



LOCCUMER PROTOKOLLE 20/99

Herausgeber

**Wolfgang Vögele**

**Richard Schenk**

**Aktuelle Apokalyptik!**

		Seite
Gustav W. Sauer	<b>Apokalypse 21 - oder die Zeit als apokalyptischer Systemparameter</b>	139
Hans Werner Dannowski	<b>Apokalyptik im gegenwärtigen Hollywood-Film</b>	212
<hr/>		
Karl-Heinz Treiber	<b>Über die Apokalyptik in der Bildenden Kunst</b>	214
Ulrich Körtner	<b>Die Entdeckung der Endlichkeit. Zur theologischen Herausforderung apokalyptischen Denkens an der Jahrtausendwende</b>	223
Richard Schenk	<b>Aktuelle Apokalyptik Kommentar</b>	240
 <b>Anhang</b> 		
Philipp Stoellger	<b>Arbeit an der Apokalyptik zur Dehnung der Zeit Überspannte Erwartung und phänomenologische Entspannungsübungen</b>	248
Wolfgang Vögele	Andacht über Apk 1,3	280
Michael Stier	Andacht	282
	Programm	285
	Liste der Teilnehmenden	287

## Vorwort

Zur Jahrtausendwende erfährt die Apokalyptik erneut großes Interesse: Leitartikel und belletristische Bestseller werden mit apokalyptischen Elementen angereichert. Philosophische, politische und theologische Interpretationen der Apokalyptik werden nach einer Zeit des Desinteresses und der Vernachlässigung erneut vorgelegt. Diese verstärken Ängste und Befürchtungen, aber auch Einsichten in menschliche Verantwortung und Hoffnungen für die Welt von morgen; sie fördern zugleich Sicherheitsempfinden und die Unsicherheit angesichts einer ungewissen Zukunft. Zeiten, in denen Apokalyptik Konjunktur hat, sind immer auch Zeiten, in denen Gewißheit ins Schwanken geraten ist, in denen Selbstverständlichkeiten und Konsense in Frage gestellt werden.

„Eine Offenbarung“, so definiert Hans G. Kippenberg Apokalyptik, „wird von einem außerweltlichen Wesen einem menschlichen Empfänger mitgeteilt und enthüllt diesem eine zeitlich oder räumlich transzendente Realität.“ Diese religionswissenschaftliche Minimaldefinition trifft im wesentlichen die alte, die vormoderne Apokalyptik. Gegenwärtig, so die allgemeine Beobachtung, werden keine Apokalypsen geschrieben, wohl aber Texte mit apokalyptischen Elementen angereichert. Apokalyptik ist heute weniger eine Gattung als ein rhetorischer Topos, der eingesetzt wird, wo die Rede auf die Zukunft kommt.

Kippenberg betont, daß es sich bei der Apokalyptik um eine notwendig *schriftliche* Gattung handelt, und er zieht daraus wichtige Schlüsse: Apokalyptik wird in der Regel von Intellektuellen oder Literaten getragen, sowohl in ihrer Produktion als auch in ihrer Rezeption. Sie überschreitet in der Regel ethnische, religiöse und politische Grenzen; sie impliziert eine bestimmte Ethik und eine bestimmte Politik.

Sie ist keinesfalls nur Deutung der Zukunft, sondern zugleich auch der Gegenwart und der Vergangenheit, und genau darum hat sie eine ethische, eine politische und eine historische Dimension. Sie ist indes, um einen Gedanken Ernst Cassirers aufzugreifen, eine *symbolische*, primär zukunftsbezogene Interpretation der Wirklichkeit.

In der Gegenwart wird auf ganz verschiedene Weise von Apokalyptik Gebrauch gemacht. Apokalyptische Texte im weiteren Sinne werden *produziert*: Politiker, Journalisten, Naturschützer, Bischöfe und Pastoren spielen

auf der Klaviatur von Furcht und Hoffnung. Apokalyptische Texte werden *interpretiert*: Theologen, Ethiker und Philosophen fragen nach ihrem Sinn und Zweck, Soziologen nach ihrer gesellschaftlichen Funktion. Apokalyptische Texte werden *analysiert*: Religionswissenschaftler fragen vergleichend nach Begriff und Inhalten von Apokalyptik. Außerdem gilt es, Apokalyptik zu den Begriffen von Messianismus und Chiliasmus in Beziehung zu setzen.

Die Tagung, deren Protokoll wir hier vorlegen, nahm diese Fragen auf. Sie sollte gegenwärtige Beispiele apokalyptischer Bezüge in ihren philosophischen und theologischen Dimensionen ausloten und ihre Relevanz für Politik und Ethik herausarbeiten. Dem entsprechen philosophisch, theologisch und ethisch unterschiedliche Fragestellungen, die aus der Sicht der evangelischen und katholischen Theologie, der Philosophie, der Kunst, der Religionswissenschaften, der jüdischen und islamischen Theologie sowie der Ökologie beantwortet wurden.

Die hier dokumentierte Tagung war die Schlußveranstaltung einer längeren Reihe von Vorträgen zum Thema Apokalyptik in Hannover. Diese Reihe wurde gemeinsam veranstaltet von der Evangelischen Akademie Loccum, der Evangelischen Stadtakademie Hannover, dem Forschungsinstitut für Philosophie Hannover und dem Katholischen Forum Niedersachsen. Tagung und Vortragsreihe wurden gemeinsam vorbereitet, und wir danken Herrn Michael Stier und Herrn Hubert Stuntebeck für die gemeinsame Arbeit. Des weiteren danken wir der Lilje-Stiftung für die großzügige finanzielle Förderung. Tagung und Vortragsreihe sind Zeichen und Ergebnis guter ökumenischer Zusammenarbeit.

**Richard Schenk**, Hannover

**Wolfgang Vögele**, Loccum

Im Februar 2000

## Arbeit an der Apokalyptik zur Dehnung der Zeit

### Überspannte Erwartung und phänomenologische Entspannungsübungen

*"Ich sage es Euch, ich bin gekommen, Euch zu sagen,*

*es gibt keine Apokalypse, es hat nie eine Apokalypse gegeben und wird keine geben"*

Derrida, *Apokalypse*, 88.

*"Weltuntergänge haben bisher nicht stattgefunden. Wir wüßten es sonst.*

*... So sind die Weltuntergänge zumeist Metaphern für zerebrale und emotionale Katastrophen"*

Blumenberg, *Lebensthemen*, 102f.

#### 1) Horizontwandel: Eschatologie, Apokalyptik und Gnosis

Die Apokalyptik ist nie überwunden worden, und darauf zu hoffen, dürfte ein frommer Wunsch bleiben. Denn solange es Geschichte gibt, wird von Zeit zu Zeit deren *Ende* verkündet. Solange es Zeit und Zeichen gibt, wird es Versuche geben, die *Zeichen der Zeit* zu entschlüsseln, sowie selbsternannte *Mystagogen*, die in *apokalyptischem Ton* diese Zeichen entschlüsseln zu können vorgeben.<sup>1</sup> Und solange es Himmel und Erde

<sup>1</sup> Wie offensichtlich, stimme ich in den Ton der Apokalyptikkritik mit ein. Daß diese Kritik selber stets einem aufdeckenden, enthüllenden und erschließenden Gestus folgt, ist ein Indiz für den unvermeidlich apokalyptischen Ton selbst einer Aufklärung. "Ist das Apokalyptische nicht eine transzendente Bedingung eines jeden Diskurses, selbst jeder Erfahrung, jeder Markierung oder jeder Spur?", fragt Derrida rhetorisch. (*Apokalypse*, Graz/Wien 1985, 72). Diesen semiologischen Begriff der Apokalyptik verfolge ich im weiteren nicht. Man könnte anhand seiner aber zeigen, wie die Arbeit an der Apokalyptik auch eine Arbeit der Apokalyptik ist. Sie bleibt in den Versuchen ihrer Über- oder Verwindungen präsent. Diese Präsenz der Apokalyptik ergibt sich auch aus der zeitphänomenologischen Erwägung, daß die Erwartung einer finalen Konvergenz von Weltzeit und Lebenszeit eine Versuchung bleibt, solange die Zeit dauert.

gibt, wird auf einen *neuen Himmel* und eine *neue Erde* gehofft werden, wo alles anders und natürlich viel besser sei. Die Apokalyptik ist daher nicht nur ein historisch begrenztes Phänomen, sondern eine stets mögliche und gelegentlich akute Konstellation von Zeit und Zeichen, von Ende und Anfang wie von dieser und jener Welt. Sowenig die neutestamentlichen Theologen die Apokalyptik endgültig überwinden konnten – behielt sie doch im Kanon das letzte Wort – sowenig vermochte das die Neuzeit, von der man es doch hätte erwarten können, wenn sie sogar die Folgen vergeblicher Endzeithoffnungen, die Gnosis, überwunden haben sollte. 'Überwindungen' der Apokalyptik sind stets Transformationen wie etwa ihre Mäßigung und Rückführung auf Eschatologie oder ihre Nachfolge durch Gnosis. Bei der Thematisierung der Apokalyptik kommt man daher nicht an ihren Verwandten vorbei, der Eschatologie und der Gnosis.

In der Theologie ist die Apokalyptik ein besonderes Problem im Streit um den Anfang des Christentums: Verstand Ernst Käsemann die "Apokalyptik als Mutter der christlichen Theologie"<sup>2</sup>, vertrat Rudolf Bultmann dagegen die Unterscheidung von Apokalyptik und Eschatologie und verstand die präsentische Eschatologie von Paulus und Johannes als gelungene Verarbeitung und Transformation der apokalyptischen Naherwartung. Mit deutlich kritischem Ton erklärte er daher, er könne Käsemanns These zustimmen, "wenn es statt 'Apokalyptik' 'Eschatologie' hieße"<sup>3</sup>, also 'Eschatologie als Mutter der christlichen Theologie'. Denn Eschatologie brauche "als solche kein konkretes Bild vom Endgeschehen zu enthalten" und auch "das Ende nicht als ein chronologisch fixiertes zu denken"; die Apokalyptik aber "entwirft Bilder vom Endgeschehen, und sie fixiert das Ende chronologisch".<sup>4</sup> Die neutestamentliche Eschatologie vermeide sowohl die mythologische Ausmalung eines Endgeschehens als auch das chronologische Mißverstehen des Heilsgeschehens, weil das Heil *präsent* ist und nicht jenseitig, jenseits eines spektakulären Endes dieser Welt.

Mit der Apokalyptik durfte das Christentum nicht angefangen haben, wäre das doch sein proton pseudos gewesen und der zureichende Grund einer radikalen Christentumskritik. Denn Franz Overbeck hatte erklärt, daß das Christentum "in diese Welt trat mit der Ankündigung ihres dem-

<sup>2</sup> E. Käsemann, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1964, 105-131, 130.

<sup>3</sup> R. Bultmann, Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?, in: Ders., *Exegetica*, Tübingen 1967, 476-482, 476.

<sup>4</sup> Ebd.

nächst geschehenden Unterganges".<sup>5</sup> Durch diese Ankündigung habe es sich selber widerlegt, weil dieser Untergang ausgeblieben sei, und so die Parusieerwartung "unhaltbar geworden [war] in ihrer ursprünglichen Form".<sup>6</sup> "Die Welt ist es, die sich behauptet hat, nicht die christliche Erwartung von ihr".<sup>7</sup> Schon die neutestamentlichen Theologen aber hätten das Christentum "mit einer Theologie ausgestattet", die es ihm möglich machen sollte, sich "in einer Welt, die von ihm eigentlich verneint wird"<sup>8</sup>, einzurichten. Theologie sei daher nichts als ein "Stück der Verweltlichung des Christentums, ein Luxus, den es sich gestattete, der aber, wie jeder Luxus, nicht umsonst zu haben ist".<sup>9</sup>

Ob die Apokalyptik für das Christentum derart basal ist, hat die Apokalyptikforschung zwar überaus fraglich werden lassen.<sup>10</sup> Aber *Hans Blumenberg* ist dieser Auffassung Overbecks im wesentlichen gefolgt, wohl unter Einfluß der Dogmengeschichte Martin Werners<sup>11</sup>, der die Entstehung des Dogmas wesentlich als Verarbeitung der enttäuschten Parusieerwartung entwickelte. Blumenberg gilt wie Overbeck die "Unübersetzbarkeit" der biblischen Eschatologie "in einen wie immer definierbaren Begriff von Geschichte evident. Es gibt keine Geschichtsvorstellung, die sich ihrer 'Substanz' nach auf die Naherwartung berufen könnte" (LN 52).<sup>12</sup> Die Apokalyptik selber war bereits ein Versuch der Theodizee, ein Versuch der Entlastung, der den "Bündnisgott des Alten Testaments durch Entwertung der

innerweltlichen Volksgeschichte rechtfertigt, für die seine Gunst einst verbürgt worden sein sollte" (LN 50f). Sie "kompensiert das Scheitern der geschichtlichen Erwartungen einer Nation mit der Prophezeiung geschichtsjenseitiger Erfüllung" (LN 50). Die frühchristliche Apokalyptik steigere diesen Erwartungsdruck nochmals, indem die Frist bis zum Ende auf die Lebenszeit der Gläubigen reduzierte. Die Theodizee hängt damit wie das persönliche und universale Heil an dem angespannt erhofften Weltende als Heilsbeginn. Nach dem Ausbleiben des Endes entstand daher ein extremer Problemdruck.

