in der „*unio mystica* von Glaube und Grab als das Absurde, das den Frommen zugemutet werden kann“⁹³.

Aber der *ungläubige* Hörer sei „nochmals besser dran: Er verläßt den Rezeptionshorizont der Passion, als sei *alles* vorbei und gut verwahrt, keine Zumutung mehr bevorstehend“⁹⁴. Wieso aber soll er darin besser dran sein? Er wäre die kalkulierten Absurditäten los, also mit keinen interpretativen Zumutungen konfrontiert, die ihm nichts sagen, weil er sich nichts sagen lässt, was über die Passion hinausgeht. Nur ist solch wohlfeile Entsorgung der dem Ungläubigen unverständlichen Interpretationen nicht alles, was sich hier ereignet: „Diese ‚Geschlossenheit‘ des Werkes angesichts des verschlossenen Felsgrabs macht seine ungeminderte Virulenz für späte und späteste Rezeptionen aus.“⁹⁵ *Die Virulenz der Passion ohne Auferstehung bestehe demnach auch für die nachchristliche Rezeption*. Nur was setzt diese (unglückliche Metapher der) Virulenz frei? Die Bedeutsamkeit der Passion ohne Auferstehung gelte nicht nur für die Gläubigen, sondern auch für sie. Dass die „Entlastung von Schuld [...] auch ohne Auferstehung verdient“⁹⁶ sei, gelte also auch für die ungläubigen Hörer. Die Bedeutung der *Entlastung von Schuld* hängt an dem, was hier Schuld meint. Beide Hörer sind nicht Schuld am Tod Jesu, denn sein Tod war keine Umstimmung des von uns beleidigten und uns fürchtenden Gottes. Jesu Tod ist daher nicht die Konsequenz unserer Sünde. Davon *entlastet Blumenbergs Umschreibung der Passion*, indem er die eskalierte Metapher des eifersüchtigen Gottes sprengt. Was sich in diesem Vollzug ereignet, lässt sich lebenswelthermeneutisch noch etwas weiter ausführen. Als These formuliert: *Der Vollzug der Passion bis in die Tränen ist eine zeitweilige Antizipation finaler Lebenswelt*.

⁹² Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 245.

⁹³ Ebd., S. 246.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd.

Leben wir alltäglich in den geschichtlichen Lebenswelten mit ihrer Fraglichkeit, Unruhe wie der Schere von Erwartung und Erfüllung, so ist die Indifferenz dieser Antagonismen unter den Bedingungen der Geschichte nur als Wahn denkbar, wie Blumenberg in *Lebenszeit und Weltzeit* formulierte. Er imaginiert dort eine ursprüngliche Indifferenz als vorgeschichtliche Lebenswelt, wie sie die Paradiesgeschichte erzählt; und er deutet eine final-posthistorische an, die genau genommen jenseits von Geschichte loziert ist: Sie wäre eine *nachgeschichtliche* Lebenswelt. Und ebendiese scheint mit der Ruhelegung im Passionsmitvollzug (und vielleicht auch im meditativen, nachdenklichen Lesen) der *Matthäuspasion* antizipiert zu werden. War in *Lebenszeit und Weltzeit* gerade nicht die Lebenswelt, sondern das Heraustreten aus ihr, das Lebensweltverlassen der „Ansatz zum Realismus in der Phänomenologie“ gegen „das Gespenstische der unablässigen Lockung zu ihrer Wiederherstellung als Versinkenlassen alles dessen“⁹⁷, was uns zur Last fällt, vor allem dem bedrängenden Absolutismus der Wirklichkeit, so scheint mir Blumenberg in der *Matthäuspasion* eben einer solchen Lockung erlegen zu sein – mit anthropologischem wie theologischem Recht, ja mehr noch, mit kaum widerstehlicher Fraglosigkeit.

Diese *Fraglosigkeit* ist ein phänomenologisch signifikantes Kennzeichen der gesungenen und gehörten Matthäus-Passion: Als zeitweilig unruhe-resistente Vollzugswelt ermöglicht und verwirklicht sie eine zeitweilige *Ruhelegung von bedrängenden Fragen*, eine labile Form von Intentionalitätsentlastung wie eine vergängliche Indifferenz von Erwartung und Erfüllung. Diese Fraglosigkeit des Passionsvollzugs macht es aber schwer, ihn dazu näher zu befragen oder zu *interpretieren*, da „die Frage nach dem Sinn in der Lebenswelt nicht gestellt wird“⁹⁸. Man könnte Blumenbergs Realismus und Interpretationskritik geradezu als *Latenzschutz* dieses glücklichen Ereignisses verstehen.

