

Melanie Möller (Hg.)

PROMETHEUS GIBT NICHT AUF



Melanie Möller (Hg.)

# PROMETHEUS GIBT NICHT AUF

Antike Welt und modernes Leben  
in Hans Blumenbergs Philosophie

Wilhelm Fink

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung  
der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).

Umschlagabbildung:  
Gustave Moreau, *Prometheus* (1868), Privatbesitz

#### 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](http://www.fink.de)

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München  
Printed in Germany  
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5866-7

# Inhalt

## EINFÜHRUNG

1. Ein moderner Prometheus? . . . . . 11
2. Zu den einzelnen Beiträgen . . . . . 15

## SEKTION I: AN DEN RÄNDERN DER HÖHLE. HANS BLUMENBERGS PLATONLEKTÜREN

- HEINRICH NIEHUES-PRÖBSTING: Mythos des Protagoras, Thales-Anekdote,  
Höhlengleichnis. Blumenbergs Platonlektüre, kritisch betrachtet . . . . . 25
- ANSELM HAVERKAMP: Lernen am Ausgang von Platons Höhle.  
Blumenberg für Unbelehrbare . . . . . 47
- ANGUS NICHOLLS: ‚How to Do Nothing with Words‘:  
Hans Blumenberg’s Reception of Plato’s *Protagoras* . . . . . 61
- MANFRED SOMMER: Zu keiner Zeit passen. Die Entdeckung des Geistes  
und der Prozeß der theoretischen Neugierde . . . . . 77

## SEKTION II: ANSICHTSSACHEN. PHÄNOMENOLOGIE ZWISCHEN THEORIE, WIRKLICHKEIT UND ERKENNTNIS

- GYBURG UHLMANN: Der Text und seine Kontexte.  
Prozesse der antiken Wissensgenese bei Hans Blumenberg  
und in den spätantiken Aristoteles-Kommentaren . . . . . 91
- PETRA GEHRING: Radikaler Historismus oder Anthropologie?  
Hans Blumenberg über Wirklichkeitsbegriffe, antik und modern . . . . . 111
- MELANIE MÖLLER: Schiffbruch ohne Zuschauer?  
Beobachtungen zu Hans Blumenbergs Lukrez-Lektüre . . . . . 125
- FELIX HEIDENREICH: Unvermittelte Gegensätze.  
Blumenbergs Analyse des gnostischen Denkens . . . . . 141

PHILIPP STOELLGER: Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit des Menschen. Blumenbergs rhetorische Anthropologie im Horizont der ‚Visual Cultures‘ . . . . .	155
--	-----

### SEKTION III: DIE RHETORIK DER PHILOSOPHIE. BLUMENBERG ALS ERZÄHLER

ELIZABETH BRIENT: Reoccupation as a Rhetorical Transaction: A Case Study in the Epochal Transition from Late Antiquity to the Christian Middle Ages. . . . .	187
--	-----

JULIANE REICHEL: Zwischentöne und Untergründe. Eine Rezeptionsästhetische Annäherung an Hans Blumenbergs ‚Kleine Schriften‘ . . . . .	203
---	-----

RÜDIGER ZILL: Nachdenklichkeit, antik – und modern. Sokrates als Urbild narrativer Philosophie . . . . .	219
---	-----

ANSELM HAVERKAMP: Epochenschwelle und Anachronie. Der umgangene Quintilian . . . . .	239
---	-----

BIBLIOGRAPHIE . . . . .	259
-------------------------	-----

INDIZES . . . . .	271
-------------------	-----

a) Index rerum . . . . .	271
b) Index nominum . . . . .	289
c) Index locorum . . . . .	295

ZU DEN BEITRÄGERN DES BANDES . . . . .	305
--	-----

PHILIPP STOELLGER

## Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit des Menschen

### Blumenbergs Anthropologie als Grundlegung der Visual Cultures

Blumenbergs *rhetorische* Anthropologie ist so prägnant wie bekannt: Angesichts von Evidenzmangel und Handlungszwang gewährt die kulturelle Form der Sprache in ihrer rhetorischen Gestaltung Distanz und Umwege, die Selbsterhaltung möglich machen. Schlichter gesagt: Der Mensch lebt vom Wort – und damit von der Rhetorik. Dass diese These im Horizont von Blumenbergs Phänomenologie steht, ist dabei nicht zu vergessen: Der Mensch lebt nicht vom Wort allein, sondern von allen möglichen kulturellen Formen. Daher ist es so konsequent wie erfreulich, wenn postum dank der Arbeit von Manfred Sommer die ‚Beschreibung des Menschen‘ sichtbar wurde und damit auch lesbar. Für das Folgende von Interesse ist, dass und wie Blumenberg darin eine Differenz macht und ausführt: eine *visuelle* Differenz, um die Eigenarten des Sichtbaren gegenüber dem Sag- und Hörbaren in den Blick zu nehmen. Die rhetorisch angelegte Anthropologie wird weitergeführt als visuelle oder mediale Anthropologie. Vielleicht kann man sagen als phänomenologische Grundlegung einer Kulturanthropologie, mit der Pointe, das *animal metaphoricum* als *animal mediale* weiterzuführen: Anthropologie des Sprachwesens im Horizont visueller Kulturen. Blumenbergs These, dass der Mensch *sichtbar* ist, dürfte zwar in ihrem Innovationspotential schwer zu unterbieten sein. Was das allerdings heißt, welche Voraussetzungen und Konsequenzen das hat, darin liegt der erstaunliche Wahrnehmungs- und Erkenntnisgewinn seiner Anthropologie, wie im Folgenden ausgeführt werden wird.

#### I. Warum Blumenberg im Horizont der ‚Visuellen Kultur‘?

Die Forschungen zur visuellen Kultur sind an der ‚visuellen Wirklichkeit‘ unserer Kultur interessiert und an der Wirklichkeit des Visuellen.<sup>1</sup> Das entspricht auffällig Blumenbergs Interesse an der Sichtbarkeit des Menschen, der Wirklichkeit und Wirksamkeit seiner Visibilität. Diese ‚ins Auge fallende‘ Berührung von Anthropologie und ‚Visual Studies‘ provoziert, dem näher nachzugehen. Denn zwischen beiden ergeben sich wechselseitige Horizonsweiterungen in chiasmischer Verschränkung. Notierte doch der Herausgeber von Blumenbergs *Beschreibung des Menschen*:

---

<sup>1</sup> Vgl. William John Thomas Mitchell, *Bildtheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2008, S. 237ff.

Die phänomenologische Anthropologie „rivalisiert denn auch nicht mit den Projekten etwa einer Bild-Anthropologie, einer Historischen und einer Literarischen Anthropologie, sondern weiß sich mit ihnen verschwistert“.<sup>2</sup> Blumenbergs Anthropologie ist für Fragen visueller Kultur in besonderer Weise einschlägig, ohne dass er je Bildwissenschaft oder ‚Visual Cultures‘ betrieben hätte – und umgekehrt gilt dasselbe. Dieser beiderseitige Wahrnehmungsausfall provoziert zu erwägen, was sich beide Seiten zu sagen hätten, wenn sie in ein Totengespräch verwickelt würden.

Dass beide gut griechisch oder mit Helmuth Plessner der Privilegierung des optisch Sichtbaren folgen, dem ‚Adel des Sehens‘, sei als Problem gleich notiert und zugestanden. Andere Kultur- und Bildwissenschaftler wie John Michael Krois würden auf die leibliche, kinästhetische Weite der Wahrnehmung verweisen. Dass der Mensch *sinnlich wahrnehmbar* ist und auch Bilder leibhaft wahrgenommen werden, ist so richtig wie wichtig. Aber es wird hier zunächst ausgeklammert, um die Komplexität des Problems zu begrenzen auf die genannte Verschränkung zweier Perspektiven auf das Visuelle der Kultur und des Menschen.<sup>3</sup>

William John Thomas Mitchell zum Beispiel geht es um das „Studium der menschlichen Visualität“, das die „entscheidende Rolle von Sehen und Bildlichkeit bei der Konstruktion des Begriffs von kultureller ‚Andersheit‘ nicht umgehen“ kann.<sup>4</sup> Bemerkenswert ist, dass nicht das *Gesehenwerden* oder das *eigene Sichtbarsein* fokussiert werden – anders als bei Blumenberg. „Visibilität“, notierte er, heiße vor allem, dass der Mensch „vom Sehenkönnen der anderen ständig durchdrungen und bestimmt ist, sie als Sehende im Dauerkalkül seiner Lebensformen und Lebensverrichtungen hat“ (S. 778). Nicht schlicht ‚Sehen und Bildlichkeit‘ sind Gegenstand seines Interesses, sondern das Sichtbarsein *für andere*.<sup>5</sup> Die phänomenologische Zuspitzung Blumenbergs – in Weiterführung von Edmund Husserl wie Emmanuel Levinas – lautet daher: „Visibilität setzt Fremderfahrung voraus, Erfahrung von der Bedeutung des Sachverhalts, daß der andere mich sieht, wie ich ihn sehe“ (ebd.). Ob das derart symmetrisch aufzufassen ist, kann man fragen (mit Levinas oder Bernhard Waldenfels). Aber was den ‚Visual Studies‘ nur als ‚soziale Konstruktion‘ erscheint (wie bei Mitchell), ist phänomenologisch doch anders begriffen: als konstitutives Implikat menschlichen Daseins in *passiver Sichtbarkeit*. *Gesehenwerden* von anderen und Sichtbarkeit *für* sie ist die liminale Passivität des Menschen, mit der die ursprüngliche Vorgängigkeit der Fremdwahrnehmung be-

2 Manfred Sommer, „Nachwort des Herausgebers“, in: Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006, S. 897-906, S. 902. Zitate aus Blumenbergs *Beschreibung des Menschen* werden im Folgenden im Fließtext und in den Fußnoten durch eine Seitenzahl ohne Titel angegeben.

3 Dass die florierenden Studien zur ‚visuellen Kultur‘ ein ausgesprochen diverses Feld sind mit manchen ungeklärten methodischen Problemen, sei nur notiert. Vgl. dazu Mitchell 2008, S. 239: „Es ist in keiner Weise klar, wie man dabei vorgehen soll.“

4 Ebd., S. 240.

5 Das berührt sich mit Mitchell, wenn er eine Bildtheorie gewissermaßen ‚aus der Perspektive der Bilder‘ konzipiert: Was Bilder wollen?

reits vorausgesetzt ist (und nicht erst intentional konstruiert werden muss als ‚kulturelle Andersheit‘).

Blumenberg wie Mitchell überschreiten beide die Leitfunktion von Text und Sprache, um den Blick für Sichtbarkeit und Bildlichkeit zu weiten, wie es auch Bild- und Medienphilosophien tun, die sich z. B. dem Film oder im engeren Sinne Bildern zuwenden. Damit ergibt sich ein weitreichender Differenzierungsbedarf. Wie wir in Text, Sprache, Wort und Rede etc. zu differenzieren gewohnt sind, wäre Analoges für den Bereich von Sichtbarkeit und Bildlichkeit nötig, was hier nicht zu leisten ist. Nur eines sei vermerkt: Bild, Bildlichkeit und Sichtbarkeit sind zu unterscheiden. *Bild* ist (mit Leon Battista Alberti und Horst Bredekamp) alle ‚manipulierte Natur‘, die schlicht gesagt ‚aufs Auge geht‘, also optisch adressiert ist. *Anspruchsvolle* Bilder sind eine Hochform dessen. Bilder *als Bilder* zu begreifen bedarf einer *piktorialen Differenz*, um sie von Sichtbarkeit und Bildlichkeit ebenso zu unterscheiden wie von Wort, Sprache, Schrift und Text. *Bildlichkeit* im Unterschied zum Bild im eigentlichen Sinne ist das Bildliche oder Bildhafte aller Phänomene (semiotisch gesagt, ihre Ikonizität). Was gezeigt wird, wird gestaltet und *volens volens* optisch adressiert, auch wenn es nicht eigentlich *als Bild* aufgefasst wird, so etwa die Bildlichkeit von Amtspersonen wie Richtern und Pfarrern. In diesem Sinne ist hier eine *ikonische Differenz* zu machen, um das Bildliche der Phänomene zu fassen, im Unterschied zum Lesbaren oder Sagbaren. *Sichtbarkeit* hingegen meint alles, was sichtbar ist, was aber nicht eigens gestaltet sein muss. Das gilt auch für ‚Naturphänomene‘ als Erscheinungen im Horizont des Sichtbaren. Dahingehend ist eine *visuelle Differenz* zu machen, um es vom Hörbaren, Riechbaren etc. zu unterscheiden.<sup>6</sup>

Blumenberg bearbeitet in seiner Anthropologie die Übergänge von Sichtbarkeit hin zur Bildlichkeit des Menschen, von der naturalen zur kulturellen Gestaltung seiner Sichtbarkeit. Den Übergang zum Bild (bis zum anspruchsvollen Bild der Künste) thematisiert er (fast) nicht. Was er zu wünschen übrig lässt, bearbeiten ‚Visual Studies‘ und Bildwissenschaften. Aber was denen voraus und kulturtheoretisch zugrunde liegt, klärt Blumenbergs Anthropologie. Insofern können sich beide chiasmatisch ergänzen. Aber das gilt nur mit Vorbehalt, wie Mitchell kritisch notiert:

Zeitgenössische Diskussionen über Visuelle Kultur scheinen oft abgelenkt zu sein von einer Rhetorik der Innovation und der Modernisierung. Sie wollen die Kunstgeschichte auf den neuesten Stand bringen, indem sie mit den textgestützten Disziplinen und der Wissenschaft vom Film und der Massenkultur gleichziehen wollen. Sie wollen die Unterschiede zwischen hoher und niederer Kultur beseitigen und ‚aus der Kunstgeschichte eine Bildergeschichte‘ machen. Sie wollen mit den naiven Vorstellungen von ‚Ähnlichkeit oder Mimesis‘, die sie der Kunstgeschichte unterstellen, ‚brechen‘, mit den abergläubischen ‚natürlichen Einstellungen‘ gegenüber Bildern, die so schwer auszurotten sind. Sie greifen auf ‚semiotische‘ oder ‚diskursive‘ Bildmodelle zurück, die diese Einstellungen als Projektionen von Ideologie, als Herrschaftstechnologie entlarven, denen eine klarsichtige Kritik sich widersetzen muss.

<sup>6</sup> Dass vom Sichtbaren auch noch das Visuelle unterscheidbar ist, etwa mit Georges Didi-Huberman, sei hier nur angemerkt.