Die von Bultmann analysierte 'Vergeschichtlichung der Eschatologie'<sup>13</sup> sei daher ein im Grunde a limine vergeblicher Kompensationsversuch durch die These, "daß die entscheidenden Heilsereignisse bereits eingetreten seien. Für Paulus stand zwar das Gericht noch bevor, aber der 'Freispruch' vor dem göttlichen Tribunal war denen bereits zugesprochen, die sich durch Taufe und Glauben dem Kreuzestod subsumieren und dadurch die Identität von Schuldigen verlieren konnten. Johannes ging konsequent noch den Schritt weiter zu sagen, daß auch das Gericht selbst schon vollzogen sei und der Glaubende das endgültige Heilsgut des 'Lebens' schon besitze. Die Tendenz der Aufarbeitung jener eschatologischen Enttäuschung ging also nicht nur auf die Erklärung der Verzögerung, auf den Gewinn einer neuen Unbestimmtheit, sondern auf die Verlegung der Heilsereignisse in die Vergangenheit und auf den aus ihr entstandenen, nur noch 'inneren' Besitz an Gewißheit. Die Zukunft bringt nicht mehr das radikal 'Neue', die sieghaft hereinbrechende Überwindung des Unheils; sie wird vielmehr zum Spielraum der kunstvollen Umformungen und spekulativen Ausflüchte, mit denen die überlieferten Zeugnisse der Naherwartung dem unvermuteten Fortbestand von Welt und Zeit angepaßt werden mußten" (LN 53).

Blumenberg verdichtet die Geschichte des hellenistischen Judentums und den Anfang des Christentums zu *einer* Großgeschichte, die nicht eine Epochenäsur, sondern eine Epochenschwelle sei, bei der die Kontinuität in einem gemeinsamen Problemdruck gründe: in der Aufgabe einer Theodizee des geschichtsmächtigen Gottes angesichts der Abwesenheit des Heils in der als unheil erfahrenen Welt. Diese Nötigung zur Theodizee forcierte die angespannte Anstrengung der Entlastung Gottes durch die Erwartung des Weltendes und die Hoffnung auf die 'kommende heilvolle

<sup>5</sup> F. Overbeck, Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, Leipzig 1903 (= Darmstadt 1963), 27.

<sup>6</sup> Ebd. 87.

<sup>7</sup> F. Overbeck, Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie, hg. v. C.A. Bernoulli, Basel 1919 (=Darmstadt 1963), 72.

<sup>8</sup> Overbeck, Über die Christlichkeit unser heutigen Theologie, 33.

<sup>9</sup> Ebd. 34. Hier anschließend wäre die Verweltlichungsthese kritisch zu diskutieren.

<sup>10</sup> Vgl. u.v.a.: J.M. Schmidt, Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran, o.O. 1976; K. Koch/J.M. Schmidt (Hg.), Apokalyptik, Darmstadt 1982.

<sup>11</sup> M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas. Problemgeschichtlich dargestellt, Bern 1941/Tübingen 1954 (in der Tradition von Schweitzers 'konsequenter Eschatologie'); vgl. H. Blumenberg, Epochenschwelle und Rezeption, PhR 6, 1958, 94-120, 102.

<sup>12</sup> LN: H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1988; GKW: Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt a.M. 1975; My: Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. 1979; Wirk: Wirklichkeiten in denen wir leben, Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1981; LzWz: Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt a.M. 1986; SF: Die Sorge geht über den Fluß, Frankfurt a.M. 1987; Mtp: Matthäuspassion, Frankfurt a.M. 1988; Svst: Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlaß, Stuttgart 1997; H: Höhlenausgänge, Frankfurt a.M. 1989; VS: Die Vollzähligkeit der Sterne, Frankfurt a.M. 1997; Lebensthemen: Lebensthemen. Aus dem Nachlaß, Stuttgart 1998.

<sup>13</sup> R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie, Tübingen 1958; vgl. H. Blumenberg, Rez. Bultmann, Geschichte und Eschatologie, Gnomon 31, 1959, 163-166.

Welt'. Diese 'Entweltlichung' des Heils sei eine Funktion der Entweltlichung Gottes zum Zwecke der Theodizee ad maiorem Dei gloriam. Die christliche Theologie gilt dann nur als "Kompensation einer mißlungenen Kompensation. Das Christentum kompensiert die enttäuschte jüdische Apokalyptik und verwischt dabei durch eine Vergeschichtlichung der Eschatologie die Spuren des Umstandes, daß es diesem Kompensationsversuch entstammt und mit ihm gescheitert ist".<sup>14</sup>

Die Entweltlichung Gottes wie des Heils hatte theologisch die Konsequenz einer Vakanz des Gottes der heillosen Welt. Marcions Lösung war daher in Blumenbergs Perspektive konsequent: die Dualisierung des Heilsgottes und des Weltgottes. "Der Gott, der die Welt und den Menschen geschaffen und ihnen ein unerfüllbares Gesetz gegeben, der launisch und tyrannengleich die im Alten Testament überlieferte Volksgeschichte gelenkt hatte, der Opfer und Zeremonien für sich forderte, war der böse Demiurg. Der Gott, der die Erlösung bringt, ohne sie den Menschen, die er nicht geschaffen hat, im geringsten schuldig zu sein, der 'fremde Gott', ist das Wesen reiner, weil grundloser Liebe" (LN 141f). So war keine Theodizee mehr vonnöten, weil dem Heilsgott all das Unheil gar nicht zur Last gelegt werden konnte. Und diese 'Leistung' motiviert Blumenberg zu der theologiegeschichtlichen These, Marcion eigne ein "einsamer Rang als Theologe" (My 25).<sup>15</sup> Aus der gnostischen Scheidung von Schöpfer und Erlöser ergab sich aber als Grundfrage des Christentums, wie deren Einheit zu wahren sei; und eben diese Frage stellt sich in verwandter Weise, wenn der Erlöser am Ende seine Schöpfung einfach revozieren sollte in der finalen Vernichtung.

Gegenüber der Apokalypse befindet man sich dann stets vor einer fundamentalen Alternative: entweder steht sie kurz bevor oder aber – sie

war schon.<sup>16</sup> Letzteres ist die pointierte 'Verwindung' der Apokalyptik durch das Christentum. Die christliche Verarbeitung der Apokalyptik ist das Bekenntnis: *das Ende war schon und das Neue ist schon*. Daher ist das Eschaton in der Gestalt Christi als des Eschatos schon präsent. In der apokalyptischen Interpretation von Tod und Auferstehung Christi, die mit allen Zeichen der Endzeit einhergehen, wird die Apokalyptik strikt an einen Ereigniszusammenhang gebunden und so ihre ewige Wiederkehr unterbunden. Das Ende der alt gewordenen Welt hat sich im Anfang der neuen Welt ereignet: Das Ende und der Anfang liegen uns schon im Rücken in Tod und Auferstehung Christi. Wer dann nach diesem Anfang der neuen Schöpfung noch einen Anfang als einen 'neuen Himmel und eine neue Erde' erwartet, desavouiert die neue Schöpfung und deren Mittler. 'Keine Apokalypsen mehr' ist daher die Implikation der apokalyptischen Interpretation Christi.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Oder aber als dritte Option: es gibt keine, hat nie eine gegeben und wird keine geben. Diese Negation jeder Apokalypse ist die nachchristliche Option, die Blumenberg wie Derrida zu vertreten scheinen. In ihrer Konsequenz konvergieren sie mit der christologischen Beendigung der Apokalyptik: keine Apokalypsen mehr.

"Was bedeutete eine Naherwartung noch, wenn der Einzug des Davididen nach Jerusalem schon gewesen war?" (Mtp 171).

<sup>15</sup> Blumenberg kritisiert die apokalyptischen Interpretationsformen des Kreuzesgeschehens: Sie versetzten die fortbestehende Welt in den Schein des 'als-ob'. Sie scheine nur noch zu sein, sei aber im Grunde vergangen und überwunden. Damit werde die christliche Apokalyptik zum Dokerismus, christologisch wie kosmologisch. Denn wie die Christologie Jesus doketisch interpretiere, so sei sie auch ein "Dokerismus der Welt": "Die apokalyptischen Stigmata während der Kreuzigung versetzen die Welt in den Wartestand. Sie besteht fort, *als ob* sie nicht mehr zu bestehen hätte. Ihr Sein wird zum Schein, ihre Existenz zum irrealen Prädikat. Der christliche Dokerismus ist die wirkliche Gefahr der theologischen Frühgeschichte gewesen. Wahrscheinlich ist er es unter allen Formeln der dogmatischen Absicherung gegen ihn geblieben bis auf den heutigen Tag: Ganz glaubt es keiner, daß dieser Jesus mit Haut und Haar so gelitten haben könne, so gottverlassen gewesen sei wie ein gewöhnlicher Mensch ... Dokerismus ist *jeder* Nachlaß auf den Realismus. Dieser allerdings ... dreht den Spieß um: Der leidende Gerechte in seiner *Kenosis* entkernt die Welt. Sie ist schon nicht mehr, sie *scheint* nur noch zu sein. Die Erfüllung der apokalyptischen Drohungen beginnt in diesem Augenblick. Das Ende wird zum Anfang. Die Erde erbebt und die Sonne verfinstert sich, die Toten kommen aus den Gräbern zum Gerichtstag, und der Vorhang im Tempel zerreißt von oben bis unten, obwohl doch dieser Tempel noch eine Weile fortbesteht, als wäre nichts gewesen, die Welt noch viel länger, als hätte keiner ihr den Untergang verheißen. Es ist alles um eine Modalität versetzt: ins *Als-ob* seines bloßen Nachvorhandenseins. Wird dieser Dokerismus der Welt vergessen – etwa, weil seine Stigmata keiner so recht bemerkt hatte? ... Dann schlägt er zurück auf das *ens realissimum* auf Golgatha, auf den alsbald verschwundenen Toten vom Kreuz, der sich durch seine 'unsolide' Auferstehung sogar im Mißtrauen der Jünger zum Gespenst verwandelt hat ..." (Mtp 239f).

<sup>14</sup> J. Goldstein, Nominalismus und Moderne. Zur Konsitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham, Freiburg/München 1998, 88.

<sup>15</sup> A. Harnack hatte bekanntlich gemeint, daß "der Katholizismus gegen Marcion erbaut worden ist" (Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche, Leipzig 1921, IV). – Blumenbergs Gnosiskritik allerdings ist nicht nur eine Funktion seiner Neuzeitlegitimierung, sondern ursprünglich schon seines 'augustinisch-franziskanischen' Katholizismus, wie anhand seiner Dissertation zu zeigen wäre (Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie, Diss. unveröffentlicht, Kiel 1947). Und dieser theologische Untergrund kehrt (mehr oder minder verarbeitet) in der Matthäuspasion wieder.

Aber auch der christliche Versuch, den Mythos von der Apokalypse 'zu Ende zu bringen', hat denselben nolens volens fortgeschrieben. Und so blieb denn die Wiederkehr apokalyptischer Erwartungen im Christentum nicht aus. Der wiederkehrende Christus wird zum Ziel, das untergründig mit dem 'Grund, der in Christus gelegt ist' konkurriert. Wer das entscheidende Heilsereignis erst mit der Parusie erwartet, untergräbt den Anfang, der längst schon gemacht ist. Daher kann kein Ende mehr erwartet werden, sondern nur die Vollendung des Begonnenen, die Vollendung der neuen Schöpfung. Dieses christologische Argument gegen jede Apokalyptik konnte deren Wiederkehr aber leider nicht verhindern. "Solange die Menschen nur *ein* Leben zu leben haben, werden sie zu dem Glauben geneigt sein, genau in dieser Spanne müsse sich das Bedeutende und Weltwendende ereignen. Das Erwartungspotential ist daher immer groß genug für das Angebot des Niedagewesenen: für Apokalypsen jeder Art also" (Mtp 214). Aber jede neue Apokalyptik steht kurz nach dem ausgebliebenen Weltende vor demselben Problem: wie man mit der nicht enden wollenden Welt umgehen soll.

Wenn *Eschatologie* in die Krise kommt, weil man an dieser Welt nicht mehr genug hat oder endlich die Vollendung will, wird sie zur *Apokalyptik*. Das Ende der Welt zu erwarten heißt, darauf zu hoffen, daß die Zeit eng wird. In der Enge der Zeit aber wurzelt das Übel: die Versuche der Weltvernichtung wie der Heilsegoismus derer, die die kommende neue Zeit für sich haben wollen. Die Enge der Zeit führt zur Überspannung der Erwartungen bis zum ungeduldigen Erwarten oder gar Betreiben des Endes der Welt. Die Verarbeitung der überspannten Enderwartung kann dann zwei verschiedene Wege gehen: der eine ist ihre Mäßigung durch Vergeschichtlichung der Eschatologie, wie ihn Bultmann bei Paulus und Johannes fand. Der andere ist der Weg in die Gnosis. Wenn die *Apokalyptik* kritisch wird und das nahe Ende ausbleibt, ist die Stunde der *Gnosis*, mit J. Taubes formuliert: "Wenn Apokalyptik eine mögliche Antwort auf eine Situation ist, die Leo Festinger auf die Formel brachte: when prophecy fails, so ist es vielleicht nicht zu verwegen, Gnosis auf die Formel zu bringen: when apocalypticism fails".<sup>18</sup> *Apokalyptik ist ex post gesehen Protognosis*.

