

Veröffentlichungen der Sektion
„Religionssoziologie“
der Deutschen Gesellschaft
für Soziologie

Herausgegeben von

Christel Gärtner
Winfried Gebhardt
Michael Ebertz
Volkhard Krech
Gert Pickel

Band 10

Christel Gärtner, Detlef Pollack,
Monika Wohlrab-Sahr (Hrsg.)

Atheismus und religiöse Indifferenz



R Ce 100

Leske + Budrich, Opladen 2003

Inhalt

<i>Detlef Pollack/Monika Wohlrab-Sahr/Christel Gärtner</i> Einleitung	9
Ursprünge des Atheismus: Positionen, Milieus, Bedingungen	
<i>Winfried Schröder</i> Der Tod Gottes und die Neuzeit: Philosophiehistorische Anmerkungen zum Zusammenhang von Atheismus und Moderne	23
<i>Magnus Schlette</i> Vollendung der Religion? Überlegungen zum religiösen Atheismus im 19. Jahrhundert	41
<i>Gerald Hartung</i> Autonomiewahnsinn? Der Preis einer Säkularisierung des Menschenbildes in der philosophischen Anthropologie Max Schelers.....	75
<i>Jochen-Christoph Kaiser</i> Organisierter Atheismus im 19. Jahrhundert.....	99
<i>Philipp Stoellger</i> Deus non datur? Hypothetischer Atheismus und religiöse Nicht-Indifferenz am Beispiel Hans Blumenbergs	129

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für die Publikation ist bei Der Deutschen Bibliothek erhältlich

ISBN 3-8100-3639-0

© 2003 Leske + Budrich, Opladen

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Druck: DruckPartner Rübemann, Hemsbach
Printed in Germany

1640/2003

Religiöse Indifferenz und Atheismus: Empirische Beiträge*Olaf Müller*

Glaube versus Atheismus? Individuelle religiöse Orientierungen in Mittel- und Osteuropa..... 171

Sipco Vellenga

Wie „Gott“ in den Niederlanden verblasst: ein kultureller Trend in einem säkularen Staat. 197

Liina Kilemit/Urmas Nõmmik

Konfessionslosigkeit in Estland. Die gegenwärtige Situation: Ein Kreuzungspunkt der Geschichte..... 215

Die DDR und Ostdeutschland: Zivilreligion oder Religionslosigkeit?*Kersten Storch*

Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland 231

Gert Pickel

Areligiosität, Antireligiosität, Religiosität: Ostdeutschland als Sonderfall niedriger Religiosität im osteuropäischen Rahmen?..... 247

Heiner Meulemann

Erzwungene Säkularisierung in der DDR – Wiederaufleben des Glaubens in Ostdeutschland? Religiöser Glaube in ost- und westdeutschen Alterskohorten zwischen 1991 und 1998..... 271

Christel Gärtner/Kornelia Sammet

„Wir machen weiter“: Krisenbewältigung unter der Bedingung der Religionslosigkeit..... 289

Thomas Schmidt

Vom Bürger zum Werktätigen: Die arbeiterliche Zivilreligion in der DDR..... 315

**Theoretische Perspektiven:
Religionslosigkeit oder strukturelle Religiosität***Ulrich Oevermann*

Strukturelle Religiosität und ihre Ausprägungen unter Bedingungen der vollständigen Säkularisierung des Bewusstseins..... 339

Monika Wohlrab-Sahr

Religiöse Indifferenz und die Entmythologisierung des Lebens. Eine Auseinandersetzung mit Ulrich Oevermanns „Strukturmodell von Religiosität“..... 389

Autorinnen und Autoren 401

Philipp Stoellger

Deus non datur?
Hypothetischer Atheismus und religiöse
Nicht-Indifferenz am Beispiel Hans Blumenbergs

„Ist die Intentionalität ... immer auf einer Repräsentation gegründet?
Oder ist die Intentionalität der einzige Modus der ‚Sinnstiftung‘?
Ist das Sinnhafte immer das Korrelat einer Thematisierung und Repräsentation? ...
Ist das Denken wesentlich Bezug zu dem, was seinesgleichen ist,
das heißt wesentlich atheistisch?“

Levinas¹

1. Zwei Seiten der Neuzeit

Wie Levinas zu fragen heißt entselbstverständlich, diejenige Selbstverständlichkeit zu befragen, die sich seit dem Zerfall des antiken wie des mittelalterlichen Theismus etabliert hat: Dass die neuzeitliche Vernunft ohne Gott *auskommt* und dementsprechend auch ohne ihn auszukommen *hat*. So zu fragen kann sinnvoller Weise nicht darauf zielen, den obsolet gewordenen Theismus als metaphysische These in Philosophie und Theologie oder gar anderen Wissenschaften zu rehabilitieren. Wenn die Frage sinnvoll verständlich sein soll, ist sie eine *ursprüngliche* Frage, in der sich eine Fraglichkeit am Rande der Neuzeit zeigt: ob denn das Denken nicht anders als ‚gott-los‘ sein könne? Und zwar nicht nur methodisch, hypothetisch oder faktisch, sondern ‚wesentlich‘, das hieße, das Denken *als* Denken wäre per se Gott gegenüber indifferent, kennte ihn nicht und könnte noch nicht einmal von ihm absehen, da er nicht im Horizont des Denkens liege, genauso wenig wie im Horizont der Erfahrung, weil er nicht ein möglicher ‚Gegenstand‘ derselben sein kann.

Wenn Denken nur ‚seinesgleichen‘ denken könnte und wenn es nicht (mehr) im Sich-selbst-denken-den Denken sein Urbild hat, bliebe alles andere, die Anderen und der Andere stets jenseits des Horizonts – so wie es sich in der Aporetik einer Phänomenologie der Intersubjektivität bei Husserl zeigt. Diese perspektivische Verkürzung, die Enge des Horizontes des Denkens und damit seine Appräsenz hat Blumenberg Zeit seines Lebens umgetrieben –

¹ Levinas, 1995, 158.

allerdings von der Levinas gegenüberliegenden Seite aus: nicht von der späten Neuzeit her, in der ihre Selbstverständlichkeiten fraglich werden, sondern von der frühen Neuzeit her, in dem ihre späteren Selbstverständlichkeiten erst möglich und allmählich wirklich wurden. Was im Mittelalter undenkbar oder häretisch war, wurde im Spätmittelalter immerhin denkbar und damit zur realen Möglichkeit, die hypothetisch in den Wissenschaften vorauszusetzen sich bewährte und damit zur Üblichkeit und Fraglosigkeit wurde. Diese Geschichte der Selbstverständlichkeitsgenese des ‚wissenschaftlichen Atheismus‘ ist eines von Blumenbergs Lebensthemen.

Will man seiner retrospektiven Horizontabschreitung – so könnte man sein phänomenologisch-memorales Vorgehen nennen – verstehend nachgehen, ist allerdings zweierlei einzuklammern: ob und welcher Ansicht Blumenberg ‚selber‘ war und ob damit alle anderen Wege in der Neuzeit und über sie hinaus (gar normativ) ausgeschlossen wären. Blumenbergs ‚eigene Ansichten‘ mögen wissenschaftsgeschichtlich oder biographisch interessieren; aber sie sind einerseits weitgehend appräsent (solange noch keine Biographie seiner Person publiziert ist) und nur indirekt an manchen beiläufigen Spuren seiner Texte (abduktiv) zu erschließen; andererseits sind sie sc. kein ‚Argument pro oder contra‘. Sie sagen nichts über den Status und die Geltung des in der Neuzeit selbstverständlich gewordenen Atheismus in den Wissenschaften.

Allerdings, im thetischen Vorgriff formuliert, zeigen sich an Blumenberg Grenzen dieser Selbstverständlichkeit, sowohl im Hinblick auf seine ‚theologischen Anfänge‘ in den unpublizierten akademischen Arbeiten, in seinen Neuzeitstudien, in denen sich die kritische Seite der Neuzeit abzeichnet, etwa sofern die ‚Selbstbehauptung‘ sinnlos werden könne oder der Atheismus ein nur (?) hypothetischer sei, als auch schließlich im Blick auf den prospektiven Horizont seiner Studien, sofern seine ‚Meditation der Matthäuspassion‘ ein spätes Nachwort zur Neuzeitdebatte darstellt, in der erinnert und durchgearbeitet wird, was vom neuzeitlichen Atheismus verdrängt wurde. Wie der Status seiner Neuzeitgeschichten einzuschätzen wäre, ist eigens erst zu fragen, denn bei seinen Geschichten bleibt unvermeidlicherweise manches unthematisch, etwa die dauernde Präsenz des Christentums im vortheorietischen Horizont der Lebenswelt, die sogenannte Wiederkehr der Religion oder auch des Theismus in der jüngeren (spät)analytischen Philosophie oder in der Phänomenologie.

2. Konflikt der Interpretationen

In der Arbeit an Blumenbergs *Texten* sind unvermeidlicherweise Leser am Werk. Und da Lektüre ein Vorgang des Verstehens ist, zeigt sich darin die Perspektive und der Horizont derselben – und damit auch der blinde Fleck, der ihre Unterscheidungen bestimmt. Diese hermeneutische Trivialität der Lektüretheorie hat nicht-triviale Folgen. Denn Blumenbergs Œuvre ist ein besonders drastischer Fall für einerseits recht unkontrollierte eklektizistische Rezeption, andererseits für dementsprechend freie Interpretation. Manche Appräsenzen sind vermutlich signifikant für eine der Selbstverständlichkeiten, deren Genese Blumenberg selber untersuchte: für den Aufmerksamkeitsverlust Gott gegenüber, und daher für eine dementsprechende Ignoranz für die Präsenz dieses Themas nicht nur vor, sondern auch in der Neuzeit. Dieser Verlust scheint ein Preis der ‚reflexiven Selbsterhaltung‘ des Menschen zu sein – aber darin geht die Wahrnehmung für das Woher, Wogegen und Womit dieser Entwicklung verloren. Ein Verlust, dem Blumenberg jedenfalls entgegengearbeitet hat.

F.J. Wetz etwa meint zu wissen: ‚nulla salus est!‘ (Wetz, 2001), und Blumenberg hat dieser Vormeinung entsprechend eine resignative Antwort zu belegen. So sei „Blumenbergs Grundgedanke“, „daß es außer und neben dem physischen Weltall nichts gibt. Der Mensch ist innerhalb desselben ein flüchtiges Stück Natur“ (Wetz, 1993, 181). Nur ist diese These mitnichten die des ‚Phänomenologen der Bedeutsamkeit‘ Blumenberg, sondern wohl eher diejenige Wetz‘ (Wetz, 1994). Wie er selber notiert, blieb Blumenberg „stets empfindlich für letzte Sinnfragen, auch wenn er sie für unbeantwortbar hielt. Wie stark ihn besonders religiöse Fragen beschäftigten, wird deutlich aus einer seiner letzten Veröffentlichungen zu Lebzeiten, der *Matthäuspassion*, einer Würdigung Johann Sebastian Bachs“ (Wetz, 1999, 35; Mtp: 1988, H: 1989). Demzufolge ist kaum zu erwarten, dass bei Blumenberg ein emphatischer Atheismus der Gottesleugnung zu finden wäre, hält er doch die Gottesfrage direkt oder indirekt *offen*. Von einer finalen ‚Gottlosigkeit‘ kann im Blick auf seine Texte schwerlich die Rede sein.

Aber ebendies ist zwischen verschiedenen Lesern Blumenbergs umstritten. Wetz jedenfalls meint: „War Blumenbergs erstes Werk, seine Dissertation, noch eine versöhnliche Auseinandersetzung mit der christlich-mittelalterlichen Philosophie, so ist diese [Mtp] eine unversöhnliche Abrechnung mit der christlichen Glaubenslehre. Dabei bietet er keine Religionskritik herkömmlicher Art, wie man sie von Nietzsche, Marx und Freud her kennt, sondern er unternimmt den kühnen Versuch, die im Neuen Testament verkündete Frohe Botschaft von innen her aufzulösen, gleichsam als Traurige Botschaft zu entlarven. ... Die traurige Botschaft dieser gewaltsamen Auslegung biblischer Texte lautet: Der Mensch ist ein vergängliches Wesen einer um ihn unbedrückten Welt, was, religiös ausgedrückt, soviel bedeutet wie: Es gibt

nirgendwo Heil! Nun ist eine solche Auffassung weder neu noch besonders originell, viele Zeitgenossen vertreten sie; neu und durchaus spektakulär ist dagegen, daß ausgerechnet jene Texte diese Erkenntnisse enthalten sollen, die offenkundig genau das Gegenteil besagen. Das wirkt irritierend und beweist nur, wie stark Probleme der christlichen Glaubenslehre Blumenberg selbst noch zu jenem Zeitpunkt beschäftigten, als er sich davon längst losgesagt hatte. Infolge seiner umfassenden geistesgeschichtlichen Bildung und wegen philosophisch-theologischer Interessen blieb er befangen in den Problemhorizonten der philosophischen Tradition, die abzuschütteln ihm einfach unmöglich war ...“ (Wetz, 1999, 35f). So gesehen erscheint Blumenberg als „ein theologisch belasteter Historiker, Philologe und Philosoph“, und die ‚Matthäuspasion‘ „beweist, wie wenig Blumenberg in der Lage ist, das unwiederbringlich Verlorene loszulassen und zu vergessen“ (Wetz, 1993, 188).

Endlich zu vergessen, die Bilder loszuwerden, ‚die uns gefangenhalten‘, wie Wetz es zu wünschen scheint, ist ein paradoxes Unterfangen. Denn etwas loswerden wollen, es gar intendiertermaßen zu vergessen, ist in der Regel kontraproduktiv. Darin besteht auch das Dilemma jeder expliziten Gottesleugnung, dass sie fortschreibt, was sie angreift. Zudem wird man bekanntlich ‚mit der Zeit seinen Gegnern immer ähnlicher‘, und so erscheinen manche Gottesleugner als durchaus dogmatische Anti-Theisten, schwarze Theologen gewissermaßen, die von ihrem alter ego fasziniert bleiben. Wetz aber will mehr, und das ist plausibel: er will keine Gottesleugnung, sondern eine gelassene Gottlosigkeit, eine Freiheit von der Vergangenheit, und die sucht er (in Aufnahme Nietzsches) im Vergessen – der ‚göttlichen Kunst‘. Nur: „Für Blumenberg scheint ... dieser Weg blockiert zu sein. Seine Bildung und seine Wissensfülle sind es, die ihm unüberwindliche Hindernisse in den Weg stellen ... Seine profunden geistesgeschichtlichen Kenntnisse vereiteln geradezu den Gedanken, daß alles einmal so sein könnte, als ob es Metaphysik, christliche Religion und all die großen Sinnentwürfe nie gegeben hätte“ (Wetz, 1993, 187).