Diese Vorstellung von Visueller Kultur ist nicht eigentlich falsch oder unergiebig. Sie hat im Gegenteil innerhalb der schläfrigen Gefilde der akademischen Kunstgeschichte eine bemerkenswerte Transformation ausgelöst. Aber wollen wir sonst nichts?<sup>7</sup>

„War das alles, was wir wollten?“, könnte man die Frage variieren. Natürlich nicht, deswegen fährt Mitchell fort:

Die weitestreichende Verschiebung, welche die Suche nach einem angemessenen Begriff von Visueller Kultur anzeigt, ist die Betonung des sozialen Feldes des Visuellen, der alltäglichen Prozesse des Blickens auf andere und des Erblicktwerdens. Dieses komplexe Feld visueller Wechselseitigkeit ist nicht bloß ein Nebenprodukt der sozialen Wirklichkeit, sondern ihr aktives Konstituens. Sehen ist bei der Vermittlung sozialer Beziehungen so wichtig wie Sprache, und es ist nicht reduzierbar auf Sprache, auf das ‚Zeichen‘, auf den Diskurs.<sup>8</sup>

Wie Bilder und Bildlichkeit nicht in einer Texthermeneutik zu begreifen sind, so ist damit auch die Diskursanalyse überstrapaziert. Darin begegnen sich Blumenberg und Mitchell: indem sie an Phänomenen arbeiten, die beide Methoden oder Philosophien merklich überfordern, die klassische Hermeneutik ebenso wie Strukturalismus und Diskursanalyse. Bildwissenschaft wie Blumenbergs phänomenologische Anthropologie der Sichtbarkeit des Menschen könnte man im weiteren Horizont der ‚Cultural Studies‘ verorten, wenn denn nicht Blumenberg dezidiert *Philosophie* triebe, teils auch Religionsphilosophie. Und damit trennen sich die Wege wieder. ‚Visuelle Kultur‘ empirisch und historisch zu erforschen ist etwas deutlich anderes, als die Kulturgenese von der Visibilität des Menschen her zu verstehen, wie es Blumenberg versucht.

Die damit angezeigte Nähe und Ferne von Blumenberg und Mitchell werden manifest im Verhältnis von Mensch und Bild: Der Mensch ist sichtbar, aber kein Bild; und ein Bild ist sichtbar, aber kein Mensch. Nur kann man das auch anders sehen, wie Mitchell formuliert:

Bilder wollen gleiche Rechte wie die Sprache, wollen nicht in Sprache verwandelt werden. Sie wollen weder in einer ‚Bildergeschichte‘ eingebnet noch zu einer ‚Kunstgeschichte‘ erhoben, sondern als komplexe Individuen gesehen werden, die multiple Subjektpositionen und Identitäten annehmen. Sie wollen eine Hermeneutik, die zu der Geste zurückkehrt, die Panofskys Ikonologie einleitet, bevor er seine Interpretationsmethode darlegt und die anfängliche Begegnung mit einem Bild mit dem Treffen mit ‚einem Bekannten‘ vergleicht, ‚der mich auf der Straße grüßt, indem er den Hut hebt‘.<sup>9</sup>

In bestimmter Weise lassen sich Bilder metaphorisch als Personen bzw. als Figuren des Anderen ansprechen<sup>10</sup> und Menschen metaphorisch als Bilder – wenn denn die

7 Mitchell 2008, S. 368f.

8 Ebd., S. 369.

9 Ebd.

10 Vgl. Philipp Stoellger, „Das Bild als Anderer und der Andere als Bild? Zum Anspruch des Anderen als Bild seiner selbst und zum Bild als Anspruch des Anderen“, in: *Etica & Politica/Ethics & Politics, The Paths of the Alien: On the Philosophy of Bernhard Waldenfels*, XIII (2011), 1, S. 230-247.

Spannung in diesen Metaphern gewahrt bleibt. Das tut auch Blumenberg, und zwar mit einer gewichtigen Konsequenz, die er nicht ausführt: Der Mensch im Medium der Öffentlichkeit könne mit „technischen Mitteln“ belangbar gemacht werden. Gemeint sein dürften Überwachungsmaßnahmen. Und für *diese* Sichtbarkeit gebraucht Blumenberg den Ausdruck „Bild“.<sup>11</sup> Ob das hier wörtlich zu nehmen ist als Überwachungsbilder oder in weiterem Sinne, bleibt offen. Bildwissenschaftlich ist leicht nachvollziehbar, dass der Mensch im Blick der anderen stets *bildlich* verfasst ist (ikonischer Körper) und in Verhalten, Gestik wie Mimik auch *als* Bild bezeichnet werden kann. Die Hypothese des Folgenden ist daher, dass ein Chiasmus der beiden Perspektiven zur wechselseitigen Horizonterweiterung beitragen kann. Was Blumenberg in seiner phänomenologischen Anthropologie zur Sichtbarkeit des Menschen entfaltet, ist für Fragen visueller Kultur grundlegend – und was Forschungen zur visuellen Kultur und die Bildwissenschaften von Bild und Bildlichkeit zu sagen haben, ist für eine kulturphilosophische Anthropologie relevant.

Der wechselseitige Ansatzpunkt ist bei beiden Seiten benennbar: Wenn *Bilder* als Agenten<sup>12</sup> oder Personen angesprochen werden, die etwas ‚wollen‘ und ‚begehren‘, wird metaphorisch (*sc.* nicht uneigentlich) von Figuren gesprochen, die sichtbar sind und Sichtbarkeit begehren. Wenn vom *Menschen* als wesentlich sichtbar gehandelt wird, der diese Sichtbarkeit stets zu gestalten hat, wird eine bestimmte Ikonizität untersucht, die im Grenzwert den Menschen in seiner Bildlichkeit vor Augen führt (mit *enérgeia* und *enárgeia* bei Blumenberg). Ein Bild *ist* kein Mensch, sondern so zu sprechen eine Metapher. Und der Mensch *ist* kein Bild, aber so zu formulieren, ist ebenso eine Metapher: eine nicht sinnlose ‚kalkulierte Absurdität‘. Mitchell meinte allerdings: „Bilder sind nicht bloß ‚wie‘ Personen: Ihre Beziehung ist viel enger. Dass Personen als Bilder geschaffen werden (gewöhnlich Figuren aus Lehm oder Stein), ist ein Zug, den alle Schöpfungsmythen gemein haben.“<sup>13</sup> Damit ruft er die Schöpfungsgeschichte von *Genesis* 2 ebenso in Erinnerung wie den Prometheusmythos. Nur sind beide, die Sichtbarkeit des Bildes und die des Menschen, nicht zu vermischen oder schlicht zu identifizieren. Beides sind ‚Basisphänomene‘, von denen aus und auf die hin eine Phänomenologie des Menschen wie eine des Bildes denken und metaphorisch sprechen kann. Beiden ist gemein, eine ‚visuelle Differenz‘ zu markieren: gegenüber dem Leitmodell von ‚Sprache und Text‘ einerseits wie gegenüber der kulturphilosophischen wie anthropologischen Leitfunktion des ‚Bewusstseins‘ andererseits. Letzterem gegenüber tritt der ‚Leibkörper‘ und die Eigenleiberfahrung als Basisphänomen ein; ersterem gegenüber das ‚Sichtbare‘ (sei es das Bild, andere Bildlichkeiten oder die Sichtbarkeit des Men-

11 „Beim Namen gerufen, wird dem Verborgenen seine Belangbarkeit real als die dessen, der sich im Blickenzug seine Visibilität nicht nehmen konnte. Ein Rest davon steckt in den technischen Mitteln, mit denen die Öffentlichkeit eines Täters oder Schuldners oder sonst Verpflichteten erzwungen werden kann, weil es zwischen seinem Bild und seinem Namen, seiner Spur und seinem Sachbesitz Konvergenz gibt“ (S. 783).

12 Vgl. Horst Bredekamp, *Theorie des Bildakts*, Berlin: Suhrkamp, 2010.

13 Mitchell 2008, S. 380.

schen). Als Horizontvorgriff formuliert kann Blumenberg daher zu einer *medialen* Anthropologie ebenso wie zu einer Bildanthropologie beitragen (und umgekehrt).

## II. Sichtbarkeit als Objekt des Begehrens: Sichtbarkeitssucht

Sichtbarkeit als Dimension aller Kultur ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken steht in einem Kontext, der das gegenwärtig nur zu nahe legt – und dessen Bedürfnisse damit auch bestens bedient werden. Sichtbarkeit durch Sichtbar*machung* des zuvor Unsichtbaren ist ein (vielleicht *der*) Seinsgrundsatz in visuellen Kulturen. Deren Kompetitionen und Eskalationen sieht man nicht nur in Medien und Politik, sondern auch in den Wissenschaften. Nur was sichtbar ist, *ist* auch. Nur was sich zeigt, ist wirklich. Und nur wer sich zeigt und gezeigt wird (im Bild als Bild), ist (ist wirklich wichtig). Für die Universitäten heißt dann der Leitwert ‚Sichtbarkeitssteigerung‘. Und für manche Wissenschaften heißt es, dass ‚bildgebende Verfahren‘ der maßgebende Ausweis der Wirklichkeit des Wirklichen werden. Die (hoch artifiziiellen und fingierbaren) ‚Bilder‘ dieser Verfahren zeigen unheimlich klar, wie erfolgreich und maßgeblich solch ein Setzen auf Visibilisierung ist. Die Visibilisierungstechniken versprechen viel: sichtbar zu machen, was unsichtbar war. Wo Dunkel war, werde Licht. Und so wird mit Farbenspiel sichtbar gemacht, was man meint sehen zu können im Hirn. Licht ins Dunkel der Gedanken zu bringen, ist ein alter Aufklärungsgestus. Es ist auch ein Offenbarungsgestus: Endlich geht ein Licht auf, das die nebulösen Gedanken klärt und erleuchtet.

In diesem Zeichen Theologie zu betreiben, nennt sich dann ‚Neurotheologie‘: meditierende Mönche im Hirnscanner, um zu sehen, wo es flackert, wenn die ihre vermeintliche *unio mystica* erleben. Es wäre nicht ohne Reiz zu schauen, ob bei den entsprechenden Neurotheologen noch Gedanken, gar Nachdenklichkeit, sichtbar zu machen wäre. Oder wie es der Neuropsychologe Lutz Jäncke einmal schrieb: „Im Grunde müsste man unsere Kollegen mahnen, nicht bloß die Hirne anderer unter den Scanner zu legen, sondern auch ‚den eigenen Kopf‘ zu benutzen.“<sup>14</sup>

Denn trotz allen Flackerns auf dem Schirm der Neurowissenschaftler bleibt prinzipiell unsichtbar, *was* und *wie* dort gedacht wird, wenn denn gedacht wird. Um diese Unsichtbarkeit zu reduzieren, müsste die semantische und pragmatische Auflösung der Bilder deutlich höher sein, falls das je möglich werden wird. Und die Perspektive der Meditierenden müsste sichtbar werden, womit der Beobachter kein Beobachter mehr wäre. Als könnte mit (semantisch indistinkten) Beobachtungsbildern gezeigt werden, was doch selbst der (syntaktisch und semantisch distinkten) Sprache fragmentarisch gelingt. Das Versprechen der bildgebenden Verfahren erscheint daher ungeheuer. Was unsichtbar bleibt, ist nicht; nur was sichtbar wird, ist. Folgte man dem blind, würde viel auf der Strecke bleiben. Was man wohl gese-

<sup>14</sup> Lutz Jäncke, „Wie unser Gehirn liest und wie wir das Gehirn lesen“, in: Philipp Stoellger (Hg.), *Genese und Grenzen der Lesbarkeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007, S. 35-40, S. 39.

hen hätte, hätte man Christus in den Hirnscanner legen können? Vermutlich weniger als bei den meditierenden Mönchen. Die Ungeheuerlichkeit der Visualisierungstechniken wird merklich, wenn immer ungesagt, aber darum nicht weniger insinuiert wird, die ‚Neurotheologen‘ könnten endlich offenbaren, wo und was Gott sei, wie und warum jeder Mensch religiös sei, und was die Gottheit Christi wäre. Den unbedingten Willen zur Visibilisierung als Willen zur Macht kann man leicht als Eskalation der Empirie kritisieren. Endlich könne man dem Denken beim Denken zusehen, aus der ersten Reihe und durch das Fenster, das uns die Segnungen der Neurowissenschaften geöffnet haben soll. Das Sichtbarkeitsversprechen könnte aber mehr sein als überschwengliche Empirie. Es könnte auch eine akute Enthüllungsmanie sein, die die Visibilisierung als Offenbarung versteht, mit der evident gemacht werde, was das Geheimnis der Welt und des Lebens sei.

Diese Karikatur des ungeheuren Drangs zur Sichtbarkeit zeigt arg verzeichnet, was sich anscheinend mittlerweile von selbst versteht: Das Wahre müsse sichtbar sein, sonst könne es nichts Wahres sein. Vermutlich reicht die Intuition noch weiter: Was ist, muss sichtbar sein, sonst ist es nicht. Die (nicht nur) triviale Konsequenz dessen ist der spätneuzeitliche Cartesianismus: Ich bin im Fernsehen, also bin ich. Und bin ich nicht im Fernsehen, bin ich nicht. Nicht das Sehen, sondern das *Gesehenwerden* wird zur Seinsvergewisserung. Neigt der Mensch zu solch einer Sichtbarkeitssucht? Zumindest der spätmoderne Mensch, der sich nicht mehr allgegenwärtig unter den Augen Gottes geborgen weiß? Der Mensch lebt *volens nolens* zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit. Je mehr Sichtbarkeit, desto mehr Sein, wäre die *eine* Intuition. Aber wem die Sichtbarkeit unbehaglich wird, der wird Rückzugsräume suchen, um sich dem Blick der anderen wenigstens zeitweilig zu entziehen. Die Höhlen des Daseins sind so behaglich, weil man nicht ständig dem Blick der anderen exponiert ist. Je mehr Unsichtbarkeit, desto mehr Schutz und Für-sich-Sein, wäre die *andere* Intuition.

Wenn Blumenberg kritisch vom Lebensweltmissverständnis sprach,<sup>15</sup> wäre entsprechend vom Sichtbarkeitsmissverständnis zu sprechen: Sichtbarkeit wird vereindeutigt als etwas nur Begehrenswertes, als gewährte sie vor Augen liegende Zugänglichkeit des Unzugänglichen und Partizipation an Leben und Wirklichkeit, die man andernfalls verpasste. Als *begehrte* wird die Sichtbarkeit zur Bühne des Daseins, auf der man meinen mag, zum Objekt des Begehrens zu werden: Facebook und die sogenannten ‚Selfies‘ sind Beispiele dafür. Sichtbarsein als Daseinsvergewisserung und als Selbststeigerung.

### III. Sichtbarkeit als Dasein in Angst

Wenn Blumenbergs *Beschreibung des Menschen* von dessen *Sichtbarkeit* ausgeht, dann geschieht das mit einer deutlichen Umwertung dieses Wertes und einem tiefen Unbehagen an der Sichtbarkeit. Sie erscheint nicht als Privileg und Objekt des

<sup>15</sup> Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, S. 7ff.

Begehrens, sondern als ein ursprüngliches *handicap* und ewiger Nachteil. Was den einen das Objekt des Begehrens ist, möglichst omnipräsente Sichtbarkeit, wäre für Blumenberg der *Horror* schlechthin. Seine Auffassung der Sichtbarkeit des Menschen zeigt sich in einer (imaginären) ontogenetischen Urszene: Die „Erbchaft der anthropogenetischen Urszene“ sei „die mit Angst besetzte Visibilität des durch seine Selbstaufrichtung für fremde Wahrnehmung anfällig gewordenen Wesens im Übergangsfeld der Hominisation“ (S. 281). „Dieses explodierte Sehenkönnen ist aber zugleich ein exponiertes Gesehenwerdenkönnen. [...] [W]er hier zuerst sehen will, tut es unter dem Risiko, dabei zuerst gesehen zu werden“ (S. 777). Das hat eine „ontogenetisch manifest werdende Folge. Wenn der Gewinn an Wahrnehmungsraum durch die Optik des aufrechten Ganges unvermeidlich geknüpft war an das gleichzeitige Gesehenwerdenkönnen, dann war es dessen lebensdienliche Verhaltensimplikation, die eigene Sichtbarkeit unter Kontrolle und Disposition zu bringen. Also: sich selbst zusehen zu können, während man anderen zusah, ohne das eine durch das andere zu stören oder auszuschließen“ (S. 281f.; vgl. S. 144f.). Daher ist das Sichtbarkeitsbewusstsein von *Angst* bestimmt: „Der Schock der Visibilität steckt aus seiner Geschichte im Menschen als das Bewußtsein, ein Lebewesen mit ‚viel Rücken‘ zu sein“ (S. 785; vgl. S. 144: „Rückenangst“).