Apokalyptik ist kulturgeschichtlich gesehen ein Augenblicksphänomen. Kaum entstanden ist sie schon im Vergehen begriffen: im Übergang zur

Gnosis. Diesseits des nahenden Endes 'dieser Welt' herrscht apokalyptische Erwartung, jenseits des ausgebliebenen Endes 'dieser Welt' herrscht Gnosis als Flucht aus dieser Welt. Daß der 'Fall' der Apokalyptik in die Weltflucht oder gar den Welthaß stets so kurz bevorsteht, wie das von ihr erwartete Weltende, macht die Krisis der Apokalyptik und deren Therapie so drängend. Aber die Entspannung dieser Überspannung kommt stets zu spät. Am 'day after' gibt es (anders als Taubes meinte) einen *doppelten* Ausgang: den der Weltflucht in die Gnosis und (resp. oder) den der versuchten Weltvernichtung. Wenn die erwartete finale Konvergenz von Lebenszeit und Weltzeit ausbleibt, gibt es die innere Emigration oder die äußere. Die eine zieht sich in die Eigenzeit zurück und erklärt sie für die eigentliche, die andere wendet sich nach außen und versucht die Konvergenz zu erzwingen. "Die in unserer Tradition überwiegend wohlwollende Beschreibung der urchristlichen Naherwartung des Weltendes hat über dem Moment des jeden Untergang kompensierenden Heils, also über der zentral theologischen Verheißung [!], die schlicht menschliche Attraktivität übersehen, die in der Befriedigung des kaum genuin biblischen Wunsches [!] besteht, bei eigener Hinfälligkeit und Endlichkeit solle gefälligst auch alles andere hinfällig und endlich sein – abstrakter ausgedrückt: Lebenszeit und Weltzeit sollten koinzidieren ... Es geht um das Nichtertragenmüssen der Gleichgültigkeit der Welt in ihrem Vorbestand und Fortbestand als *der Sinnverweigerung*" (LzWz 79).<sup>19</sup> Die verrückte Übersteigerung dieser abwegigen Hoffnung wäre, das Weltenende zu betreiben: die "gewaltsame Reduktion der Weltzeit auf die Lebenszeit", ein "Grenzfall der Paranoia", wie er in allen 'Endlösungen' zutage trete (LzWz 80). Im apokalyptischen Taumel wird in verrückter Weise die Weltzeit an die Lebenszeit gekoppelt. Wahnwitzig wird vermeint, sie ende innerhalb der gegenwärtigen Lebenszeit. Und der Wahn wird noch übertrieben, daß damit eine Welt anbreche, in der Lebenszeit und Weltzeit nicht mehr divergieren. Diesen Wahn kann man als einen ungemein überheblichen Widerstand gegen den Absolutismus der homogenen Weltzeit verstehen. Aber der Kollaps steht so kurz bevor, wie das erwartete Ende. "Die Trunkenheit *gibt* Zeit, aber indem sie uns des 'Heils gegen die Zeit' versichert. Zeit-geben liefe demnach darauf hinaus, sie zu annullieren".<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Aber darum geht es *jedem* Widerstand gegen 'den Absolutismus der Wirklichkeit': spezifisch apokalyptisch wird es, wenn die Horizontintention durch die Hoffnung bestimmt ist, dieser Absolutismus habe bald ein Ende, weil es mit dieser Wirklichkeit zu Ende gehe. Und diese Hoffnung hat sich nicht nur stets als vergeblich erwiesen, sie ist auch (theologisch wie philosophisch) illegitim reduktionistisch.

<sup>20</sup> J. Derrida, *Falschgeld*. Zeit geben I, München 1993, 139.

<sup>18</sup> J. Taubes, Einleitung, in: Ders., *Religionstheorie und Politische Theologie*. Band 2: Gnosis und Politik, München/Paderborn 1984, 15.

Gnosis'überwindung' erfordert Gnosisprophylaxe, eine vorausdenkende Arbeit gegen apokalyptische Protognosis, die die Zeit im Weltende annulliert resp. annulliert sehen will. Das heißt, Blumenbergs Arbeit gegen die Gnosis ist auch eine zuvorkommende Arbeit gegen die Apokalyptik. Man kann an seinem Beispiel zwei religionsphilosophische Umgangsformen mit diesen Krisenphänomenen unterscheiden: die der Krisisdiagnose und die der indirekten, umwegigen Therapie. In letzterem scheint mir die hintergründige Pointe von Blumenbergs Arbeit gegen gnosisanfällige Konstellationen zu liegen. Diese beiden Umgangsformen von Krisisdiagnose und indirekter Therapie sollen im folgenden erörtert werden, einerseits anhand der diagnostischen Unterscheidung von 'Lebenszeit und Weltzeit', andererseits anhand der Kulturtheorie Blumenbergs in den 'Höhlenausgängen' am Beispiel ihrer rabbinischen Erzählung am Schluß. Hier wird die Entwöhnung von überspannten Erwartungen geübt und ein Versuch in Verendlichung erzählt. Die platonische Architektur und die apokalyptische wie gnostische Bewegung 'raus aus der Höhle dieser Welt' wird umbesetzt in die Übung, an dieser Welt genug zu haben. Denn sie ist keine dunkle Höhle, sondern eine mit Licht und Schatten, eine Kulturhöhle und eine 'kosmische Oase' (GKW 793).

## 2) Die Schere von Lebenszeit und Weltzeit als Diagnostikum

Blumenbergs Figur zur Bestimmung und Beschreibung von Apokalyptik ist die Relation zur Zeit in der Zeit, genauer zur Weltzeit in der Lebenszeit. Diese zwei Zeiten sind nicht einfach identisch mit der objektiven und der subjektiven Zeit<sup>21</sup>, sondern beide sind erfahrungsbezogene Zeitmodi: die dem Menschen gegenüber indifferente (und erschreckend gleichgültige) *Zeit der Welt* (und im Hintergrund die der unendlichen Galaxien) einerseits und andererseits die *Zeit eines menschlichen Lebens* (und im Hintergrund die des menschlichen Lebens). Diesen Antagonismus beschreibt Blumenberg als *Schere*, die sich im Laufe der Geschichte immer weiter öffnet. Um diese Dynamik zu verstehen konstruiert er deren Genese aus einer ursprünglichen Indifferenz, die in den Zeitantagonismus auseinandertritt. Das *Paradies* (als Metapher für die ursprüngliche Lebenswelt)

<sup>21</sup> Zur sog. A- und B-Reihe vgl. J.Mc.T.E. McTaggart, *The Unreality of Time*, *Mind* 18, 1908, 457-484; ders., *The Nature of Existence*, Cambridge 1927. Vgl. D.H. Mellor, *Real Time*, Cambridge 1981.

ist die Imagination der *ursprünglichen Indifferenz* von Lebenszeit und Weltzeit, die *Apokalypse* die der *finalen Konvergenz*. Um die Entstehung dieser Zeitendivergenz zu verstehen, wird von Blumenberg der Paradiesausgang nacherzählt. Eine Kongruenz der divergenten Zeiten sei seitdem nur als Wahn denkbar, wie er am Beispiel Hitlers erörtert (LzWz 80ff). Allerdings seien zweierlei Entschärfungen der Divergenz möglich: Die Rückholung der Weltzeit in der Geschichtsphilosophie oder die sinnhafte, 'versonnene' Verselbständigung der Lebenszeit, die Blumenberg selber intendiert.

Blumenberg setzt ein mit einem "Ein-Satz-Mythos" aus der Apokalypse des Johannes: "Der Teufel weiß, daß er wenig Zeit hat". Dieser Mythos bilde "ein Grundmuster für die Erfassung der menschlichen Großlage, dessen Brauchbarkeit unerschöpflich zu sein scheint": "eine Wahrheit, auf die es dem Apokalyptiker kaum angekommen sein mag: Enge der Zeit ist die Wurzel des Bösen" (LzWz 71). Er gebraucht diesen Mythos als Variante des Topos der Divergenz von Lebenszeit und Weltzeit, ähnlich wie Odo Marquard die "vita brevis" als anthropologische Grundfigur. Der Ein-Satz wird nicht historisch-kritisch verortet und exegisiert, sondern von Blumenberg variiert: "Enge der Zeit ist die Wurzel des Bösen" so als wäre wenig Zeit zu haben und das zu wissen der Seinsgrund des Teufels. Er liest den Satz der Apokalypse aber rückwärts und 'entmythologisiert': Er führt ihn zurück auf das Zeitbewußtsein als ursprüngliche Erfahrung des In-der-Zeit-Seins, ohne allerdings das Sein-zum-Tode und die Daseins-sorge einzutragen und auch ohne das Zeitbewußtsein cartesisch mit Endlichkeitsbewußtsein zu identifizieren. Dieser Einträge enthält er sich, um möglichst voraussetzungsarm die Eigenart des Zeitbewußtseins und deren Dynamik zu beschreiben. Die "menschliche Bosheit" entstehe lediglich daraus, "daß ein Wesen mit endlicher Lebenszeit unendliche Wünsche hat. Es lebt in einer Welt, die keine Grenzen des ihm Möglichen vorzuzeichnen scheint, ausgenommen die eine, daß es sterben muß" (LzWz 71f). Dem bloßen Aus-sein-auf eignet die unüberwindliche Divergenz von Wunsch und Wirklichkeit, die als Zeitmangel erfahren wird.<sup>22</sup>

Diese Zeitstruktur der Intentionalität konturiert er mit einer an Paulus und Irenäus anschließenden spekulativen These über die *Zeit des Paradieses*. "Das Paradies hatte Paradies sein können, so paradiesisch, wie man es ihm zutrauen möchte, weil dort kein Mangel an Zeit war. ... Zeitgewinne

<sup>22</sup> Der Zeitmangel steht prägnant und synekdochisch für die Mängelanthropologie Blumenbergs (vgl. *Wirkl* 104-136).

hätten nichts bedeutet. Vor allem aber konnte es den Urkonflikt nicht geben der in dem Bewußtsein liegt, von der Welt bleibe etwas vorenthalten, was denen zufallen würde, die eine Zeit jenseits der eigenen nutzen könnten“ (LzWz 72). Und diese Paradiesphantasie variiert er lebenswelttheoretisch: “Lebenszeit und Weltzeit wären einmal ... identisch gewesen“: “der Grenzwert einer rückwärtigen Konvergenz, ohne den der Standard einer ‘Lebenswelt’ – als Sphäre und Phase des gedachten Einverständnisses zwischen Bewußtsein und Welt – nicht dargestellt werden kann“ (LzWz 73).

Mithilfe dieses imaginierten terminus a quo der ursprünglichen Indifferenz von Lebenszeit und Weltzeit wird die Genese der Zeitendivergenz lebenszeitlich beschreibbar: “Austritt oder Vertreibung – im Kern und an der Wurzel ist das nichts anderes als die aufbrechende Divergenz von Lebenszeit und Weltzeit durch Auflösung der Passung zwischen dem Horizont der Bedürfnisse und dem der Bedingungen ihrer Befriedigung. Wir können uns in der rückwärtigen Blickrichtung diesen Punkt nur in Extrapolation oder in der Unergründlichkeit einer alten Geschichte vergegenwärtigen lassen, deren Auslegung doch voraussetzt, daß wir wissen, was da passiert sein kann. Alle Geschichtserfahrung vollzieht sich in der schon weit geöffneten und sich immer noch weiter öffnenden Schere von Lebenszeit und Weltzeit. Das Gelenk der Scherenflügel, der Punkt ihrer [initialen] Konvergenz, liegt jenseits dessen, was noch als Geschichte zugänglich sein kann: im unbestimmten Vorfeld nur noch rekonstruierbarer Bewußtseinslagen“ (LzWz 76f). Der nicht gegebene, sondern erschlossene Anfang ist eine phänomenologische Spekulation zum Verständnis der Zerfallsprodukte, der Kulturgeschichte gegen die absolutistische Indifferenz der Weltzeit: “Das Bewußtsein, als Episode zwischen Natalität und Mortalität in den Weltlauf eingelassen zu sein ...[,] beginnt mit der schlichten und unselbstverständlichen Wahrnehmung, daß die Welt so wenig mit dem eigenen Leben endet, wie sie mit ihm begonnen hat“ (LzWz 73).<sup>23</sup> Den Einsatz bildet also nicht das Sterblichkeits- oder End-

lichkeitsbewußtsein, sondern die bloße Wahrnehmung der Vorfindlichkeit und Beharrlichkeit der Welt, in der wir leben und die uns überlebt. Leben versus Welt bildet den Ursprung der Lebenszeit-Weltzeit-Divergenz. Damit kommt das Verhältnis von Leben und Welt nicht als ursprünglich gegebenes Residuum der Einheit zu stehen, sondern immer schon als Konfliktverhältnis. Wie die Lebenswelt der imaginierte Anfang der Divergenz ist, so ist sie stets ein instabiler Zustand, ein per se auf Zerfall angelegter Anfang, ein imaginärer terminus a quo, der lediglich die Folgen, in denen wir leben, verständlich werden läßt. Der “elementare Konflikt“ von Leben(sdauer) und Welt(dauer) sei “nach vorne offener Verschärfungen fähig ... , die sich auf die Formel bringen lassen: Immer weniger Zeit für immer mehr Möglichkeiten und Wünsche“ (LzWz 73). Die Eskalation der Divergenz von Wunsch und Wirklichkeit dient als Beschreibungsmittel für die *Eskalation der Zeitendifferenz* und als Plausibilisierung der Einsicht in die Vergeblichkeit aller Versuche, die imaginierte ursprüngliche Indifferenz final zurückzugewinnen.