Die Utopie einer Annullierung der Vergangenheit ist allerdings wenig mehr als ein frommer Wunsch, und zwar im Falle Wetz' eines einst dezidierten Katholiken, der in dieser Vergangenheit sein alter ego erkennen dürfte. Eine intendierte Gottlosigkeit des Vergessens kann ihre Horizontintention nur verfehlen, wenn die nur nicht-intentional zu erreichen wäre. Ein Vergessen mit der Freiheit der Indifferenz (wenn es die denn trotz Leibniz' Kritik gäbe) ist jedenfalls unerschwinglich, solange wir noch erinnern, was gewesen ist. Denn was war, wird immer gewesen sein – und damit die Vergangenheit der Gegenwart bleiben. Und eben die ist es, an der Blumenberg arbeitet, memorial und imaginativ: an dem retrospektiven Horizont der Gegenwart, den zu erinnern, ihm Verstehen und Orientierung gewährt. Wetz' Lesart steht seltsam quer zu Blumenbergs Texten – und zeigt eher eine recht eigene Horizontintention an. Und eine ähnliche Eigenart der Lektüre findet sich schon bei seinem Vorgänger.

Wie der Schüler, so der Lehrer: Odo Marquard erklärte in seinem Nachruf auf Hans Blumenberg: Der „Grundgedanke der Philosophie von Hans Blumenberg schien mir und scheint mir der Gedanke der *Entlastung vom Absoluten*. *Die Menschen halten das Absolute nicht aus. Sie müssen* – in verschiedenster Form – *Distanz zu ihm gewinnen*. Ich habe das zuerst in meiner Freud-Preis-Laudatio [Marquard, 1981a] auf ihn 1980 in Darmstadt formuliert und ihn anschließend gefragt: ‚Sind Sie sehr unzufrieden mit dieser Interpretation?‘ Darauf er, der sehr höflich sein konnte: ‚Unzufrieden bin ich nur damit, daß man so schnell merken kann, daß alles ungefähr auf diesen Gedanken hinausläuft‘“ (Marquard 1998, XIX)². Distanz zum Absoluten? Dann wäre diese Distanznahme wesentliches movens der humanen Kultur der Neuzeit, in der der ‚terminus contra quem‘ basal bestimmend bliebe. Zugespitzt formuliert wäre die Neuzeit eine Arbeit am Absoluten, antithetische und indirekte Theologie also. In diesem Sinne meinte Blumenberg jedenfalls: „Die kühnste Metapher, die die größte Spannung zu umfassen suchte, hat daher vielleicht am meisten für die Selbstkonzeption des Menschen geleistet: indem er den Gott als das Ganz-Andere von sich absolut hinwegzudenken versuchte, begann er unaufhaltsam den schwierigsten rhetorischen Akt, nämlich den, sich mit diesem Gott zu vergleichen“ (Blumenberg, AAR, 135)³. Die dezidierte ‚Gott-losigkeit‘ kommt von ihrem Anderen nicht los, weil sie in der Logik

² Kursiv P.S.; vgl. Marquard, 1986, 11-32; ders., 1981b, 39-66; ders., 1995, 75-91 („Entlastung vom Absoluten“, ebd. 82, 83).

³ Da Blumenberg dies ausblickshaft als Schluss formuliert, im Anschluss an Bemerkungen zu Kant und Montaigne, bezieht er sich vermutlich auf die Konsequenzen der Kantischen Kritik, nicht auf die sog. ‚Dialektische Theologie‘, von der die Formel des ‚Ganz-Anderen‘ geprägt wurde, und auch nicht auf die spätmittelalterliche Eskalation des Gottesgedankens im Nominalismus, wie die Neuzeitstudien vermuten lassen könnten. Aber sowohl diese Anfänge wie deren Umbesetzung bei K. Barth träfe die Wendung gleichfalls.

Folgende Abkürzungen werden für Blumenbergs Texte verwendet: Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie (Diss. unveröffentlicht), Kiel 1947 (PU); Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls (Habil. unveröffentlicht), Kiel 1950 (OD); Paradigmen zu einer Metaphorologie, ABG 6, 1960, 7-142, 301-305 (PM); Die Vorbereitung der Neuzeit, PhR 9, 1961, 81-133 (VN); Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik, in: *Wirkl.* 104-136 (AAR); Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität, in: H. Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt a.M. 1976, 144-207 (= Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, *Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse* 11, 1969, 333-383) (SB); Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt a.M. 1975. (GKW); Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. 1979 (My); Schiffbruch mit Zuschauer, Frankfurt a.M. 1979 (SZ); Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1986 (Wirkl); *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 1986 (LzWz); Die Sorge geht über den Fluß, Frankfurt a.M. 1987 (SF); Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. ²1988 (LN); *Matthäuspasion*, Frankfurt a.M. 1988 (Mtp); Höhlenausgänge, Frankfurt a.M. 1989 (H); Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlaß, Stuttgart 1996 (Svst).

einer ‚Gegenbesetzung‘ verfangt und damit das fortschreibt, was sie auf Distanz zu bringen sucht.

So bemerkenswert mehrdeutig Marquard seine Generalthese formuliert, so einseitig legt er sie aus: nämlich negationslogisch. In der ‚Legitimität der Neuzeit‘ gehe es Marquard zufolge darum, dass die Menschen *Gott* nicht aushalten und dagegen Gnosis und Selbsterhaltung wie -behauptung erfinden; in der Genesis der Kopernikanischen Welt darum, dass die Menschen die *Leiden der Welt* nicht aushalten, in den Himmel fliehen, der sich als Wüste zeigt, und von diesen Erwartungen entlastet werden müssen zur Einwilligung in die irdische Existenz; in der ‚Arbeit am Mythos‘ darum, dass die Menschen den *Absolutismus der Wirklichkeit* nicht aushalten, der durch Mythen auf Distanz gebracht werde; in der ‚Lesbarkeit der Welt‘ darum, dass sie das eine Buch der Bücher sowenig aushalten wie die Unlesbarkeit des Buches der Natur und die lesbaren Bücher dem entgegensetzen; in den ‚Höhlenausgängen‘ schließlich fliehen die Menschen in die Höhlen vor der tödlichen Wirklichkeit (Marquard, 1998, XIXf).⁴

Zugespitzt läuft das auf eine programmatische *Enttheologisierung* der Kulturgeschichte⁵ hinaus unter der durchaus präventiosen Maxime, Nietzsches Verkündigung des Todes Gottes zu folgen als Entlastung von der „absoluten und unmittelbaren Wirklichkeit ...“, zu der auch Gott gehört. Aber indem die Menschen sich von Gott entlasten, entlastet sich Gott zugleich von den Menschen und verläßt sie: Gott ist tot. Darum hört Blumenberg Bach – 1988 in einer neuen Rezeption der *Matthäuspasion* – als eine Art Nietzsche vor Nietzsche, indem er jene Worte zentralisiert, die in dieser Passionsgeschichte die letzten Worte des Menschensohnes am Kreuz sind: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ So ist – meine ich – dieses späte Buch von Hans Blumenberg das, was gerade auch seine frühen Bücher waren: eine radikalisierte Theodizeefrage, die keine Antwort findet“ (Marquard, 1998, XX).

Seltsam ist nur, dass Blumenberg gegen Ende seiner ‚Matthäuspasion‘ deutlich anders optiert. Im Schlusskapitel werden ‚Die Exzesse des Philosophengotts‘ verhandelt, von Anselm über den Nominalismus bis zu Leibniz. „Die Erhabenheit der Gottesidee zeigte sich erst am festgestellten, unbetrüerten und dennoch unverwundenen Gottestod“ (Mtp, 301) – also bei Nietzsche, denn erst der Tod lässt Gott ‚perfekt‘ werden, im Perfekt jeder Bestreitung entzogen. Als würde Blumenberg sich gegen seine trivialisierenden Leser richten, argumentiert er:

4 Wie offensichtlich hier Marquards eigene Interessen für seine Blumenberg-Lesart leitend sind, zeigt sich auch anhand der ausgezeichneten Analyse von Marquards Ansatz in: R. Le-onhardt, 2000, 44-110.

5 ‚Seinesgleichen geschieht‘ auch in Marquards Sicht auf die ‚Kontingenz‘ in ihrer Geschichte, maßgeblich in der Neuzeit; vgl. I.U. Dalferth/Ph. Stoellger, 2000, 1-44.

„Während der triviale Atheismus – der des Astronauten, der weit und breit nichts von Gott gesehen zu haben berichtet – auf den Satz konvergiert, den ihn schon der Psalmist sprechen läßt: *Es gibt keinen Gott*⁶), und damit sagt, die Behauptung des Gegenteils sei von jeher ein Irrtum oder eine Irreführung – und zwar eine schändliche – gewesen, verweigert Nietzsche gerade diese Aussage. Sein ‚toter Gott‘ ist der durch Tod endgültig Gewordene, an dessen Perfekt-Existenz keine Negation herankommt ... Der Gott der Erinnerung, der Gott des Nihilismus, der Gott der erratischen Suchbewegungen des sich als untröstlich wollenden Subjekts ist mächtiger als der des vertrauenden Glaubens an den Richter“ (Mtp, 301f).

Den negativen ‚Astronauten-Atheismus‘ hat Nietzsche hinter sich gelassen, aber sich mit dem Gottestod einen auf ewig perfekten Anderen entworfen, gegen den über den hinaus der Mensch nun seine Steigerung sucht. Und damit sowohl sich eine unendliche Aufgabe aufbürdet als auch die tradierte Theodizeelast erbt. Insofern findet die Theodizee durchaus eine Antwort – in der Selbststeigerung. Aber Blumenberg deutet seine anders als bei Marquard lautende Antwort an: „Mußte der Gott sterben, dem die Welt zur Schuld angelastet werden konnte, wird auch der Mensch sterben müssen, der diese Welt-schuld nicht abzuwerfen oder zu vermeiden weiß“ (Mtp, 305).

Mit Marquards signifikant simpler These der ‚Entlastung vom Absoluten‘ ist angesichts der gegebenen Hinweise wohl vor allem sein eigener Grundgedanke formuliert: „Das Lebenspensum der Menschen ist die Entlastung vom Absoluten, die Kultur als Arbeit an der Distanz“ (Marquard, 1998, XIX)⁷. Denn der Mensch ertrage die Philosophie des Absoluten nicht. Deswegen hat Marquard ‚Schwierigkeiten mit der Hegelschen Geschichtsphilosophie‘, wie sie seit Theodizee und Idealismus bis in die Ritter-Schule betrieben wurde. Und zur Entlastung von dieser Theorie des Absoluten konvertierte Marquard vom Geschichtsphilosophen zum Anthropologen und heiteren Polytheisten⁸, der das Absolute pluralisiert und damit *das eine Absolute* loszuwerden meint.⁹ Während der Monotheismus von einem Monomythos lebe, der schließlich durch die monomythische Geschichtsphilosophie der Moderne be-

6 Ps 10,4 „Der Gottlose meint in seinem Stolz, Gott frage nicht danach. ‚Es ist kein Gott‘ sind alle seine Gedanken“; vgl. Ps 14,1 „Die Toren sprechen in ihrem Herzen: ‚Es ist kein Gott.‘ Sie taugen nichts; ihr Treiben ist ein Greuel; da ist keiner, der Gutes tut“ (dto., Ps 53,2); vgl. Ps 79,10 „Warum läßt du die Heiden sagen: ‚Wo ist nun ihr Gott?‘“ (dto. Ps 115,2). Mit der Anspielung auf ein Zitat aus dem Munde der ‚Toren‘ und ‚Gottlosen‘ könnte man ein Urteil Blumenbergs vermuten, was sich durch den Fortgang des Zitats bestätigt.

7 Als Darstellung von Blumenbergs These.

8 Vgl. dagegen Taubes, 1983, 469; dto. Körtner, 1997, 49, gegen den „Polytheismus ohne Religion“.

9 Inwiefern Marquard sich damit eine Pluralisierung des Absolutismusproblems einhandelt, bleibt ungeklärt. Bei Blumenberg jedenfalls ist weder mit der Pluralisierung die Aufgabe des Antiabsolutismus ‚gelöst‘, noch ist sein Ausweg der in den Polytheismus – wie v.a. die Matthäuspasion zeigt.

erbt worden sei¹⁰, eröffne der Zerfall dieser absolutistischen Monismen im Niedergang der Geschichtsphilosophie die Wiederkehr des paganen Pluralismus. Dabei unterstellt Marquard ein antihegelsches anthropologisches Progressmodell, sofern mit dem Abbau des Absoluten der Aufbau des Humanen einhergehe. In der Logik einer *Gegenbesetzung* zur Fortschrittsideologie und -illusion wird deren Dynamik der stufenlogischen Steigerung ‚versehentlich‘ fortgeschrieben. Das Entlastungsprojekt wird sowohl zu einer großen Verlustgeschichte wie zu einer ambitiösen negativen Aufhebung *ad maiorem hominis gloriam*. Und läuft er damit nicht Gefahr, trotz allem spätmodernen Polytheismus bei einer neuen, pluralisierten Selbststeigerung des Menschen zu enden?

Blumenberg hingegen arbeitet nicht zum Zwecke der Entsorgung Gottes, sondern zur Vermeidung der Konkurrenz mit ihm und der Aporien seiner ‚Beerbung‘ durch das neuzeitliche Subjekt. Er affirmiert Nietzsche nicht, sondern sucht einen anderen Ausgang der Theodizee. Nach Nietzsche galt: „Der Mensch als Generationsnachfolger dieses Gottes fand sich zuverlässig genug ... Der Tod Gottes machte den Weg zum absoluten Selbstvertrauen des Menschen frei. Nur blieb der freigelegte Weg leer“ (Mtp, 306) – kein Mensch in Sicht, der die unendliche Aufgabe und Erblasten hätte auf sich nehmen können. „Die Vakanz blieb“ – und von dieser Vakanz geht Blumenberg zurück auf eine Umbesetzung im Gottesgedanken selber, wie sie in der Passion zu Ausdruck und Darstellung kommt, maßgeblich in der Matthäuspassion. Denn dass die Vakanz blieb, lag wohl daran, „daß Nietzsche die Folge der Eskalationen Gottes in Wirklichkeit nicht beendet hatte ...? Die Passion nicht verstehen konnte?“ (ebd.). *Die Passion zu verstehen* – wie es die ‚Matthäuspassion‘ versucht – ist daher eine Deeskalation in der Arbeit am Gottesgedanken, der dessen Exzesse zu vermeiden sucht.

Aller Erfahrung aus der Philosophie- und Theologiegeschichte nach ist das Verstehen der Passion noch abgründiger als der präventive Vergleich mit Gott. So meint Levinas jedenfalls:

„Das Problem des Gott-Menschen enthält auf der einen Seite den Gedanken einer Erniedrigung, die sich das höchste Wesen auferlegt, eines Abstiegs des Schöpfers auf die Ebene der Geschöpfe, *das heißt eines Aufgehens der aktivsten Aktivität in der passivsten Passivität*“; und: „Das Problem enthält andererseits, wie als Folge dieser in der Passion bis zur äußersten Grenze getriebenen Passivität, den Gedanken einer Sühne für die Anderen, das heißt eines Einspringens für Andere, einer Substitution: Das *Identische* par excellence, das nie austauschbare, das Eine schlechthin, wäre demnach die *Substitution* selbst“ (Levinas, 1995, 73, kursiv P.S.).