Was *widerfährt* dem Hörer in diesem Vollzug? Die *Passivität* im Vollzug der Passion ist das Andere der Intentionalität: eine qualifizierte Nicht-Intentionalität, ein glückliches Widerfahrnis. Im Hören der Passion verlässt der Hörer seine alltägliche Welt und wird ihr durch die gesungene Geschichte entzogen. Die bachsche Passion eröffnet ihm einen anderen Horizont: *eine Vollzugswelt, die indifferent ist gegenüber den alltäglichen Antagonismen*. Sie ist jenseits wie diesseits der Antagonismen der Selbstbehauptung gegen die Absolutismen, von Selbst und Welt, von Ego und Alter wie von Mensch und Gott. Aber diese Antizipation geht nicht in ihrer negativen Entlastungsfunktion auf, sondern ist ein sehr eigensinniger, bedeutsamer Vollzug, der von einer Phänomenologie *der Geschichte* schwer zu beschreiben ist, wenn sie denn deren Kategorien zufolge *nachgeschichtlich* ist.

Das glückliche Widerfahrnis einer Indifferenz der antizipierten finalen Lebenswelt böte den Ansatz zu einer *phänomenologischen Eschatologie*. Zwar

⁹⁷ Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, 1986, S. 66.

⁹⁸ Ebd., S. 86.

sind manche Blumenbergleser der Ansicht, er beschränke sich stets auf die vorletzten Dinge und die vorletzten Fragen, aber angesichts der *Matthäuspasion* kehren die letzten Dinge wieder. Die starke Ganztodthese Blumenbergs, das Beharren auf dem Tod und dem versiegelten, vollen Grab, könnte ihren Sinn darin haben, dass in der Passion dem Hörer die Einwilligung in die Enge der Lebenszeit zugespielt wird, gewissermaßen eine indirekte Entlastung vom Absolutismus des Todes. Gerade dieses Zuspiel würde von einer Revokation des Todes verspielt. Demgegenüber wahrt das *Ruhe sanft!* den Verzicht auf das unendliche Aussein auf Unendlichkeit – zugunsten eines *zeitweilig ewigen Augenblicks*: in der Dauer des Vollzugs der *Gemeinschaft von Mensch und Mensch und Gott* im Hören und in der Trauer.

d) Der Hörer danach

Diese Geschichte *weckt* in ihrer Erzählstruktur allerdings unvermeidlich *Erwartungen*: für den christlichen Hörer zumindest. Dass von Blumenberg die Erwartung der Erfüllung gekappt wird, hört sich für sie an wie ein nicht aufgelöster Akkord oder eine unvollendete Fuge. Schon hier kommt für einige Hörer der Vollzug an seine Grenzen. Aber es bedarf der Auferstehungserwartung nicht, um die eben nur *zeitweilige* Antizipation der finalen Lebenswelt wieder vergehen zu lassen. Denn *die antizipierte finale Lebenswelt ist labil* und der Rückweg in die geschichtlichen Lebenswelten daher unvermeidlich. So tritt die Welt der Hörer wieder auseinander in die vielen *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Mit dem Verklingen des letzten Tons der Passion und spätestens mit der letzten Träne kehren wir *volens* zurück in unsere Geschichten, in unsere geschichtlichen Lebenswelten.

Von der Lebenswelt hieß es: „Sie hat ihre Geschichten, die Nachdenklichkeit stiften mögen“⁹⁹. Nun ist die *Passionsgeschichte* eben eine nach wie vor virulente Geschichte, die Nachdenklichkeit stiftet, welche ihrerseits länger dauert als der Vollzug des Hörens und der Trauer. Die *Passionsphänomenologie* Blumenbergs kann man als Vollzug und Ausführung dieser Nachdenklichkeit lesen, in der der Hörer jenseits des Vollzugs der Trauer diesem Vollzug *nachdenkt*, indem er sie phänomenologisch meditiert. Nachdenklichkeit zu stiften ist damit eine der Passion und der Passionsphänomenologie *gemeinsame* Funktion. Die eine arbeitet am Hörer, die andere am Leser.