Spätestens hier ist eine klärende Bemerkung zu *Blumenbergs Lebensweltbegriff* nötig: Negativ hat er weder einen transzendentaltheoretischen noch einen kulturoziologischen (oder kommunikationstheoretischen) Lebensweltbegriff. Was dann? Seine *eigenen* Formulierungen in Lebenszeit und Weltzeit könnte man folgendermaßen systematisieren: Er unterscheidet (in der Tradition Husserls) Lebenswelt (erste Stufe) und Lebenswelten (zweite Stufe, vgl. LzWz 86f). Der *Singular* benennt einen *quasitranszendentalen* hypothetischen terminus a quo von Geschichte (als Auseinandertreten von Intention und Erfüllung), der *Plural* die kulturellen geschichtlichen Lebenswelten. Die singularische Lebenswelt ist ‘stets schon verlassen’ unter den Bedingungen der Geschichte, die pluralen sind die kulturell-geschichtlichen ‘Wirklichkeiten in denen wir leben’. Diese basale Duplizität steht in ‘Lebenszeit und Weltzeit’ neben einer dreigliedrigen Unterscheidung von ‘final-posthistorischer’, ‘alltäglich-subhistorischer’ und ‘prähistorischer’ Lebenswelt. Die ‘alltäglich-subhistorische’ ist ‘sekundär’ und damit irreduzibel plural, geschichtlich und kulturell variant; die prähistorische ist die quasitranszendente Unterstellung einer stets verlassenen, aber methodisch für die Phänomenologie nötigen ursprünglichen Lebenswelt. Die final-posthistorische wäre eine finale Konvergenz, die unter geschichtlichen Bedingungen nur als Hoffnung oder Wahn auftreten kann (vgl. LzWz 65). ‘Keine Lebensweltrückholung’ meint also, keine fi-

eine andere Ewigkeit: Was war, wird immer gewesen sein. Die ‘Erfüllung’ der Zeit ist nicht ihre Verewigung, sondern ihre Zeitigung durch die passive Synthesis der Lebensgeschichte.

<sup>23</sup> In Blumenbergs ‘Episodenschema’ gilt in der Zeit die Lebenszeit als Episode (generisch wie individuell) und im Universum ist die Welt Episode. Es geht ihm zwar um Widerstand gegen die Indifferenz durch die Widerstandes zur vergeblichen Präntention der Ewigkeit gilt ihm gerade als zu vermeiden resp. abzubauen. Es bedarf also einer Einübung in die Vergänglichkeit, um eine anthropologische *ars moriendi*, deren Pointe in der Kultivierung der Endlichkeit besteht (s. dazu unten zu den ‘Höhlenausgängen’). – Aber auch für Blumenberg stellt sich das Problem einer subversiven Tendenz zur Verewigung. Er distanziert sich zwar von Nietzsches Wiederkunftsgedanken als zyklischer Ewigkeit, aber seine Alternative ist

nale Rückholung der ursprünglichen Lebenswelt, in der Intention und Erfüllung indifferent waren. Wieweit kulturelle Formen wie die Bachsche Matthäuspasion eine zeitweilige Ruhelegung von bedrängenden Fragen und eine labile Form von Intentionalitätsentlastung erlauben, resp. eine zeitweilige, vergängliche Indifferenz von Erwartung und Erfüllung gewähren, ist eine Frage der Auslegung von Blumenbergs später Religionsschrift, der Matthäuspasion, die abschließend erörtert werden wird.

Appräsent in dieser Beschreibung bleibt aber eine *Weltendifferenz*: War im Anfang das Leben seiner Welt fraglos gewiß, so ist diese Lebenswelt offenbar verloren gegangen. Erst dieser implizierte Weltverlust macht verständlich, warum Leben und Welt konfliktieren und Leben als Zeit erforderndes Aus-sein-auf-Welt verfaßt ist – als hätte das Leben nicht immer schon Welt und als wäre Welt das immer erst Aufzubauende. Mit dem Anfang des Antagonismus von Leben und Welt hat sich anscheinend die Einstellung des Lebens zur Welt derart geändert, daß die Welt eine andere geworden ist, was Blumenberg auf die Formel bringt: "Die Welt kostet Zeit" und zwar stets meine kurze Lebenszeit (LzWz 73). Diese 'Weltformel' verdichtet die Struktur des faustischen Paktes, daß eine Welt nach Wunsch zu haben, das Leben mitsamt der Seele kostet, oder wie Blumenberg in eigener Arbeit am faustischen Mythos meint: Die Leben-Welt-Divergenz verführe "zu einem Teufelspakt, der im Kern darin bestehen muß, mit Mitteln der Magie, der Gewalt [Technik?] oder der Illusion die Weltzeit auf die Maße der Lebenszeit zu zwingen", oder "daß das Diabolische ein Konzentrat der das Leben durchziehenden Techniken und Kunstgriffe ist, Zeit zu gewinnen, um mehr von der Welt zu haben" (LzWz 73).<sup>24</sup> Anders gesagt: Lebensweltverlust provoziert den Wunsch nach Zeitgewinn, um kulturelle Lebenswelt zu gewinnen. Die Welthabe ist stets vermeinte und eine Welt zu haben, sie zu kultivieren und zu bewohnen, eine Sache der Lebenszeit, die eben knapp ist (*vita brevis*). Gegenüber Husserl ist es Blumenberg aber *auch* fraglos, daß man immer schon in einer Welt lebt, ja, daß der Anfang des Bewußtseins das der Differenz von Leben und Welt ist, so daß Welt zu haben nicht erst als Aufgabe entsteht, aber in der Welt zu leben zur Zeit kostenden Aufgabe wird. Die Welt, in der wir leben, die kulturelle Lebenswelt also, ist zu kul-

<sup>24</sup> Vgl. demgegenüber Norbert Bolz' handgreifliche Variation dieses Ein-Satz-Mythos im Ton der Technikkritik: "Das Teufelszeug ist ein Inkognito der Techniken, Zeit zu gewinnen" (N. Bolz, Das Böse jenseits von Gut und Böse, in: C. Colpe/W. Schmidt-Biggemann (Hg.), Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen, Frankfurt a.M. 1993, 256-273, 271).

tivieren und zu tradieren, sonst droht sie zu zerfallen. Aber unser Verhältnis zur Welt ist wie das zur Zeit wesentlich *exzentrisch*. Das Aufbrechen des Antagonismus Leben und Welt ist der Anfang der exzentrischen Positionalität, die ohne so benannt zu werden von Blumenberg genetisiert wird und zwar als Mängelsituation. "Jede Einlassung auf Mittelbarkeit zur Welt ist ein Kompromiß, der den Verzicht auf die volle Intensität der Erfahrung verbindet mit dem Gewinn an Zeit, um andere Erfahrung – vielleicht wiederum unter dem Zugeständnis der Mittelbarkeit – zu machen. Was man 'das Leben' nennt, besteht aus dieser Art von Konzessionen und Arrangements" (LzWz 73). Keine Erfüllungen überspannter Erwartungen also, keine finale Deckung von Wunsch und Wirklichkeit, sondern es gibt nur weniger: Kompromisse. Leben ist nicht Erfüllung; aber deswegen ist es mitnichten geringzuschätzen, sondern diesseits von Übererwartungen zu kultivieren. Keine Unmittelbarkeit heißt keine rückholbare oder final wiederzugewinnende Gegebenheit von Lebenswelt als Welt der Indifferenz und heißt auch, daß Leben stets exzentrisch ist und damit ein Kompromiß von Wunsch und Wirklichkeit. Diese weder transzendentalphilosophische noch existentialontologische, sondern anthropologische Rekonstruktion an Husserl und Plessner anschließender Grundbestimmungen fungieren hier als Auslotung der Grenzwerte des Topos von der Enge der Zeit, um ihn zum Leitfaden einer Phänomenologie der Geschichte dieses Topos resp. des in ihm dargestellten Verhältnisses von Lebenszeit und Weltzeit zu gebrauchen. Der "Begriff des Auseinanderklaffens von Weltzeit und Lebenszeit ... gibt den Blick dafür frei, daß Formen der Vermeidung und Entschärfung dieses Sachverhalts überall wiederkehren und auffindbar sein müssen. Zeitgewinn als das Radikal aller Wünsche auf Erweiterung und Zugewinn an Lebensrealität. Insofern haben alle anderen Wünsche in jenem den Grund ihrer Möglichkeit, aber auch Empfindlichkeit wie Enttäuschbarkeit in dem Maße, wie das Bewußtsein mit dem Makel seiner Endlichkeit imprägniert wird" (LzWz 73f).

Lebensweltverlust als Lebensweltausgang ist das unwillkürliche Geschehen, daß bereits in der Lebenswelt selber angelegt ist, so daß Blumenberg meint: "eine der vorletzten Fragen an den Mythos [von Sündenfall und Paradiesvertreibung] könnte sein: Vertreibung – war das überhaupt nötig, zerstören sich Paradiese nicht selbst? Vollkommener Einklang zwischen dem eben der Schöpferhand entsprungenen Menschenwesen und seiner Gartenwelt ist denkbar, doch kaum mehr als für einen Augenblick. Ein Garten, das ist wunderbar erdacht, ist ein Areal begrenzter Erfahrung; aber an Grenzen zu stoßen weckt und erregt den Zweifel, ob Größeres

nicht jenseits der Grenze warten könnte. Im Grunde ist das Verbot, von dem einen Baum im Garten zu essen, nichts anderes als die Aufrichtung einer Grenze zum Vorenthaltenen im Garten selbst... Ich brauche die Geschichte nicht weiter auszuspinnen. Was der Mensch erfahren muß, sogar in einem Paradies, ist die Gleichgültigkeit der Welt gegen ihn. Sie besteht auch, wenn nicht vor allem, in der Unabdingbarkeit der Zeitbedingung, die sie seinem Leben stellt; und sei es in der unmöglichen Gleichzeitigkeit selbst der Genüsse eines Gartens. Die Welt war da gewesen, als der Mensch zum ersten Mal erwachte; sie bestand fort, als er zum ersten Mal einschlieft. Sie scheint nicht nur Garten zu sein: Unbekümmertheit um den Menschen ist ihr wie eine 'Qualität' eigen" (LzWz 74f). Diese Vergänglichkeitsentdeckung bedarf nicht erst des Todes, sondern in Erinnerung an Prousts Anfang der 'Suche nach der verlorenen Zeit' nur des Schlafes oder nur des Augenaufschlags, um wahrzunehmen, daß die Welt vorher und nachher da ist und jenseits meiner bleiben wird (vgl. H 11ff). Die Weltgewißheit impliziert eine Selbstungewißheit und eine Evidenz der Weltbeharrung wie die Selbsterhaltung als Aufgabe.

Eine theologische Pointe von Blumenbergs Phänomenologie der Zeitdifferenz besteht auf diesem Hintergrund in der 'Umstellung' des Verhältnisses von Sünde und Tod: Der Tod kam nicht durch die Sünde in die Welt als deren 'Sold', sondern die Sünde durch den Tod als der bedrängenden Enge der Lebenszeit (LzWz 72). So gilt die Sünde als unvermeidliche Arbeit des Lebens gegen den Absolutismus der Welt oder Aufbäumung der Lebenszeit gegen die Weltzeit. 'Sünde' und selbst das Böse entsteht "aus dem schlichten Mißverhältnis" der Lebenszeit gegenüber der Weltzeit (LzWz 71). "Die ästhetische Verführung zur Lebensintensität bedarf des Versuchers nicht; sie setzt das von der Kürze seines Spielraums betroffene, eben darum auch zur Daseinsfreude stimulierte Subjekt ohne Erschrecken dem Gegenspieler des Menschen in der Apokalypse gleich" formuliert Blumenberg (LzWz 71).