Nicht nur implizit herrscht hier eine bestimmt-unbestimmte Figur über die Qualität der Sichtbarkeit: Sie ist basal ‚angstbesetzt‘. Das menschliche Dasein ist ursprünglich in Angst, nicht aufgrund seines ‚Seins zum Tode‘, sondern aufgrund seiner Sichtbarkeit. Deshalb gilt Blumenberg der Mensch als „ein extremes Angstwesen“ (S. 565), weil „wir nur *nach einer Seite* sehen können, aber *von allen Seiten* gesehen werden können“ (S. 564). Modal variiert heißt das, weil wir ‚nach dem Ausgang aus dem Urwald‘ in einem Horizont riskant unbestimmter Möglichkeiten leben (ebd.). Sofern Angst als der Antagonist der Rationalität fungiere (S. 565), wird der Mensch demnach *nicht* von seinem ‚höchsten Seelenvermögen‘ her begriffen, sondern von einem Engegefühl her, demgegenüber erst Rationalität als „Prävention“ entsteht (S. 565).<sup>16</sup> Dass die solenne Vernunft damit hoffnungslos verspätet auftritt in der Genesis des Menschen und dass sie Kulturtechnik der Sichtbarkeitsprophylaxe und -gestaltung ist, depotenziert das vermeintlich ‚Göttliche‘ des Menschen drastisch.

Nur – warum sollte die eigene Sichtbarkeit derart ängstigen? Angesichts der florierenden, wenn nicht grassierenden Sichtbarkeitssucht scheint das einigermassen kontraintuitiv. Gilt doch Sichtbarkeit vielen als Form der Macht, mit entsprechendem Willen zur Sichtbarkeit, möglichst ubiquitär und möglichst so, wie gewünscht. Soll doch das Wunschbild Wirklichkeit werden, das Selbstbild das Fremdbild bestimmen. Man will gesehen werden, wie man gesehen werden will. Sichtbarkeit als *beherrschte* ist eine Form der Deutungsmacht: über die eigene Darstellung und deren Adressaten.

<sup>16</sup> Zur phylogenetischen Angstthese, die Blumenberg anthropologisch generalisiert, führt er die Parallele der Ontogenese an, das ‚Geburtstrauma‘ (S. 567).

Blumenberg hingegen versteht die Sichtbarkeit des Menschen als liminal *unbeherrscht*, als gefährliche Exposition: *ecce homo!* Sie ist ein basaler *Mangel* an Geborgenheit, Sicherheit und Normalstimmigkeit, wie es in der Höhle gewesen sein mag oder im Urwald. Wer diesen Schutzraum verlässt im imaginierten Biotopwechsel, wagt sich ‚ins Offene‘. Sichtbarsein heißt dann Gesehenwerdenkönnen und damit auch Gejagt- und Gefressenwerdenkönnen. Der ungenannte, verborgene Sehende ‚unserer‘ Sichtbarkeit ist dieser Urszene zufolge offenbar *der Feind*, seien es Fressfeinde wie gefährliche Tiere oder gattungsgleiche Konkurrenten. Sichtbarkeit heißt daher Exposition, Ausgesetztsein den Blicken der anderen, Fremden, und die erscheinen primär als gefährlich – so dass Sichtbarkeit (zu) generell als Gefahr und daher angstbesetzt bestimmt wird. Damit kommt die normative Qualifizierung der Phänomenalität des Menschen ins Spiel: „Potentiell ist Visibilität schon Nacktheit“ (S. 778).<sup>17</sup>

Passive Fremdwahrnehmung so generell als ‚primordiale‘ Gefährdung zu bestimmen, hat allerdings prekäre Folgen für den Begriff des Fremden und seiner Wahrnehmung ‚meiner‘ Person.<sup>18</sup> Die Wendung vom „Fremdleibesfall als Freund oder Feind“ (S. 658) ist dafür symptomatisch. Allerdings ist der imaginäre fremde Beobachter meiner Sichtbarkeit so unbestimmt wie die Angst ‚vor ihm‘: Ist er doch keine Gestalt,<sup>19</sup> sondern eine Gestaltlosigkeit; nicht ‚der Fremde‘, sondern unbestimmte Fremdheit im Offenen. Blumenberg notierte in seinen anthropologischen Definitionssays: „Der Mensch ist das Wesen, das vor sich selber Angst hat“ (S. 513).<sup>20</sup> Das provoziert Präzisierungsbedarf und die Rückfrage, was genau denn der Grund der Angst sein mag; die eigene Sichtbarkeit, ein imaginäres Selbstverhältnis, der reale oder imaginäre Fremde als Gefahr und Feind? Selbstredend kann Angst als Angst nur ‚selbstgemacht‘ sein, wie das Imaginäre auch. Aber ‚selbstgemacht‘ zu sagen, ließe verkennen, dass die eigene Angst nicht als ‚gemachte‘ begriffen werden kann. Sie ist eher eine ‚passive Synthesis‘ (ohne Ichbeteiligung), in der einen überkommt oder ‚heimsucht‘, was einem Angst macht. Nicht ein bestimmter Fremder oder Feind, sondern eine Figur des Imaginären wäre dann der (Un-)Grund der Angst. Unbestimmt Fremdes muss hier von bestimmtem Fremden unterschieden werden, um keine unsinnige ‚Xenophobie‘ zu erfinden. Diese ursprüngliche Unbestimmtheit des ‚Woher‘ der Angst muss daher auch in seiner Unbestimmtheit markiert und gewahrt werden, um hier keine Engführungen und falsche Bestimmtheiten zu setzen. ‚Der Tod‘ oder ‚der Feind‘ wären allenfalls als Metonymien oder Metaphern aufzurufen. Deswegen erscheint die Wendung vom *Ungrund* der Angst passend.

17 Hier ergeben sich überraschende Nähen von Blumenberg und Emmanuel Levinas, denen eigens nachzugehen wäre.

18 Im Unterschied etwa zur kreativen Fremdwahrnehmung, wie sie Levinas vor Augen führt: indem der Anspruch des Fremden mich verantwortlich werden lässt für ihn und damit ‚erweckt‘, oder vorsichtiger im Sinne Ricœurs zum ‚Selbst‘ werden lässt.

19 Vgl. Blumenberg 2006, S. 732.

20 Blumenberg formuliert hier im Anschluss an Engels, allerdings in eigenen Worten.

So klar und auch plausibel Blumenbergs Unbehagen an der Sichtbarkeit erscheint, bleibt die Rückfrage offen, ob diese Negativierung nicht eine übertriebene Vereindeutigung darstellt. Im Zusammenhang seiner Eigenleiberörterung kommt Blumenberg auf Michael Balint<sup>21</sup> zu sprechen, um die „Geschichte des Subjekts mit seinem Leib“ näher zu klären (S. 684). Balint hatte Melanie Kleins Theorem eines ‚idealisierten Objekts‘ kritisch weitergeführt. Dieses Objekt wird (von Kindern) phantasiert als dem Wunsch gegenüber willfährige Realität. Balints Einwand war nun, dass dieses idealisierte Objekt bereits ein „Spaltungsprodukt“ (ebd.) sei, dem das Gegenstück korrespondiere, „das verfolgende Objekt, ein ängstendes [!] und dem Subjekt bis an die Grenze des Wahns feindliches Stück seiner Welt“ (ebd.). Ob dieser Spaltung, wie Balint meinte, eine „archaische Objektbeziehung“ vorausgeht (ebd.), sei hier dahingestellt. Die Spaltung ist der Punkt des Interesses, sofern „Wunschaspekt und Angstaspekt der Welt“ auseinandertreten, wie Blumenberg zuspitzt: Die Welt „wird dualistisch, zu einer Freund-Feind-Welt“ (S. 685). Das generalisiert er nicht ohne indirekten Hieb gegen Carl Schmitt: „Freund-Feind-Welten sind also Relikte unreifer Infantilismen“ (ebd.). Diese These ermöglicht manch plausible Kritik an Freund-Feind-Konstruktionen, im Politischen wie im Religiösen, im Akademischen und Philosophischen wie im Alltäglichen. Aber so stark und plausibel die These mit ihrem Kritikpotential ist, wirft sie retrospektiv auch ein kritisches Licht auf Blumenbergs Begriff der Sichtbarkeit des Menschen: Sie ist *a limine* von ihrer anthropogenetischen Urszene her in einer Freund-Feind-Welt verortet und dadurch bestimmt, um nicht zu sagen ‚verhext‘. Balints Deutungsfigur eines ‚ängstenden Stücks seiner Welt‘ erinnert unbehaglich an Blumenbergs expliziten Wirklichkeitsbegriff: dem ‚Absolutismus der Wirklichkeit‘. Wäre die Wirklichkeit so ‚absolutistisch‘, wie Blumenbergs Topos insinuiert, wäre damit ein seltsamer gnostischer Wiedergänger im Spiel, sei es der ‚Verfalleneheit‘ (so Heideggers gnoseogene Formulierung) oder der schlechten Schöpfung eines inkompetenten Demiurgen (so grob gesagt die Vorstellung ‚der‘ Gnosis).

Carl Schmitt meinte einst: „Das strukturelle Kernproblem des gnostischen Dualismus von Schöpfergott und Erlösergott beherrscht aber nicht nur jede Heils- und Erlösungsreligion. Es ist in jeder änderungs- und erneuerungsbedürftigen Welt unentrinnbar und unausrottbar immanent gegeben.“<sup>22</sup> In dieser *Problemstellung* folgte ihm Blumenberg, wenn er meinte, die Gnosisüberwindung in der Alten Kirche sei gescheitert oder unvollendet geblieben. Hier habe Augustin letztlich versagt und fortgeschrieben, was er zu überwinden suchte. Erst der Neuzeit sei das gelungen im Zeichen legitimer Selbstbehauptung des Menschen. Nur – hier könnte Blumenberg irren, wenn eine Wiederkehr der Gnosis als Gegenneuzeit zu beobachten wäre.<sup>23</sup> Auch die Neuzeit hat noch prolongiert, was sie angeblich überwunden

21 Vgl. Michael Balint, *Die Urformen der Liebe*, Frankfurt: Fischer, 1969, S. 259f.

22 Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot, 1970, S. 120.

23 Odo Marquard, „Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit. Ultrakurztheorem in lockerem Anschluß an Blumenberg“, in: Jacob Taubes (Hg.), *Gnosis und Politik* (Religionstheorie und Politische Theologie. Band 2), München/Paderborn: Fink, 1984, S. 31-36; Wolfgang Hübener, „Das

habe. Und so geht es leider auch noch Blumenberg selber. *Deswegen* arbeitet er *selber* an der Überwindung gnostischer Restbestände sowohl mit seiner Phänomenologie der Leiblichkeit und Sichtbarkeit des Menschen als auch mit seiner Revision der Christologie. Das ‚gnostische Rezidiv‘ der Neuzeit am Ort seiner ursprünglichen Genese – der Person Jesu und der Genese der Christologie – zu überwinden vom Ort eines nachchristlichen Hörers aus, ist die Pointe seiner *negativen Christologie*, der ‚Matthäuspassion‘, die als ‚Blumenbergs letztes Wort‘ zur Gnosis- und Neuzeitdiskussion aufgefasst werden kann.<sup>24</sup> Aber Blumenberg kann es nicht ganz lassen, trotz allem gnoseogene Topoi fortzuschreiben und zu wiederholen, wie sublimiert auch immer: Der Absolutismus der Wirklichkeit ist einer davon;<sup>25</sup> die angstbesetzte Sichtbarkeit eine andere mit ihrer Implikation des *feindlichen* Fremden (Blumenberg 2006); und sein scheiternder Demiurgengott ebenso.<sup>26</sup> Bei noch so dezidiertem Überwindung der Gnosis wird sie als Gegenbesetzung fortgeschrieben, wider Willen.<sup>27</sup>

Würde man als *andere* anthropogenerische Urszene die Sichtbarkeit ‚in der Höhle‘ wählen, für die Nächsten, Angehörigen oder ‚die Familie‘, hieße ‚Sichtbarkeit‘ nicht gleich Gefahr, gefressen zu werden, sondern ‚Mitsein‘ (i. S. von Jean-Luc Nancy<sup>28</sup>) als eine *geschützte* und *geborgene* Sichtbarkeit für die Nächsten in Ausdruck, Mimik, Gestik der Kommunikation. Die offene Frage bleibt daher, warum Blumenberg die Sichtbarkeit an die ‚Urimpression‘ der gefährlichen Exposition in der „Offenheit der Steppe“ (S. 557) koppelt.<sup>29</sup>

Die „Ursprünge der menschlichen Kommunikation“ liegen, wie Tomasello zeigte, schon in „Zeigegesten und Gebärdenspiel“. <sup>30</sup> Das ruft Erinnerungen auf etwa an Warburg und André Leroi-Gourhan<sup>31</sup> mit der kulturanthropologischen These der

---

‚gnostische Rezidiv‘ oder wie Hans Blumenberg der spätmittelalterlichen Theologie den Puls fühlt“, in: Taubes 1984, S. 37-53; vgl. auch Jürgen Goldstein, *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Blumenberg und Ockham*, Freiburg/München: Alber, 1998.

24 Vgl. Philipp Stoellger, „Die Passion als ‚Entlastung vom Absoluten‘. Negative Christologie im Zeichen der Tränen Gottes“, in: Matthias Koch (Hg.), erscheint 2015.

25 Vgl. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.

26 Vgl. dens., *Matthäuspassion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988; Philipp Stoellger, „Alles in Ordnung? Die Ordnung des Übels – und das Übel der Ordnung. Ordnung und Außerordentliches in theologischer Perspektive“, in: Brigitte Boothe (Hg.), *Ordnung und Außer-Ordnung. Zwischen Erhalt und tödlicher Bürde*, Zürich: Hans Huber, 2008, S. 111-141.

27 Vgl. den Beitrag von Felix Heidenreich, „Unvermittelte Gegensätze. Blumbergs Analyse des gnostischen Denkens“, in diesem Band, S. 141-153.

28 Vgl. Philipp Stoellger, „Mit-Teilung und Mit-Sein: Gemeinschaft aus ‚Neigung‘ zum Anderen: Zu Nancys Dekonstruktion der Gemeinschaft“, in: Elke Bippus/Jörg Huber/Dorothee Richter (Hg.), *„Mit-Sein“. Gemeinschaft – ontologische und politische Perspektivierungen*, Zürich/Wien/New York, NY: Springer, 2010, S. 45-64.

29 Vgl. auch S. 558, S. 576; oder „Savanne“, S. 777.

30 Michael Tomasello, *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2011, S. 20, S. 71ff., Zeigegesten S. 73ff., ikonische Gesten S. 77ff.

31 André Leroi-Gourhan, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. Das Werk wird seltsamerweise in Blumenbergs *Beschreibung des Menschen* nicht berücksichtigt.