Demnach ist Marquards *Gegenbesetzung* zur Geschichtsphilosophie durch die Anthropologie mitnichten die orientierende Konstellation Blumenbergs. Denn dessen Antithese zur hegelschen Begriffsgeschichte der Ritterschule war

¹⁰ Hier zeigt sich die eminente Differenz Marquards zu Blumenbergs Kritik dieser auf Löwith zurückgehenden Neuzeitgenetisierung. Vgl. zur Sache Halbmayr, 2000, bes. 147-176.

vielmehr anfänglich die Kulturphilosophie Rothackers, aus der sich seine an Husserl anschließende Phänomenologie der Geschichte herausbildete, die er in ‚Paradigmen‘, ‚Exempla‘ und mancherlei kleinen Geschichten ausführte, wie beispielsweise seine ‚Begriffe in Geschichten‘ zeigen (Blumenberg, 1998). Metapher versus Begriff und humane Selbstbehauptung gegen *diverse* Absolutismen, wie den Absolutismus der naturalen oder technischen Wirklichkeit, oder auch gegen metaphysische Absolutismen ist seine Orientierungsfigur, nicht wie bei Marquard einfach der Mensch *versus* Gott als das Absolute.

3. Zum Hintergrund der Neuzeitgenese: Christliche Metaphysik und Blumenbergs ‚Kehre‘

Für die Genese von Blumenbergs Position ist aufschlussreich, das Pendant zu seiner späten Religionsschrift, der ‚Matthäuspassion‘, in Erinnerung zu rufen: seine unpublizierten akademischen Arbeiten ‚Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie‘ von 1947 und ‚Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls‘ von 1950.

Seine Dissertation unternimmt den Versuch, ‚ursprüngliche Philosophie‘ im Horizont der augustiniisch-franziskanischen Scholastik zu entdecken und gegen Heideggers Destruktion zu rehabilitieren. Denn die Scholastik sei die ‚*paradigmatische* Epoche“ (PU, 6) für eine *ursprüngliche* Philosophie. *Diese* Scholastik zeige „eine ausgeprägte ursprüngliche Eigenleistung“ (PU, 9). Das zu erweisen richtet Blumenberg seinen „Blick auf das autochthone Eigengut einer dem christlichen Wirklichkeitshorizont entspringenden Metaphysik“ (PU 8), um zu verstehen, wie auf dem „Hintergrund des faktisch-geschichtlichen Wirklichkeitsbewußtseins eine so einzigartige Einheit und Kontinuität der fundamentalen *Fragen* sich bilden konnte, wie sie die Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis auf den heutigen Tag durch alle Metakinesen ihrer Horizonte durchgehalten hat“ (PU, 9)¹¹. Die *Scholastik als ‚autochthone‘ christliche Metaphysik* also will Blumenberg von Augustin her erschließen, und damit von dem Theologen her, an dem Heidegger nach eigener Auskunft die Existentialanalyse ausgebildet habe (PU, 7f). Bei ihm habe „das christliche Bewußtsein noch die volle ursprüngliche Kraft“ (PU, 8)¹².

¹¹ Vgl. PM, 11: Die Metaphorologie untersuche „die Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen“.

¹² Die augustiniische Scholastik sei „geradezu angetrieben von dem Grunderlebnis dieses Kontrastes zwischen Faktizität und Kontingenz der Wirklichkeit, in der sich der Mensch

Offensichtlich richtet sich dieser Rekurs auf die christliche Metaphysik gegen Heideggers Verdeckung und Destruktion derselben – allerdings nicht, um sie als bruchlose Option einer Philosophie der Gegenwart vorzustellen. Mit der Erfahrung des Krieges im Rücken, der Blumenberg vom Studium an der theologischen Hochschule St. Georgen abbrachte und auf Umwegen in die Philosophie wechseln ließ, zeichnet sich gegen Ende der Dissertation eine ‚Kehre‘ ab: „Erleuchtete Existenz – auf sich selbst geworfene Existenz. Ist hier ein letzter *Dualismus* metaphysischer Möglichkeiten erreicht? Und ist es menschliche *Entscheidung*, die zu einer dieser Positionen führt, oder die Faktizität der geschichtlichen Horizonte, die nur je eine der beiden Möglichkeiten freigibt?“ (PU, 92). Blumenberg plädiert für letzteres, dass die Faktizität entscheidet – und die ‚genealogisch‘ zu untersuchen daher ein basales movens seiner Phänomenologie der Geschichte bilden wird. Die Faktizität der *Gegenwart* von 1947 jedenfalls lässt ihn die gegen Heidegger rehabilitierte ‚erleuchtete Existenz‘ für verstellt halten. Aber: „Es bleibt noch ein weiterer Standpunkt möglich: daß nämlich das metaphysische Fragen in diesen Positionen noch nicht zur Ruhe gekommen und in seinen radikalen Möglichkeiten noch nicht erschöpft ist“ (ebd.).

Darauf klingt der letzte Satz der Matthäuspassion wie eine späte Antwort. Denn die Erschöpfung dieser Möglichkeiten findet er später bei Nietzsche und in der eigenen Überschreitung von dessen These: „Der alte *horror vacui* enthebt der Frage nach der Energie, die, unerkant über alle Stufen der Eskalation getrieben, dem vermeintlichen Gottsucher, dem unermüdligen Gottfinder keine Ruhe gelassen hatte, bis zur Erschöpfung – dort wie hier“ (Mtp, 307). Die Eskalationen, die noch bei Kant und final bei Nietzsche weitergetrieben werden, lassen selbst nach dem Gottestod keine Ruhe – aber treiben in die Erschöpfung der Frage.

Eben solch eine ‚Ruhelegung‘ findet sich in Blumenbergs Matthäuspassion, wenn er mit der ‚süßen Ruh‘ der Grablegung in Bachs Matthäuspassion die ‚Ruhelegung der ‚Jesusfrage‘“ verknüpft – um daraufhin zu deklarieren, er sei damit „immun geworden“ gegen die neuere Exegese: „Gelassen kehrt der Unfolgsame zu den Texten der Kindheit und Geistesfrühe zurück. Die Ahnung einer anderen ‚Wirklichkeit‘ geht ihm nach, die nicht ohne weiteres eine ‚höhere‘ zu sein beansprucht, aber für ihre Art von ‚Realismus‘ Unantastbarkeit gewonnen hat“ (Mtp, 248). Mit dieser trotzig scheinenden Dezi- sion folgt er einer These, die er schon 1947 formuliert hatte: „Es ist für den Menschen der Neuzeit selbstverständlich, daß er das Wirklichkeitskorrelat des *Glaubens* in seinem Gewißheitsrang ... scharf *absetzt* gegen die *empirisch* gegebene ... Wirklichkeit. Pascals ‚argument du pari‘ ist das große Symbol des neuzeitlichen Verständnisses des Wirklichkeitsranges der ‚Glaub-

vorfindet, und der Gewißheit und Sicherheit, mit der er sich den Seinssinn erschlossen weiß“ (PU, 10).

benswahrheit‘: sie hat Entscheidungs- und nicht Erfahrungsgewißheit“ (PU, 12).

In der Dissertation fährt er noch fort: „Wäre das richtig [daß 1947 die Möglichkeiten noch nicht erschöpft sind], dann hätte der Ansatz eines weiteren Fragens auszugehen von einer ‚Entdeckung‘ der menschlichen Selbsterfahrung, die man ohne Übertreibung wohl als eine ‚endgültige‘ ansehen darf: von der Erfahrung der *ihrer selbst nicht mächtigen Existenz*. Diese Erfahrung ist letztlich den beiden gekennzeichneten metaphysischen Positionen gemeinsam“ (PU, 92). Diese finale Entdeckung wird erst prägnant ausgeführt in der Matthäuspassion. Dazwischen liegt aber Blumenbergs immenses Unterfangen seiner vielfältigen Phänomenologie der Geschichte der Neuzeit – die er anfänglich wohl noch unterschätzt hat: „Freilich liegt zwischen dem christlichen Mittelalter und der Gegenwart das große Intermezzo des menschlichen Selbstbewußtseins, das mit dem Namen ‚*Aufklärung*‘ charakterisiert wird“ (ebd.). Immerhin wurde dieses ‚Intermezzo‘ Gegenstand seiner diversen Studien zur Neuzeitgenese, an die sich seine kosmologischen Studien zu der kopernikanischen Wende und ihrer Rezeptionsgeschichte anschließen.¹³

13 Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem, StGen 4, 1951, 461-467; Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode, StGen 5, 1952, 133-142; Technik und Wahrheit, Actes du X^{ème} Congrès International de Philosophie (Bruxelles, 20-26 août 1953), Vol. II: Épistémologie, Amsterdam/Louvain 1953, 113-120; Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“, StGen 7, 1954, 554-570; Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte, StGen 8, 1955, 637-648; Rez.: Heimo Dolch, Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuerzeitlicher Physik. Besinnung auf die historischen Grundlegungen zum Zwecke einer sachgemäßen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme, PhR 3, 1955, 198-208; Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt, StGen 10, 1957, 61-80; „Nachahmung der Natur“. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, StGen 10, 1957, 266-283; Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, StGen 10, 1957, 432-447; Autonomie und Theonomie, RGG³ I, 1957, 788-792; Licht als Metapher der Wahrheit, StGen 10, 1957, 432-447; Hg.: Nikolaus von Cues, Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften, besorgt und eingeleitet von Hans Blumenberg, Bremen 1957; Epochenschwelle und Rezeption, PhR 6, 1958, 94-120; Melanchthons Einspruch gegen Kopernikus. Zur Geschichte der Dissoziation von Theologie und Naturwissenschaft, StGen 13, 1960, 174-182; Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde, Revue des Études Augustiniennes 7, 1961, 35-70; Weltbilder und Weltmodelle, Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft 30, 1961, 67-75; Die Bedeutung der Philosophie für unsere Zukunft, Wiener Schriften 16, 1961, 127-140; Die Vorbereitung der Neuzeit, PhR 9, 1961, 81-133; Transzendenz und Immanenz, RGG³ VI, 1962, 989-997; Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche, in: H. Kuhn/F. Wiedmann (Hg.), Das Problem der Ordnung, VI. Deutscher Kongreß für Philosophie, München 1960, Meisenheim am Glan 1962, 37-57; Curiositas und veritas. Zur Ideengeschichte von Augustin, Confessiones X 35 (Vortrag auf der Third International Conference on Patristic Studies, Oxford 1959), Studia Patristica VI, hg. v. F.L. Cross, TU 81, Berlin 1962, 294-302; Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie, Filosofia 14, 1963, 855-

Allerdings notierte er als gewagten Horizontvorgriff schon am Ende seiner Dissertation die Überschreitung des Aufklärungsthemas:

„Aber wenn die Gegenwart treffend als der endgültige und rückstandlose ‚Zusammenbruch der Aufklärung‘ gekennzeichnet werden kann, dann betrifft das zuerst und vor allem das Bewußtsein der Selbstmächtigkeit der menschlichen Existenz. Die Aufklärung und ihre geschichtliche Auswirkung war die entscheidende und – so glauben wir sagen zu dürfen – unwiederholbare ‚Probe‘ dieses Existenzbewußtseins. Seine radikale Niederlage war die Wiedereinsetzung der ‚ihrer selbst nicht mächtigen Existenz‘. An dieser ‚letzten‘ Erfahrung muß alles metaphysische Fragen weiterhin ansetzen“ (PU, 92).

So gesehen rekurrierte der früheste Blumenberg noch affirmativ auf die augustinisch-franziskanische Scholastik, näherhin auf das in ihr zum Ausdruck kommende ‚illuminativ-methektische‘ Seinsverständnis, das er aber angesichts seiner Kriegserfahrungen 1947 nicht mehr für zugänglich zu halten scheint¹⁴ – ohne auf eine aufklärungskritische Fortschreibung desselben zu verzichten. Damit zeigt sich als Hintergrund der ganzen Aufklärungsstudien zum einen die Heidegger-kritische Arbeit an einem nicht-destruktiven Verstehen dieses Hintergrundes der Gegenwart, zum anderen und wohl tiefergehend aber die Durcharbeitung des Zerfalls des mittelalterlichen Seinsverständnisses – um deren gegenwärtige Möglichkeiten indirekt auszuloten. Die metaphysischen Fragen sind noch lebendig – und werden es durchgehend bei Blumenberg auch bleiben, ohne dass er ungebrochen auf metaphysische Antworten zurückgriffe.

Die Persistenz der ‚ursprünglichen‘ Fragen ist es jedenfalls, die Blumenbergs Neuzeitstudien a limine bestimmen. Das belegt auch der Anfang seiner Habilitationsschrift von 1950, in der erneut der kulturgeschichtliche Hintergrund zum Ausdruck kommt: „Daß die Philosophie von der Bedrängnis der je gegenwärtigen geistigen Situation in Atem gehalten wird und ihre Probleme aus der Not des geschichtlichen Selbstverständnisses des Menschen vorge-

884 (Wirkl 7-54); „Säkularisation“. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, in: H. Kuhn/F. Wiedmann (Hg.), Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, VII. Deutscher Kongreß für Philosophie, Münster 1962, München 1964, 240-265, 333-338; Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 5, 1964, Mainz 1965, 339-368; Bericht für die Kommissionen für Philosophie, Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 1965, 163; 1966, 149f; 1967, 125; 1968, 134; 1969, 138; 1970, 152; 1971, 157f; 1972, 158f; 1973, 198; Die kopernikanische Wende, Frankfurt a.M. 1965; Hg.: Galileo Galilei, Siderus Nuncius (Nachricht von neuen Sternen). Dialog über die Weltsysteme (Auswahl). Vermessung der Hölle Dantes. Marginalien zu Tasso, hg. u. eingeleitet von Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1965; Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1966; erw. Ausg. Frankfurt a.M. 1988; Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 11, 1969, 333-383.

¹⁴ Vgl. zu Blumenbergs ‚Kriegserinnerungen‘ – soweit bisher zu eruieren – Stoellger, 2003, 187-215.

worfen erhält“, ist basal für seine Perspektive, auch wenn die Philosophie dergleichen ‚über weite Strecken‘ vergessen habe. Er partizipiert somit an der ‚geschichtlichen Wende‘ der Phänomenologie mit Heidegger – ohne dessen Besetzungen und Präferenzen zu teilen. Bestimmt ist Blumenberg nicht von der Vorsokratik, sondern von den genannten ‚ursprünglichen Fragen‘: „Hatte das Denken nicht schon am Anfang der für uns deutlichen Geschichte seine großen Fragen aufgeworfen – oder besser: aufgefunden – und sie in der inneren Zwangsläufigkeit des entfaltenden Nacheinander von Problem, Lösung, Aporie durchgetragen“, und deren zentrale sei: „Die Geschichtlichkeit der ‚Geschichte““ als „das verborgenste, vielleicht letzte Thema der Philosophie“ (OD, 3). Diese Geschichtlichkeit sei Widerfahrnis und Geschick als eine „Verlegenheit um sich selbst“ (OD, 4) – und darin dürfte sich wiederum der Erfahrungshintergrund zeigen. Die untersucht Blumenberg allerdings nicht sozial- oder kulturwissenschaftlich, sondern *geschichtspheänomenologisch*, indem er in der Entdeckung der Geschichtlichkeit der Philosophie eine Krise der Neuzeit sieht, und zwar am Beispiel der ‚Krisis der Phänomenologie Husserls‘, nicht im Gen. subj. der ‚Krisisschrift‘, sondern im Gen. obj.: die Geschichte sei die Krisis seiner Phänomenologie. Geschichte ist dabei nicht abstrakt zu verstehen, sondern in bedrängender Weise konkret: „Vom mehr oder weniger deutlichen Bewußtsein, in der Krisis der Neuzeit zu stehen, ist die Gegenwart erfüllt“ schreibt er 1950 (OD, 5), und verweist auf die „Ver-nichtung“ und den „Nihilismus“ als „‚anihilatio‘ des Wirklichkeitsbodens der Neuzeit im ganzen“ (ebd.). Die aktuelle Krisenerfahrung, gewissermaßen das sich abzeichnende Ende der Neuzeit, motiviert demnach seine Neuzeitstudien: „Die Krisis der Neuzeit kann nur verstanden werden aus dem Rückgang auf den Ursprung der Neuzeit“ (OD, 6). Damit ist der Weg von Blumenbergs Studien vorgezeichnet – allerdings von vornherein nicht als pure Affirmation der Neuzeit und des ‚Atheismus der Selbstbehauptung‘. Denn: „Ursprung und Krisis der Neuzeit sind ein Thema; in ihm wird die Neuzeit als geschichtliche Epoche gesehen“ (OD, 7).