Wie Blumenberg die Technisierung aus den Antrieben der Lebenswelt zu verstehen sucht gegen eine kulturkritische oder heideggersche Verfallsperspektive (Wirkl 7ff), so versucht er den Lebensweltausgang und die Arbeit an der Enge der Zeit nicht als Verführung zur Sünde zu mythisieren, sondern zu 'entmythologisieren', indem er sie auf das Verhältnis von Zeit- und Welterfahrung zurückführt. Hier entsteht ein hermeneutisches Wechselverhältnis, in dem traditionelle Metaphern lebensweltphänomenologisch verstanden und mit ihnen das Leben in kulturellen Lebenswelten als Leben gegen die absolutistische, sinnindifferente Welt 'beschrie-

ben' werden kann. Erst so gesehen "beginnt man zu begreifen, was Apokalypsen und eschatologische Verheißungen im Bewußtsein der Menschen anzurichten vermochten und, woran kaum noch ein Zweifel erlaubt ist, anzurichten vermögen."<sup>25</sup> Zwar geht es dabei auch und vielleicht vorwiegend darum, einen herrlichen Zustand der Verklärung aller Dinge denen in Aussicht zu stellen, die die gesetzten Bedingungen erfüllt hätten, deren Inbegriff zumeist ist, auf die Nutzung des gegebenen Weltzustandes ganz und gar Verzicht zu leisten. Aber es geht doch auch und womöglich in hintergründigerer Weise um die Aufhebung des Ärgernisses, welches der einzelne daran nimmt, daß die Welt über die Grenzen seiner Lebenszeit hinweg unberührt fortbesteht und sich noch anderer Freuden zu erfreuen anschickt, als ihm selbst vergönnt sein mögen. Jede Divergenz von Lebenszeit und Weltzeit enthält potentiell dieses Ärgernis; nur so ist zu verstehen, welch geringen Aufwandes an Rhetorik und Einfallskraft es bedarf, dies als Emotion und Motion zu mobilisieren. Ganze Völkerschaften sind durch die Worte eines einzigen Predigers in Bewegung gesetzt worden, wenn er nur zu beschwören vermochte, die gerade Lebenden würden noch erleben, was überhaupt zu erleben sei. Doch sind alle Arten und Abarten von Apokalypsen nicht nur Mitteilungen, daß ihre Hörer und Leser Zeugen des Endes bestehender Dinge und Nutznießer einer daraus emporsteigenden neuen Welt sein würden, sondern darin zugleich Versprechungen, sie brauchten sich nicht von einer gleichgültigen Welt überleben zu lassen. Sie, die Günstlinge des Heilsbringers und seine apokalyptischen Mitvollstrecker, würden um sich herum noch alles versinken sehen ... Nicht überlebt werden zu können, ist der Trost, der an der Mitteilung hängt, man würde zwar – wie ohnehin durch den Tod – verlieren müssen, was man an der Welt und in der Welt hat – aber in und mit dem Verlust aller. Nun wäre dies immer noch kein Inbegriff von Hoffnung, hätten nicht Apokalypsen ihren Zusammenhang mit negativen Bewertungen, ja mit Dämonisierungen der bestehenden Welt, die nur die eine Lösung zuzulassen scheinen: den Untergang. Er würde, was auch immer auf ihn folgt, jedenfalls keinen Zuwachs an Unerträglichkeit brin-

<sup>25</sup> Unter dem Titel "Rettungen ohne Untergänge" notiert Blumenberg: "Ich will nicht, daß unausgesetzt Anstrengungen zu meiner Rettung unternommen werden, wenn ich nichts davon weiß, in Gefahr zu sein. Es gibt zu viele, die den Sinn ihres Lebens darin gefunden zu haben meinen, andere zu retten, als daß sie davor zurückschreckten, diesen einzureden, sie seien verloren. So sehe ich sie, auf den Straßen und auf den Bildschirmen, in den Zeitungen und in den Büchern, auf den Kathedern und auf den Kanzeln – mit jedem neuen Medium erst recht in diesem –, emsig zu meiner Rettung bereit und schon fast tätig. Um meinen Rettungsbedarf sehe ich sie sich keineswegs kümmern" (SF 93).

gen" (LzWz 78f). So lautet Blumenbergs Fazit zur Apokalyptik: "Es bedarf der Untergänge nicht, wenn sich das Leben selbst dessen bewußt wird, was ihm bleibt" (LzWz 71). Es bedarf also keines Weltendes, um endlich 'eigentlich' zu werden, sondern lediglich der Kultivierung der Welt, in der wir leben.

### 3) Memoria als kulturelle Selbsterhaltung

Alle Versuche der Restituierung einer Einheit von Lebenszeit und Weltzeit erweisen sich als vergeblich, und alle Hoffnungen und Anstrengungen auf beider Konvergenz überspringen und verfehlen die Welt, in der wir leben – und damit auch das je eigene Leben. Wie die ursprüngliche Lebenswelt verlassen wird, so sind wir verlassen in einer Welt, die uns gegenüber indifferent 'sorglos' bleibt.<sup>26</sup> Die Divergenz von Lebenszeit und Weltzeit ist daher unwiderruflich und eine Hoffnung auf eine finale Konvergenz im Grenzwert ein Wahn. So scheint denn die Resignation nahezuliegen – aber die bleibt aus. Sie wird von Blumenberg vermieden durch die Erinnerung an die 'Urstiftung' erfüllter Intentionalität im erfüllten Augenblick mit dem Anderen. Die Paradiesspekulation impliziert die lebenswelttheoretische These, daß ein "vollkommener Einklang" von Leben und Welt resp. von Lebenszeit und Weltzeit "kaum mehr als für einen Augenblick" denkbar sei – ursprünglich als terminus a quo und gelegentlich im glücklichen Augenblick (LzWz 74). Hier ist der Daseinssinn paradigmatisch präsent als erfüllte Lebenswelt im Hier und Jetzt der Begegnung. In diesem Ereignis ist die Lebenszeit zeitweilig indifferent gegenüber der Weltzeit und daher entlastet vom Antagonismus der Zeiten. Solch ein erfüllter Vollzug kann auch gemeinsames Leben sein, wie am Beispiel des Hörens der Matthäuspassion noch gezeigt werden wird.

"Memoria heißt das Zentrum der Auseinandersetzung zwischen Lebenszeit und Weltzeit" (LzWz 300), indem die Erinnerung zeitweilig und vergänglich beieinanderzuhalten vermag, was in der Begegnung mit dem

<sup>26</sup> Die Darstellung der Unausweichlichkeit des Verzichts zeigt apagogisch die Vergeblichkeit aller Rückholungsversuche. Insofern wird der Mitvollzug dieser Phänomenologie der Zeit in ihrer Geschichte zur Einübung in den Verzicht. In dem Sinne gälte hier, was Blumenberg an Husserl entdeckt: Die Phänomenologie "fordert nicht nur, mit der Legitimation der 'Urstiftung'. Sie ist schon, was sie fordert, und kann therapeutisch werden, nachdem sie diagnostisch war" (LzWz 371).

Anderen kurz konvergiert: "Nur der eine Augenblick der Wahrnehmung als der eines anderen und deren Gegenseitigkeit, mit dem Zeitindex der Gleichzeitigkeit, verbindet uns derart für immer, daß zwei voneinander gänzlich unabhängige Erinnerungen auf diesen einen Punkt zurücklaufen". Die intersubjektive memoria bezieht sich auf den nichts garantierenden Augenblick nie zu stabilisierender Harmonie. Blumenbergs Alteritätsverhältnis im Augenblick und in der wechselseitigen memoria entdeckt nur eine unbestimmte und 'nur' zeitweilige Sinnhaftigkeit der Zeit gegen die Sinnindifferenz der Weltzeit. In der Augenblickskonvergenz beginnt zugleich "umgekehrt die Divergenz dieser Zeiten" (LzWz 300). Der phänomenologische 'Epikuräismus' des erfüllten Augenblicks und seiner wechselseitigen memoria nimmt einen ambivalenten Ausgang durch das Auseinandertreten von Alter und Ego bis in die Indifferenz. Die Aufgabe der kulturellen 'Selbsterhaltung auf Gegenseitigkeit' in der memoria ist versehrt von Ambivalenz, denn der Andere gehört jenseits des Augenblicks auch zur Welt, wenn er sich mir gegenüber indifferent verhält. Diese Ambivalenz bewahrt Blumenberg vor einer emphatischen Überlastung des Verhältnisses zum Anderen. "Die Enttäuschung an der Intersubjektivität ist, daß sie das Mißverhältnis von Lebenszeit und Weltzeit nicht zu entspannen vermag" (LzWz 312). Das Verhältnis von radikalem Alter und Ego im Augenblick der Begegnung und der memoria ist kein stabiles Therapeutikum gegen die Zeitschere.

Deswegen wendet sich Blumenbergs Aufmerksamkeit von der memoria auf den "Reifungsprozeß der Subjektivität" (LzWz 306), die er nicht transzendental versteht, sondern als stets alteriert im Prozeß ihrer Geschichte: "Das mundane Subjekt vollendet sich, indem es das schwerste aller Zugeständnisse macht, die ihm zugemutet werden können: seine Welt die Welt werden zu lassen, seine Lebenszeit im Verbund der Lebenszeiten zu der Weltzeit sich entfremdet zu sehen. Da geschieht nichts, was vermieden werden könnte, weil es schmerzhaft ist, vermieden werden dürfte, um dem Subjekt seine Subjektivität ungetrübt zu erhalten. Es ist Verzicht darauf, das Maß aller Dinge zu sein, was das Subjekt den Sinn seiner Existenz entdecken läßt: In seiner Kontingenz von der Welt zwar im Stich gelassen und mißachtet zu werden, zugleich aber diese Welt als das zu wissen und zu entdecken, was ohne seinen Verzicht und den aller auf deren Subjektivitäten nicht sein könnte. Was die Phänomenologie zu beobachten und zu beschreiben hat, ist der Reifungsprozeß der Subjektivität als der Ausgleich, den sie zwischen Resignation und Erfüllung, Verzicht und Anspruch zu finden hat" (LzWz 306).

Hier kommt Blumenbergs Eingangsperspektive zum Ziel, die Frage der "Einwilligung in diese Inkongruenz" von Lebenszeit und Weltzeit zu behandeln, ohne der "Möglichkeit der Verweigerung, des Willens zur Zurückzwingung beider in die Kongruenz" nachzugeben, und den "gangbaren" Weg "als Abkoppelung der Lebenszeit von der Weltzeit" durch "deskriptive Behauptung ihrer Unvergleichlichkeit" zu plausibilisieren (LzWz 87). Der hier anvisierte 'Ausgleich' besteht in dem Verzicht auf ein zeittheoretisches *homo mensura* und damit in einer strikt nachkopernikanischen, *exzentrischen Zeitpositionalität*. Es bleibt nur, den Daseinssinn des Menschen in der *Kontingenz* zu entdecken, statt in einer Kontingenzzeliminierung kraft vergeblicher Lebensweltrückholung.

Dann erhebt sich aber die Frage nach der Akzeptabilität dieses Verzichts über die Einsicht in seinen Sinn hinaus: Ist wirklich ein exzentrisches oder gar azentrisches Zeitbewußtsein und Weltverhältnis erträglich und wenn ja, wie? Und wie vollzieht sich der intendierte 'Reifungsprozeß' lebensgeschichtlicher Subjektivität? "Steigerung der Endlichkeit" bedeutet "Forcierung der Kontingenz"<sup>27</sup>. Den Daseinssinn in der Kontingenz entdecken zu wollen, macht eine *Unterscheidung der Kontingenz* nötig: Eine wäre die der gefüllten Zeit konkreten, sinnhaften Daseins, eine andere die der leeren Zeit in einer sinnindifferenten absolutistischen Welt. Diese Unterscheidung durchzieht auch die Figur des Anderen. Geht er Blumenbergs Erachtens bei Husserl in seiner theoretischen Funktion der Weltkonstitution auf, so meint er, daß die memoriale "Selbsterhaltung auf Gegenseitigkeit"<sup>28</sup> selber eine "Genuine Gleichzeitigkeit" ist als Ort und Gestalt der sinnhaften Kontingenz (LzWz 307). Denn: "Es ist ein entscheidender Unterschied, ob wir das Gegebene als das Unausweichliche *hinzunehmen* haben oder ob wir es als den Kern von Evidenz im Spielraum der unendlichen Möglichkeiten wiederfinden und in freier Einwilligung *anerkennen* können. Das wäre, worum es letztlich ging, die 'Verwesentlichung des

Zufälligen'".<sup>29</sup> Diese 'Verwesentlichung' ist ein Prozeß passiver Synthesis im Lauf der Geschichte wie der Lebensgeschichte des einzelnen, und er wird lesbar durch eine Phänomenologie der Geschichten, wie sie Blumenbergs ganzes Oeuvre durchzieht. Das 'Buch des Lebens', aus dem 'am Ende' verlesen und nach dem gerichtet wird, wird so umbesetzt durch vielerlei Bücher des kulturellen Lebens, mit denen nicht gerichtet, sondern zu erinnern und zu verstehen gesucht wird, was es für ein Leben war, das wir gelebt haben.

Wenn aber "charakteristisch für Akte der Selbsterhaltung" sei: "Sie können nicht rücksichtsvoll sein", sondern seien vor allem auf meine eigene Erhaltung aus, dann wird deren Sinnhaftigkeit gründlich fraglich (LzWz 307). Diese Fraglichkeit verschärft sich, wenn die Gegenseitigkeit der memoria nur der glückliche Ausnahmefall ist. "Ich möchte das nicht eine ethische Verbindlichkeit nennen", aber die anderen "übernehmen ja nicht die Erinnerung, sondern erleiden sie; es ist ein Moment der gewaltsamen Einprägung in den Bewußtseinsfundus des Anderen" (ebd.).<sup>30</sup> Diese Dauer des Selbst in der nolens oder volens nötigen memoria ist eine Selbstdurchsetzung, die mitnichten eine "Unsterblichkeit [wäre], die man nicht zu fürchten hätte"<sup>31</sup>. Zwar ist hier keine unendliche Unsterblichkeit prä-tendiert, sondern allenfalls eine endliche, und sie gilt ihm deshalb als erträglich; aber weder für einen selber ist diese Form der gewaltsamen Dauer befriedigend, noch für die Anderen erträglich. Sie kann also nicht gemeint sein, wenn Blumenberg den Imperativ Nietzsches formuliert: "Lebe so, daß du jederzeit mit dir selbsteinig sein kannst, so gelebt haben zu wollen und wieder zu leben!"<sup>32</sup>. Eben diese Selbstverewigung humaner Selbstbehauptung affirmiert Blumenberg *nicht*, sondern "Vor Scham vergehen zu können" hieße "in der Unsterblichkeit sich selbst verlieren,

<sup>27</sup> Vgl. zu dieser Kontingenzzsteigerung H. Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, *Filosofia* 14, 1963, 855-884, dto. in: *Wirkl.* 7-54, hier: 48, 51.