In dieser nachdenklichen Arbeit wird der Horizont des Hörers wie der des Lesers *refiguriert*, das heißt, dass sich seine Perspektive und sein Horizont ändern. Die *Refiguration* ist ein Horizontwandel des Lesers durch den Umweg des Hörens wie Lesens, in dem er in einen anderen Horizont eintritt, der seine Selbstverständlichkeiten verändert. Hier ist eine Art *scientia practica* oder eine sapientiale Gestalt vortheoretischer Theo-,logie‘ präsent. Denn in der Nachdenklichkeit wird durchaus gedacht – allerdings strikt aus Antrieben der

⁹⁹ Ebd., S. 67.

Lebenswelt, und in diesem Fall aus Antrieben der erlebten finalen Lebenswelt. Infolgedessen ergibt sich eine Horizontdifferenz: die Differenz von antizipierter finaler Lebenswelt und geschichtlichen pluralen Lebenswelten.

Es klingt nach, was in der Passionsmeditation *memorial* vergegenwärtigt wird. In der Erinnerung geht der Hörer mit dem Phänomenologen zurück auf den zeitweiligen Augenblick des fraglosen Vollzugs, der die Hörer als Gemeinschaft von Gläubigen und Ungläubigen zusammenbindet. Und was einmal war, wird immer gewesen sein. „Nur der eine Augenblick der Wahrnehmung als der eines anderen und deren Gegenseitigkeit, mit dem Zeitindex der Gleichzeitigkeit verbindet uns derart für immer, daß zwei voneinander gänzlich unabhängige Erinnerungen auf diesen einen Punkt zurücklaufen“¹⁰⁰. Ebendies erschließt sich in besonderer Weise zwischen nachchristlichen und christlichen Hörern und dem Vater im Hören der Passion. Darauf kann der Hörer danach immer wieder zurückkommen.

5. Der Vater danach

Nicht nur die Hörer der Matthäus-Passion sind danach andere geworden, sondern auch der Vater Jesu – der nicht zuletzt auch als einer der Hörer und damit als einer der Trauernden vorzustellen ist: „Die Vaterfigur [...] gehört zur Hörrerschaft“¹⁰¹. Immerhin meint Blumenberg, „[e]s mußte ein anderer Gott sein: der Vater danach“¹⁰². Der Wirkung der Passion auf *ihn*, seiner Veränderung durch deren Eindrucks-macht, sei hier noch etwas nachgedacht.

Mit der Macht der Tränen – der *aller* beteiligten Hörer – sei „eine andere Macht als Allmacht ins Spiel gekommen“¹⁰³. Darin liegt ein Ansatz zur Umbesetzung des Allmachtsgedankens.¹⁰⁴ Blumenberg hält die Tränen der Hörer für überaus mächtig, für mächtiger als die Allmacht. Diese andere Macht, ursprünglich die Eindrucks-macht der Passion, auf die die Tränen antworten – lasse „die Frage zur Ruhe kommen“, ob denn „eine Wahrheit“ Grund genug zur Trauer sei. Vielmehr sei es „die Wahrheit seines Gottes, lieber selbst zu leiden als die anderen leiden zu lassen“. Diesem „Gott machte es nichts aus, mit sich selbst in Widerspruch zu geraten und die eine Wahrheit kraft Macht durch eine andere, mildere zu ersetzen, wenn doch alle Wahrheit in seinem Willen gründete“.¹⁰⁵ Für die Umbesetzung des Gottesverständnisses

¹⁰⁰ Ebd., S. 300.

¹⁰¹ Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 251.

¹⁰² Ebd., S. 250.

¹⁰³ Ebd., S. 256.

¹⁰⁴ Diese Umbesetzung ist der kreuzestheologischen These Jüngels von der Macht Gottes in seiner Ohnmacht verwandt. Zu Blumenbergs Allmachtskritik: vgl. Jan Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin/New York, 1998, S. 82-89.

¹⁰⁵ Blumenberg, *Matthäuspasion*, S. 256.

bemerkenswert scheint mir, dass die Tränen der Trauernden die Allmacht *bewegen*, in dieses Leiden einzustimmen und es damit zu übernehmen. *Die Tränen lassen Gott einen anderen werden*. Er weint mit den Weinenden, könnte man fromm formulieren.