4. Anfang der Neuzeit und ihres hypothetischen Atheismus

4.1 Zur (atheistischen) Methode funktionaler Umbesetzungen

Zur phänomenologischen Pointe von Blumenbergs Neuzeitgenese gehört, dass er *nicht* auf einen der klassischen Urstifter zurückgeht, sei es Galileo oder Descartes, sondern einen Schritt zurück, die Neuzeit gewissermaßen als Antwort auf die Aporetik des Spätmittelalters entwirft – die dann *in* und nicht nach demselben ihren Anfang nimmt. Was war die Frage, auf die die Neuzeit die Antwort sein sollte? So könnte die Fragestellung Blumenbergs lauten. In bezug auf die Genese des Atheismus heißt das, wodurch wurde er provoziert oder worauf ist er die Antwort? Auch wenn diese Konstruktion doxographisch mit guten Gründen bestreitbar ist¹⁵, wird mit ihr vermieden, die Neuzeit in Kontinuität aufgehen oder in rätselhafter Diskontinuität ‚ex nihilo‘ entstehen zu lassen. Die methodische Finesse von Blumenbergs Perspektive besteht darin, Kontinuität und Diskretion zu verbinden – und die Neuzeit mit ihrem Atheismus als legitime Entwicklung aus ihrem anderen zu verstehen, ohne das andere zu verdrängen und ohne die Neuzeit einer Kopfgeburt gleich in einem rein diskontinuierlichen Entdeckungsakt zu gründen.

Unter dem Aspekt der Atheismusthematik ist das auch plausibel: denn der methodische Atheismus der wissenschaftlichen Methode ist per se eine Antwort auf den vorgängigen Theismus, auch wenn letzterer begriffsgeschichtlich verspätet auftritt.¹⁶ Anders gesagt, dieser Atheismus entwickelte sich *im* Horizont theologischer Vorgaben und Restriktionen *über sie hinaus*. Denn gleich ob man auf den Ursprung des ‚Messens, Zählens und Wägens‘ bei oder nach Cusanus rekurriert, auf die Politik und Ökonomie in Oberitalien, die Genese der Perspektivik in der Malerei, oder die humanistische Anthropologie – diese diversen Phänomene sind nolens volens Antworten auf ihren christlichen Kontext, den sie entweder innovativ fortschreiben, erweiternd umschreiben oder auch antithetisch umbesetzen.

Gadamer verstand in seiner Rezension der „Legitimität der Neuzeit“ Blumenbergs Methode im Anschluss an Cassirer:

„Wenn ich einleitend etwas zur Methode des Buches sagen darf: Man wird gut tun, sich an die letzte große Leistung der Erforschung dieses Themenbereiches innerhalb der deutschen philosophie-historischen Forschung, an die Arbeiten von Ernst Cassirer, zu erinnern. Sowohl sein erster Band der ‚Geschichte des Erkenntnisproblems‘ als sein späteres, aus seiner Reifezeit stammendes, von historischen Einsichten gesättigtes Werk über ‚Individuum und Kosmos in der Renaissance‘ werden durch die Kühnheit und auch durch die Vielseitigkeit

15 Zum Problem dieser These u.a. Hübener, 1984, 37-53; ders., 1983, 87-111; Goldstein, 1998.

16 Vgl. Dalferth, 2002, 196: „Der Ausdruck *Theismus* ist eine Neuprägung der Philosophie der Frühaufklärung“, genauer R. Cudworth's 1678.

der Aspekte, die Blumenberg behandelt, weit übertroffen. Freilich ist sein Verfahren im ganzen nicht einfach das des Historikers oder besser: er vertieft das historische Verfahren, indem er sich verbietet, die vordergründigen Dokumentationen als solche für den historischen Stoff zu nehmen und aus ihnen eine geschichtliche Entwicklung zu formen. *Sein Prinzip ist vielmehr, Entwicklungen nicht als eine kontinuierlich steigende neue Bewußtheit aufzusuchen und darzustellen, sondern extreme Figuren zu bevorzugen, denen als Antizipation des Kommenden noch kein adäquates Selbstbewußtsein ihrer Vorläuferschaft eigen ist.*

Das Recht eines solchen Verfahrens liegt darin, daß Vorbereitungen, die nicht als solche gemeint sind, dennoch die Möglichkeit neuer Schritte des Geistes bewußt machen und auf diese Weise den wahren Gang der Dinge zu befördern vermögen. Freilich gehört zu einem solchen Verfahren die Kühnheit des Entschlusses, Elemente des gedanklichen Verfahrens jeweils aus ihrer geschichtlichen Lokalisation herauszulösen und in neue Zusammenhänge einzuordnen bzw. in neuen Zusammenhängen wiederzuerkennen. Einer der operativen Termini des Blumenbergschen Verfahrens ist daher der Begriff der ‚Umbesetzung‘. Die methodische Voraussetzung dafür ist: Ein in austauschbaren Positionen aufeinander bezogenes Ganzes von formalen Entsprechungen läßt sich inhaltlich an verschiedenen Stellen des Gesamtverlaufs wiedererkennen und gibt damit die Möglichkeit eines mehr als äußerlichen Vergleichens. Diese methodische Voraussetzung ist von der neukantianischen Cassirers, die im Problembegriff liegt, nicht sehr weit entfernt, vielleicht nicht weit genug. Die Konstanz jener ‚Stellenwerte‘ scheint mir oftmals fraglich. Doch ist m.E. anzuerkennen, daß die ins Funktionale aufgelöste problemgeschichtliche Betrachtungsweise zu historisch differenzierten Aussagen gelangt“ (Gadamer, 1987, 53f, kursiv P.S.).

In Blumenbergs ‚Legitimität der Neuzeit‘ zeigt sich sowohl die Erschließungskraft der Cassirerschen Umbesetzung des Substanz- durch das Funktionsmodell für das Verstehen von Geschichte, als auch die Unvermeidbarkeit, sich in die thematischen symbolischen Formen zu verstricken. Eben daher ist dieses Werk nicht eine ‚streng wissenschaftliche‘ Neuzeittheorie, sondern eine emphatische *Legitimierung* der Neuzeit. Im wesentlichen geht es im Streit um die Säkularisierung aus Blumenbergs Perspektive um die Umbesetzung des historischen Substanzialismus durch funktionale Relationen. Da die Säkularisierungsmetapher die widerrechtliche Enteignung theologischer resp. kirchlicher Eigentümer unterstelle, die als kontinuierliche Substanzen gedacht würden, impliziere sie die Illegitimität der Neuzeit. Demgegenüber sei die Neuzeit vielmehr ein Akt *legitimer* Selbstbehauptung gegen den theologischen Absolutismus des nominalistischen Willkürgottes. Die These ist doxographisch in beiderlei Hinsicht so nicht zu halten. Sie ist ein Paradigma des weiterführenden Gebrauchs von Cassirers Funktionsbegriff in der Logik funktionaler Umbesetzungen und ein signifikantes Ausdrucksphänomen der eigenen Perspektive – und zwar von Blumenbergs *methodischem und hypothetischem Atheismus*. Dessen Genese versteht Blumenberg allerdings nicht immer auf dieselbe Weise: er kann sie mit geschichtsphänomenologischer Präzision als Genese einer realen Möglichkeit des Denkens beschreiben, oder in späterem Kontext mit rhetorischem Pathos als epochale Umbesetzung übertreiben. Diese Differenz in seiner Sicht der Neuzeitgenese ist zu erläutern.

4.2 Ermöglichung und Provokation des hypothetischen Atheismus

4.2.1 Reale Möglichkeit des hypothetischen Atheismus

Wurde in der aristotelischen Hochscholastik Gott als *actus purus* gedacht, konnte daraus gefolgert werden, „daß es Gott in jedem seiner Akte im Grunde nur um sich selbst gehen dürfe“ (LN, 199), wie es vom aristotelischen Gottesgedanken her bekannt war. Blumenberg hat als Zeitpunkt des entsprechenden Umschlags in die Freistellung der Immanenz das Jahr 1277 markiert, als Stephan Tempier in Paris die einschlägigen Thesen des Thomas von Aquin häretisierte, mit denen der im Anschluss an Aristoteles die Einzigkeit der Welt vertreten hatte. Darin sah Tempier eine unzulässige Beschränkung der Allmacht Gottes, weil die Möglichkeit einer Weltenpluralität bestritten werde (LN, 178ff). Damit vertritt Tempier keine antiaristotelische Sonderlehre, sondern repräsentiert eine spekulative Lizenz im Horizont der scholastischen Theologie. Sofern mittels der Allmachtsspekulation über das, was Gott könnte, wenn er wollte, Gedankenexperimente möglich wurden, die im aristotelischen Horizont undenkbar gewesen wären, konnte man auch wie in der Verurteilung von 1277 (art. 34) fragen ob „*prima causa non posset plures mundos facere*“ (vgl. VN, 106).

Aber die Spekulation macht nicht bei dieser Frage halt, sondern aus dem von Blumenberg so genannten ‚theologischen Absolutismus‘ eines Allmachts- und Willkürgottes gehe der philosophische Absolutismus einer atheistischen Möglichkeitsspekulation hervor. „Das scheinbar so fromm der Größe Gottes nachfragende: *utrum deus posset ...* verwandelt sich in das zunächst ebenso hypothetische: *etiamsi daretur non esse deum ...* Dieser hypothetische Atheismus, formal ausgehend von den Impossibilia der scholastischen Disputationsliteratur, ist, wie schon Dilthey gesehen hat, die nächste Voraussetzung des ‚natürlichen Systems‘ der Neuzeit“ (VN, 108, Punkte im Text).

Für gewöhnlich wird das Dictum ‚*etsi Deus non daretur*‘ auf Dietrich Bonhoeffer zurückgeführt, der nach der Notwendigkeit und Möglichkeit einer ‚nichtreligiösen Interpretation religiöser Begriffe‘ fragte als dem Desiderat einer Theologie im 20. Jahrhundert bzw. angesichts des Unverständnisses wie der religiösen Indifferenz, wie sie seit der Weimarer Zeit ihm vor Augen stand. Begriffsgeschichtlich machte Bonhoeffer damit Gebrauch vom ‚grotianischen Argument‘, das Hugo Grotius zur neutralen Begründung des Naturrechts in Anschlag gebracht hatte. Der Sache nach findet es sich bereits bei Gabriel Biel als ethische Hypothese (vgl. VN, 109).

Den Ursprung dieser Hypothese findet Blumenberg allerdings (über Dilthey hinausgehend) in der Erörterung des logisch Möglichen¹⁷ bei Duns Scotus, wenn er argumentiert:

„*nihil est simpliciter impossibile nisi quia simpliciter repugnat sibi esse; cui autem repugnat esse, repugnat ei ex se primo ... Illud ergo est simpliciter impossibile cui per se repugnat esse, et quod ex se primo est tale quod sibi repugnat esse, – et non propter aliquem respectum ad Deum, affirmativum vel negativum; immo repugnaret sibi esse, si per impossibile Deus non esset*“¹⁸.

Im Horizont der Möglichkeitsspekulation kann mit der Nichtexistenz Gottes operiert werden, als ein Gedankenexperiment gewissermaßen, mit dem hypothetisch denkbar wird, was ansonsten undenkbar wäre: *der hypothetische Atheismus wird als Hypothese real möglich*.

Statt wie üblich auf Descartes zu rekurrieren, erkennt Blumenberg mit größerer Tiefenschärfe, *wie hier eine spätere Selbstverständlichkeit aus der völligen Undenkbarkeit denkbar und damit möglich wird*, bzw. wie „an dieser Stelle der philosophische Autonomieanspruch gegenüber der Theologie sich schon früh zu formieren beginnt“ (VN, 109). Ob man hier retrospektiv einen ‚Autonomieanspruch‘ ansetzen kann, ist fraglich; aber es findet sich jedenfalls eine spekulative Eigendynamik, die die Grenzen der Theologie entweder erweitert oder überschreitet (je nach Perspektive). Und diese Horizontüberschreitung eröffnet die reale Möglichkeit einer nicht mehr von theologischen Prämissen ausgehenden Philosophie, Wissenschaft und Technik. Dieser *Übergang von der Undenkbarkeit zur Denkbarkeit der Nichtexistenz Gottes* bildet eine exegetisch nachweisbare Pointe von Blumenbergs Neuzeitthese. Dass hier (1961) die These von der ‚Legitimität der Neuzeit‘ antizipiert ist, wird auch explizit:

„Es ergibt wenig Sinn, diesen elementaren Prozeß als ‚Säkularisierung‘ zu bezeichnen, wenn man sich einmal durchsichtig gemacht hat, daß hier nicht einfach eine Transformation homologer Gehalte vorliegt. Die Neuzeit ist, so wenig sie anders als aus dem Schoß des Mittelalters hervorgehend verstanden werden kann, doch kein ‚weltliches‘ Mittelalter“ (ebd.).

¹⁷ Blumenberg nennt Duns Scotus, *Opus Oxoniense* I d. 2 q. 7 n. 10; genauer: Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 2 pars 2 q. 4 n. 10 (*Opera Omnia*, hg. v. M. Perantoni, II: *Ordinatio, Liber Primus*, d. 1 et 2, Civitas Vaticana 1950, 282f). Der Hinweis ist für das ‚*si Deus non esset*‘ zentral, denn: „*Possibile logicum est modus compositionis formatae ab intellectu cuius termini non includunt contradictionem, et ita possibilis est haec propositio: ‚Deum esse‘, ‚Deum posse produci‘ et ‚Deum esse Deum‘; sed possibile reale est quod accipitur ab aliqua potentia in re sicut a potentia inhaerente alicui vel terminata ad illud sicut ad terminum*“ (mit Aristoteles, *Met V, de potentia*).