Verkörperung des Menschen und seiner visuellen Kommunikation. Damit kommt eine *anders qualifizierte* Sichtbarkeit in den Blick, die man *kommunikative Sichtbarkeit* nennen könnte. Das *cum* im Kommunikativen, das ‚Mit‘, wie Nancy es als ‚Mitsein‘ ausführte, würde zu deutlich anderen Konsequenzen für Leib und Leben führen: Es wäre jedenfalls *nicht* die primordiale Angst das abgründige Grundgefühl. Ob die kommunikative Sichtbarkeit der ‚xenischen‘ *vorausgeht*, der gefährlichen Exposition im offenen Feld für Feinde, oder ob beide *gleichursprünglich* sind, kann man diskutieren. Klar aber ist: Sichtbarkeit liminal, basal und primordial als *angstbesetzt* und *lebensgefährlich* zu bestimmen, ist eine zu eindeutige Ambivalenzreduktion. Die Figur des Dritten gegenüber einer zu eindeutigen Positivierung in Sichtbarkeitssucht wie gegenüber der zu eindeutigen Negativierung wäre, *Sichtbarkeit als intrinsisch ambivalent* zu begreifen (und so auch die ‚Visual Cultures‘). Wenn Blumenberg Ambiguitäts-<sup>32</sup> und Ambivalenztoleranz empfehlen konnte, wäre dergleichen auch gegenüber der Sichtbarkeit anzuraten, um ihre Mehrdeutbarkeit nicht primordial zu reduzieren.

Wichtig und richtig an Blumenbergs vehementer These ist und bleibt indes ihr ‚Gewicht‘: ihr Gegengewicht zur allgegenwärtigen Sichtbarkeitssucht wie zu allmächtigen Bildgebungstechniken und auch zu der gelegentlich unerträglich leichten Vergegenständlichung von Sichtbarkeit in manchen ‚Visual Studies‘. Sichtbarkeit ist nicht nur ein erfolgreiches Leitmedium von Kultur, sondern, wie Blumenberg ausführt, in gewisser Hinsicht ihr unbehaglicher *terminus a quo* (und *contra quem*): „Steht man vor pathologischen Archaismen der menschlichen Weltbeziehung, so darf man nicht vergessen, welchen einzigartigen Gewinn die menschliche Gattung aus diesem Risiko gezogen hat“ (S. 568).<sup>33</sup> Die stabilisierten Handlungsformen, Institutionen und sogar „schließlich Vernunft“ (ebd.) werden als Kulturgehäuse verständlich, in denen der Mensch überleben kann, so dass Blumenberg sogar behaupten kann: „Es gibt keine andere Lösung für den Menschen“ (ebd.).<sup>34</sup> Kurzgefasst kann man seine These verdichten, Sichtbarkeit ist das *movens der* Kultur und *zur* Kultur. Im Anfang der Kultur ist Sichtbarkeit – und Kultur ist Antwort auf die Probleme mit der Sichtbarkeit. Aber, wenn die stets angstbesetzt wäre, heißt das dann, Kultur entsteht aus Angst, gar *als* Angst?

Blumenbergs phänomenologische Entselbstverständlichung zielt darauf, aus der Trivialität der Sichtbarkeit ein Sichtbarkeits*bewusstsein* zu bilden, aus dem die unendlichen Ausdifferenzierungen der Sichtbarkeitskontrollen und -gestaltungen verständlich werden. Gegen die subjektivitätstheoretische Tradition (bis Husserl und Henrich) einerseits wie indirekt auch gegen naturwissenschaftliche Reduktionen sucht Blumenberg eine phänomenologische Genealogie des Selbstbewusstseins plausibel zu machen als Antwort auf die prekäre Sichtbarkeit. Die kulturhermeneutischen Hypothesen sind demzufolge: 1. aus der Wahrnehmung des Wahrge-

32 Zur Ambiguitätstoleranz vgl. Hans Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987, S. 9f.

33 Zuvor: „Die Angst lähmt, sie bannt an die Stelle, sie verhindert die Bewegung der Flucht, sie bietet gleichsam alles auf, damit sich das Subjekt seiner Aufgabe stellt, nichts anderes zuzulassen als Objekte“ (S. 568).

34 Der Mensch wird zum „Endprodukt“ – als Krone der Schöpfung, genetisch aufgefasst (S. 569).

nommenwerdens entsteht Erwartung und Erinnerung; 2. woraus die Antizipation des Wahrgenommenwerdens und entsprechende Selbstdarstellungspraktiken verständlich werden, und 3. *daraus* auch die Reflexivität als „Wissen vom Gesehenwerdenkönnen“,<sup>35</sup> also das (Selbst-)Bewusstsein mit Intentionalität. *In summa* hieße das, die Menschwerdung des Menschen entwickelt sich nicht *sola ratione*, sondern als Arbeit der ‚reflexiven Kontrolle seiner Sichtbarkeit‘:

Visibilität ist das Bewußtsein der Unvermeidlichkeit dieser Preisgabe in einem Verhalten, dessen Muster nicht spezifisch programmiert sind. Die reflexive Kontrolle über Sichtbarkeit setzt die Kenntnis der Wirkungen eigener Handlungen auf andere in der Zeit voraus; als Beachtung dessen, daß andere Erinnerung haben und haben werden und es für das Ich lebenswichtig wird, seinerseits Erinnerung an die möglichen Erinnerungen der anderen von ihm zu haben und zu kultivieren, wie auch Erinnerung zu setzen, zu produzieren, in die Fremderfahrung der anderen durch Selbstdarstellung einzugehen. (S. 282)

In *Lebenszeit und Weltzeit* formulierte er das noch drastischer: Die anderen „übernehmen ja nicht die Erinnerung, sondern erleiden sie; es ist ein Moment der gewaltsamen Einprägung in den Bewußtseinsfundus des Anderen“,<sup>36</sup> eine „Unsterblichkeit, die man nicht zu fürchten hätte“. <sup>37</sup> Bemerkenswert ist, wie hier die *intentionale* Sichtbarkeit an die Stelle der nichtintentionalen tritt, die selbst gestaltete (nicht ohne Gewalt) an die Stelle der primordial erlittenen. Selbstdarstellung entspräche im Grenzwert dem Wunschbild, das zu sein und zu hinterlassen, was zum Ziel des Lebens zu werden scheint: die gewaltsame Einprägung des eigenen Bildes in die Erinnerung der Gattung. Das hieße schlichter: Die Lösung des Problems der Sichtbarkeit wäre Sichtbarkeits*management* bis zum Dasein als Folienphänomen. Was sichtbar wird, wird kontrolliert und in mehreren Schichten, Rollen, Folien strukturiert. Damit wäre man bei aller Genealogie der Kultur *aus* der prekär passiven Sichtbarkeit ganz bei den ‚visuellen Kulturen‘ mit ihren Visibilisierungsökonomien.

Demgegenüber ist seine spätere Anthropologie phänomenologisch vertieft und ‚gründlicher‘, auch abgründiger verfasst. Blumenberg verfährt in der ‚Beschreibung des Menschen‘ *konjunktural* mit seiner ‚Kunst der Vermutung‘.<sup>38</sup>

Es mag sein, daß die Anfänge dessen, was Selbsterkenntnis genannt zu werden verdient, nicht anders als durch die Abtrennung der Selbstdarstellung möglich geworden sind. Die Entdeckung der dem Menschen eigentümlichen Differenz zwischen seiner Selbstdarstellung und seiner Selbsterfahrung – schärfer ausgedrückt: seiner Fähigkeit

35 Manfred Sommer, „Nachwort des Herausgebers“, in: Blumenberg 2006, S. 898.

36 Blumenberg 1986, S. 307. Und weiter: „Ich präge mich der Erinnerung des Anderen ein [...]. Ich hänge mich geradezu an die Indifferenz seiner Lebenszeit gegenüber der meinigen, breche in die Gleichgültigkeit der Weltzeit gegenüber der Lebenszeit eine winzige Bresche“ (ebd., S. 307f.).

37 Ders., *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006, S. 326; vgl. Peter Behrenberg, *Endliche Unsterblichkeit: Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994, S. 113ff.

38 Vgl. Nicolaus von Cues, *Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften, besorgt und eingeleitet von Hans Blumenberg*, Bremen: Schünemann, 1957.

zum Heuchler und Schauspieler – ist potentiell schon die ganze Moralistik, die von dieser Differenz leben und historisch-literarisch den wichtigsten Ertrag der Frage, was der Mensch sei, erbringen wird [...]. (S. 282)<sup>39</sup>

Hier bestätigt sich die hermeneutische Vermutung, Blumenbergs Anthropologie könne als kritische Grundlegung einer medialen Anthropologie fungieren. ‚Kritisch‘, sofern er ‚Sichtbarkeit‘ als *prekäre Exposition* zu verstehen vermag (mit etwas zu eindeutiger Negativierung), und sofern er die Kulturmedien als Arbeit an der *primordial passiven Sichtbarkeit* begreift, als ‚Responsorik‘ auf die basale Exposition. Sind dann die Schichten und Folien sekundärer Sichtbarkeit der ‚Selbstdarstellung‘ legitime Selbstbehauptung zum Schutz der nackten Ausgangslage? So legitimer wie lebensnotwendiger Schein als Einkleidung des nackten Daseins?<sup>40</sup> Könnte es sein, dass sich Blumenberg einen guten Grund zur Kritik visueller Kulturen mit ihrem Drang zur Sichtbarkeitssteigerung entgehen lässt: die traditionelle ‚Unsichtbarkeit‘ des Menschen von der Seele bis zum *homo absconditus*? Der Mensch ist sichtbar – ist eine *Problembeschreibung*. Und dieses Problem würde nur gesteigert, wenn Kultur in ‚Sichtbarkeit und Sichtbarmachung‘ allein bestünde. Verbergung, Unsichtbarmachung und Sichtbarkeitskritik wären die angebrachte Gegenbewegung, wenn aus der legitimen Selbstbehauptung nicht nur Selbststeigerung im Medium der Visibilisierung werden soll.

#### IV. Der Mensch ist sichtbar – und undurchsichtig

Die Ausgangsthese, der Mensch ist sichtbar, provoziert Unterscheidungsbedarf: Ist er *nur* sichtbar oder inwiefern auch unsichtbar? Das muss erörtert werden, um die *gnädige Undurchsichtigkeit* des Menschen als näher bestimmte Unsichtbarkeit zu klären. Denn der Mensch *ist* zum Glück nicht *nur* sichtbar. Blumenberg vertritt eine Doppelthese ausgehend vom ‚Faktum des Leibes‘:

1. Der Mensch ist sichtbar – so das Urdatum, -faktum oder die Urimpression, manifest im Leib, der er ist. Hier liegt der anthropologische ‚Grund‘ für die visuellen Kulturen: *Weil der Mensch selber* sichtbar ist, ist er Teil dieser Kulturen, die er schafft, um seine Sichtbarkeit zu gestalten, zu umhüllen, zu sublimieren oder zu steigern. Blumenbergs Anthropologie entfaltet so gesehen die phänomenologischen Grundlagen einer Theorie visueller Kultur, weil sie *per se* eine visuelle Anthropologie voraussetzt (bis hin zur Bildanthropologie). Aber es weckt die Rückfrage: Ist er ganz und gar sichtbar? Doch vermutlich nicht, sondern für andere in bestimmter Hinsicht *nicht*. Also gilt, der Mensch ist sichtbar, aber seine Sichtbarkeit ist nicht alles, was er ist. Das heißt: Er ist nicht *nur* sichtbar, sondern stets ‚*revelatus et absconditus*‘. Denn was wäre der Mensch, wenn seine Sichtbarkeit alles wäre, was er ist?

39 Vgl. Helmuth Plessner, „Zur Anthropologie des Schauspielers“ (1948), in: Ders., *Gesammelte Schriften* VII, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982, S. 399-418.

40 Vgl. Hans Blumenberg, „Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal“, in: PhJ 57, 1947, S. 413-430.

2. Der Mensch ist *wegen* seiner Sichtbarkeit stets auch undurchsichtig und damit nicht völlig transparent (auch sich selbst nicht).<sup>41</sup> Er ist nicht durchsichtig wie die Luft, *weil* er Leib ist. Und der ist undurchsichtig, opak, intransparent, optisch widerständig, für sich wie für andere. Inwiefern der Mensch auch für sich selbst oder Gott undurchsichtig ist, bleibt zu klären. Mitgesetzt ist die Frage, ob diese Undurchsichtigkeit auch die Konnotation von schleier- oder rätselhaft, geheimnisvoll oder sichverbergend meint. Im Undurchsichtigen schwingt etwas Suspektes mit, eine Intransparenz, die Zweifel streut.

3. Auffällig wird dann, dass Blumenberg in seiner Anthropologie nirgends explizit die These vertritt, der Mensch sei (wie und warum auch immer) *unsichtbar*. Im Gegenteil: „Der Leib verhindert [...], daß wir *unsichtbar* sind“ (S. 789). Unsichtbar seien allenfalls die ‚Götter‘ (vgl. S. 202), vor allem der ‚*deus absconditus*‘: „Ein Gott [...] kann sich verbergen, ein *deus absconditus* sein“ (S. 780). Vom *homo absconditus* spricht Blumenberg auffälligerweise *nicht*, trotz aller Nähen zu Plessner.<sup>42</sup>

4. Wenn der Mensch nicht *nur* sichtbar ist und als Leib stets undurchsichtig, ist er dann nicht in bestimmter Hinsicht stets auch unsichtbar? ‚Offensichtlich‘, möchte man sagen, kann es aber nicht. Denn es geht um das *nicht* Offensichtliche, um das, was nie sichtbar werden kann (für andere, für Gott – auch für mich?). Traditionell ist die *pièce de résistance* gegen totale Sichtbarkeit das opake ‚Innenleben‘ des Menschen, seine ‚Seele‘. Nur gilt Blumenberg selbige als ‚metaphysischer Faktor‘ (S. 699), auf den er zu verzichten sucht, um den damit verbundenen ‚Leib-Seele-Dualismus‘ zu vermeiden (S. 772 u.ö.). Wenn er stattdessen von Selbst-/Bewusstsein spricht, folgt er der neuzeitlichen Subjektivitätstheorie, auch wenn er sie mit seiner Anthropologie ‚vom Kopf auf die Füße‘ stellt.

Angesichts von Blumenbergs auffälliger Zurückhaltung im Blick auf die Unsichtbarkeit des Menschen und den Topos der Seele wie des *homo absconditus* ist hier rückzufragen und zu differenzieren: Wer ist für wen undurchsichtig und wie weit?

1. Der Fremdkörper oder -leib ist „primär undurchsichtig“ ‚für mich‘ (S. 659). Das heißt, die Sichtbarkeit des Fremden gründet in der Sichtbarkeit seines Leibes, die bedingt ist durch dessen Undurchsichtigkeit (Opazität). Wäre der andere durchsichtig, wäre er unwahrnehmbar.

2. Analog werde auch mein „Eigenleib als primär undurchsichtig“ eingeschätzt (ebd.) von den Fremden. Hier herrscht eine perzeptive Symmetrie wechselseitiger Undurchsichtigkeit.<sup>43</sup> Und das ist auch gut so, denn die schütze vor dem

41 Darin begegnen sich Anthropologie und Bildtheorie. Denn auch ein Bild ist sichtbar nur, weil es opak ist (und sei es sublimiert opak: diaphan). Andernfalls wäre das Bild kein Bild, sondern nur ein Fenster ohne Glas.