Aber was ist Gott, wenn nicht mehr der allmächtige und apathische. Genaue gefragt: *Wer* ist Gott nach der Entlastung vom Absoluten? In Aufnahme von Freuds These, der Tod des Vaters sei das bedeutsamste Ereignis im Leben eines Mannes, vermutet Blumenberg: „War in Umkehrung der Tod jenes Eingeborenen das einschneidende Ereignis im Leben des Vaters? Hat der Gott oben gelitten an dem, was er dem Sohn unten auferlegt hatte?“¹⁰⁶.

In der Grenzsituation der Passion ereignet sich *Gottes Grenzreaktion*. *Er verliert die Beherrschung – und weint*. Darin wird er vom Absoluten entlastet – von seiner theistischen Übertreibung wie in eins von seiner Furcht vor uns – und die entsprechenden theologischen Absolutismen lösen sich auf. Wenn auch und gerade für Gott die Passion der Standard des Realismus ist, ist der leidende Jesus das *ens realissimum*. *Gott bleibt angesichts dessen nicht actus purus, sondern in der Passion ist er mere passive*. Darin wird Gott ein Anderer. Die Passion ist keine Funktion der immer noch größeren Spontaneität Gottes, sondern *vice versa*, diese geht alteriert aus jener hervor. Deutlich ist jedenfalls, dass Gott durch die Entlastung vom Absoluten *weder entsorgt noch ortlos* geworden ist. Und mit seiner Position ändert sich das ganze Gefüge von Gott, Mensch und Welt. Entsprechend ist der Ort Jesu nur *in* der Passion, auch danach, *in* dem memorialen Nachvollzug der Passion, und nicht jenseits derer. Aber *in* der Passion ist er beim Vater wie er bei ihm.

Während der Sohn in der Passion stirbt und tot bleibt, müsse der Vater durch die Passion „ein anderer Gott sein: der Vater danach“¹⁰⁷. Ob Gott an seiner verewigten Passionslast stirbt, bleibt hier nicht offen.¹⁰⁸ Es wird vielmehr das Bekenntnis ‚Christus ist tot und lebt‘, also Christus ist auferstanden, strikt auf den Vater bezogen: *Es ist der Vater, der nach der Passion lebt – und zwar lebt er comme un autre*, durch die Passion wird er so alteriert, dass sein Selbst wesentlich vom Anderen zehrt, vom Sohn, und in der Trauergemeinschaft mit uns. Bemerkenswert ist diese Präsenz Gottes in der Passion, wenn sie für uns nachvollziehbar sagbar wird – und ebendies geschieht in der Passionsmeditation als Antwort auf die Passionsmusik. Sie entlastet einerseits von unserer Konkurrenz mit Gott, andererseits gewinnen Gott und Mensch darin eine *Gemeinschaft, die für beide Seinsgrund genug ist*. In Erinnerung an Leibniz könnte man sagen, die Passion ist der Ort überwundener Seinsgrundfraglichkeit, für Gott und Mensch. Anthro- und Theodizee, die Rechtfertigung von Gott und Mensch, koinzidieren hier jenseits der Konkurrenz beider.

¹⁰⁶ Ebd., S. 250.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Hier sei „der Gottesvater zu fragen, wie er mit der Passionslast des Sohnes hat weiter ein ‚Gott‘ sein können. Ist es möglich zu denken, daß dies es war, was ihn tötete? *Wir setzen uns mit Tränen nieder ... – über jenen Tod. Auch über diesen?*“ (Ebd., S. 251).

III. Postskript: Wiederkehr der Gnosis bei Blumenberg?

Die Andeutungen zum hamartiologischen Dokerismus und der Rekurs auf Gottes einstige Eifersucht und Furcht ließen es bereits anklingen: Mit der Zeit kann die Frage aufkommen, ob sich nicht wider Willen eine untergründige Wiederkehr der Gnosis bei Blumenberg selber einschleicht? Die Frage scheint absurd, denn kaum ein zeitgenössischer Philosoph war derart um die Überwindung der Gnosis bemüht. Aber außer seinen Problemen mit Sünde und Schuld wie mit den Affekten Gottes erinnern auch andere Topoi an die gnostische Weltsicht: Blumenbergs leere Himmelswüsten wie der Absolutismus der Zeit und der Wirklichkeit erscheinen wie ein Kosmospessimismus – der bei aller Kosmodizee im Hintergrund steht.