¹⁸ Ebd., I d. 43 q. un. n. 2. (*Opera Omnia*, hg. v. A. Sępinski, VI: *Ordinatio Liber Primus*, d. 26-48, Civitas Vaticana 1963, 353f); VN, 109, zitiert nur: „*cui ... repugnat esse, repugnat ei ex se primo ... si per impossibile deus non esset*“.

In der ‚Legitimität der Neuzeit‘ wird das zur großen These ausgebaut: Von ‚Säkularisierung‘ könne im Blick auf die Neuzeitgenese legitimerweise keine Rede sein, da sie eine „Kategorie des geschichtlichen Unrechts“ (LN, 9) darstelle, sofern „Verweltlichung“ nichts anderes bedeutet als ein geistliches Anathema“ gegen die Neuzeit (LN, 13). In metaphorischer Verwendung der ‚Säkularisation‘ von 1803 werde mit ihr eine „objektive Kulturschuld“ (LN, 33) unterstellt, die in der illegitimen Aneignung von Kirchen- oder theologischen Gütern liege. Die daran anschließenden Strategien, die Säkularisierung als die „Umsetzung authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung“ (LN, 75) zu verstehen, implizieren die pejorative Illegitimität (C. Schmitt, K. Löwith) oder die affirmative Legitimität der Neuzeit (wie in den ‚Säkularisierungstheologien‘¹⁹). Statt um eine substanzielle Umsetzung von Gehalten handle es sich um funktionale „Umbesetzung vakanter Positionen von Antworten ..., deren zugehörige Fragen nicht eliminiert werden konnten“ (LN, 75)²⁰, wie das unde malum, das durch den Nominalismus zugespitzt und der Neuzeit als aporetisches Erbe hinterlassen wurde. Die doppelte Kritik an der Säkularisierungsthese auf Phänomen- und Theorieebene zeigt Blumenberg in der Analyse und Falsifikation der von ihr unterstellten historischen Eigentumsverhältnisse²¹ an den Beispielen der Eschatologie, dem Unendlichkeitsattribut, der politischen Theologie und der Verweltlichungsrhetorik.

4.2.2 Faktische Notwendigkeit des Atheismus der Selbstbehauptung

Blumenbergs weitergehende *Interpretation* des hypothetischen Atheismus (besonders in der ‚Legitimität der Neuzeit‘ und in der ‚Lesbarkeit der Welt‘) geht allerdings weit über das bei Scotus Entdeckte hinaus – und zehrt von recht anachronistischen Vorgriffen auf Descartes und Leibniz, bei denen vieles ausdrücklich werde, was er im Nominalismus beginnen sieht. „Der Weg, der weiter führte, entsprang nicht aus dem Prinzip dieser Kritik [Leibniz‘ gegen Newton, also nicht aus dem Prinzip des zureichenden Grundes], sondern aus einem ihrer Nebeneffekte: der Phänomenalisierung von Raum und Zeit“ (LN, 166). Blumenbergs Interesse an dieser Kennzeichnung ist vor allem, mit dem von Leibniz demonstrierten „Prinzip der Äquivalenz von nominalistischer und mechanistischer Welterklärung ... den Leitfaden für die *Umbesetzung* an die Hand“ zu bekommen, „die sich in der Ablösung der spätmittelalterlichen durch die frühneuzeitliche Naturerklärung vollzieht“ (ebd.). Es sei der Grundgedanke von Leibniz‘ ‚Nouveaux Essais‘, „daß die Endlichkeit [des

19 Etwa diejenige Fr. Gogartens; vgl. Fischer, 1967, 167; Bultmann, 1971, 376f; vgl. K. Rahner, 1970, 181.

20 Zur Frage-Antwortstruktur vgl. Marquard, 1991, 118f.

21 Baruzzi, 1978, bes. 303-306; vgl. ders., 1976, 121-134.

Faktischen] inmitten der Unendlichkeit [des Möglichen] nicht den Nachteil einer desolaten Verfassung darstellt ... Der menschliche Intellekt ist dem Universum nicht gewachsen, obwohl er seine eigene ‚Unendlichkeit‘ als seine Individualität hat; aber dieser Rückstand der Ausdehnung (*étendue*) mobilisiert Hilfsmittel ...“ (H, 493) – so dass man beinahe eine Erläuterung zureichender Leibnizscher Gründe für die Rhetorik erwartet. Hinsichtlich Leibniz‘ Entwurf eines Briefes an Remond von 1714 spricht Blumenberg eingehender vom „Phänomenalismus“ (ebd.) Leibniz‘: „Die Phänomene bekommen ihre ‚Wirklichkeit‘ attestiert kraft ihres stimmigen Verhältnisses zueinander, ihrer Konsistenz ...“ (H, 494). Leibniz‘ Interpretation von Raum und Zeit „führt auf die Lösung, die der Phänomenalismus erst in Husserls Phänomenologie finden wird: die Einstimmigkeit der Erscheinungen als zureichenden Grund für das Wirklichkeitsbewußtsein und damit für die Erteilung des Existenzprädikats anzusehen“ (H, 486). Die Grenze von Blumenbergs Leibnizlektüre zeigt sich gerade am Punkt größter phänomenologischer Konvergenz, wenn er nach einem Verständnis der so zentralen wie seltsamen Formulierung „des phenomenes bien fondés“ sucht, die er aus dem Remond-Brief zitiert. „Die Güte des Begründungsmoments besteht für den Phänomenalismus im Zusammenhang der Erscheinungen allein“ (H, 485).

Diese ‚antizipierende‘ Lesart – die mir von einer legitimierenden Teleologie nicht ganz frei zu sein scheint – hatte er bereits 1961 vertreten: „In die Stelle des theologischen Rekurses kann die Phantasie mit ihrer ‚freien Variation‘ eintreten, um ‚phänomenologische‘ Evidenz zu begründen (Husserl)“ (VN, 109). Weitergehend formulierte er: „Die Vernunft macht sich von den metaphysischen Alternativen frei, indem sie sie als Hypothesen setzt und aus der Einsicht in die Identität der Konsequenzen zur Indifferenz kommen läßt“ (ebd.). Das heißt für die Atheismusgeschichte: die Indifferenz der Vernunft gegenüber der Religion wird *möglich* am Ort der Theologie, aber diese Möglichkeit entwickelt eine *Eigendynamik*, die die Hypothetik der Vernunft autonom werden lassen konnte – *ohne* dass sie dazu *genötigt* worden wäre durch einen ‚theologischen Absolutismus‘. Die *Ermöglichung* des hypothetischen Atheismus im Horizont der Theologie über ihn hinaus ist daher zu unterscheiden von der These der *Nötigung* oder Provokation *durch* die Theologie, sich *gegen* sie zu behaupten. Letzteres ist eine Übertreibung im Modell der Gegenbesetzung, ersteres eine geschichtsphänomenologische Beschreibung einer allmählichen Umbesetzung, einer Horizonterweiterung, die zu einer Horizontüberschreitung wird, Unmögliches erst möglich, dann wirklich und schließlich üblich werden sieht, und zwar nicht ‚ex necessitate‘, sondern lediglich durch die Äquivalenz der Konsequenzen im Horizont von Wissenschaft und Technik, gleich ob ‚etsi deus daretur‘ oder ‚non daretur‘. „Der Absolutismus des verborgenen Gottes befreit die theoretische Einstellung von ihrem paganen Ideal, die Welt vom göttlichen Standpunkt aus zu betrachten und darin schließlich das Glück des Gottes zu teilen“ (LN, 229f), so dass er philosophieren kann *etsi deus non daretur*, denn „ein verborgener Gott ist

pragmatisch so gut wie ein toter“ (LN, 404).²² Im Grenzwert bedeutet das, „die völlige Äquivalenz zwischen dem System des absoluten Willens und dem System des absoluten Zufalls, zwischen Voluntarismus und Atomismus“ (LN, 165)²³.

In der ‚Legitimität der Neuzeit‘ wird der Ton emphatischer und die Darstellung in einer Weise pauschaler, die einige Kritik auf sich gezogen hat: Den geschichtlichen ‚Grund‘ für die Unausweichlichkeit der Neuzeit und ihres Atheismus bilde (in problematischer Weise überrepräsentiert) ‚der‘ Nominalismus, sofern er einen (quasimythischen) ‚theologischen Absolutismus‘ hervorgebracht habe (LN, 139ff), Gott als *potentia absoluta* zu denken (LN, 169). Nicht mehr die *Möglichkeitsspekulation*, sondern die *Allmachtsspekulation* ist also grundlegend für diese weitergehende These der ‚Nötigung‘ zur Selbstbehauptung der atheistischen Vernunft. So werde bei Duns Scotus Gottes „*propter nos homines* in ein *propter se ipsum* verwandelt“ (LN, 197) und die humane Geschichte „gleichgültig für den göttlichen Willensakt und die Begnadigung nur zu einem Nebeneffekt des auch ohne die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen fälligen Ereignisses“ (ebd.). Der aporetische Grundsatz einer negativen Theologie, Gott sei ‚*maius quam cogitari possit*‘, wurde (so wird von Blumenberg Anselms zweite Formel aus Proslogion 2-4 verkürzt), um die Reinheit des Heilsgottes zu denken, soweit gesteigert, dass er schlechthin unzugänglich wurde, jenseits aller Erkennbarkeit. Diese epistemische Indifferenz Gottes ließ ihn selber ebenso unerkennbar dunkel werden wie sein Verhältnis zu Welt und Mensch. Die Folge waren ein *Willkürgott* und eine *Willkürwelt*, d.h. ein absolutistisch allmächtiger, willkürlich freier und bloß transzendenter Gott und *dementsprechend* eine (zumindest) epistemisch und ethisch radikal kontingente Welt – in der der Mensch unausweichlich angesichts von ‚Evidenzmangel und Handlungszwang‘ (vgl. Wirkl, 117) unter *Selbstbehauptungsdruck* geriet. Die theologische Verbergung Gottes ließ die Welt zwar den absolutistischen Gott gewissermaßen loswerden – nötigte aber den Menschen zur Übernahme seiner Daseins- und Weltgestaltung. Der epochale Anfang ‚humaner Selbstbehauptung‘ zog die unvertretbare Aufgabe nach sich, selber Sorge um die Welt und das Heil oder das Gelingen des Daseins zu tragen. *Selbstbehauptung* mittels *theoretischer Neugierde* (LN, 263ff) und *Rhetorik* als Synekdoche für Technik (Wirkl, 108ff) seien die so unausweichlichen wie legitimen Gegenmittel, um sich angesichts der Abwe-

22 Vgl. Jüngel, 1986, 252-264, der darlegt, dass die Formel „*Quae supra nos, nihil ad nos*“ in der Antike Ausdruck der Skepsis sein konnte etwa bei Laktanz (207ff, vgl. GKW 28-32). In diesem Sinn kann man mit Blumenberg auch skeptisch sein gegenüber Jüngels Absichten: „Dass Gott niemals so verborgen gewesen zu sein scheint wie in unserer Zeit, ist eine stringente Folge der in Theologie und Kirche herrschenden falschen oder aber fehlenden Unterscheidung des offenbaren Gottes vom verborgenen Gott“ (249) – dann vermag der Theologe die neuzeitliche Verborgenheit zu ‚überwinden‘?

23 Mit Leibniz, 1978, 374.

senheit Gottes und der Ungewissheit über Welt und Dasein zu behelfen und für deren Erkenntnis und Gestaltung selber einzustehen. Die *Reaktion auf den theologischen Absolutismus* (also die Abkünftigkeit des Anfangs von der theologischen Aporetik und den durch sie freigesetzten humanen Grundfragen) fungiert als *relativer Anfang der Neuzeit*, die nur so aus den strukturellen und faktizitären Konditionen verstanden werden kann. *Legitime Selbsterhaltung und der methodische Atheismus im wissenschaftlichen und technischen Weltverhältnis* fungieren als die funktionalen Gegenbesetzungen, die aus den Aporien der Theologie hervorgetrieben wurden, statt illegitime Verweltlichung durch substantielle Umsetzung theologischer und kirchlicher Eigentümer zu sein (LN, 31, 75).

Die starke These einer Provokation der neuzeitlichen Selbstbehauptung der Vernunft durch den ‚theologischen Absolutismus‘ operiert mit einer *Gegenbesetzung*, der ‚Umwertung des Wertes der Welt‘: die epistemische Ungewissheit und Gewissheitssuche und die Unerkennbarkeit Gottes provozierte die Orientierung an und in der Welt, die dadurch ein Eigengewicht erhält, das wie ein neues Gravitationszentrum den ‚Kosmos‘ der Erkenntnis neu konsteliert. Im Grenzwert bedeute das: „Die Provokation des *transzendenten Absoluten* schlägt am Punkt ihrer äußersten Radikalisierung um in die Aufdeckung des *immanenten Absoluten*“ (LN, 202) – wie der Weg von Bruno zu Spinoza zeigt.

Der *Atheismus der Selbstbehauptung* – „als deren Inbegriff Luther das ‚Programm‘ der gegengöttlichen Selbstvergöttlichung extrahierte“ (LN, 203)²⁴ – sei allerdings theologisch so unausweichlich und legitim wie die mit Luthers These theologisch „legitimierte Gegenposition. Der theologische Absolutismus [hier Luthers] hat seinen eigenen, ihm unentbehrlichen Atheismus und Anthropotheismus ..., der sich *dieser* Legitimation verweigert“ (ebd.). Darin spricht sich implizit das überraschende Zugeständnis der *Möglichkeit eines doppelten Ausgangs des Mittelalters* aus – so dass für Blumenberg die Gottesfrage mit dem Anfang der Neuzeit offenbar nicht obsolet wurde. Die Nähe zu theologischen Intentionen zeigt sich denn auch in überraschenden Hintergrundselbstverständlichkeiten des hypothetischen Atheisten: „Das christliche Mittelalter konnte“ nicht umhin, „die Substanz [!] der biblischen Gottesidee zu gefährden und schließlich zu zerstören“, und zwar die „Idee eines Gottes, für den Interesse am Menschen und Affektion durch menschliches Geschehen und Handeln konstitutiv gewesen waren“ (LN, 198f; vgl. 145, 171, 197). In diesem antischolastischen Rekurs auf nicht näher geklärte ‚*biblisch-theologische*‘ *Intuitionen* kündigt sich ein *Aussein auf einen Gott an, der wesentlich auf den Menschen aus ist* – und damit ein theologisches

24 Blumenberg zitiert hier Luthers These 17 der *Disputatio contra scholasticam theologiam* von 1517: „*Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, immo vellet se esse deum et deum non esse deum*“ (LN, 203).

Anliegen jeder Gnosisüberwindung: *dass der Schöpfer auf das Heil des Menschen aus ist* und daher Schöpfer- und Heilsgott ein und derselbe sind. Was die „Scholastik fürchtete“ scheint zum Programm einer neuzeitlich-nachgnostischen ‚Theologie‘ Blumenbergs zu werden, „dem Schöpfer des Menschen eine Obligation für das Heil seines Geschöpfes zuzuschreiben und damit in der Aussage von der Ebenbildlichkeit so etwas wie das Motiv für die Inkarnation zu sehen“ (LN, 197, vgl. 699)²⁵.