<sup>28</sup> Diese Grundformel widerlegt Oelmüllers Blumenbergkritik: "Skeptische Selbsterhaltung des Einzelnen während seiner begrenzten Lebenszeit, fern von Politik und Moral, bleibt hiernach die für Blumenberg wie für viele Zeitgenossen einzige Auskunft", vgl. W. Oelmüller, *Aufklärung angesichts der Parlamentarismuskritik*, in: E. Schillebeeckx (Hg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*, FS J.B. Metz, Mainz 1988, 158-171, 167.

<sup>29</sup> H. Blumenberg, 'Nachahmung der Natur'. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, in: *Wirkl.* 55-103, 94, mit P. Klee. Mir scheint, daß Blumenberg die bedeutsame Kontingenz (im Unterschied zur indifferenten, absolutistischen) als verwesentlichten Zufall versteht.

<sup>30</sup> "Ich präge mich der Erinnerung des Anderen ein ... Ich hänge nicht geradezu an die Indifferenz seiner Lebenszeit gegenüber der meinigen, breche in die Gleichgültigkeit der Weltzeit gegenüber der Lebenszeit eine winzige Bresche" (LzWz 307f).

<sup>31</sup> My 326, vgl. P. Behrenberg, *Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik* Hans Blumenbergs, Würzburg 1994, 113ff.

<sup>32</sup> H. Blumenberg, *Über den Rand der Wirklichkeit hinaus. Drei Kurzesays*, *Akzente* 30, 1983, 16-27, 21; dto. *Svst.* 129.

<sup>33</sup> Gegen Behrenberg, *Endliche Unsterblichkeit*, 122.

umschlagen in Endlichkeit – im Paradox ihrer Unerträglichkeit“<sup>34</sup>. Die gewaltsame Einprägung in die memoria des Anderen (wohl eher nolens als volens) ist Inbegriff dessen, vor dem die Scham zu vergehen sucht. Angesichts dessen kann man nur vergehen wollen. „Faktizität als unabwältzbarre Dauerschuld“ (VS 69, Svst 113) ist die Lage endlichen Daseins jenseits des symmetrischen Augenblicks wechselseitiger Gegenwart. Anders als Lévinas versteht Blumenberg die unvermeidliche Verfehlung, dem Anderen gerecht zu werden, als ein ‚selbstverständliches‘ Verhalten des Ego gegenüber dem Alter, und dies nicht affirmativ, sondern voller Scham.

Keine bleibende Versöhnung also, kein Trost.<sup>35</sup> Blumenberg verfolgt hier strikt die Strategie der „Antwortverweigerung“ gegenüber den von der Theologie ‚hinterlassenen‘ Fragen nach infallibler Identität und Dauer über den Tod und ein Weltenende hinaus.<sup>36</sup> Mit der Verweigerung jeder Versöhnung aber treibt er das faktizitäre Dasein an den Rand der Verzweiflung, die hier, anders als in Blumenbergs akademischen Arbeiten, keine ‚Verzweiflung zum Glauben‘ mehr ist.<sup>37</sup> Seine phänomenologische Alterologie vermag im Rekurs auf die Achse der Zeitschere lediglich einen sich memorial dehrenden Augenblick freizulegen, in dem nur eine labile Augenblicksharmonie erlebbar ist. Die Dehnung des Augenblicks gerät schon wieder in die Ambivalenz von Absolutismus und Antiabsolutismus. Es bleibt einerseits die normative Aufgabe der „‘Kultur‘ der Retention“ (LzWz 303) im Umgang mit dem Anderen jenseits des Augenblicks, andererseits die Abkoppelung von jeder Unsterblichkeit. Nicht einmal mehr eine endliche Unsterblichkeit also, sondern *sterbliche Endlichkeit* ist der terminus ad quem des Abbaus nicht nur von theologischen Übererwartungen, sondern auch der egologischen Subjektivität der Phänomenologie.

Blumenberg „überträgt“ deswegen die Selbsterhaltung „in eine andere Sprache ...: in die des Selbstverständnisses“ (Svst 117). „Mit der Auflö-

<sup>34</sup> Blumenberg, Über den Rand der Wirklichkeit hinaus, 23.

<sup>35</sup> Zur Unversöhntheit vgl. Behrenberg, Endliche Unsterblichkeit, 127.

<sup>36</sup> Svst 17, Mtp 307, Behrenberg, Endliche Unsterblichkeit, 83.

<sup>37</sup> Die Verzweiflung sei es, der „jener signaturenhafte Charakter für unser Zeitalter tatsächlich zukommt, den ihm die Mehrheit der Zeitanalytiker einräumt“ und sie sei es, in der sich „immer auch das Bewußtsein einer Wirklichkeit ankündigt, die an ‚Dichte‘ und Unauflösbarkeit inkommensurabel ist zu jener, die aus dem Vollzug des Zweifels im cartesianischen Sinne vesichert werden kann. Die Verzweiflung hat ihr adäquates Korrelat nicht in der Gewißheit des Wissens, sondern in der Gewißheit des Glaubens“ (H. Blumenberg, Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls, Habil. masch., Kiel 1950, 29).

sung des Substanzrückhalts tritt das Selbstverständnis ein für die Selbsterhaltung“ (Svst 122). Es ist als Lebensgeschichten erzählbare *memoria meiner selbst*, die den Augenblick auf eigene Weise Dauer gewinnen läßt. „Die ‚Dehnung‘ des Augenblicks“ war dem Ego cogito unmöglich, das dazu eines Gottes bedurfte. Diese Dehnung vermag die Alterologie nur auf ambivalente Weise zu gewähren, auch wenn die stabilisierende wechselseitige memoria die kultivierteste Form wechselseitigen Verständnisses auf Dauer wäre. Die eigene Dauer nicht egologisch zu begründen und auch nicht alterologisch sichern zu können, wirft einen auf die Ausbildung möglicher Selbstverständnisse in Form der memorialen Selbstvergegenwärtigung zurück. Darin sei die memoria die „auf sich selbst gestellte Intimität des Selbstverständnisses“ als „Retterin der inneren Erfahrung aus dem bloß formalen Schema der Zeit“ (Svst 124). Prousts Recherche sei das Paradigma für diese Umbesetzung, „wenn alle Zeitlosigkeiten ... vergeblich geworden sind“ (Svst 125). Die „Identität der *memoria* ... wäre schmerzhaft Reue, doch zugleich Befreiung von der Last für alles Künftige, um das es nicht mehr gehen kann, weil es darum schon gegangen ist“ (LzWz 266, vgl. Svst 134).

Aber – was kann es sein, worumwillen ich mich selbst zu erhalten suche? Oder anders gefragt: Was ist es, wovor wir uns fürchten, wenn wir uns vor dem Tod fürchten?<sup>38</sup> Und ist meine Erinnerung meiner selbst in Gestalt des Selbstverständnisses alles, was man hoffen darf? Blumenberg sucht hartnäckig dem „Sog einer Vakanz“<sup>39</sup> zu widerstehen, wesentlich dem Sog einer Selbstverewigung durch Egologie und Unsterblichkeit und damit auch dem Sog der Hoffnung auf eine finale Konvergenz von Lebenszeit und Weltzeit in einer Apokalypse. Wenn kein Gott und keine Welt meine Identität über die Zeit wahr, wenn auch die memoria des Anderen sie nicht zu sichern vermag, bleibt nur noch der Rückzug in die keineswegs erhabene, sondern desillusionierte Existenz der Erinnerungsarbeit in der „Pflicht gegenüber den Gewesenen als *memoria*“ (LzWz 303). Das ist einerseits die Arbeit an der Geschichte, andererseits die Arbeit der Erinnerung der Lebensgeschichten, meiner wie fremder.

Was einst die memoria Gottes war, wird zur Aufgabe des Menschen, die aber dementsprechend ermäßigt werden muß. Die memoria erlaubt keine Unsterblichkeitshoffnungen mehr und auch keine Rettung der Identität

<sup>38</sup> Vgl. E. Tugendhat, Gedanken über den Tod, (Vortrag Tübingen 1996); jetzt: Dialog in Laetitia, Frankfurt a.M. 1997.

<sup>39</sup> Svst 17, Mtp 307.

über die Grenze dieser Welt hinaus. Das kann man als hilfreichen Abbau der anthropologischen Übertreibungen der Neuzeit mitvollziehen. Aber wäre es nicht gerade die tröstliche 'Aufgabe' Gottes, die memoria zu gewähren, die als dauernde Retention bewahrt, was keine wechselseitige memoria dauern lassen kann und was auch das memoriale Selbstverständnis nicht vermag? Es bleibt Blumenberg daher der abgründige Zweifel der Frage nach der Überlastung der humanen memoria. Die wechselseitige memoria ist so ambivalent und prekär instabil wie die 'Selbsterhaltung auf Gegenseitigkeit'. Erst der Übergang in die Entlastung von der Überforderung der memoria durch eine phänomenologische ars moriendi könnte hier einen Ausweg als Einwilligung in die eigene Vergänglichkeit ermöglichen. Wenn die "Sterblichkeit als ein fast kosmologisches Trauma" erscheint, gibt es gleichwohl die "Kostbarkeit, mit der sich das Leben darstellt und jeder Selbstverständlichkeit enthebt. So verletzlich muss man sein in seinem Selbstbesitz, um anschaulich zu machen, was es heisst, sich mit der Sterblichkeit abzufinden".<sup>40</sup> Wer getrost in der Höhle der Kultur, in der Höhle, in der wir leben, bleiben kann, statt 'ad astra' aus ihr ausbrechen zu wollen, um endlich in die Sonne zu schauen, der hat gelernt, sich mit seinem Leben und seiner Zeit abzufinden – und diese Lebenszeit mit memoria und imaginatio zu kultivieren.

#### 4) Die Kulturhöhle als der Sitz im Leben von memoria und imaginatio

Ein Weg zur Selbsterhaltung gegen die feindliche Wirklichkeit, wie sie uns in der indifferenten Weltzeit entgegentritt, war seit unvordenklichen Zeiten der Rückzug in die Höhle, wo man Schutz und Schlaf und den nötigen Lebensraum für memoria und imaginatio fand. Der Höhle als pristiner und geschichtlich kultivierter Lebenswelt geht Blumenberg in seinem letzten großen Werk nach, den 'Höhlenausgängen', wo er schließlich andeutungsweise mythopoietisch wird: "Ein erdachter Mythos" (H 808) wird anvisiert und memorial wie imaginativ vorbereitet – aber nicht eigens erzählt, das bleibt einer am Ende der 'Höhlenausgänge' zitierten rabbinischen Erzählung vorbehalten. Einen Mythos zu *erdenken* ergäbe ein Unding, da er seine Genese in seiner Rezeption hat, die nicht durch Reflexion substituierbar ist. Daher bleibt Blumenberg nur bei "Vorgaben für einen letzten Höhlenentwurf" (H 808), der dann als rabbinische Erzählung zi-

tiert wird in aller Offenheit zur Auslegung und Aneignung, die dem Leser damit zugespielt wird. Die "Grenzvorstellung eines Mythos, der so etwas wie die 'Systematik' einer Epoche umgreifend, wenn auch nicht begreifend, darzustellen hätte, würde zur Selbstaufhebung der mythischen Qualität führen – und damit zum unvermeidlichen Eindruck der 'Kontingenz' des gewählten Imaginariums selbst, dem alles Zwingende verloren wäre ..." (H 808). Es geht Blumenberg um nicht weniger als eine narrative prägnante Darstellung des Horizonts der Gegenwart: *Es geht um seine Epoche in einen Mythos gefaßt* – und darin um die geschichtliche Gegenwart auf ihre Bedeutsamkeit gebracht, eine Phänomenologie der Geschichte als Phänomenologie der Gegenwart. Da Blumenberg hier auch von sich selber redet, tritt er persönlich auf: "Ich zögere nicht, gerade diese dubios erscheinende imaginäre Situation als *den* Mythos erzählen zu lassen, der wiederum von der Philosophie selbst und ihrer Funktion spräche" (H 810).