Als hermeneutische Konjektur formuliert: Blumenbergs Gnosiskritik verfängt sich in der Logik der *Gegenbesetzung*. Darin schreibt er antithetisch fort, was er zu überwinden trachtet, und bestätigt (leider) die Regel: Mit der Zeit wird man seinen Gegnern immer ähnlicher. Wenn er mit dem Gnosisindex der Konkurrenz von Schöpfer- und Erlösergott operiert, schreibt er in seiner Arbeit dagegen denselben fort. In der *Matthäuspassion* löst er diese Konkurrenz durch die Zurückweisung der Soteriologie als Dokerismus – aber als zurückgewiesene bleibt sie präsent.

Das ist auch kaum zu vermeiden, denn Blumenbergs *systematische* Fassung des Gnosisbegriffs *ermöglicht* ihm erst seine These von der Wiederkehr der Gnosis nach ihrer ersten, nicht erfolgreichen Überwindung bei Augustin im Spätmittelalter, *eröffnet* sie aber auch. Mit seinem systematischen Gnosisbegriff kann er eher *nolens* als *volens* die Wiederkehr der Gnosis in der (späten) Neuzeit als Gegenneuzeit nicht mehr ausschließen. Damit variiert er eine theologiegeschichtliche Konstellation. Seine Gnosiskritik ist *gut frühkatholische* und in *augustinischer* Tradition. Nur, bei allen Gnosiskritikern zeigt sich der untergründige, nachhaltige Einfluss der Gnosis, wofür Augustin das beste Beispiel ist.

Bemerkenswert ist allerdings, wenn Blumenberg auf gnostische Topoi zurückgreift (wie den Neid, die Eifersucht und Furcht Gottes, die Konkurrenz von Erlöser- und Schöpfergott, Marcions Dualismus, die Barbelognosis und die Tränen des Paulus), dass diese Reprisen eine eigene Funktion bekommen. Der Rückgriff geht mit einer Verschiebung einher, vom Dualismus auf den Monotheismus: *Damit werden die gnostischen Bestimmungen des Demiurgen auf den einen Schöpfergott bezogen – und zwar zur Kritik am alttestamentlichen, christlichen und metaphysischen Vater- und Allmachtsgott*. Diese Verdopplung der Gnosis in der Kritik an ihr soll nachträglich an Blumenbergs Topos der Furcht Gottes erörtert werden, um der latenten Wiederkehr nachzugehen.

1. Die Verlesung

In der *Matthäuspassion* erzählt er eine Erinnerung aus seiner Schulzeit in Lübeck: „In der Aula der altehrwürdigen Schule, der schon Thomas Mann die Ehre vorenthalten hat, sie bis zum Abschluß zu besuchen, stand an der Stirnseite über der Orgel und den Bildnissen der Reformatoren Luther und Bugenhagen [...] in gotischen Lettern der Bibelspruch: *Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang*.“¹⁰⁹ Daran wäre nicht viel bemerkenswert, außer der so verbreiteten wie geschmacklosen gefährlichen Nähe von Gott, Reformatoren und – wem sonst als den Lehrern. Sie zu fürchten wird damit indirekt zum Anfang der schulischen Weisheit verklärt, und das perfider Weise auch noch als Wort Gottes im Bibelzitat. Aber die Erinnerung geht weiter:

Für mich war selbstverständlich, daß es [die Furcht des Herrn] ein Genetivus subiectivus war: die *Furcht des Herrn* als die seine vor etwas anderem, was zu fürchten eben der Anfang seiner Weisheit gewesen war. Und es stand damit auch schon fest, daß jene Herrenfurcht sich auf den Menschen gerichtet hatte, als er ihn nicht teilnehmen ließ an seinem Paradies, nachdem er sich zum gefährlichen Mitwisser der Erkenntnis von Gut und Böse gemacht hatte¹¹⁰.

2. Die Rechtfertigung der Verlesung

Auf der *Ebene des Erzählgeschehens der Matthäuspassion* entfaltet Blumenberg diese spätere Rechtfertigung seiner Verlesung. Er erinnert, wiederholt und arbeitet sie durch: Hieß es in Bezug auf sein erinnertes Erleben der Schulzeit: „Für mich war es *selbstverständlich*, daß es ein Genetivus subiectivus war“, lag damit der Ton auf der Unwillkürlichkeit dieser Lesart. Sie hatte nichts Gewolltes, war aber auch nicht unvermeidlich und determiniert, sondern unwillkürlich in dem Sinne, dass ihm gar nichts anderes in den Sinn kam. *Für ihn* war diese Verlesung nicht intendiert, sondern diesseits von Gut und Böse, so prägnant wie nicht-intentional. Erst *ex post* ein halbes Jahrhundert später, in der Wiedererinnerung und Durcharbeitung dieser Verlesung wird sie gewollt, also intendiert:

Das Schlimmste, was zu gestehen mich die Erinnerungen meines Freundes [des genannten Arztes Ulrich Thoemmes] nun veranlassen und ausdrücklich mir klarzumachen sie mir allererst verholten haben, ist in kurzer *Confessio*: Trotz seither erlangten besseren Wissens ist meine kindliche Lesart des Aulaspruches der Tenor meiner ‚Theologie‘ geblieben, sofern sie diesen Namen verdient¹¹¹.

In der Wiederholung seiner Lesart als Tenor seiner Theologie, ja als *Confessio*, wird die ehemalige Unwillkürlichkeit, die Selbstverständlichkeit

¹⁰⁹ Ebd., S. 28.

¹¹⁰ Ebd., S. 29.

¹¹¹ Ebd., S. 29f.

zur Entschiedenheit: zum ausdrücklichen Beharren darauf, das nun ins Verstehen überführt werden soll. Damit ändern sich grundlegend deren Sinn und Funktion: Sie wird Programm (und auch etwas gewollt).

Die Heilsveranstaltungen Gottes kamen zwar dem Menschen zugute, waren aber Vorkehrungen zur Sänftigung seiner Eigenmacht und Aufsässigkeit, Einladungen zu einer befriedeten Gemeinschaft unter Ausschluß derer, die sie durchaus nicht wollten. Sie waren der Restbestand dessen, was der Herr am Anfang seiner Weisheit zu fürchten gehabt hatte.¹¹²

Dieses Gottesbild der bachschen Matthäus-Passion lasse es dem nachchristlichen Hörer oder dem Atheisten so unerträglich schwer werden, sie zu hören und mitzuerleben. Aber genau dieses hoch affektbesetzte Lustgefühl des Hörens dieser Musik ist es offenbar, das Blumenbergs Kritik an dem eifersüchtigen Fürchtgott motiviert.

Dem *nun noch einmal weitergetriebenen Missverstehen* der Eifersucht Gottes liegt eine verständliche Tendenz zugrunde: die Unlust an diesem eifersüchtigen Gott zu regulieren. Deren Sinn als Grundsatz des Monotheismus, als Entdämonisierung der Welt zugunsten einer Konzentration des Götterhimmels auf einen einzigen Gott, der treu und verlässlich ist – wird verkürzt auf Gottes Angst vor dem selbstmächtigen Menschen. Und der Sinn dieses Missverstehens ist nicht nur ein theologischer Denkfehler, sondern teils berechtigte Theologiekritik, vor allem aber der Weg zu einem *anderen Gottesbild*. Die Leistung in dieser Fehlleistung liegt in der Darstellung des Unsinn eines Gottes, der den Menschen klein halten will und daran zugrunde gehen muss, weil er das nicht vermag. Der Tod Gottes ist daher unvermeidlich, wenn Gott nur zu Lasten der Freiheit des Menschen überleben könnte. Es ist der Tod eines infantilen, eifersüchtig auf seine Allmacht bedachten Gottesbildes, der dann einen doppelten Ausgang eröffnet: entweder die Matthäus-Passion nur noch als gute Musik zu hören, oder aber sich auf die Suche nach Gott jenseits seines Todes zu machen. Und diesen Gott nach seinem Tod findet Blumenberg in seiner Meditation der musizierten Passionsgeschichte in der Passion Jesu. Die hermeneutische Leistung der Verlesung besteht so gesehen darin, auf den eigentlichen Anfang der christlichen Theologie zurückzuführen: zur Frage nach dem Sinn des Todes Jesu.

3. Der Horizont der Verlesung

Auf der *Ebene der Theologie- und Kulturgeschichte* ist die eigene Furcht Gottes eine Wiederkehr der *verdrängten* Gnosis. Und das ist insofern besonders bemerkenswert, als Blumenbergs gesamte Theorie der Neuzeitgenese auf der These aufbaut, dass die Gnosis nicht in der Alten Kirche von Augustinus

¹¹² Ebd., S. 30.

überwunden wurde. Dass nun gerade Blumenberg in seiner Kindheitserinnerung ein gnostisches Gottesbild entdeckt und es sogar zum Tenor seiner Theologie erklärt – ist doch erstaunlich.