4.2.3 Faktizität des Atheismus reflexiver Selbsterhaltung

Zur präziseren Klärung des Atheismus der *Selbstbehauptung* bedarf es der näheren Untersuchung der neuzeitlichen *Selbsterhaltung*, die Blumenberg in seinem klassischen Aufsatz „Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität“ unternimmt. Der Selbsterhaltungstrieb²⁶ sei – wie Blumenberg von Henrich übernimmt – „der einzige subjektive Bewegungsimpuls, der kraft seiner Definition auf kein Ziel aus ist“ und damit „die extreme Gegeninstanz zu aller anthropologischen Teleologie“ (also auch jeder Handlungslogik). Ausgebildet habe er sich (als Theorem) nach Maßgabe von Newtons *vis inertiae*, der Beharrungskraft, die die aristotelische Lehre der natürlichen Orter destruiert habe (SB, 144). Daraus ergibt sich die Frage danach, wie sich die Grundsätze der Physik Newtons in der Metaphysik Spinozas auswirken²⁷ und wie sich in diesem Übergang „das Prinzip der neuen Rationalität selbst“ darstellt (SB, 146).

25 Der Scholastik gehe es – im Gegensatz zu Blumenberg? – um die „Vermeidung der Prämisse, daß Gott diesem einzigen Geschöpf seiner eigenen Art [!] unwiderruflich sich verpflichtet, auf das Glücksbedürfnis des Menschen sich festgelegt hätte ...“ (LN, 197).

26 Vgl. zum prekären Status als *Trieb*: Schon mit Hobbes sei klar, „Erhaltung ist hier der Grundbegriff, der einer Theorie Konsistenz verschafft, nicht die Supposition eines Triebes ... Selbsterhaltung ist nicht die organische Einheit des menschlichen Daseins, die sich die Vernunft als Subsistenzmittel instrumentalisiert, sondern sie ist rationale Norm eines Prozesses“ (SB, 158). „Selbsterhaltung als Trieb läuft auf den Zustand der sich ständig selbst gefährdenden Nutzung aller natürlichen Rechte hinaus, Selbsterhaltung als Vernunft gebt sich dieser Rechte insgesamt, um sie nach Maß des gesetzgebenden Willens zurückzuerhalten“ (SB, 164). „In seiner abstrakten Generalisierung [bei Spinoza] hat der Satz von der Selbsterhaltung nichts mehr von einer Verhaltensform, von einem organischen Trieb, von einem psychischen Streben an sich. Er hat jede teleologische Implikation verloren ...“ (SB, 186). Aber noch bei Erxleben und Lichtenberg zeigt Blumenberg die „sprachlichen Schwierigkeiten, sich für die Formulierung des Beharrungsprinzips von dem Sprachfeld der inneren Triebe, Kräfte und Neigungen freizumachen“ (SB, 190); vgl. SB, 198f. Demnach ist die reflexive Selbsterhaltung als rationales Prinzip *nicht als anthropologisch natürlicher Trieb* zu konzipieren, sondern als ein durch den Vorrang der naturalen intrinsitiven Selbsterhaltungsprozesse (humaner wie allgemein organischer Art) induzierter vernünftiger Widerstand gegen diesen Absolutismus der Natur.

27 „Schon Newtons erstes Bewegungsgesetz bezieht den Begriff der Kräfte rein negativ auf das *perseverare in statu suo* und positiv ausschließlich auf das *statum suum mutare*. Das allein ist Spinozas metaphysische Position, physikalisch ausgedrückt“ (SB, 145f).

Im *Mittelalter* wurde das Erhaltungsproblem mit einer „bohrende[n] Insistenz auf der schlechthinnigen Abhängigkeit der Welt von ihrem Urheber“ aufgenommen, „um die Generalisierung der punktuellen *creatio ex nihilo* zur ständigen Bedürftigkeit der Welt hinsichtlich ihres Erhaltenwerdens“ zu explizieren (SB, 165). Modalontologisch heißt das, die Wirklichkeit kommt nicht mehr im Horizont der kosmischen Notwendigkeit zu stehen, sondern als kontingente im Horizont der indeterminierten Allmöglichkeit Gottes, aus der er voluntaristisch eine als faktisch wirkliche ausgewählt hat. Dadurch ist jeder Moment der Wirklichkeit bloß wirklich durch einen undurchschaubaren transitiven Erhaltungsakt Gottes²⁸. Die Welt wird im radikalsten Sinne epistemisch und ontologisch kontingent. Wirklich ist sie allein durch eine stets begleitende Kausalität, und zwar nicht mehr *sola natura*, sondern *solo deo* (SB, 166-170). Die Allgegenwart der Erhaltung wird bei Leibniz schließlich in der Metapher des Blitzes ausgedrückt: „so wie ein ablaufender Film die Diskontinuität seines Bildsubstrates verschwinden läßt“ (SB, 173, vgl. 190ff). Dieser ‚Ordnungsschwund‘ und die theologische Kontingenzsteigerung *provizierte* Blumenberg zufolge die entscheidende Umbesetzung: „Die mittelalterliche Zuspitzung des Kontingenzgedankens, nach welcher die Wirklichkeit der Welt nicht genügt, sie für den Menschen zuverlässig und beständig zu machen, hat auch den Kanon für dessen Überwindung festgelegt. Wenn es in der weltlichen Seinsmodalität lag, ohne die göttliche Erhaltung nicht beständig, ohne den ausdrücklichen göttlichen Willen nicht gesetzmäßig sein zu können, so gab es nur eine Alternative aus dieser Verunsicherung herauszutreten: die Welt selbst mußte das *ens necessarium* werden“ (SB, 182).²⁹ Wie aber kann die Welt diese Gottesdefinition übernehmen?

Descartes fungiert in Blumenbergs Studie noch als „Repräsentant[] spätmittelalterlicher Positionen für die Neuzeit“, da ihm zufolge alles Wirkliche und so auch der Mensch den Grund für die Dauer des eigenen Daseins nicht in sich selber finde. „Das meditierende Bewußtsein findet in sich ... nichts von einer *vis per se existendi*“ (SB, 148). Es ist ein Ergebnis seiner meditativen Analyse der egologischen Zeitstruktur, dass das Ich keine Fähigkeit zur Selbsterhaltung hat.³⁰ Deswegen rekurrierte er auf die *creatio continua*, die als

28 Im scholastischen Kontext allerdings könne die *conservatio* nicht zur *creatio continua* radikalisiert werden, „solange die Vernunft sich noch abverlangt und zutraut, die Existenz dieses Gottes zu beweisen“ (SB, 179), da der Gottesbeweis einen kontinuierlichen Bewegungszusammenhang voraussetze und sich damit nie auf die *creatio* beziehen könne (– was allerdings nur für die nicht ontologischen Gottesbeweise gilt!).

29 Vgl.: „jeder Voluntarismus, der nicht nur den Akt der religiösen Unterwerfung provozieren soll, sondern als Element in die Welterklärung einzugehen beansprucht, stellt eine Herausforderung der Vernunft dar, die in einem Akt ihrer Selbstbehauptung dagegen nur den Versuch setzen kann, die gegebenen Phänomene in einer immanenten Erklärung zu bewältigen“ (VN, 111f).

30 „*Ergo non habeo vim meipsum conservandi ... Ergo ab alio conservor*“ (SB, 184). „Selbsterhaltung ist also für *Descartes* ein theologisches Attribut, eine Charakteristik des

äußerer Grund der Dauer fungiert und transitive Fremderhaltung gewährt.³¹ Erst damit erstreckt sich die egologische Gewissheit in der Zeit und findet ein gewisses Weltverhältnis. Logisch bestehe demgegenüber zwischen dem *genius malignus* und dem nominalistischen *deus mutabilissimus* eine Äquivalenz (VN, 104, vgl. 108).

Soll der cartesische Rekurs vermieden werden, der als Implikat seines Gottesbeweises möglich und für die Darlegung der Gegebenheit einer physischen Außenwelt notwendig war, muss dieselbe „als unabhängig von der Bedingung der Selbsterzeugung“, also von der Funktion Gottes als *causa sui*, begreifbar werden (SB, 149) – und eben das habe *Spinoza* zu erweisen versucht. Gegen die spätmittelalterliche Kontingenzeskalation zeige sich im *Pantheismus* *Spinozas* die epochale *Umbesetzung*, indem ‚Natur‘ als „Äquivalent der Schöpfungsmacht“ konzipiert werde (SB, 182).³² *Spinoza besetzt die transitive Erhaltung Gottes um durch die intransitiven Erhaltungsprozesse der natura naturans, denen gegenüber sich die reflexive, sich selbst erhaltende Subjektivität zu behaupten hat.* Dies ist im Kern die „Ersetzung des transitiven Erhaltungsgedankens durch den reflexiven und intransitiven“ (SB, 188)³³. Diese Ersetzung impliziert eine Inversion der Beweislast, derzufolge nicht mehr der Bestand, sondern die Veränderung der Gründe bedürfe. Wie aber ist es möglich, dass plötzlich der Fortbestand „das schlechthin Vorgegebene“ ist (SB, 186), und dies nicht als Leistung einer transitiven Erhaltung? Nur, wenn der *conatus* einer Sache, sich im Dasein zu erhalten, als ihr Wesen selbst gilt.³⁴ Und schon dem vorausstehend heißt es³⁵: „Kein Ding kann an-

göttlichen Verhältnisses zum Dasein, und Selbsterhaltung kann folglich nur bedeuten selbst Gott zu sein“ (SB, 191).

31 „Descartes entdeckt das Problem von der Atomistik der je gegenwärtigen Augenblicke her, in denen sich die Evidenz des *cogito ergo sum* ergibt“ (SB, 182). Für ihn „ist Schöpfung die Konstitution der Wirklichkeit in jedem Augenblick“; „Erhaltung erfordert eine innere Kraft, und unser Bewußtsein verrät uns nichts davon, dass wir sie besäßen“ (SB, 183).

32 Vgl. allerdings zu Bruno, LN, 639ff.

33 Daher auch Blumenbergs affektiver und argumentativer Widerstand gegen die Aufnahme des Auftrags zur ‚Bewahrung der Schöpfung‘ in das Grundgesetz: „Die Rede von der ‚Bewahrung der Schöpfung‘ ist nicht nur ein großes Wort, es ist auch ein in sich unwahres. Wäre die ‚Schöpfung‘ eine solche, könnten wir sie getrost demjenigen, der sie zustande gebracht hätte, zur Bewahrung überlassen ...“ (Svst, 185). Dass er damit die theologische Pointe des *dominium terrae* unverstanden läßt, dem Herrschaftsauftrag, der gemäß damals zeitgenössischer Herrschaftsvorstellung auch ein Auftrag zur verantwortlichen Herrschaft und daher der Bewahrung ist (der Herrschaftsauftrag des ägyptischen Königs wird hier demokratisiert auf alle Menschen übertragen), sei dahingestellt. „Schierer Unfug ist es anzunehmen, jener hätte dieses Amt nach sechstägiger Erschaffungsmühe, mehr als *einen* Sabbat nehmend, der Kreatur des letzten Tages überlassen“ (ebd.). „Wir bewahren nicht die Schöpfung, wir bewahren uns“ (Svst, 191).

34 Vgl. *actualis essentia*, Eth. III, 7. Vgl. Eth. III, 6: „Jedes Ding strebt, soviel an ihm ist, in seinem Sein zu beharren. *Beweis*: Die Einzeldinge sind nämlich ... Modi, durch die Gottes Attribute auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden, das heißt ... Dinge, die die Macht Gottes, durch die Gott ist und handelt, auf gewisse und bestimmte Weise aus-

ders als durch eine äußere Ursache zerstört werden“ – womit nach den Verurteilungen von 1277 wieder bei einer aristotelisierenden Ewigkeit der Welt angesetzt wird.

„Spinoza fordert nicht, den zureichenden Grund dafür zu suchen, daß etwas ist und nicht eher nichts, sondern nur dafür und dann nach einem zureichenden Grund zu suchen, wenn das, was ist, aufhört zu sein, was es ist. Selbsterhaltung besagt jetzt ein solches Ausschließungsprinzip von Fragen hinsichtlich des zureichenden Grundes ...“ (SB, 188).

Was aber muss sich verändert haben, damit Spinoza auf diese Frage verzichten konnte? Die Antwort wäre einfach, wenn man sagte, er habe den ‚Vorrang der Natur‘ erkannt, die eines Schöpfers und Erhalters weder fähig noch bedürftig ist. Aber auch dann kehrt die Frage wieder: Welcher Horizontwandel war nötig, damit dies ‚erkannt‘, die Daseinsgrundfrage in dieser Hinsicht vergessen (gemacht) und die intransitive Selbsterhaltung axiomatisch und ‚mit der Zeit‘ selbstverständlich werden konnte? Der Verzicht auf die Daseinsgrundfrage wäre im Lichte von Blumenbergs Dissertation mit der These, die Scholastik habe mit ihrer radikalen Frage nach dem Daseinsgrund gerade *ursprünglich* gefragt, ein Verlust dieser Ursprünglichkeit. Keine Daseinsorge mehr, oder mit einem von Blumenberg listig phantasierten letzten Wort Heideggers gesagt: „Kein Grund mehr zur Sorge“ (SF, 222). Aber ist das für das humane Dasein plausibel?³⁶

Nur für die Natur konnte der Verzicht auf die Seinsgrundfrage plausibel sein – obgleich nicht erst astrophysikalische Spekulationen zeigen, dass auch hier die Fraglichkeit nicht radikal zu einer Selbstverständlichkeit geworden

drücken; und kein Ding hat ... etwas in sich, wovon es zerstört werden könnte oder was seine Existenz aufhöbe; vielmehr ist es umgekehrt ... all dem, was seine Existenz aufheben kann, entgegengesetzt; und folglich strebt es, so viel es kann und so viel an ihm ist, in seinem Sein zu beharren ...“; III, 7: „Das Streben, mit dem jedes Ding in seinem Sein zu beharren strebt, ist weiter nichts als die wirkliche Wesenheit des Dinges selbst“; III, 9: „Die Seele strebt ... in ihrem Sein auf unbestimmte Dauer zu beharren, und ist sich dieses ihres Strebens bewußt“. Vgl. allerdings: I, 25: „Gott ist nicht nur die bewirkende Ursache der Existenz sondern auch der Wesenheit der Dinge“; I, 28: „Jedes Einzelne oder jedes Ding, das endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann nur existieren und zum Wirken bestimmt werden, wenn eine andere Ursache es zum Existieren und Wirken bestimmt, die gleichfalls endlich ist und eine bestimmte Dauer hat; und diese Ursache wiederum kann auch nur existieren und zum Wirken bestimmt werden, wenn eine andere, die gleichfalls endlich ist und eine bestimmte Dauer hat, sie zum Existieren und Wirken bestimmt, und so weiter ins Unendliche“; I, 29: „In der Natur der Dinge gibt es nichts Zufälliges, sondern alles ist kraft der Notwendigkeit der göttlichen Natur [*natura naturans*] bestimmt, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken“.