42 Vgl. Helmuth Plessner, „*Homo absconditus*“, in: Ders., *Gesammelte Schriften* VIII, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983, S. 353-366.

43 „Der Leib ist dadurch charakterisiert, daß er der Aufrechterhaltung dieses Anspruchs zumindest nicht von Natur entgegensteht, auf dem Standard seiner Normalität nicht durch Versagung und Versagen charakterisiert ist. Das gilt sogar für die Undurchsichtigkeit als Sichtbarkeit für andere. Denn diese wird erst lästig, wenn die Unverfügbarkeit des Eigenleibs an der untersten Grenze zu-

„Durchschautwerden“.<sup>44</sup> Hier kündigt sich an, was Blumenberg ethisch, juristisch und eschatologisch wieder aufnehmen wird: „Der Leib verhindert nicht nur, daß wir *unsichtbar* sind, sondern auch, daß wir *durchsichtig* werden müssen. Opazität ist das Korrelat der Visibilität“ (S. 788f.). Bildtheoretisch ist das gravierend, weil damit ein Bild als Bild nicht transparent oder diaphan ist, sondern wesentlich opak. So auch der Mensch, wenn er denn sowenig durchsichtig ist, wie er in einer totalen Überwachung aufgehen kann (und soll).

3. Trotz aller reziproken Undurchsichtigkeit füreinander meint Blumenberg: „Für das Ich ist der Eigenleib, auf dem Niveau der Normalität, schlechthin durchsichtig, so durchsichtig, daß es sich immer schon außerhalb seiner befindet“ (S. 659). Das ist mehrdeutig: Diese Durchsichtigkeit des Leibes sei seine Mittelhaftigkeit, Medialität bis dahin, dass er unempfunden oder unwahrgenommen oder unbemerkbar sei (ebd.). Die vermeintliche Durchsichtigkeit ist bei näherem Hinsehen seine „Unauffälligkeit“ (S. 660), die keineswegs als ‚Durchsichtigkeit‘ zu begreifen ist. Die These der „Durchsichtigkeit des Leibes von innen, seiner Undurchsichtigkeit von außen“ (S. 661) scheint mir daher unhaltbar. Mit dieser ‚Undurchsichtigkeit von außen‘ ist bereits eine näher zu bestimmende, partielle Unsichtbarkeit des Menschen für andere mitgesetzt.

4. Der Normalfall der ‚Unauffälligkeit‘ kontrastiert mit den Ausnahmefällen (wie Krankheit), in denen mein Eigenleib *nicht* durchsichtig bleibt, sondern sich bemerkbar macht. Die normale ‚Durchsichtigkeit des Eigenleibes für das Ich‘ bleibt allerdings fraglich. Hier von ‚Selbstverständlichkeit‘ zu sprechen, wäre nachvollziehbar, aber Durchsichtigkeit? Das Problem zeigt sich in Blumenbergs Überlegungen zum Eigenleibverhältnis:

Wäre der Eigenleib nur in Vertrautheitsqualitäten gegeben, hätte er nicht auch Fremdheitsmomente der physischen Körperlichkeit an sich, Entfremdungen – inmitten des völligen Aufgehens in der Verfügbarkeit für den Willen – durch Faktoren der Unverfügbarkeit wie Schwere, Müdigkeit, Empfindlichkeit für Temperatur usw., so gäbe es doch keinen Weg vom Eigenleib als dem absoluten Einzigkeitsleib zum Fremdleib [...]. (S. 772)

Der Eigenleib lässt die *Unzugänglichkeit* des original *Zugänglichen* entdecken, die verdeckt war (und ist) durch die *Selbstverständlichkeit* des Eigenleibes, die ihn als

---

tage tritt: wenn er nicht so angesehen wird, wie er angesehen werden möchte – in anderer Sprache: sein Ansehen verliert. So gefällig wie der *Leib* kann die *Welt* dem Subjekt nicht über die Grenzen der Kindheit hinaus bleiben, um den Preis der Paranoia. Wieder in anderer Fachsprache ausgedrückt, heißt das: der Leib unterliegt nicht oder erst zuletzt der ›Realitätsprüfung‹. Was aber nicht bedeutet, er sei dem Realitätsbewußtsein ursprünglicher integriert als alles andere. Vielmehr ist, seine Realität als real anzunehmen, eine lebenslänglich zu erbringende, nie abzuschließende Leistung. Weshalb nie abzuschließen? Weil es keine Antizipation dessen gibt, was der Leib dem Subjekt zuzumuten vermag, im Grenzfall nicht die des Todes“ (S. 662). Vgl. S. 864: der Mensch als ein „*undurchsichtiges Tier*“ (mit Nietzsche).

44 „Die Undurchsichtigkeit des Leibes bewahrt nicht nur den, der sich hinter ihr verbirgt, vorm Durchschautwerden, sondern auch den anderen, der auf sie stößt, vor der Illusion, den anderen nur als Duplikat seiner selbst zu sehen“ (S. 661).

original Zugängliches erscheinen lässt, was er aber nicht ist. Deswegen argumentiert Blumenberg gegen Husserls klassische These, Kleider, Schreibtisch und andere Objekte würden einem derart vertraut, dass sie zur „homogenen Eigensphäre“ des Eigenleibs gehören und Teil derer werden (S. 771). Sowenig der Leib eine „Nullobjektqualität“ habe, sowenig, kann man folgern, auch die Bedeckungsmedien der Kleider. Selbstwahrnehmung des Eigenleibs wird zur Fremdwahrnehmung meiner selbst: „Zur Eigenheit des Leibes gehört das Potential seiner Fremdheit, seiner Widerwärtigkeit, seiner Unduldsamkeit gegenüber jenem waltenden Prinzip“ (S. 684). Das treibt Blumenberg weiter bis zur definitorischen Generalisierung, „daß der Mensch das Wesen ist, das sich selbst fremd, ja unerträglich sein oder werden kann“ (S. 682). Der Eigenleib – so kann man vielleicht weiterführen – ist eine ebenso *befremdliche* wie *aufdringliche Entzugserscheinung*.<sup>45</sup> Er entzieht sich dem intentionalen Zugriff wie das Vergessen oder der strikt Andere; aber noch in diesem Entzug ist er aufdringlich, immer dabei, unhintergebar, oft lästig, gelegentlich lustig, immer aber von einer Gravitationskraft, der nicht zu entkommen ist, ohne dass sie durchsichtig würde.<sup>46</sup>

*Ergo*: Die Durchsichtigkeit meines Eigenleibes ist Selbsttäuschung, die bei näherer Entselbstverständlichung immer noch undurchsichtiger wird. Erst deswegen kann Blumenberg eine Genealogie der Fremderfahrung aus der ‚Selbstfremderfahrung‘ im Eigenleibverhältnis vertreten: aus der Widerfahrung des Fremden, der ich mir selber bin. Darin kommt er Paul Ricœurs hermeneutischer Anthropologie nahe (leider ohne ihn zu berücksichtigen).<sup>47</sup>

Erschließt dann die Sichtbarkeit des Menschen das Problem der Fremderfahrung? Das wäre nicht nur eines Rätsels Lösung, an dem Husserl bis zum Verzweifeln arbeitete, sondern auch ein zugänglicherer Zugang zum Unzugänglichen (dem Anderen und Fremden) als in Levinas' Schärfe und Härte. Fremderfahrung resultiert weder aus einem Analogieschluss des Subjekts noch aus dem unbedingten Anspruch des anderen, sondern – so Blumenbergs These – aus dem lebensweltlichen Faktum des Leibes und seiner Sichtbarkeit. An die systematische Stelle der Subjektivitätstheorie und der Metaethik mit ihrer Alteritätstheorie tritt dann die Leibphänomenologie als Anfangsgrund einer phänomenologischen Anthropolo-

45 Vgl. Philipp Stoellger, „Entzugserscheinungen. Zu den Überforderungen der Phänomenologie durch die Religion“, in: Günter Figal (Hg.), *Schwerpunkt: Hermeneutik der Religion*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 165-200.

46 „So richtig es sein mag, mein Leib sei *immer und notwendig da, was immer sonst für mich zeitweise da ist und dann wieder nicht da, in dem lebendigen Gegenwartsfeld meiner unmittelbaren Zugriffe, so zulässig ist das Gegenteil: mein Leib habe sich gerade dadurch auszuzeichnen, nicht da zu sein. Mit der Ergänzung freilich, daß seine Gegenwärtigkeit in der Reflexion, nicht in der Unmittelbarkeit, also erst der Aufstörung aus dieser selbst gegeben wird. Reflexion entsteht auch hier, wie bei der Sichtbarkeit, nicht auf dem Standard der ‚Normalität‘, also der Durchsichtigkeit des Leibes für das Leibich“ (S. 669).*

47 Vgl. zu Ricœurs Dreifuß der Passivität von Fremderfahrung, Eigenleib und Gewissen: Philipp Stoellger, „Selbstwerdung. Ricœurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst“, in: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.), *Krisen der Subjektivität – Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, S. 273-316.

gie: „[D]ie Eigenleiberfahrung“ sei „die zwingende Vorbedingung dafür [...], daß Fremderfahrung überhaupt möglich werden kann“ (S. 771).<sup>48</sup> Nur bedeutet die Möglichkeit der Fremderfahrung längst nicht ihre Wirklichkeit. Blumenbergs phänomenologische Reduktion des Menschen auf seine Sichtbarkeit ist zwar ebenso erhellend (gegenüber Subjektivitätstheorie, Naturalismen, Idealismen etc.) wie seine genetische Phänomenologie der Selbst-, Fremd-, Sozial- und Reflexionsverhältnisse aus der ‚Arbeit an der Sichtbarkeit‘. Nur – diese Reduktion ist (wie jede) auch reduktionistisch. Der Mensch ist nicht nur sichtbar. Und die Sichtbarkeit des Menschen ist nicht alles, was er ist.

So trivial das ist, impliziert es eine phänomenologische Schubumkehr der Nachdenklichkeit: eine Gegenthese, die eine zweite Perspektive ins Spiel bringt, auf dass beide sich kreuzen, konfigurieren oder gegenseitig erhellen können. Wie notierte Blumenberg im Zusammenhang von Lichtenbergs Kritik der Physiognomik: „*Dieses unbegreifliche Wesen, das wir selbst sind, und das uns noch weit unbegreiflicher vorkommen würde, wenn wir ihm noch näher kommen könnten als wir selbst sind, muß man nicht auf einer Stirne finden wollen.*“<sup>49</sup> Dieses ‚unbegreifliche Wesen‘ ist in bestimmter Hinsicht das konstitutiv unsichtbare. Daraus ergibt sich, was man eine anthropologische Antinomie phänomenologischer Vernunft nennen könnte:

Der Mensch ist sichtbar.  
 Der Mensch ist nicht sichtbar.  
 Beides lässt sich konsistent vertreten.

Beides für sich genommen wäre unterkomplex. Erst in der Doppelung und Kreuzung ergibt sich die notwendige Widersprüchlichkeit, um ‚den Menschen‘ zu beschreiben. Denn beide Perspektiven sind nicht ohne konstitutive *Inkongruenz* und damit von einer prekären Differenz durchzogen: Der *sichtbare* Mensch muss irgendwie damit leben, dass Wunsch und Wirklichkeit der Sichtbarkeit auseinander- und gegeneinandertreten. Er wird sich sagen: Ist das denn wirklich Ich, ‚was sich zeigt‘? Die Reduktion aufs Sichtbare wird ihn nicht selten empören und an der Sichtbarkeit leiden lassen. Und wenn dieses Leiden nicht aufträte, wäre das umso

48 „Fremdkörper und Eigenleib sind unterschieden durch das Maß der Vertrautheitsqualität. Der Eigenleib wird gleichsam von innen erfahren, er steht nahe an der Vertrautheits- und Gewissheitsstufe der innersubjektiven Reflexion. Aber weil die Phänomenologie die Reflexion überschätzt, bewertet sie auch die Eigenleiberfahrung falsch. Sie verkennt zunächst das Moment der Unauffälligkeit, der bloßen Medialität, das den Leib in seiner Normalverfassung überhaupt unbemerkt bleiben läßt; und sie verkennt dann das Fremdheitsmoment, das mit jeder Auffälligkeit des Eigenleibs verbunden ist, sein Herausfallen aus der widerstandslosen Dienstbarkeit. Die extreme deskriptive Besonderheit dabei ist, daß der Leib seine Auffälligkeit, seine Sichtbarkeit als Undurchsichtigkeit, aber auch als unausweichliche Selbstdarstellung, in der Sichtbarkeit für andere, in der Visibilität, gewinnt. Er ist dem Subjekt dann insofern am fremdesten, als es sich allererst dafür entscheiden muß, als was es sich in der Visibilität anderen darstellen will. Weshalb diese deskriptiven Verschiebungen in der Phänomenologie? Weil die Eigenleiberfahrung die zwingende Vorbedingung dafür ist, daß Fremderfahrung überhaupt möglich werden kann“ (S. 770f.).

49 Georg Christoph Lichtenberg, *Sudelbücher*, F 816 (ed. Promies I 576), zit. n. Blumenberg 2006, S. 687.

befremdlicher. Der Mensch muss und darf irgendwie damit leben, *auch* nicht sichtbar zu sein und deswegen sich mitzuteilen, sich zu zeigen, zu ‚offenbaren‘ – und in allen phänomenalen Manifestationen doch das Unsichtbare nicht sichtbar werden lassen zu können. Das hat die glückliche Kehrseite: Das Unsichtbare des Menschen bleibt auf eigene Weise frei, wie seine Gedanken. Aber es hat die unglückliche Seite eines Leidens an der Sichtbarkeit ebenso wie an der Unsichtbarkeit. Die oben genannte These der Ambivalenz der Sichtbarkeit kehrt hier wieder.