Die Eifersucht Gottes wird von Blumenberg als Voraussetzung der von ihm kritisierten Figur des beleidigten und furchtsamen Gottes (miss-)verstanden – um beide zurückzuweisen. So trifft die Kritik an einem beleidigten und zu versöhnenden Gott ist, so verhängnisvoll ist der Gebrauch des Topos vom beleidigten Gott, denn er ist schlicht von der Gnosis geliehen. Die Gnosis verspottete den Gott des AT als eifersüchtigen und neidischen Demiurgen, der noch nicht einmal von dem eigentlichen, höchsten Gott weiß. In dieser Unwissenheit schafft er die Welt, wie im Buch *Genesis* erzählt. Und erst als zu deren Erlösung vom Höchsten Gott die wahre Erkenntnis, die Gnosis eben, offenbart wird, erkennt der Demiurg, dass er nur ein kleiner Gott und von Furcht erschüttert ist. Die Furcht Gottes im Gen. subi. ist daher *volens volens* eine Wiederkehr der verdrängten Gnosis. So sei das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, Gottes Weigerung, „durchschaut zu werden“¹¹³. Und „Gott hatte Furcht vor dem, was ein anderer Unsterblicher mit seiner Unendlichkeit anfangen würde. Um keinen Rivalen zu haben, machte er seine Ebenbilder zu Rivalen *untereinander*“¹¹⁴.

Angesichts dieser Hintergründe von Blumenbergs Lesart der Furcht Gottes zeigt sich, dass die Gnosis nicht einfach überwunden ist – wie er meinte, und mit ihm viele Theologen. Darüber hinaus zeigt sich bestätigt, dass man mit der Zeit seinen Gegnern immer ähnlicher wird. Wie schon die Gnosiskritiker in der Alten Kirche auch von der Gnosis lernten, die so unter dem Mantel der Orthodoxie fortleben konnte – so ist die obsessive Gnosiskritik Blumenbergs eine Spätform der Aktualität der Gnosis.

Der vielleicht wichtigste Effekt der Wiederkehr des Verdrängten ist aber wohl der *Zusammenhang von Gott und Affekten*. Was in der Gnosis als Kritik am jämmerlichen Demiurgen gemeint war, wird von Blumenberg auf den einen und einzigen Gott bezogen, also konsequent jüdisch-christlich monotheistisch verstanden. Die Affekte Gottes waren zwar aus dem AT bekannt, aber sie wurden mit der Hellenisierung des Judentums und der theistischen Orthodoxie im Christentum marginalisiert: Gott sei apathisch, nicht von Leidenschaften berührt, dies galt als fragloser Grundsatz.

Basilides und Valentinus waren der Ansicht, die Furcht als Affekt des Schöpfers sei der „Anfang des Weltendramas und somit Anfang der Bewegung hin zur Gnosis“¹¹⁵. „Da es nur eine Arché gibt, würde diese Position zu der absurden Konsequenz führen, daß der höchste Gott dem Bereich der ‚páthe‘, der Affekte, unterworfen wird, und sich gar noch durch sie verändert,

¹¹³ Ebd., S. 92.

¹¹⁴ Ebd., S. 95.

¹¹⁵ Christoph Marksches, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis. Mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen, 1992, S. 14.

obwohl er doch unwandelbar zu denken ist“¹¹⁶. Und dementsprechend sei auch der Glaubensbegriff der Valentinianer unzureichend, da sie keine Gottesfurcht (im Gen. obi.) kannten, und ihr Begriff Gottes ihm Affekte beilege. – Aber wenn Gott wesentlich als Liebe zu verstehen ist, wie soll er dann von Affekten frei sein? Als wären die Affekte eines Gottes nicht würdig – sie können dem Gott nicht fremd sein, der Mensch wurde. Diese Entdeckung der ernsthaften Frage nach den Affekten Gottes endet denn auch nicht bei der Furcht, sondern das Ziel von Blumenbergs Meditation der *Matthäuspassion* ist, wie es zur Passion gehört, die Trauer. Die Tränen der Hörer sind es, die am Ende der Passion fließen und zwar auch bei Gott. Trauerarbeit als Meditation der Passion, das ist Blumenbergs Form der endlichen Versöhnung – wenn auch nicht ganz ohne Gnosis.

¹¹⁶ Ebd., S. 13.