#### "Ein anderer Mythos"

Einst saßen R. Jehuda, R. Jose und R. Simon beisammen, und der Proselytenabkömmling Jehuda war unter ihnen. Da begann R. Jehuda und sprach: Wie schön sind doch die Werke dieser Nation [sc. der Römer]! Sie haben Straßen angelegt, Brücken gebaut und Bäder errichtet. R. Jose schwieg. Darauf nahm R. Simon b. Johaj das Wort und sprach: Alles, was sie errichtet haben, geschah nur in ihrem eigenen Interesse. Sie haben Straßen angelegt, um da Huren zu setzen, Bäder errichtet zu ihrem Behagen, Brücken gebaut, um Zoll zu erheben. Der Proselytenabkömmling Jehuda erzählte ihr Gespräch weiter, und es wurde der Regierung bekannt. Diese beschloß dann: Jehuda, der gelobt hat, soll erhoben werden, Jose, der geschwiegen hat, soll nach Sepphoris verbannt werden, und Simon, der geschmäht hat, soll hingerichtet werden. Da ging er hin und verbarg sich mit seinem Sohne im Lehrhause; dahin brachte ihnen seine Frau täglich Brot und einen Krug Wasser, und sie speisten. Als aber [die Verfolgung] verschärft wurde, sprach er zu seinem Sohne: Frauen sind leichtsinnig; wenn man sie quält, könnte sie uns verraten. Hierauf gingen sie und versteckten sich in eine Höhle. Da geschah ihnen ein Wunder und es wurde für sie ein Johannisbrotbaum und eine Quelle erschaffen. Sie zo-

<sup>40</sup> H. Blumenberg, Goethes Sterblichkeit, NZZ 19.3.1982, 33f.

gen die Kleider aus, setzten sich bis zum Halse in den Sand, und studierten den ganzen Tag; zur Zeit des Gebetes kleideten sie sich an, bedeckten sich und verrichteten das Gebet, nachher aber zogen sie die Kleider wieder aus, damit sie nicht verschleißen. Nachdem sie zwölf Jahre in dieser Höhle gesessen hatten, kam Eljahu, stellte sich an den Eingang der Höhle und sprach: Wer verkündet dem Sohne Johajs, daß der Kaiser gestorben und sein Befehl aufgehoben ist? Darauf kamen sie heraus und sahen Leute pflügen und säen. Da sprach er: *Sie lassen das ewige Leben und befasen sich mit dem zeitlichen Leben.* Jeder Ort, auf den sie ihre Augen richteten, ging sofort in Flammen auf. Da ertönte eine Hallstimme und sprach zu ihnen: Seid ihr herausgekommen, um meine Welt zu zerstören? Kehret in euere Höhle zurück. Darauf kehrten sie zurück und saßen da ein Jahr von zwölf Monaten. Sodann sprachen sie: Das Strafgericht der Frevler in der Hölle dauert ja nur zwölf Monate. Da ertönte eine Hallstimme und sprach: Verlasset euere Höhle! Da kamen sie heraus. Überall, wo R. Eleazar schlug, heilte R. Simon. Er sprach zu ihm: Mein Sohn, *die Welt hat an mir und dir genug.*<sup>41</sup>

Dieser Mythos, eine theologische Kritik theologischer Kulturkritik, erzählt *phänomenologische ars moriendi als ars vivendi*: Einübung in die Endlichkeit ohne hintergründige Ausflucht in neue Unendlichkeiten, aber auch ohne Flucht vor dem Tod.<sup>42</sup> Und hierin zeigt sich final Blumenbergs Verständnis der Philosophie und ihrer Funktion: *„Philosophie wäre dann auch die ‚Disziplin‘, von dem zu reden, was man sich nicht mehr leisten kann“,* und *„von dem zu reden, was man sich zumuten muß an Konzession und Kontraktion“* (H 810): die Einschränkung, *„daß Bewußtsein von Realität nur in der Toleranz eines Ausschnitts möglicher Erscheinungen, Gegebenheiten, Sachlagen entsteht, daß hingegen Bewußtsein aussetzt, wo*

<sup>41</sup> H 819f, Blumenberg nennt als Quelle: Aus dem Babylonischen Talmud: Seder Moed, Traktat Sabbath 11 6 (Dt. L. Goldschmidt, Königstein 1980, I 532 f); kursiv P.S.

<sup>42</sup> Bei aller phänomenologischen Ernüchterung, oder gerade als deren Antrieb, meint Blumenberg dennoch: *„tatsächlich sind neue Trostbedürftigkeiten entstanden. Es ist die Frage, ob mit den drei Namen [Kopernikus, Darwin und Freud] die härteste Bedürftigkeit annähernd erfaßt werden konnte, die den Menschen zum trostbedürftigen Wesen macht: der Tod“* (SF 153). Denn: *„Niemand läßt sich darüber trösten, daß er sterben muß“* (ebd.). Als harte Aufgabe bleibt, diese Trostlosigkeit auszuhalten, ähnlich wie die Daseinsgrundfrage offenzuhalten und nicht letztbegründend zu ‚beantworten‘. Aber gleichwohl sei es *„nicht unbillig und nur leichtfertig in Verruf gebracht, den ‚Trost der Philosophie‘ zu suchen“* (GKW 792). *„Kein Grund zur Sorge“* ist eben nicht der Tod, sondern eine *ars moriendi als ars vivendi*. *„Jede Philosophie letzter Fragen ist auch eine letzter Mittel“* (H 779), *„im Grenzfall ... der absoluten Metapher als einem prekären Substitut“* (H 781).

die Gewohnheit vollkommen wird oder die Ungewöhnlichkeit jede Chance ihrer Bewältigung ertötet“ (H 816). Im Blick auf die kulturelle Welt, in der wir leben, gilt es daher, sich mit weniger als der Unendlichkeit zufrieden zu geben. Der ‚Weltenbrand‘ durch den Blick des jüdischen Theologen wäre stets ein antizipiertes kleines Weltende, in dem die Endlichkeit unter unendlichen Ansprüchen vergeht. - Und eben diese Übertreibung der Ansprüche veranlaßt Gott selbst einzugreifen und die beiden straks wieder in die Höhle zu schicken, damit sie sich bescheiden lernen. Erst wenn sie an dieser Welt genug haben, hat diese an ihnen genug – auch eine Satisfaktion, nicht ohne Opfer als Verzicht auf die Unendlichkeit.

Diese Variante des Höhlenmythos ist eine *sophistische*<sup>43</sup> Gegenbesetzung zum platonischen: Hörer wie Erzähler wohnen in der Zuflucht der Höhle (H 809), der Erzähler liest den Mythos von der Philosophie, seinen finalen Höhlenmythos als Mythos von der Höhle in der Höhle (H 810) und von der *„Höhle als Institution der Institutionen“* (H 810) – also von der Kultur, deren Form die Institution ist, deren Funktion die Entlastung und deren sprachliche Formen Narrationen wie der Mythos sind. Im Horizont Blumenbergs heißt rhetorische Entlastung, die dieser Mythos von der Höhle in der Höhle deren Insassen zuspült, für *„die finale Höhlenwelt der Institutionen ... ein einziges Aufbäumen gegen den Zug der Entropie, gegen den Sog der Wahrscheinlichkeit, die Dekadenz der Diffusion“* (H 813).<sup>44</sup> Dekadenz der Diffusion heißt für ihn auch: *„Daß in solchen Nischen [mit Gehlen: in Politik, rhetorischer Kultur und moralisierender Literatur] ausgerechnet die Kinder arrivierter Eltern mit allen Mitteln sich ihren Platz suchen“* (H 814).<sup>45</sup> Statt Institutionen zu tragen, wollen sie sich tragen lassen. Für die letzten Höhlenbewohner gälte: *„Aus der Überredungsphilosophie wird Gefälligkeitsphilosophie“* (H 815), so daß die von Blumenberg geschätzte Sophistik in ihr platonisches Zerrbild verfiel. Im Konflikt von Lust- und Realitätsprinzip (H 814) würde das Realitätsbewußtsein zugunsten eines kulturellen Hedonismus verloren. Das Aussein auf Realität als dem labilen Schnittpunkt der Spannungen in den Wiederholungsraten der Erscheinungen und dem Bewußtsein der *„Differenzen von Wirklichkeit“*, die *„auf der Ebene der Schatten selbst erzeugt“* werden (H 816), verginge in Gewohnheit und Gleichgültigkeit. Eben dagegen arbeitet der von Blumenberg zitierte Mythos an: *gegen die Diffusion der kulturellen*

<sup>43</sup> Vgl. u.a. H 810, 813, 815.

<sup>44</sup> Wäre das etwa gegen Derrida zu lesen? Vgl. J. Derrida, Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text, in: Ders., Randgänge der Philosophie, Wien 1988, 205-258.

<sup>45</sup> Sagt ein emeritierter Ordinarius für Philosophie.

*Entropie* (H 818). Wo der eine zerstreut, muß der andere verdichten. Erst die Tradition etwa in der Gestalt des Weitererzählens ermöglicht der Kultur ein Überleben. Und ohne solche Arbeit an der Tradition würde die kulturelle Lebenswelt vergehen.

Seine höchstpersönliche Variante des Höhlenmythos ist für Blumenberg als einem Insassen der Höhle auch eine Erzählung von der passiven Synthesis des Alterns, der "Anorganisierung" (H 818), die auf dem Weg zum Tode der einzige Weg ist, sich ins Leben einzuüben. "Im finalen Höhlengleichnis könnte Rückkehr von der *Akme* der befreiten Phantasie nur das Gefälle der Entjungdlichung zum Tode hin bedeuten. Leben kann sich auf dem Scheitelpunkt nicht halten, auch nicht auf dem der Phantasie", dem Organ des jugendlichen Autismus (H 818). Statt nun aber als Rückkehrer den rechten Weg zu lehren, statt "jener Wendung unter dem Antrieb des Guten, wie sie in Platos *Paideia* stattfindet" (ebd.), bleibt Blumenberg nur, "von der *Paideia* zurückzufallen in den 'Realismus' des durch Gewohnheit abgeschirmten oder eingeeengten Bewußtseins" (ebd.). Der ontologische Komparativ Platos wird in Blumenbergs gegenwartskritischer<sup>46</sup> Andeutung eines finalen Höhlenmythos durch einen *anthropologischen und rhetorischen Komparativ der Erfahrung* umbesetzt, der die *Paideia* in die Lebenserfahrung verweist. Er akzentuiert den Streit um die Schattenrealität, den Agon der Höhleninsassen als Vollzug des Ausseins auf Überzeugung und Realitätsbewußtsein – und darin geht es um Einsicht in die unvermeidliche Aufgabe der Selbsterhaltung statt des (ihm leider nur) parasitär erscheinenden Sich-erhalten-lassens. In der Konstellation des Agons liegt eine implizite Verpflichtung der Höhleninsassen, statt einem hedonistischen Voluntarismus zu folgen, an der kulturellen Selbsterhaltung mitzuarbeiten. Blumenberg findet den Höhlenausgang *in* der Höhle, als einen Eingang zu einem Labyrinth: in der Höhle aus der Höhle in andere Höhlen<sup>47</sup> als eine Überlebenskunst in Gestalt symbolischer Formen. "Solches Sich-vertreten-lassen des Ganzen durch seine Teile oder Produkte ist das Kernstück der Überlebenskunst bis hin zum Menschen und bis hin zu seinen gesellschaftlichen und politischen Daseinsformen, in denen Delegation immer bedeutet, daß nicht jeder zu seiner Selbsterhaltung alles tun und können muß. Das Symbolische ist so etwas wie der

<sup>46</sup> Die Arbeit, der Antiabsolutismus und das pragmatische Interesse scheinen Blumenberg in seiner Gegenwartssicht in der auf ihn folgenden Generation entropisch wegzudiffundieren. Nachdem er ein Leben lang in der Höhle gesessen hat, hält die Welt seinem Blick nicht mehr stand.

<sup>47</sup> Vgl. die Eingangsanekdote von Goethe und dem Maurer (H 808).

Tribut, den der Andere, das Andere vom Lebendigen anstelle des Lebens selbst annimmt... Daß der Gott das Opfer anstelle des Opfernden annimmt, ist nur eine der Formen dieses Grundverhältnisses von Leben und Wirklichkeit: als Ablösung des Absolutismus der Wirklichkeit" (H 71). Der Antagonismus von Lebenszeit und Weltzeit, von Lebenswelt und Weltall oder von exzentrischem Leben des Menschen gegen das nichtende Sein der Leere und der Entropie führt Blumenberg zu keiner stabilen Versöhnung durch eine Regression in die Kunst. Dem Menschen geht es um's Überleben, nicht um das nackte, sondern um das kultivierte, symbolisch geformte. Darin liegt sein Aussein auf kulturelle Verwesentlichung der Faktizität des Daseins. Was einmal gedacht wurde bleibt immer gedacht, gelebtes Leben bleibt immer gelebt, und das heißt: der jeweilige Sinn liegt im als faktisch unvergänglichen, aber nicht verewigten Vollzug, in einer *sterblichen Endlichkeit, die ihre Unvergänglichkeit in ihrer Faktizität hat.*

##### 5) Ein erfüllter Augenblick: das Hören der Matthäuspasion

Was aber bleibt einem, wenn man sich allmählich zwar an der Welt genug sein ließe, aber am Schöpferwort nicht mehr – so daß die Welt zum Staubkorn im All der Unendlichkeit würde? Und wenn die Welt uns zu wenig wäre, da sie immer schneller auf den Wärmetod zugeht? Die Arbeit an den kulturellen Formen humanen Daseins wird bewegt vom *primum movens* des Antiabsolutismus, sei es der des eigenen Vergehens in Alter und Tod, der der naturalen Gefährdung humanen Daseins oder schließlich des Weltendes in der Entropie. In der hintergründig, untergründig und abgründig drohenden Entropie als totaler Zerstreung allen Lebens vor allem des kulturellen kehrt bei aller Kritik doch eine naturwissenschaftlich transformierte Apokalyptik wieder: am Ende das Feuer oder zumindest zuviel Wärme für das humane Leben. So kann Blumenberg lakonisch unter dem Titel 'Posthistoire' bemerken: "Der Mensch wird aussterben".<sup>48</sup> Aber er verweigert sich jeder "Rhetorik der Vorläufigkeit", die auch im letzten *Fin de siècle* modern war, und daher auch jedem Nihilismus.<sup>49</sup> Er ironisiert die "Apokalypsenneigung ... , die vor einem Jahrhun-

<sup>48</sup> Begriffe in Geschichten, Frankfurt a.M. 1998, 138.