## V. Un-/Sichtbarkeit im Gericht: von gnädiger Unsichtbarkeit

Die antinomische Bestimmung des Menschen als sichtbar und (weil undurchsichtig) zugleich unsichtbar wird bei Blumenberg im Blick auf das ‚Gericht‘ thematisch, und damit kommen Rechtfertigung und Eschatologie in den Horizont. Blumenberg bemerkt zu Adams ‚Sichverbergen‘ nach dem Sündenfall, dass sein Leib, auch als verborgener, die ‚Linie‘ markiere, entlang derer er zur Verantwortung gezogen werden könne für seine Tat. Der Leib ist eine Identität *ab extra*: Identifizierbarkeit für andere. Um aber den verborgenen Adam zur Verantwortung zu ziehen, ist der Name (als symbolischer Körper) nötig, um im ‚Namensanruf‘ ihn auch faktisch zur Verantwortung zu ziehen. Dieser Namensanruf stelle „die Konvergenz von äußerer Spur und innerer Zurechnung her. Beim Namen gerufen, wird dem Verborgenen seine Belangbarkeit real als die dessen, der sich im Blickenzug seine Visibilität nicht nehmen konnte“ (S. 785).<sup>50</sup> Der narrativ ‚wörtlich‘ verborgene, sich versteckende Adam ist zugleich Metonymie des Unsichtbaren, sich der Sichtbarkeit Entziehenden. Der mag sich an Spuren zeigen, die aber stets Spur des Entzogenen sind. Der „Leib schafft unsere ‚Spur‘ als der Täter unserer äußeren Handlungen und unsere Verfolgbarkeit auf dieser Spur; zugleich macht der Leib die Verfolgbarkeit unserer Gesinnungen bei unseren verfolgbaren Taten unmöglich“ (S. 802).<sup>51</sup> Weil die ‚Gesinnungen‘ unsichtbar bleiben für andere, ist eine Durchschaubarkeit der *Seele* ebenso unmöglich wie ein Urteil über die Maximenordnung

50 So überzeugend das ist – lässt sich Blumenberg hier die Gelegenheit entgehen, eben diese Argumentation nicht nur auf den *Adam absconditus*, sondern auf Gott zu beziehen. Spätestens seit seiner Namensoffenbarung (*Ex* 3,14), aber genauer besehen *sc.* auch schon zuvor *ist* er bei seinem Namen zu rufen und ebenso ‚belangbar‘ und zur Verantwortung zu ziehen: maßgebend für die Einhaltung seiner Verheißungen in Treue: „Es ist der Leib, der die von der Tat ausgehende raumzeitliche Linie markiert. Entlang dieser Linie kann der Verantwortliche betroffen und zu seiner Verantwortung gezogen werden. Die so ausgezogene Identität ist eine andere als die der Erinnerung des Subjekts, seines Schuldgefühls oder seiner Entschuldigung, seines Trotzes oder seiner Reue. Durch den Namensanruf stellt sich momentan die Konvergenz von äußerer Spur und innerer Zurechnung her. Beim Namen gerufen, wird dem Verborgenen seine Belangbarkeit real als die dessen, der sich im Blickenzug seine Visibilität nicht nehmen konnte. Ein Rest davon steckt in den technischen Mitteln, mit denen die Öffentlichkeit eines Täters oder Schuldners oder sonst Verpflichteten erzwungen werden kann, weil es zwischen seinem Bild und seinem Namen, seiner Spur und seinem Sachbesitz Konvergenz gibt“ (S. 783).

51 „Visibilität ist die Basis für die beiden wichtigsten menschlichen Institutionen, die der Verantwortlichkeit und die der Delegation“ (S. 790).

des Subjekts. Und das heißt, das Refugium humaner Selbsterhaltung gründet in einer *bestimmten Unsichtbarkeit* der Selbstbestimmung. Die Sichtbarkeit des Leibes macht uns identifizierbar und haftbar. Die Undurchsichtigkeit des Leibes gewährt eine gnädige ‚Äußerlichkeit‘ jeden Urteils, weil er die Unsichtbarkeit der ‚Seele‘ oder Gesinnung schützt.

Dem zugrunde liegt eine Erwägung, die kaum ohne Rückschlüsse auf den Sprecher zu lesen ist:

Das Ich hat eine immanente und darin metaphorische Visibilität, ein endogenes Sich-nicht-verbergen-können mit seiner affektiven Betroffenheit. Der Paranoiker dieses Typs leidet darunter, nicht unsichtbar zu sein. Wie immer taucht in der pathologischen Karikatur eine Bestimmtheit auf, die sich sonst bei einem mittleren Wert hält: die der Visibilität als des Bewußtseins, durch Sichtbarkeit immer betreffbar und überall in der Identität einer lebenslangen Verfolgbarkeit fixiert zu sein. Man kann aus der Welt nicht verschwinden, bleibt auffindbar von der Wiege bis zum Grabe. ‚Welt‘ läßt sich geradezu definieren als der Inbegriff der Bedingungen, unter denen physisch nichts verloren geht, anthropologisch Unauffindbarkeit prinzipiell unmöglich ist [...]. (S. 278f.)<sup>52</sup>

Ein bemerkenswerter Unterschied Blumenbergs zur traditionellen Auszeichnung des ‚Sehens‘ als höchstem Sinnesvermögen des Menschen ist die hier merkliche Wendung zur Passivität: Das Sichtbarsein und Gesehenwerden ist der *terminus a quo* menschlichen Daseins und der *terminus ad quem* von Blumenbergs phänomenologischer Reduktion – ein Vorgehen, das ich ‚passive Reduktion‘ nennen würde. Er reduziert *nicht* auf ein vermögendes, transzendentes Subjekt, sondern auf einen ‚unvermögenden‘, sichtbaren, passiblen Leib:<sup>53</sup> auf die basale, liminale Passivität, die der Mensch ist, und die seine Kultur provoziert.

Diese Differenz verdeutlicht Blumenberg gegenüber ‚den Griechen‘:

Für die von den Griechen begründete Tradition, die den Menschen von der Fähigkeit und Lust seines Sehvermögens bestimmt und daher in der Theorie die Krönung seiner Glücksmöglichkeit bis hinein in die *visio beatifica* sah, wäre es eine störende Ablenkung gewesen, an die Kehrseite des Gesehenwerdens erinnert zu sein [...]. (S. 786)

Hier zeigt sich Blumenbergs ‚Antiplatonismus‘, den er exemplarisch in den *Höhlenausgängen* indirekt ausführte. Gegenüber der platonischen Eschatologie eines Höhlenausgangs ist die Narrationstendenz dieser Problemgeschichte, sich in den Kulturhöhlen einzurichten, nicht aber sie ausgebrannt zurücklassen zu wollen, um in einem Jenseits reiner Schau ‚das Wahre‘ zu suchen. Nicht zufällig ist daher sein mythisches Paradigma hier *nicht* Prometheus (wie in der *Legitimität der Neuzeit*), sondern *Adam*, in Fall, Verbergung und Sichtbarkeit trotz allem. In seiner Distanznahme zur griechischen Tradition greift Blumenberg auf die des Alten Testaments zurück – auch im Gottesbegriff. Gegen die von ihm so genannten ‚philosophi-

52 Vgl. *sc.* Blumenberg selber – bis zur Eigenart seiner Bestattung.

53 Zur Leibgewissheit statt Selbstgewissheit vgl. Blumenberg 2006, S. 787 (mit Feuerbach; Zitationsfehler ‚Theile‘ [statt Teile]).

schen Schwundgötter des Aristoteles und des Epikur“ (S. 785f.) ruft er immer wieder den biblischen Gott auf als Orientierungsfigur.

So gesehen scheint ‚die Antike‘ für Blumenbergs *Anthropologie prima facie* nicht eigentlich von tragender Bedeutung – soweit ich sehe. Es sei denn, man folgte der These Melanie Möllers, die Antike sei für Blumenberg „das erste Gesicht der Moderne“, und die „Moderne fungiert als Allegorie der Antike“, (s. S. 13 in diesem Band). Seine Anthropologie ist dezidiert ‚neuzeitlich‘, so wie seine vehemente Legitimierung der Neuzeit es ausführte. Dass darin die antiken Aufklärungen (von der Vorsokratik über Aristoteles bis zum Hellenismus) mitschwingen, ist merklich. Aber ob darum die Moderne eine *Allegorie* auf die Antike ist? Ich würde eher vermuten, wie sich Geschichte in Form von Umbesetzungen vollzieht, ist die Grundfigur der historischen ‚Metakinetik‘ Blumenbergs die *Metapher* (und ihre Verwandten). Insofern kann die Neuzeit als Metapher des Spätmittelalters und auch der Antike begriffen werden. Umbesetzung ist der (an Cassirer erinnernde) funktional-relationale Ausdruck für die Kinetik der Metapher. Das zeigt sich exemplarisch an seiner Legitimierung der theoretischen Neugierde – die eine moderne Um- und Gegenbesetzung zu Augustinus vollzieht. Insofern ist auch in seiner Anthropologie die ‚kinetische Energie‘ der Antike präsent: Dem aristotelischen Wirklichkeitsprimat verwandt, vertritt er einen Sichtbarkeitsprimat mit einem dezidierten Antiplatonismus.

Frägt man nach der Präsenz der Antike bei Blumenberg, ist die Frage nach der Präsenz zweier ‚antiker‘ Religionen kaum vermeidbar: des Judentums und Christentums. Wie steht es bei ihm um diese antiken Kulturformationen? Kaum fragt man so, kommt man schon in Nöte und Deutungskonflikte: Denn *dass* beide von merklicher Bedeutung für den einstigen Priesteramtskandidaten Blumenberg waren und geblieben sind, ist klar. Nur *welche*, das ist strittig. Die Aufnahme biblischer Quellen und die Abweisung dogmatischer Deutungen derselben ist ein hermeneutisches Schema, dem Blumenberg immer wieder folgt. Bis dahin, dass er rückblickend notiert: „Es mag ein Ärgernis sein, daß in Überlegungen zur Möglichkeit einer phänomenologischen Anthropologie Biblisches, Theologisches und Biographisches einbezogen worden – oder: eingedrungen? – ist“ (S. 813). Daher ist Blumenberg auch klug genug, um phänomenologisch imaginative Seitenblicke in die Theologie zu wagen:

Der glückselige Gott spürt keinen Leib, auch wenn er für seine mythischen Eskapaden einen angenommen hat. Will er aber dem Verdacht des Dokerismus entgehen, weil es auf die Realität seiner Leiblichkeit ankommt, muß er, wie das christologische Dogma zeigt, den äußersten Schmerz auf sich ziehen. Im Schmerz wird der Leib real, insofern er den Anspruch nicht oder nicht mehr erfüllt, er habe sich gefälligst nicht bemerkbar zu machen. Und eben das gilt schon für die Sichtbarkeit. Sichtbarkeit bedeutet nichts ohne die Lage, die Situation, die Geländebeschaffenheit, in der sie bemerkbar geworden ist. Einer der wahnhaften Wünsche der Menschheit, wie sie in Mythen und Märchen eingegangen sind, ist die Verbindung von Leiblichkeit mit Unsichtbarkeit durch magische Mittel: Sie erhält das Organ des Lustgewinns, die reine Funktionalität des Leibes, ohne ihn der Betroffenheit durch all das auszusetzen, was ihm Ungelegenheiten einträgt, vom Erwischtwerden bis zum Erschlagenwerden. Zwischen Adam und Abel, in nur zwei Generationen der mythi-

schen Menschheitsgeschichte, ist die ganze Skala der Folgen von Sichtbarkeit durchlaufen [...]. (S. 679)

Das zeigt nicht nur die Präsenz ‚der *biblischen* Antike‘ für Blumenberg und seine phänomenologische Metaphorisierung dieser Traditionsbestände. Es zeigt auch, wie die Phänomenologie bei aller Reduktion imaginative Variation betreibt und sich aus der Tradition Einsichten zuspähen lässt, die am Ort der Gotteslehre anthropologische Pointen entfalten. Würde der Mensch der Unsichtbarkeit teilhaftig werden, einer (wie es hier scheint) privilegierten Eigenschaft Gottes, wäre das der Traum von magisch erlangter Unbelangbarkeit und göttlicher Lust. Dem Menschen ergeht es im Mythos anders. Aber – ist damit alles zur Unsichtbarkeit des Menschen gesagt?

Adam hat hier seinen Auftritt als Grundfigur des sichtbaren Menschen. Und Gott ebenso, als Gegenfigur des unsichtbaren Gottes, der hier auftritt als Hypostasierung des Gesehenwerdens. Gott sei der Unsichtbare und zugleich Allsehende, gewissermaßen der Wunschtraum jedes Menschen (zumal der Jäger in der Savanne).<sup>54</sup> Das ist allerdings zu prüfen und zu widerlegen. Denn selbst wenn Gott unsichtbar gewesen wäre, so ist er es nicht geblieben – so zumindest die christologische Pointe, von der die christliche Theologie lebt: einer Sichtbarkeit *sub contrario*. Dem entspricht, dass Blumenbergs Vorstellung von Gottes Gericht einen durchaus *nicht* alles sehenden Richter einführt.

Zunächst allerdings führt Blumenberg Gott als den großen Unsichtbaren und Verborgenen ein:

Unauffälligkeit ist nun eine Form, in der der Mensch mit seiner Sichtbarkeit fertig wird, einem seiner schmerzlichsten Defekte gegenüber den Vorzügen, die er seinen Göttern zugeschrieben hat. Daß sie unsichtbar sind oder jedenfalls nur sichtbar, wenn sie und wie sie es wollen, erschien den Theologen von Geblüt immer als eine marginale Zutat. In der Dogmengeschichte gar als eine der vergleichsweise harmlosen Aussagen, verglichen mit solchen Attributen wie Allmacht und Gerechtigkeit, deren Koordination allein so große Schwierigkeiten bereitete, während die Unsichtbarkeit nur die Leichtigkeit des Gottes in seiner Allgegenwart und Allwissenheit bezeichnete. Denkt man aber an die von systematischen Rücksichten ganz unabhängige Bewusstseinswirksamkeit der Theologumena, so war, neben dem der Hölle, vielleicht das inisizivste der alles Sehende und selbst Ungesehene [...]. (S. 202f.)

Dass Gott selbst der konstitutiv Ungesehene und in seiner Gottheit Unsichtbare sei, ist theologisch *dann* zumindest revisionsbedürftig, wenn man es wagt, von ‚Offenbarung‘ zu sprechen. Gott *zeigt sich*, sonst wäre er nur ‚*supra nos, nihil ad nos*‘. Daher ist auch die Rede vom verborgenen Gott sekundär und abgeleitet aus der Urimpression, *dass* Gott sich zeigt und gezeigt hat. Wenn Blumenberg meint: „Ein

54 „Alle Götter, mit Ausnahme der philosophischen Schwundgötter des Aristoteles und des Epikur, sind so konzipiert, daß der Mensch sich von ihnen unversehens und seinerseits unbemerkt als gesehen vorfindet. Sie sind das hypostasierte Weltmoment eines Selbstbewußtseins, das sich aus dem Gesehenwerden konstituiert hat, auf das Gesehenwerdenkönnen einrichtet, schließlich auf das Gesehenwerdenwollen richtet“ (S. 785f.).

Gott – das ist gemeinsames Gut vieler Theologien – kann sich verbergen, ein *deus absconditus* sein, indem er seinen Namen nur preisgibt, wem er will“ (S. 780) – so unterschreitet er damit die jedem *absconditus* gegenüber vorgängige, gleichsam primordiale *revelatio* Gottes.

Zudem sind Unsichtbarkeit und Verborgenheit deutlich zu unterscheiden. Um Blumenberg zunächst zu bestätigen, kann man Luther anführen, der lakonisch notierte: *homo est manifestus, deus autem invisibilis* (WA 3, S. 302). Beides ist so gängig, dass man es trivial nennen könnte, wenn es nicht untriviale Voraussetzungen und Konsequenzen hätte. Die Unsichtbarkeit Gottes ist biblisch *prima facie* eindeutig: Selbst Moses auf dem Sinai konnte Gott nicht sehen, sonst wäre er vergangen (so in *Exodus* 32-34). Allerdings waren die Psalmen völlig anderer Ansicht: Ihnen gilt es als Grundform des gelingenden Gottesverhältnisses, Gott zu schauen.<sup>55</sup> In diesem Sinne kennt das Alte Testament diverse Formen des Sichzeigens Gottes, vom Dornbusch über Tora, Tempel und Gottesdienst. Aber im Hellenismus, im Kontext des Neuplatonismus zumal, konnte der johanneische Christus sagen: ‚Keiner hat ihn je gesehen‘ – außer mir. Allerdings auch: ‚Wer mich sieht, sieht meinen Vater!‘<sup>56</sup>

Wenn Gottvater unsichtbar gewesen wäre, so ist er es nicht geblieben – und konnte es nicht bleiben, wenn er sich denn zeigt. Würde er sich nicht zeigen, wäre er nur *supra nos, nihil ad nos*<sup>57</sup> – nur verborgen und dann nicht der Rede wert. Unproblematisch wäre, wenn er *etwas* von sich zeigt, oder wenn er *etwas* zeigt, wie seinen Willen im Gesetz. Aber dass er *sich selbst* zeigt – das kann nur paradox werden. Wenn er *sich* zeigt in der Person Christi, gilt plötzlich und unerwartet: Jeder hat ihn nun gesehen, in ihm. Lakonisch lateinisch: *deus est manifestus* und daher wesentlich sichtbar, in seinem Wesen als Liebe sichtbar. ‚Der Mensch ist sichtbar‘, so lautet der bemerkenswert triviale Grundsatz von Blumenbergs Anthropologie. ‚Gott ist sichtbar‘, lautet der untriviale Grundsatz christlicher Theologie. *Ecce homo* wird zum *Ecce Deus*. Wenn Gott unsichtbar gewesen wäre, so ist er es nicht geblieben. Allerdings – ohne darum einfach vorhanden oder ‚bloß‘ sichtbar zu sein. Es wird unvermeidlich paradox, wenn sich Unsichtbares zeigt, ohne schlechthin in der Sichtbarkeit aufzugehen. Deswegen ist eine Reduktion auf das Sichtbare theologisch wie anthropologisch in Gefahr, reduktionistisch zu werden, wenn sie nicht das sich indirekt Zeigende beachtet und das sich nie direkt Zeigende.