35 Spinoza, Eth. III, 4.

36 „Die Hinfalligkeit zum Nichts ist der vom Menschen als universale Orientierung angenommene extreme Sonderfall des schmalen Reiches organischer Wesen, deren Kräfte sich erschöpfen, denen Lebenszeit zugemessen zu sein scheint“ (SB, 187).

ist.³⁷ Durch die Entdeckung des Beharrungsprinzips³⁸ kann dem Menschen zwar die ‚Weltsorge‘, die Sorge um den Bestand der kontingent gewordenen Welt genommen werden, nicht allerdings die ‚Daseinsorge‘. Humanes Dasein wird jenseits der theologischen Fürsorge Gottes zur Aufgabe und Leistung der Selbsterhaltung, und damit zu einer Last angesichts der anthropologisch indifferenten *natura naturans* (wiederholt sich ihr gegenüber nicht verschärft die Indifferenz einer *potentia absoluta*?). Die Problemlage wäre erheblich entschärft, würde Blumenberg mit Kant und wie Henrich die reflexive Selbsterhaltung als Funktion des infalliblen Selbstbewusstseins konstruieren – aber damit wäre der Vorrang intransitiver natürlicher Erhaltungsprozesse überspielt und ein Vorrang absoluter Subjektivität behauptet.

Selbsterhaltung als *kulturelle Aufgabe* (und nicht als naturale Gegebenheit) zu verstehen ist in der Perspektive Blumenbergs mehr als ein historischer Befund. Es ist eine systematische These zum Problem der Identität als ‚continuity over time‘. Sofern die Subjektivitätstheorie diese Kontinuität auf eine egologische Identität zu gründen sucht, rekurriert sie auf ein Rätsel – zumindest solange Fichtes Postulate nicht eingelöst sind. Nachmetaphysisch, und das heißt auch jenseits einer starken Subjektivitätstheorie, rekurriert Blumenberg ‚stattdessen‘ auf *Selbstverständnisse* als „Hilfskonstruktionen der Selbsterhaltung“ (Svst, 122), weil der „Primat der Selbsterfahrung des *Cogito sum* ... seinen Glanz“ und das heiße seine Plausibilität verloren habe (Svst, 121). „Haltbarkeit der Zeit“ wurde zentral für eine Kultur der Gewißheit von eigenen Gnaden“ (Svst, 124). Die Selbsterhaltung bedarf einer gesicherten Erstreckung in der Zeit, die durch das cartesische *Cogito* nicht geleistet wird. *Selbstverständnis* hingegen *bildet* als „Präsenz in der *einen* Lebenszeit“ (Svst, 39) kraft der *Erinnerung* eine (fragile, von Kontingenz gezeichnete) Identität, die zwar nicht infallibel und absolut gewiß ist, aber immerhin plausibel und kontinuierlich (und daran arbeitet Blumenbergs Phänomenologie der Geschichte). Ihr „Medium“ ist die Erinnerung, die für die Kontinuität der Selbsterhaltung kraft des Sich-selbst-Verstehens basal sei. „Wir leben ... von der Erinnerung ... – und nichts läßt darauf schließen, daß diese Erinnerung uns so trägt, wie der Mythos einst trog ... Erinnerung als diese Modalität unvermeidlicher Diskontinuitäten, diese Fragmentensammlung, gewährt uns ... einen anderen und nicht minderen Aggregatzustand des

37 Die Schwäche der intransitiven Selbsterhaltung als Prinzip des Bestands der Welt sieht Blumenberg auch selber: „Mag auch für die Forderung nach dem zureichenden Grunde der Existenz dieser Welt das Argument der bloßen Selbsterhaltung – nämlich dass für ihren weiteren Bestand ihr tatsächliches Vorhandensein der einzige Grund ist – ein schwaches Resultat sein, so ist es doch zugleich der allein noch zureichende Grund“ (SB, 193).

38 „Das Trägheitsprinzip ist die kopernikanische Konsequenz in Reindarstellung“, sofern damit die wesentlichen Schwierigkeiten von Kopernikus’ Kopernikanismus theoretisch behoben werden (GKW, 155). Anthropologisch bedeutet diese Konsequenz, dass die ‚Trägheit‘ zur Basis der rationalen Selbsterhaltung wird.

Lebenkönnens“ als das *Cogito* (Svst, 44). „Wir verstehen uns im Maße, wie wir uns ‚erinnerlich‘ werden, die längst auch dem Namen nach kostbar gewordene ‚Identität‘ wahren“ (Svst, 124).

Nun wäre dieser Grundfigur der ‚Erinnerung‘ eigens nachzugehen, die m.E. auch den ‚Methodos‘ von Blumenbergs Phänomenologie der Geschichte als einer ‚Erinnerungsarbeit‘ ausmacht. Hier soll lediglich auf einen naheliegenden Einwand eingegangen werden. Die Erinnerung könnte man, als schlichten Regress in eine remythisierende, handlungslogische oder gar konstruktivistische Form der Selbsterhaltung kritisieren. Sie erdichte mehr, als sie faktisch erhebe, und nicht zufällig sei in der Begriffsgeschichte der *memoria* im Horizont der Rhetorik deren differenzierte Einheit mit der *imaginatio* zu belegen. Der Rekurs auf die *memoria* als Grund der Kontinuität der Selbsterhaltung durch Selbstverständnis sei zu fragil und zu beliebig. Es bedürfe also zur Funktion sozialer Regelungsmechanismen einer stabileren ‚Identität‘, die schlechthin unabhängig von der Erinnerung der Person sein müsse, um beispielsweise auch einen Patienten mit Amnesie identifizieren zu können.

Zur Funktion sozialer Prozesse ist in der Tat eine möglichst äußerliche Identitätsbestimmung unerlässlich, aber *diese* Identität ist angesichts ihrer computertechnischen Manipulierbarkeit nicht nur dem Konstruktivismusverdacht kaum zu entziehen, sondern zu äußerlich, um Selbsterhaltung zu stabilisieren und zu analysieren. Die Selbsterhaltung kann nicht transitiv verbrieft werden, sondern ist irreduzibel die Funktion des jeweiligen Selbst, das unvertretbar bleibt. Dessen Erinnerung stiftet nun allerdings keine infallible Identität, sondern nicht mehr als ein *mögliches* und *hypothetisches* Selbstverständnis. Diesen Status als Hypothese begründet Blumenberg in Analogie zur Astrophysik: Auch von fremden Sternen wie dem Sirius haben wir nur ein Spektrum, das wir analysieren können, und aufgrunddessen wir Hypothesen über das ‚Ding‘ hinter diesen Phänomenen bilden. Uns gehe es mit uns selbst nicht anders, so dass wir von unserem Selbst nur ein hypothetisches Verständnis bilden können. Diese Hypothetik erlaubt Revisionen und eben durch diese Korrigierbarkeit auch die Anpassungsfähigkeit über die Zeit hinweg. Die Hypothetik bedeutet aber auch, dass wir das Selbstverständnis potentiell *nur plural* haben, eben als mögliche Selbstverständnisse (Svst, 121f). Aber diese Pluralität durch den Wandel der Perspektiven auf uns selbst ist kein Indiz für die Irrealität des Vermeinten, sondern Folge der kritischen Differenz, die die Arbeit an der Synthesis dieser Hypothesen nach sich zieht. *Ein* mögliches Selbstverständnis ist dann der integrale Limes unserer memorialen Selbstverständigung als der ‚Methode‘ spätneuzeitlicher Selbsterhaltung. „Darin erst sind Selbstverständnis und Selbsterhaltung zu dem Einen geworden, um das es geht, wenn alle Zeitlosigkeiten ... vergeblich geworden sind“ (Svst, 125). Auf diesem Hintergrund dürfte zumindest grundsätzlich plausibel sein, dass Blumenbergs memorial verfahrenende Phänomenologie die pragmatische Funktion der *Ermöglichung hypothetischer Selbstverständigung* wahrnimmt.

4.2.4 Gegenwärtige Notwendigkeit eines antignostischen Atheismus

Über die Entdeckung der *Ermöglichung* des hypothetischen Atheismus und der weitergehenden These der Provokation und Faktizität der atheistischen Selbstbehauptung und -erhaltung hinaus geht Blumenberg schließlich mit seiner geschichtsphilosophischen These der Wiederkehr der Gnosis im Spätmittelalter und deren Überwindung durch die Neuzeit: Was sich am ‚anderen Ende‘ der Neuzeit *angesichts der Aporetik der Folgelasten* in der Legitimitätskrise der Neuzeit (Winkl, 129) als „Sinnlosigkeit der Selbstbehauptung“ darstellen sollte, sei *anfänglich* nichts anderes gewesen als das unausweichliche „Erbe der nicht überwundenen, sondern nur ‚übersetzten‘ Gnosis“ „in Gestalt des verborgenen Gottes und seiner unbegreiflichen absoluten Souveränität“ (LN, 149). Gnosis sei voraugustinisch der göttliche Dualismus von Heils- und Weltgott gewesen, von denen letzterer kraft seiner Bosheit für das unde malum verantwortlich gemacht wurde, bis Augustin die Last dafür um der Einheit Gottes willen dem liberum arbitrium des Menschen und seiner Erbsünde zuwies, aber in dem einen Gott und seiner Menschheit selber einen prädestinarianischen Dualismus von Erwählten und Verworfenen freisetzte (LN, 76f). Prädestinarianisch und anthropologisch lebten daher Grundzüge der Gnosis in und nach Augustin fort, die im Nominalismus besonders hervortraten. *Dessen allmächtiger Willkürgott ging an seiner theistischen Aporetik zugrunde*: Er wurde undenkbar, unsagbar und unerträglich in seiner „Dimension schlechthinniger Ungewißheit“ (LN, 181).

Die polemische Spitze der von Blumenberg kritisierten Säkularisierungsthese ist (s.E.) der Vorwurf einer „objektiven Kulturschuld“ (LN, 127, 130), deren stärkste Form der Gnosisvorwurf an die Neuzeit ist, wie er etwa von E. Voegelin vorgebracht wird³⁹. Dem begegnet Blumenberg mit der Gegenthese, allererst die Neuzeit sei die Überwindung der Gnosis und zwar erstmals erfolgreich und definitiv, womit er eine exakte Gegenbesetzung konstruiert (LN, 138). Die historische Argumentation gegen die Illegitimitätsthese werden in Entfaltung dieser Gegenbesetzung im zweiten und dritten Teil der ‚Legitimität der Neuzeit‘ dargelegt (vgl. schon LN, 127). Blumenbergs Gegenbesetzung sei hier nur anhand seiner Bultmannkritik verdeutlicht (LN, 49-51).⁴⁰ Die nach Bultmann schon im Neuen Testament vollzogene Vergeschichtlichung der Eschatologie sei der Grund, weswegen die Säkularisierung das identisch bleibende Kerygma nicht gefährde, sondern es höchstens verberge. In dieser These einer (meta)geschichtlichen Identität und Kontinuität des Kerygma sieht Blumenberg eine „Variation über den Dokerismus“ in der „selbst

39 Voegelin, 1966; ders., 1954; ders., 1959. Vgl. Faber, 1984, 30-56.

40 Vgl. Blumenberg, 1954/1955; ders., 1959. Auch wenn von Bultmann keine substanzialistische Säkularisierungsthese vertreten wird, ist er doch ein ausgezeichnetes Beispiel für eine besonders erfolgreiche Version ‚der‘ Säkularisierungstheorie mit der These der Vergeschichtlichung der Eschatologie. Vgl. dazu genauer Stoellger, 1999.

ein gnostischer Mythos“ vom ungeschichtlichen Kerygma geboten werde (LN, 49). Bultmanns antignostische Paulus- und Johannesinterpretation sei selber gnostisch aufgrund seines Kerygma- und Geschichtsverständnisses.

Hier ist bereits die These des zweiten Teils der ‚Legitimität der Neuzeit‘ wirksam: Erst die Neuzeit sei die Überwindung der Gnosis, oder anders: *Gegen einen Gnosisvorwurf (an die Neuzeit) nur die Gnosisüberwindung (durch dieselbe)*, und zwar ineins mit der Inversion des Vorwurfs. Denn im Hintergrund steht die These, dass die im Mittelalter latente Gnosis bei den ahistorisch denkenden und darin doketischen Substanzialisten noch präsent sei, im Vorwurf an die Neuzeit akut werde und dementsprechend überwunden werden müsse. Die These der Gnosisüberwindung in der Neuzeit ist demnach auch eine Selbstbeschreibung der Gegenbesetzung Blumenbergs. In dieser Absicht macht er den „hypothetische[n] Vorschlag“⁴¹:

„Die Gesamtheit der Phänomene, die zur Erwägung der Säkularisierung als historischer Kategorie Anlaß geben und deren mögliche Weiterung in der Formel von der ‚objektiven Kulturschuld‘ liegt, läßt sich aus der Umkehrung des Lastverhältnisses der Verschuldung interpretieren“ (LN, 127): „Eine Religion, die über Heilserwartung und Rechtfertigungsvertrauen hinaus geschichtlich ihrem Anspruch nach zum ausschließlichen System der Welterklärung geworden ist ... bleibt unausweichlich mit dieser [spätmittelalterlichen] widerspruchsvollen Abwendung von ihren Voraussetzungen [hier positiv besetzt!] dem Menschen das Seinige schuldig“ (LN, 128).

Damit erweist sich die Gnosisüberwindungsthese als weitreichender Horizont für die Grundthese, die atheistische Selbstbehauptung der Vernunft sei provoziert und zur Autonomie genötigt worden durch die ‚Religion‘ (nicht nur durch die theologische Spekulation!) – die ‚dem Menschen das Seinige schuldig‘ geblieben sei.

Wolfgang Hübener hat diese Neuzeitgenetisierung kritisiert als „eine transzendentalhistorische Konstruktion, die von Blumenberg auch nicht ansatzweise als Prozeß dokumentiert wird“ (Hübener, 1984, 45, vgl. 44). Hübeners Kritik richtet sich – wie diejenige Blumenbergs gegen Voegelin – im wesentlichen allein gegen die These von der Wiederkehr der Gnosis im Nominalismus (also bei Scotus und Ockham). Nun ist diese These in der Tat problematisch, wie Hübener zeigt und wie seitens der Gnosisforschung bestätigt werden könnte⁴²; nur hängt an dieser Teilthese durchaus nicht Blumenbergs Neuzeitgenetisierung, sondern nur deren polemische Spitze gegen Voegelin. Es verhält sich keineswegs so, wie Hübener meint: „Diese historische Retirade ist zugleich der Angelpunkt der gesamten prozeßlogischen Konstruktion“ (ebd., 43). Dass Hübener Blumenbergs Pointen denn auch nicht

41 Vgl. zur dezidierten Schwäche der These: „vielmehr soll nur der fraglosen Bevorzugung einer bestimmten implikativen Geschichtsphilosophie die Möglichkeit anderer, von ihr nicht gedeckter Fragestellungen entgegengesetzt werden“ (LN, 125).