<sup>49</sup> Lebensthemen, Stuttgart 1996, 27; vgl. "Der Wärmetod" enthielt *in nuce* das *Fin de siècle*" (VS 292).

dert den 'Wärmetod' erfand, vor diesem die 'Eiszeit' (1837) und nach ihm das 'Waldsterben'" (VS 292).<sup>50</sup>

Die von Blumenberg vielfältig bedachte Entropie bedeutet daher wenn, dann eine Apokalyptik, gegen die er kräftig anarbeitet. Auch wenn Blumenberg sich der Plausibilität finaler Vergeblichkeit angesichts des Wärmetodes nicht verschließen kann, sei das längst kein Grund für irgendeine "Endzeittümelei", wie er mit beißender Ironie titelt (Lebensthemen 19ff). Das finale Nichts motiviert vielmehr seinen 'Horror vacui' (SF 156), so daß er die Zeit auszukosten und zu kultivieren sucht. Statt gebannt auf das Ende zu starren, will er es vergessen machen und die Lebenszeit des Menschen indifferent werden lassen gegen diesen Endzeitdruck. Der Vergeblichkeit angesichts der Unendlichkeit bewußt, ihr doch nicht zu erliegen, sondern sei es getrost oder mit epikuräischer Lust und List zu widerstehen, bewegt seine Arbeit an der Kultur. Gottvergessenheit, Grundlosigkeit und Entropiegewißheit steigern das Labilitätsbewußtsein der Kultur. Dann liegt es nahe, auch an der rabbinischen Erzählung nicht mehr genug zu haben – sondern auf *Mehr* aus zu sein, auf eine weitere Erzählung: die Matthäuspasion. "Das Mehr selbst tönt in der Passion" (Mtp 15).

Blumenbergs 'Matthäuspasion' ist auf dem Hintergrund der Neuzeitdebatte seine finale Gnosiskritik in Gestalt einer Kritik der Christologie als ursprünglich doketisch, als ein Ausweichen vor der Zumutung des Kreuzestodes. Darin ist sie *auch* eine antiapokalyptische Lesart der Passionsgeschichte: Jesus sei nicht die Erfüllung von vorgängigen Erwartungen, auch nicht der apokalyptischen, sondern sperrig, nachhaltig irritierend, in einer Weise, die 'die Theologie' a limine zu glätten und zu integrieren unternommen habe. In der Matthäuspasion kann man Blumenbergs irritierende untergründige *philosophische Eschatologie*<sup>51</sup> entdecken, die nicht auf letzte Dinge aus ist, sondern auf die Einübung in vorletzte Fragen und damit auf eine Ruhelegung und heilsame Ablenkung von den letzten Fragen.<sup>52</sup> Dieser eigenwillige Text ist von der Erinnerung belebt an einen Augenblick der zeitweiligen Entlastung vom Antagonismus der Lebenszeit gegen die Weltzeit. So erscheint das Hören der Matthäuspasion Bachs als eine fragile Wiederkehr der ursprünglichen Indifferenz - ein Augenblick ungetrübter Lebenswelt ohne Antagonismus von Leben und Welt. Das

<sup>50</sup> Daß Blumenberg nicht zwischen Apokalyptik und Eschatologie unterscheidet, zeigt der Fortgang des Textes (VS 296).

<sup>51</sup> Vgl. Behrenberg, Endliche Unsterblichkeit, 113ff, im Anschluß an H. Jonas.

<sup>52</sup> Vgl. Mtp 98f, 110, bes. 248, 250.

Hören der Passionsmusik wird zu einem (keineswegs ästhetisierten) Vollzug von Gemeinschaft: "Dem Hörer der Passion darf es genügen, daß sie nicht zum bloßen Schein durchlitten wird und daß der Leidende und Sterbende für ihn der Ungleichgültigste ist, an dem er etwas so Berührendes, ja über ihn Entscheidendes zu erfahren hat, daß es *diese* Musik nötig hatte, um ihn, den Hörer, endlich zu erreichen" (Mtp 110).<sup>53</sup> Diesem erfüllten Augenblick des musikalischen Mitvollzugs der Passionsgeschichte, in der Blumenberg das Kreuzesgeschehen strikt antiapokalyptisch und antidoketisch auszulegen sucht, soll abschließend nachgegangen werden. Was geschieht mit der letzten Frage nach Gott jenseits seines Todes und was mit unserer Frage nach einem Leben nach dem Tod? "Der Mensch ist ein trostbedürftiges Wesen" (SF 153), was also bleibt ihm angesichts der Kürze seiner Lebenszeit zu hoffen?

Die Passion Bachs endet, wie Blumenberg betont, mit dem, was öffentlich und von jedem erfahrbar sei, "mit dem versiegelten, nicht mit dem leeren Grab. Sie hinterläßt die Gemeinde in Trauer und Tränen, nicht in Hoffnung und Gewißheit" (231, s. 245) - aber erstaunlicherweise findet Blumenberg *Trost in den Tränen*: "Der zum Weinen Entlassene zweifelt an diesem Tode nicht. Mehr braucht er nicht, um angesichts des seinen getröstet zu sein" (236, s. 152, 229f). Eine Passion ohne Auferstehung, der nackte Realismus des bloßen Todes und als Gewißheit nur die des Todes: Woher kann da noch Trost kommen? Die Ruhe des Todes Jesu läßt den Tod auf sich beruhen und geht nicht über ihn hinaus - weder zum auferweckenden Allmachtsgott, noch zum Kerygma vom Auferweckten. Insofern biete die Endgültigkeit des Todes im Hören der Passion eine "Ruhelegung der 'Jesusfrage'" (248), Ruhe von der Allmacht (256) und die Aussicht auf eine seltsam sanfte Ruhe des Grabes (245) - in der tröstlichen Distanz<sup>54</sup> der Erzählung in der Musik (129). Für die Hörer ist das "*Ruhe sanft*" des Schlußchores die "Aufforderung, sich mit Tränen niederzusetzen" und als "Trauergemeinde" die Trauer zu begehen (245).<sup>55</sup> Dieser Vollzugssinn der Trauer ist Blumenberg offenbar tröstlich, und zwar auch im Hinblick auf seinen *eigenen* Tod, so daß das Hören der Passion

<sup>53</sup> Im folgenden sind alle nicht näher gekennzeichneten Stellen aus Mtp.

<sup>54</sup> Liegt nicht gerade in dieser Distanz eine Ermäßigung des Realismus? Die Frage nach dem 'Trost' des Verfassers müßte eigens die Funktion der Musik behandeln: "Das Mehr selbst tönt in der Passion" (15); vgl. Behrenberg, Endliche Unsterblichkeit, 159ff.

<sup>55</sup> Für einen noch nicht nachchristlichen Hörer wäre es aber eminent beunruhigend, wenn das alles gewesen sein sollte; wenn also diese remetaphorisierende Wörtlichkeit einen nur noch trauern ließe. Hier treibt die Remetaphorisierung hervor, daß es doch mehr war, was wir hoffen durften.

und deren phänomenologische Meditation als die *ars moriendi* fungiert. Aber eine 'Grabesruhe' wäre doch recht leblos. Inwiefern also findet diese Trauerarbeit zurück ins getröstete Leben, in die *ars vivendi*?

Die "Entlastung von Schuld" sei "auch ohne Auferstehung verdient" (246), was verständlich würde, wenn in der gegenüber Nietzsche *verstandenen* Passion die Metapher der getrösteten Endlichkeit des Daseins vollzogen<sup>56</sup> würde, in der der Mensch sich von der Überlebenslast und Weltfürsorge entlastet fände und darin befreit von der Schuld für sein Scheitern an der Weltverantwortung. Die bloß negative Theodizee ermangelte unendlich der Anthropodizee, des Freispruchs des Menschen von der Schuldenlast angesichts der Seinsgrundfraglichkeit - und diese Last würde nur dann von ihm abfallen, wenn der Seinsgrundmangel zugestanden und der Tod sein und bleiben darf und nicht durch Auferstehungsgewißheit oder ewige Wiederkehr bewältigt werden muß. In dieser schwachen, *endlichen Anthropodizee*, die zugleich eine antiapokalyptische *Kosmodizee* ist, kann man auch eine implikative schwache und *zeitweise Theodizee* entdecken, denn der trauernde Phänomenologe findet sich - zum Trost - in Gemeinschaft mit seiner Gemeinde und - mehr als erwartet - mit dem "Vater danach" (250, s. 128): "Auch der Vater ... setzt sich *mit Tränen nieder*, als einer der Fassungslosen ..." (250f). Für diese Trauergemeinschaft mit dem "Vater danach"<sup>57</sup> gilt das schlechthin Unselbstverständliche: "*Es gibt keine Fragen mehr*" (250) - während jenseits dieser Ruhe einer *zeitweiligen finalen Lebenswelt*<sup>58</sup> die Unruhe der Seinsgrundfraglichkeit und Daseinsorge selbstverständlich ist.

Durch die Passion Jesu und in deren musikalischer Erinnerung vollziehen die Hörer das Sterben Jesu mit - woraufhin aber an die Stelle von Schuldverhältnissen die *Sorge* tritt. Für Gott steht "etwas auf dem Spiel ... , was seiner 'Sorge' Wesentlichkeit gibt" - er verliert die "Exklusivität seines Sinnens ... nur für sich selber er selbst zu sein" (94). Darin, daß er wie der Mensch fortan in *Sorge* lebt, als "*Sorgengott*", findet Blumenberg "das Äußerste an Erfüllung und Zumutung" (109) - die "intentionale Erfüllung" Gottes (126) liegt in der Endlichkeit mit den Worten: "*So also ist es, was ich getan habe!*" (127).<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Vgl. zur "Begehung" 40-42, 45 und Behrenberg, *Endliche Unsterblichkeit*, 159f, 178-184.

<sup>57</sup> Vgl.: "*Wir setzen uns mit Tränen nieder ... - über jenen Tod [Jesu]. Auch über diesen [des Vaters]?*" (251) - der Ton liegt für Blumenberg auf dem Fragezeichen.

<sup>58</sup> Vgl. *LzWz* 22f, 41-47, 64ff.

<sup>59</sup> Vgl. zur ästhetischen Kosmo- oder Ontodizee 88ff.

In der gemeinsamen Trauer und Sorge wie in der zeitweiligen Ruhe der Passionsmusik hätten Mensch und Gott eine *Gemeinschaft* gewonnen jenseits der Konkurrenz des 'nemo contra deum nisi deus ipse', was für den Menschen, den trauernden Phänomenologen, hieße, "daß er nach der Passion einen anderen Gott als zuvor haben *könnte*, sofern er es wollte: einen Gott, der ihn endlich begriffen hätte und ihn die 'Folgen' der göttlichen Weltverstrickung nicht nach Art der Paradiesaustreibung allein tragen lassen will. Anders ausgedrückt: Nun wüßten sie beide, der Schöpfer und sein Geschöpf, welche *Sorge* der Tod in das Leben hineingebracht hatte" (127f). In der Daseinsorge Gottes (gerade nicht nur für sich) läge die Erfüllung der Horizontintentionalität seines Daseins. Wenn Gott die Zeit gäbe und sie wieder nähme, hätte er nie *gegeben*, sondern nur zeitweilig überlassen. Die *Gabe* der Zeit ist unwiderruflich. Die Gabe der Zeit dieser Welt wie der eines jeden Lebens ist so unwiderruflich wie die Schöpfung. Würde sie durch ein Weltende revoziert, wäre die Schöpfung nur ein Spiel mit sich selbst und wir nur beliebige Spielfiguren. Das absurde Gespenst eines allmächtigen Willkürgottes erschiene, und würde uns vor dem Abgrund des Nichts erschauern lassen. Die Matthäuspasion erzählt die Geschichte des Gottes, der seine Schöpfung nicht vergehen läßt, der sie nicht revozieren kann, weil er sonst nicht der Schöpfer wäre und bliebe.

Gemeinschaft in musikalisch vergänglicher, zeitweiliger *Fraglosigkeit*, im Hören der Passion, statt einer dem nachchristlichen Hörer unverständlichen Auferstehungsgewißheit - Gemeinschaft der *Tränen* über den Grund der *Sorge*, den Tod, statt Sündenschuldverhältnisse und Opferlust - Gemeinschaft der *Daseinsorge* statt Eifersucht versus Selbstbehauptungszwang - so könnte man die Erfüllung des Ausseins auf Blumenbergs Passionsphänomenologie zusammenfassen - und damit *veruneigentlich verspielen*, denn diese Wünsche erfüllen sich im *Hören* und werden verständlich in der *phänomenologischen Meditation* der Matthäuspasion.