55 Vgl. Friedhelm Hartenstein, *Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

56 *Job* 1,18: „Niemand hat Gott je gesehen“; *Job* 4,12: „Niemand hat Gott jemals gesehen“; *Job* 12,44.45: „Jesus aber rief: Wer an mich glaubt, der glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat. 45 Und wer mich sieht, der sieht den, der mich gesandt hat.“

57 So Augustins Formulierung für das Verborgene, uns nichts Angehende, einerseits für die Sternbewegungen, die nicht gnostische Neugierde auf sich ziehen sollen, andererseits (so Luther später) für den verborgenen Gott in seiner Majestät, dem gegenüber wir uns an den offenbaren halten sollen. Vgl. Eberhard Jüngel, „*Quae supra nos, nihil ad nos*. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluß an Luther interpretiert“, in: Ders., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch, Theologische Erörterungen*, München: Kaiser, 1986, S. 202-251.

Umso auffälliger ist dann, dass Adam und Gott in Blumenbergs Anthropologie durchgängig präsent sind, aber Christus erstaunlich absent bleibt (direkt zumindest).<sup>58</sup> Denn damit lässt sich Blumenberg eine entscheidende Pointe entgehen: Dass der Mensch sichtbar ist, wird kaum einer bestreiten. Dass Christus sichtbar ist, wohl auch nicht. Aber was das zu bedeuten hat, ist *anthropologisch* von Belang. Christus war Mensch, was auch sonst, und darum sichtbar.

1. Er *war* nicht nur sichtbar, sondern *ist* es, so wie er *präsent* ist. So lautet die These des christlichen Bekenntnisses, wenn es vom *Christus praesens* in Wort und Sakrament ausgeht (oder auch in Bild und Lebensform). Die *Religionskultur prolongierter Sichtbarkeit*, oder im Sinne Blumenbergs formuliert: die Metaphern der lebenden Person in symbolischen (und imaginären) Formen sind die Bedingung und Figuration seiner Präsenz. Der Leib wird kulturelle Form, die Sichtbarkeit sublimiert, ausdifferenziert, ‚substituiert‘ durch Formen, die nicht bloße Substitution sind, sondern ‚absolut‘, unentbehrlich.

‚Dies ist mein Leib‘ (*Hoc est corpus meum*) – diese Geste der Selbstübertragung in ein (bemerkenswert unspektakuläres) Ritual von Metonymie und Metapher prägt die Urimpression der Präsenz Christi, die ‚offenbar‘ *zwischen* Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit spielt. Seltsam, dass sich Blumenberg diesen Übergang von Leib in ‚Institution‘, von Person in Ritual, von Ausnahmezustand in Ordnung entgehen lässt. Die visuelle Kultur des Christentums würde sich von daher erschließen nach der Regel: Das Wort ward Fleisch – und wieder Wort und Sakrament – und auch Bild, Ritual und Lebensform. Man könnte das die lange Kette der medialen Supplemente nennen, die Ausdifferenzierung supplementärer Sichtbarkeiten Christi. Dergleichen nur Selbsterhaltung der Religion *qua* Organisation und Institution zu nennen wäre zu leicht und einseitig. Es ist vielmehr eine (als Selbstübertragung ausgegebene) Übertragung der sichtbaren Person dieses Menschen in kulturelle Formen und Medienpraktiken, also auch der *visuellen* Kultur dieser Religion (so wie die Hostie als zentrales Kultbild des Christentums fungiert).

2. Nun würde die vitale Bedeutung dieser visuellen Religionskultur verkannt, wenn sie auf das schlicht Sichtbare reduziert würde. Phänomenologische Reduktion auf das (in welchem Sinne?) Sichtbare könnte blind werden: blind für die feinen Unterschiede in Semantik und Pragmatik. Denn dass Christus sichtbar *ist*, real gegenwärtig, ist religiöse Kommunikation von Bedeutung. Im kulturellen Spiel mit den sichtbaren Formen kommt entweder eine *Unsichtbarkeit* ins Spiel, die ‚mysteriös‘ mitpräsent ist, das Mysterium, oder ein nicht Sichtbares, aber anders *Wahrnehmbares*, oder ein *Drittes* zu sichtbar und unsichtbar (das Visuelle, das Gegläubte, das mit dem inneren Auge Geschaute). Jedenfalls wird stets mitkommuniziert, dass nicht einfach das ‚vor Augen Stehende‘ alles ist, was ist.

Wenn zum lebendigen Gebrauch dieser kulturellen Formen (wie Wort und Sakrament und Bild) gehört, dass sich im Sichtbaren etwas oder sogar *jemand* zeigt, der sonst unsichtbar bliebe, wird *das Sichtbare als Anzeige des darin sich indirekt*

<sup>58</sup> Blumenberg 2006, S. 506, ist explizit zumindest die einzige Ausnahme. Paulus erscheint meist v. a. als Gegenbesetzung.

*Zeigenden* ‚transparent‘. Dabei geht es nicht um ein Ungenügen am Sichtbaren, sondern um dessen *Bedeutung*, die nicht im Sichtbaren aufgeht. Die Pointe dieser indirekten Sichtbarkeit Christi ist in dogmatischer Abkürzung formuliert: dass er wahrer Gott ist. Nur welchen phänomenologisch nachvollziehbaren Sinn kann es haben, so zu sprechen? Dass in Christus *Gott sichtbar* wird, dass er sich in ihm zeigt *respektive* offenbart? Hermeneutisch formuliert: Im sichtbaren Christus zeigt sich (in Leben und Sterben, Wort und Wirken) Gottes *Wille*, seine Barmherzigkeit, seine Gnade und *in summa*: sein *Wesen*, ganz und gar. Wenn sich das Wesen Gottes namens ‚Liebe‘ derart sichtbar zeigt, offenbart, ist die symbolische Prägnanz so schlicht wie dicht: Dieser Mensch *ist* Gott. Er zeigt ihn, weil er sich in ihm zeigt. Anthropologisch gewendet kann man auch formulieren, Christus verkörpert Gott, indem dessen Wesen und Willen sich in ihm vergegenwärtigt.

Das hätte für eine phänomenologische Anthropologie die irritierende Folge: Nicht nur der Mensch ist sichtbar, sondern Gott auch – in bestimmter Art und Weise, indirekt, medial, aber doch höchst leibhaftig und kulturell präsent. Nach jüdischem Bekenntnis gegenwärtig in Tempel, Synagoge, Tora und Ethos; nach christlichem in Christus und daher in Wort, Sakrament, Bild und Lebensform. Daher ist umso bemerkenswerter, wenn Blumenberg spät, aber doch noch auf die Christologie zu sprechen kommt im Blick auf die Metapher der Inkarnation:

Es muß den späten Betrachter beim Rückblick erstaunen, daß für die Thematik von Leiblichkeit und Imputabilität die unvergleichliche Möglichkeit fast nicht genutzt worden ist, an den Wegen der Geschichte des Dogmas der Inkarnation zu lernen. Denn hier ist ein reicher Vorrat an Indikationen für das Bedürfnis ausgebreitet, die Gottheit nicht nur beim Namen<sup>59</sup> zu wissen und nennen zu dürfen, sondern auch für ihre Übernahme von Verantwortlichkeit und Heilsgarantie eine verfolgbare Identität am historischen Namen und an der historischen Leitperson festzumachen und dann sogar darüber rituell-sakramental zu verfügen. Denn was auch immer um das kultstiftende *Dies ist mein Leib* gestritten worden sein mag, es ist das wiederholbar gemachte Angebot dauernder physischer Bezugnahme auf die Identität des Heilsgaranten – in distanzierter Objektivierung: die Sicherung der Einklagbarkeit des Heilstitels. Man kann sehen, daß dem juristischen Schema nach diese einseitige Vollstreckbarkeit *ex opere operato* als Steigerung der Sicherheit gegenüber dem auf beidseitige Vertragstreue angelegten Bündnismodell des Alten Testaments konzipiert war, was auch immer zur Wahrung der göttlichen Souveränität dazu gelegt worden sein mag. Dieser Heilsbegriff hängt an der Delegation aller zu erfüllenden Leistung auf die reelle und in ihrer Identität bis zum Gerichtstag verfolgbare Figur. Denn Zentrum der Ereignisse des Weltendes ist nun die Wiederkehr des leibhaftig Gewordenen, durch Visibilität Festgelegten.

59 Adams *Name*, mit dem er für andere „abwesend anwesend“ sein kann: „In der Paradiesgeschichte trifft, was eben noch in der Namengebung an anderem herrschaftlich ausgeübt worden war, nun den Namengeber selbst. Zum ersten Mal muß er merken, daß er und wie er für andere abwesend anwesend sein kann. Sich zu verstecken nützt nichts, wenn man derselbe bleibt – und das nicht nur für sich selbst“ (S. 782). Außerdem: „[S]o schlug den Gerufenen das Bewußtsein der Zufälligkeit seiner optischen Präsenz oder Absenz, indem er sich auf raumzeitliche Identität unentrinnbar festgelegt fand“ (S. 782). Dann aber ist auch *Gott* nicht unsichtbar geblieben, spätestens seit seiner Namensoffenbarung. Gegen Blumenbergs metaphysischen Gottesbegriff des rein Unsichtbaren vgl. Blumenberg 2006, S. 780, u. ö.

Die mythischen Götter sind typische Götter. Für ihre Metamorphosen bietet sich gerade deshalb die Tiergestalt an. Amphitryon ist die bis zur Gegenwart verwirrende Ausnahme. Es kommt sonst auf ihre Identität nicht an. Keine ihrer Geschichten hinterläßt Spuren in der nächsten, sie sind in jeder ‚wie neu‘. Sie erinnern sich an nichts. Man vergleiche damit die überragende Wichtigkeit des Attributs der Erinnerung, des Eingedenkseins, für den biblischen Gott, bei dem alles davon abhängt, daß er derselbe ist wie der des Sechstageswerks oder des Auszugs aus Ägypten.

Für die neutestamentliche Eschatologie ist entscheidend, daß der einmal sichtbar Gewordene noch für die lebende Generation wiederkehren wird. Diese Drohung ist zugleich ihre Schlichtung, denn Wiederkehr heißt Wiedererkennbarkeit und Appelbarkeit des Selben [...]. (S. 790f.)

Inkarnation wird in Blumenbergs phänomenologischer Perspektive zur absoluten Metapher Gottes, aufgrund derer er nicht unbelangbar bleibt, sondern behaftbar ist bei seinen Verheißungen (was gut lutherische Theologie wäre). Die etwas befremdlich juristische Formulierung Blumenbergs von der ‚Einklagbarkeit des Heilstitels‘ heißt, Gottes *promissiones* sind in Christus so definitiv wie sichtbar geworden und nicht retrahierbar. ‚Dies ist mein Leib‘, verkörpert die Exposition, wie sie bereits verdichtet wurde: *Ecce homo* heißt *Ecce Deus*, was aber nur vertretbar ist, wenn es angesichts Christi formuliert wird.

Sonderbar ist in Blumenbergs weiterer Ausführung, dass er sich an einem Modell forensischer Rechtfertigung orientiert, das weniger Evangelium als Gesetz vor Augen führt: die Situation im Endgericht.<sup>60</sup> Aber bemerkenswert weiterführend ist, wie er im Zuge dessen die Undurchsichtigkeit des Leibes als formale Bedingung von Gnade begreift, genauer: *von gnädiger Unsichtbarkeit*. „Der Rechtfertigung

<sup>60</sup> „Die Konsequenz, daß der Heilbringer der Richter im Weltgericht sein müsse, haben die neutestamentlichen Autoren nicht durchgehend verstanden oder verständlich zu machen gewußt. Auf der einen Seite steht das Wort, einer sei der Gesetzgeber und der Richter – in der trinitarischen Sprache also der Vater –, auf der anderen Seite wird der Sohn als Richter angekündigt, und zwar ausdrücklich deshalb, *weil er Sohn eines Menschen ist*. Was mit dieser Identität zu sagen ist, kann doch nur sein, daß der Härte und Unerbittlichkeit des Gesetzgebers die in der Sichtbarkeit von Leib und Leiden verbürgte Nachsicht und Gnädigkeit opponiert wird. Mit der Ungeklärtheit der Frage, wer im trinitarischen Schema der Richter sein wird, hängt zusammen, daß weder die neutestamentliche noch die frühchristliche Literatur zum Einverständnis darüber kommen konnte, ob das Gericht der Inbegriff der Schrecken oder der Erfüllungstermin der Verheißungen sei. Dies eben hängt davon ab, wer richtet. Wenn Luther es zu treffen meinte mit seinem *Komm lieber Jüngster Tag!*, so hatte eben für den Richter nicht mehr Bestand, was der Gesetzgeber von sich gesagt hatte: *Mein Angesicht kannst du nicht schauen. Kein Mensch schaut mich und lebt*. Freudig konnte das Gericht nur der aus dem paulinischen Römerbrief lebende Glaubende erwarten, dem der Richter seinen Freispruch schon vorweg verbürgte, also alle Furcht genommen hatte. Die alte Farbigkeit der öffentlichen Verhandlung der Gesamtgeschichte menschlicher Taten war ohnehin verblaßt, wenn nur der Glaube, nicht die Werke für die forensische Gerechtigkeit zählten. Die Weltgeschichte kann erst zum Weltgericht werden, wenn das Weltgericht nicht mehr die öffentliche Verhandlung über die Weltgeschichte ist. Die leibliche Identität der Auferstandenen, als Voraussetzung für jene Öffentlichkeit des Gerichts, ist für die Differenz von Besitz oder Mangel der Rechtfertigung aus dem Glauben, für diese spirituelle Intimität zwischen dem Sünder und seinem Richter, bedeutungslos geworden“ (S. 792f.).

durch den Glauben wird die Rechtfertigung allein durch Gesinnung folgen“ (S. 794).<sup>61</sup> Beide Modelle kranken nach Blumenberg an der „Vergleichgültigung des Leibes als des Instruments der Öffentlichkeit der Taten“ (ebd.). Vergleichgültigung des Leibes wäre allerdings gerade für Luther eine abwegige Kritik, wie die zweite Hälfte von *De libertate christiana* deutlich zeigt.<sup>62</sup>

Blumenberg entwirft als Synopse der paulinisch-lutherischen Rechtfertigung *sola gratia* und deren kantischer Transformation *sola conscientia* die Metapher eines ‚absoluten Gerichts‘: „Wer die theologischen Differenzen als Spitzfindigkeiten mittelalterlicher Hirne fern ab von allen anthropologischen Gewichtigkeiten einschätzt, wird zwischen der rein spirituellen Szene des ‚besonderen Gerichts‘ und dem leibhaftigen Schlußtribunal der Geschichte schon deshalb keinen bedeutenden Unterschied sehen, weil die Endergebnisse hier wie dort sich in der theologischen Sprache nicht unterscheiden können. Aber das Nebeneinander beider Gerichtsformen ist eben eine systematisch schwer erträgliche Inkonsistenz. Ich will das daran deutlich machen, daß ich den Begriff eines ‚absoluten Gerichts‘ einführe“ (S. 794). Ein ‚absolutes Gericht‘ wäre ein Gericht nicht nach den Werken oder der Legalität, sondern nach dem Glauben oder der Moralität. In Erinnerung an Blumenbergs Kritik des ‚theologischen Absolutismus‘ eines nicht intelligiblen und unbelangbaren ‚Willkürgottes‘ (wie er sie in *Die Legitimität der Neuzeit* ausgeführt hatte) erscheint auch das ‚absolute Gericht‘ als solch ein Absolutismus – als wäre dieses Gericht die Durchsicht durch den Leib hindurch, indem es den Menschen als leibloses Wesen ansähe, als nackte Seele:

Hier liegt die Bedeutung der Leibhaftigkeit des moralischen Subjekts. Der Leib designiert nur die faktische Verantwortlichkeit, nicht die absolute. Er bestimmt die kontingente Sequenz der Handlungen in Raum und Zeit, unabhängig von ihrer Sichtbarkeit, von ihrer bürgerlichen Legalität, rein als Ausschluß von jeweils anderen möglichen Situationen, unter denen das Subjekt vielleicht anders gehandelt hätte. Das wird am deutlichsten, wenn man es in der theologischen Sprache für die beiden eschatologischen Tribunale differenziert. Für das besondere Gericht, bei dem die ‚nackte‘ Seele vor ihrem Gesetzgeber erscheint, ist es undenkbar, daß sie nicht in ihrer moralischen Potentialität durchschaut würde. Das Gericht der Leibhaftigen aber ist kein absolutes Gericht; das Subjekt erscheint im Schutz seiner Lebensumstände, die es entschuldigen, wo es gefehlt hat, und nicht beschuldigen, wo sie es davor bewahrt haben zu fehlen [...]. (S. 795f.)

Die Gnade im Gericht gründet dann in der Leiblichkeit der Gerichteten: in der *irreduziblen* und in diesem Sinne *absolut* zu nennenden Leiblichkeit des Menschen. „Der Leib ist noch in der Eschatologie als ein Organ der Diskretion, der gnädigen Opazität

61 „Sie kulminiert in Kants ‚oberster Maxime‘, jener Generalregel für alles Verhalten, die die Veröffentlichung der Handlung in physischen Verrichtungen indifferent macht. Das Subjekt der Handlung bedient sich nur des Leibes, weil es sonst seine Maximen großenteils gar nicht vollstrecken könnte“ (S. 794).

62 Allenfalls würde das auf den Ex-Manichäer und Neuplatoniker Augustin zutreffen, wenn sich nicht in dessen Leibkritik (analog zur Bildkritik) gerade die Einsicht in die Macht des Leibes zeigen würde.

anerkannt“ (S. 797). Diese ‚gnädige Opazität‘ kann man *gnädige Unsichtbarkeit* des Menschen nennen: die absolute Unsichtbarkeit seines Innen, noch für einen richtenden Gott, der diese Opazität respektiert, statt zu überwachen und zu strafen.

Damit wird die Opazität zur Abwehrformel gegenüber einem Allmachtsgott, dem nichts verborgen bliebe. Die Gnade im Gericht gründe in der „Abblendung der Allwissenheit im Gericht“ (ebd.). Die wiederum gründe in der „Leiblichkeit als Restitution aller Bedingtheiten“ bzw. der damit gegebenen „moralische[n] Kontingenz“ (bzw. Kontingenztoleranz des Richters als Anerkennung und Wahrung der leiblichen Kontingenzen). Gnade zeigt sich in der Wahrung der Leibhaftigkeit *des Geschöpfs* im Generellen und der Leibhaftigkeit des Richters im Besonderen – was sich anthropologisch wie christologisch verstehen lässt. Blumenberg argumentiert darin theologisch gegen ein ‚individuelles Gericht‘ der nackten Seele nach ihrem Tod. Dieses individuelle wäre das ‚absolute Gericht‘, in dem eine *leiblose Seele* von einem *allwissenden Richter* beurteilt wird, und zwar nicht nur auf das Faktische, sondern auf das Prinzipielle hin (S. 795-797). In dem Sinne ist der sichtbare Leib zugleich Gewähr für eine gnädige Unsichtbarkeit des Menschen: für seine rettende Undurchsichtigkeit und barmherzige Bedeckung seiner nackten Seele. Im Letzten allerdings nicht am wenigsten, also eschatologisch, kommt Blumenberg auf den Leib als *pièce de résistance* zurück.

Nur – leider zeigt sich hier *zum einen* Blumenbergs (wiederholte)<sup>63</sup> Luthererkennung: „Diese Konsequenz liegt in Luthers Wort der Vorrede zum Römerbrief im Septembertestament: *Gott richtet nach des Herzens Grund. Darum fordert auch sein Gesetz des Herzens Grund*“ (S. 796). Als wäre Luthers Gottesbegriff der „Geselle des Laplaceschen Dämons“ (ebd.) – und nicht *der* Leibhaftige namens Christus. *Zum anderen* wird die Inkarnation von Blumenberg anscheinend nicht als *definitive* Selbstbestimmung und -erschließung Gottes *als gnädig* begriffen. Inkarnation erscheint ihm ‚lediglich‘ als *leibbedingte Beschränkung* der Allwissenheit *respektive* des Allsehenden, *nicht* als *liebesbedingte Bestimmung* von Gott als gnädig: „Die Inkarnation ist so etwas wie Selbstbeschränkung einer absoluten Allwissenheit, deren Gnadenlosigkeit darin bestände, daß sie im Konjunktiv zu urteilen hätte“ (ebd.). ‚Gnade‘ erscheint dann bei Kant<sup>64</sup> und bei Paulus lediglich als eine Notlösung gegen den Rigorismus des (Moral-)Gesetzes in Anerkennung der menschlichen Schwächen.<sup>65</sup> In gewisser Weise argumentiert Blumenberg dann gut thomistisch: Die Leiblichkeit der Gerichteten sei gnädige Opazität, die gnädigerweise auch im

63 Vgl. Hans Blumenberg, „Kant und die Frage nach dem gnädigen Gott“, in: *Studium Generale* 7 (1954), S. 554-570.

64 Vgl. dens. 2006, S. 800, S. 798: Der Weltenrichter sei ein Menschensohn, der unsere Gebrechlichkeit berücksichtigt, gegen den moralischen Rigorismus.

65 „Man kann also Kants Anmerkung zum Gericht auch so lesen, daß sie aus dem Erschrecken angesichts der nun erreichten letzten Konsequenz des moralischen Rigorismus entstanden ist und die Religion, wie zuvor zur Bestärkung der Moralität, nun zur Erleichterung des Blicks auf die Unausweichlichkeit ihrer Konsequenzen heranzieht. Der Struktur nach wird hier wiederholt, was Paulus aus der pharisäischen Grunderfahrung von der Unerfüllbarkeit des Gesetzes gefolgert hat, nämlich die Institution eines Gnadenaktes derart einzuführen, daß die Erstarrung der Furcht vor den Folgen der Unerfüllbarkeit von den Gemütern genommen werden konnte“ (S. 800f.).

Gericht gewahrt und gewährt wird. Schlichter gesagt: Natur ist Gnade, leibliche Natur im Besonderen. Dann gilt nicht nur *gratia perficit naturam*, sondern *gratia est natura et vice versa*. Damit wird die Gnade des Leibes bestens begriffen und phänomenologisch entfaltet – also die Schöpfungstheologie des Menschen. Die Gnade namens *Liebe* hingegen tritt nicht mehr als echte Differenz zu der des Leibes auf. Die Horizonterweiterung und -überschreitung der Christologie gerät aus dem Blick. Der theologische Grund der Inkarnation und deren Ziel, die Passion, wird übersehen. Das überrascht um so mehr, als Blumenberg ‚der Promovend‘ noch die franziskanische Scholastik Bonaventuras gegen Heideggers Scholastikkritik verteidigte und für eine bestimmte Liebestheologie argumentiert hatte.

Rückblickend lässt sich die Arbeit an Blumenbergs Phänomenologie der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit des Menschen verdichten und darin (verlustreich) wie folgt zusammenfassen:

1. Es gibt eine *gnädige Sichtbarkeit* des Menschen. Denn Unsichtbarkeit wäre ein Desaster. Hieße das doch Unwahrnehmbarkeit und luftige Nichtigkeit.

2. Es gibt davon unterscheidbar eine *gnädige Undurchsichtigkeit*: im Gericht, das nur nach den Werken verfahren kann, also nicht Moralität, sondern nur Legalität beurteilen könne.

3. Dem zugrunde liegt die unausgesprochene These einer *gnädigen Unsichtbarkeit*: Seele und Gesinnung bleiben frei – unwahrnehmbar für andere, selbst für einen Gott.

4. Die moralische wie soteriologische Gewähr für diese relative Gnade ist, dass wir nur nach unserer Legalität, nach den Taten, nicht nach der Gesinnung beurteilt werden, selbst im Gericht Gottes. Das Implikat dieser relativen Gnade ist zuletzt nicht am wenigsten die Unmöglichkeit eines *absoluten* Gerichts.

5. Unbedacht oder ausgeschlossen scheint aber bei Blumenberg die Vorstellung einer *gnädigen Sichtbarkeit als Durchsichtigkeit des Menschen für den gnädigen Gott*. Meint Blumenberg doch wiederholt, ein individuelles Gericht von solcher Durchsicht wäre gnadenlos.

6. Sein *leibphänomenologischer* Begriff der Gnade ist so sinnvoll wie human; aber er unterschreitet einen *liebesphänomenologischen* Begriff der Gnade.<sup>66</sup> Theologisch ist das so erhellend wie doch an der christologischen Pointe vorbei. Dazu passt, wenn Blumenberg (ungewöhnlich affirmativ) notiert: „Seit Feuerbach sollen wir wissen, daß eine Theologie nichts anderes sein kann als die in die Ferne, in die Transzendenz, in die Übermäßigkeit projizierte Anthropologie“ (S. 801).

7. Ob die Inversion auch zu vertreten wäre, Anthropologie sei die Rückübertragung und Gegenbesetzung zur Theologie, diskutiert Blumenberg leider nicht. Die Metaphorisierungen und Remetaphorisierungen zwischen Gott und Mensch wer-

<sup>66</sup> Vgl. aber S. 801: „Schöner als in der subtilen Konstruktion der Rechtfertigungslehre des Römerbriefs ist das im ersten Johannesbrief ausgesprochen: *Darin ist die Liebe an uns vollendet, daß wir Zuversicht haben an dem Tage des Gerichts, weil auch wir, wie jener es ist, in diesem Kosmos sind.*“

den von ihm praktiziert – aber nur einseitig reflektiert. Aber: Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes, meinte der spekulative Schwabe Oetinger.<sup>67</sup>

8. Wenn Blumenberg auf die Rechtfertigung eingeht und sie als „mystischen Identitätswechsel“ und „eine Art forensischer Verfahrenslist“ deutet (S. 807), kommt die hier über ihn hinaus geltend gemachte gnädige Unsichtbarkeit doch noch in den Blick.<sup>68</sup> Mit *Röm 6* werde der Sünder ‚in den Tod‘ getauft und als Toter unbelangbar für das Gericht (gemacht). Der „Urtypus der Rechtfertigung durch mystische Unauffindbarkeit des schuldig Gewordenen“ (ebd.) wäre eine *Unsichtbarkeit des alten Menschen*, genauer: seine Inexistenz im Gericht. Auch wenn das eine (vermutlich dezidierte) Unterinterpretation der Rechtfertigung (des Paulus wie Luthers) ist, lässt Blumenberg hier den Sinn für eine gnädige Unsichtbarkeit des Menschen im Gericht erkennen.

9. Kultur lebt davon, dass einiges unsichtbar ist und bleibt. Andernfalls lebten wir wie die Laborratten unter ständiger Beobachtung. An der Universität ist das so leicht nachvollziehbar wie im Pfarrhaus: Wer ständig auf das zeigen muss, was er tut, oder wer ständig unter Beobachtung stünde, der lebte unter beunruhigend ungnädigen Bedingungen. Absolute Sichtbarkeit wäre inhuman. Deswegen ist kulturelle Formung auch *Überformung*: in aller visuellen Kultur auch eine Kultur der Invisibilisierung. Das muss nicht gleich in Geheimdienste und Hinterzimmer führen, es ist vom Feigenblatt bis zum Jüngsten Gericht ein lebensnotwendiges Verdecken – ein gnädiges Absehen und Nichtsehen.

10. Dafür spricht auch – *die Unsichtbarkeit der Seele*. Denn sie ist der Inbegriff der Unsichtbarkeit des Menschen. Daher ist es auch so vergeblich, sie ‚sehen‘ zu wollen – und so komisch, wenn man meint, sie sei nicht, weil sie nicht zu sehen sei. In dieser Entzogenheit den Sichtbarkeitsgelüsten gegenüber ist und bleibt sie das Refugium der Menschlichkeit des Menschen. Bemerkenswert, dass Blumenberg die Seele so sorgfältig übersehen hat in seiner Anthropologie, als hätte er darin indirekt deren Unsichtbarkeit gezeigt und gewahrt.

Von der Oberfläche des Leibes zum Innern der Seele sei *ein unermesslicher Sprung*. Dennoch, genau diesen Sprung tut der Mensch ständig, er kann ihn nicht lassen [...]. (S. 309, zu Lichtenberg)

<sup>67</sup> „Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes, wie aus der Stadt Gottes klar erhellt (*Offenb.* 20)“ (Christoph Friedrich Oetinger, *Biblisches und emblematisches Wörterbuch*, 1776, S. 407). Vgl. Eduard Schweizer, *Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes‘ (Oetinger). Festrede des Rektors gehalten an der 131. Stiftungsfeier der Universität Zürich am 29. April 1964*, Zürich 1964.

<sup>68</sup> „Der Urtypus der Rechtfertigung durch mystische Unauffindbarkeit des schuldig Gewordenen hat eine unverkennbare Analogie zum Verhalten des sündigen Adam. Was ihm, dem nackt Gewordenen, mißlungen war: sich vor dem Rechenschaft fordernden Blick des Gartengottes zu verbergen, sollte dem vor dem unerbittlichen Gesetzsgott schuldig Gewordenen durch die Taufe ‚in den Tod‘ des anderen Adam, kraft einer höheren Kunst des gnädigen Verborgenseins, doch noch gelungen sein“ (S. 807).