42 Wenn man von der reinen Wiederholung Blumenbergs bei Kurt Rudolph etwa absieht (1980, 395ff).

recht zu treffen scheint, merkt er auch selber, wenn er konzediert, über „im Weltverstehen implizierte Erwartungen, Bewußtseinseffekte oder Beunruhigungsabsichten läßt sich ohnehin nicht mit Gründen streiten“ (ebd., 44). Dass er meint, es gehe ihm „hier wie in anderen Fällen nicht um Doxographie, sondern um das Einklagen humaner Glücks- und Sicherheitsbedürfnisse gegen eine auf sie nicht festlegbare transzendente Instanz und die genealogische Legitimierung neuzeitlicher Daueraggression als einzig möglicher Antwort auf unerträglichen Liebesentzug“ (ebd., 52f), ist zwar polemisch verzerrt, macht aber wenigstens deutlich, dass Blumenberg indirekt an einer „Anthropodizee“ (ebd., 50) und ‚Kosmodizee‘ gelegen ist.

Dass Blumenbergs ‚Gnosis‘-These eben keine nominalismusexegetische und auch keine ‚Gnositizismus‘-These ist, sondern kulturphilosophische Funktion hat, sieht in eigener Prägnanz Odo Marquard (Marquard, 1984). Gnosis faßt er strukturlogisch reduziert als „Positivierung der Weltfremdheit durch Negativierung der Welt“ (ebd., 31). Die Gnosis habe die ‚biblische‘ Eschatologie radikalisiert durch die Radikalisierung der Übel dieser Welt und der Hoffnung auf deren Ende. Augustins ‚Lösung‘ der Theo- und Kosmodizee zu Lasten des Menschen und seines freien Willens werde spätmittelalterlich konterkariert durch die eskalierende Allmacht, indem sie Gottes Freiheit übersteigert und dessen Verlässlichkeit für den Menschen untergräbt. „Die Neuzeit ... verteidigt die Welt und ihren Schöpfergott gegen ihr Ende, und zwar durch Nachweis ihrer grundsätzlichen Bonität“ (ebd., 32)⁴³. Diese Kosmodizee, die zugleich Anthropodizee sein muss, ist „Neutralisierung der Eschatologie“ und „Negativierung der Weltfremdheit“ (ebd., 33) – und interessanterweise eignet ihr eine implikative Theodizee (des Schöpfergottes). Erst die „Gegenneuzeit“ wie die revolutionäre Geschichtsphilosophie, sei dann eine neue Wiederkehr der Gnosis (ebd., 34ff).

43 Wesentlich geleistet sei dies in Leibniz' Theodizee.

5. Religiöse Nicht-Indifferenz am anderen Ende der Neuzeit

Im Rückblick erstaunt, dass der späte Blumenberg noch einmal und mit einem feinen Unterschied auf die Debatte um die Legitimität der Neuzeit, ihres Atheismus humaner Selbstbehauptung und auf die mitgesetzte Gnosisproblematik zurückkommt. In seiner ‚Passionsmeditation‘, der ‚Matthäuspassion‘, antwortet er auf die zweite Wiederkehr der Gnosis in der ‚Gegen-‘ oder Spätneuzeit und unternimmt einen erneuten Versuch der Gnosisüberwindung – nun nicht mehr in emphatischer Legitimierung der Neuzeit durch die Nominalismuskritik, sondern durch die Arbeit am Anfang der Theologie, am Verständnis der Passionsgeschichte (wie sie oben bereits im Ansatz skizziert wurde). Das ist im Rahmen der Frage nach dem neuzeitlichen Atheismus insofern bemerkenswert, als Blumenberg hiermit zeigt, dass der wissenschaftliche, der technische und auch der methodische Atheismus seiner Philosophie *nicht notwendigerweise mit einer ‚religiösen Indifferenz‘ einhergeht* – oder anders gesagt: religiöse Einstellung und Legitimierung der ‚Weltlichkeit der Welt‘ bzw. eines entsprechenden Atheismus sind durchaus miteinander verträglich. Der neuzeitliche Atheismus einer autonomen Philosophie impliziert nicht notwendig eine religiöse Indifferenz, sondern kann gerade in einer religiösen Perspektive legitimiert werden.

Im Streit um Recht und Eigenart der Neuzeit zwischen J. Taubes, E. Voegelin, H. Blumenberg, C. Schmitt und O. Marquard näherte sich Blumenberg der neuzeitkritischen These seines Gegners Schmitt: „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“ (Schmitt, 1970, 120)⁴⁴, sofern *in der Neuzeit*, von der Blumenberg 1966 meinte, sie habe die Gnosis endgültig überwunden, eine Wiederkehr der Gnosis als Gegenneuzeit zu beobachten war. Dieses ‚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 der Aspekt der ‚Matthäuspassion‘, der sie zum ‚letzten Wort‘ Blumenbergs zur Neuzeitdiskussion werden läßt. In ihr versucht Blumenberg die gegen-neuzeitliche Gnosis in der Spätneuzeit (die bei Voegelin zum Gnosisvorwurf an die Neuzeit führte) genetisch aufzuklären und frei variierend zu unterlaufen, um mit dem Thema der Christologie und von daher mit der Neuzeit (als der ‚nachchristlichen‘ Zeit) einen nicht doketischen Umgang zu finden: als Überwindung der gnostischen Gegenneuzeit am Ort der Christologie, um den Antagonismus von Schöpfer- und Erlösergott a limine auszuschließen.

44 Vgl. Faber, 1984, 83, 87.

Wie Blumenbergs Religionsphänomenologie in den Neuzeitstudien als *Theismuskritik und Atheismuslegitimierung* argumentierte, so in der Matthäuspassion als *Doketismuskritik* im Rekurs auf das Passionsgeschehen. Darin kritisiert er „jede Menschenlosigkeit Gottes, und jede ‚Entweltlichung der Welt‘, sofern der Tod am Kreuz, gerade indem Jesus ihn erleidet, von Gott ausgesagt wird. Dort zerbricht jedes Gottesbild, das diesen Tod vergessen lässt oder symbolisch überformt. Der Tod Gottes in Jesus gilt ihm als der Tod jedes Theismosgottes wie jedes Doketismus. – Aber vergeht mit dem Absoluten eines Theismosgottes nicht Gott selbst? Man kann hier vermuten, dass Blumenberg hintergründig eine negative Soteriologie verfolgt (nicht eine Negation der Soteriologie): Die Vollendung der Entlastung vom Absoluten als Grund und Grenze derjenigen Freiheit von Gott und Mensch, die nicht mehr Konkurrenz ist.“⁴⁵

So gesehen fungiert sein Rekurs auf die Realität des Leidens Jesu als emphatische Gnosisüberwindung am Ort ihres Ursprungs. Aber die feine Differenz dieses späten Postskripts zur Neuzeitdebatte ist, dass Blumenberg hier dem ‚nachchristlichen Hörer‘ einiges zumutet, was im Horizont des neuzeitlichen Atheismus unselbstverständlich ist: den verstehenden Mitvollzug der Matthäuspassion – also gerade keine religiöse Indifferenz, sondern (mit Levinas zu sagen) eine *religiöse Nicht-Indifferenz*⁴⁶: ein Erlebniszusammenhang des Hörens und eine Lektüreerfahrung des verstehenden Nachvollzugs, in der Autor noch Leser *nicht in Indifferenz* verharren können, sondern in diese Geschichte verstrickt und von ihrer Pointe getroffen werden. Der ‚höchste Punkt‘ der Passion wie ihrer phänomenologischen Meditation ist die Niedrigkeit des Kreuzes und dessen Gewärtigung in den Tränen am Grabe. In der Begehung, im Vollzug wie im Nachvollzug ereigne sich hier das Vergessen der Fraglichkeit Gottes als *Ruhelegung der Fragen im Vollzug*. „Es gehört zur Größe wie zur Miserabilität der Passion des Jesus von Nazareth, daß sie alle, die sie anhören und die sie nicht gleichgültig läßt, in dieselbe Situation versetzt: *Es gibt keine Fragen mehr*“ (Mtp, 250). Die „Ruhelegung der ‚Jesusfrage‘, die die Passion selbst an ihr vollzieht“ (Mtp, 248), bedeutet die zeitweilige Einkehr in eine vortheorietische Fraglosigkeit.

Das ‚Gesicht dessen die Liebe zutiefst bedarf‘ ist die Menschlichkeit Gottes, derer die Hörer am Kreuz ansichtig werden. Gottes ‚human interest‘ (My,

45 Es trifft demnach mitnichten, wie Marquard zu meinen: „indem die Menschen sich von Gott entlasten, entlastet sich Gott zugleich von den Menschen und verläßt sie: Gott ist tot“ (Marquard, 1998, XX). Dieser wechselseitige Verlust ist eine die Theologie negierende Verkürzung der paradoxalen implikativen Theologie Blumenbergs.

46 Levinas, 1989, 139: „die Nicht-Indifferenz, *la nonindifférence* ... Gerade in der Nicht-Indifferenz sind die zwei Verneinungen, die Differenz bedeuten; dieser Ausdruck ist mir sehr wichtig. Das ist etwas ganz anderes als eine ‚Beziehung‘, die immer ein Zusammen voraussetzt, ein allgemeines Genus“. Vgl. ebd., 99: „Die Differenz, die zwischen Ich und Sich klafft, die Nichtübereinstimmung des Indentischen, ist eine fundamentale Nicht-Indifferenz gegenüber den [anderen] Menschen“ (Klammer im Text). Vgl. ders., 1988, 75f.

30f), dem Menschen das Seinige zukommen zu lassen, seine Verstrickung in seine Schöpfung, ist es, die eine Wiederkehr Gottes in der Neuzeit eröffnet. Man könnte darin eine Inversion der nominalistischen Genese des hypothetischen Atheismus sehen: im Horizont der selbstverständlich atheistischen Neuzeit eröffnet sich hier in Blumenbergs Passionsmeditation ein hypothetischer Theismus – der allerdings kein ‚Theorem‘ ist, kein abstrakter ‚Theismus‘, sondern die indirekt zugespielte *Möglichkeit einer religiösen Einstellung der Nicht-Indifferenz*.

Diese neuzeitlich, nachchristlich bzw. atheistisch scheinbar undenkbare Möglichkeit kommt nicht erst in der späten ‚Matthäuspassion‘ in den Horizont von Blumenbergs Phänomenologie, sondern bereits in der ‚Arbeit am Mythos‘ von 1979.⁴⁷ Dort ‚spekuliert‘ er über die Möglichkeit eines nicht-theistischen Gottesbildes: die „Übermacht“ des alttestamentlichen Gottes „könnte ... sich mit der unbedingten Zuneigung zum Menschen verbinden“ (My, 30). Dieses „könnte“ spielt eine Hypothese zu – „als Aufgabe der ‚freien Variation‘, als ein Stück Phänomenologie“ –, die die Grundmetapher des ersten Johannesbriefes (1Joh 4,8.16) auslegt: „Gott ist die Liebe“. Das „wäre der Grund für die unlösbare Verbindung von Übermachterfahrung und Heilsgewißheit“ (My, 30). Der geschichtliche Grund dieses Gottesverständnisses liege in der „Nötigung, über das Bündnis- und Vertragsmodell zu einem absoluten Realismus der Festlegung göttlicher Gunst auf den Menschen zu kommen“, was seine (hier wohl nicht pejorativ gemeinte) „realistische Sanktion darin [fände], daß der Gott selbst auf beiden Seiten des Verhältnisses auftritt: als reine Übermacht und als reine Ohnmacht“ (My, 30). Eine „leidende Allmacht, eine des Gerichtstermins unkundige Allwissenheit, eine auf Datum und Ort historisierte Allgegenwart“ (My, 31) erscheinen in diesen Vermutungen wie Blumenbergs (offensichtlich christologisch induzierte) *frei variierte und selber verantwortete Umbesetzungen des metaphysischen Gottesgedanken*, die er indirekt damit verteidigt, dass sie „nur unter dem Diktat der paganen Metaphysik“ (ebd.) verboten sein könnten. Von diesen ‚Herzstücken‘ der Tradition „hätte“ die Theologie zu sprechen, „wenn es darum geht, daß der Mensch sich mit seinem Gott gegen seinen Gott ... zu behaupten hat“ (ebd.). Damit versucht Blumenberg in eigener Rede im Modus frei variierender Vermutung, „den Grundgedanken des absoluten Interesses [Gottes am Menschen] zu Ende zu denken“ mit dem Argument: „die Sperrigkeit der christlichen Zentralidee“ gegen den metaphysischen Gottesgedanken „bricht durch alle Fugen des dogmatischen Systems“ (My, 30). Sein kritischer Rückgang hinter den Theismus ist eine *Arbeit an der Grundmetapher ‚Gott ist die Liebe‘*, in der diese Grundmetapher ihrerseits am Leser zu arbeiten beginnt. Damit wird die Grundfigur der Matthäuspassion antizipiert: „Die Christologie erzählt die Geschichte, die notwendig geschehen sein muß, um Gott ein absolutes Interesse

47 Vgl. als verwandte Passagen LN, 198-204; SZ, 86f.

am ‚human interest‘ unauflöslich und ohne Ansehen der Gegenseitigkeit eines erfüllten Vertrages beizulegen“ (ebd.). Das sei durch die Metaphysik zwar ‚verboten‘ worden und es wird auf andere Weise durch die atheistische Vernunft verboten – aber das scheint Blumenberg nicht abzuhalten, über diese Hypothese zu spekulieren und zwar nicht ohne Sympathie. Eine nachmetaphysische, also nicht-theistische, Rechtfertigung Gottes wäre die unbedingte Rechtfertigung des Menschen, nicht als Sündenvergebung, sondern als Seinsgrundfürsorge, die ihn von der Daseinsorge entlastet. So konvergierte wenigstens hypothetisch die „Substanz der biblischen Gottesidee“ (LN, 198), die humane Selbstbehauptung gegen den Theismosgott und die neuzeitliche „Konzentration auf das Interesse des Menschen an sich selbst“ (LN, 201). Darin versucht Blumenberg vielleicht eine frei variierende *Umbesetzung* des neuzeitlichen Atheismus: „Die Philosophie hat die Götter zunichte gemacht, sie hat den Gott sterben lassen. Aber sie ist nie ohne ihren Gott ausgekommen, nicht um ihm zu dienen, sondern um mit ihm zu rivalisieren“ (Svst, 139). Von dieser Rivalität sucht die Passionsphänomenologie der ‚Matthäuspasion‘ loszukommen.

Blumenbergs religiöse Nicht-Indifferenz, seine Nichtgleichgültigkeit in religiöser Hinsicht – als Entselbstverständlichung und Horizontüberschreitung des neuzeitlichen Atheismus, in der man ein spekulatives Pendant zu Scotus „si per impossibile Deus non esset“ sehen kann – bleibt bemerkenswerterweise nicht auf seine mehr oder minder theologischen Bemerkungen beschränkt, wie sie sich im Mythosbuch und der Matthäuspasion finden. Im Zentrum seiner Phänomenologie, in der direkten Auseinandersetzung mit Husserl, kommt er mehrfach auf das von Descartes bis in die Cartesianischen Meditationen erörterte Gottesproblem zu sprechen. „Der Gott des Phänomenologen ist zuerst sein Rivale um Erkenntnisgewißheit, dann der Inbegriff derjenigen Subjektivität, die das ‚welthafte‘ Subjekt durch phänomenologische ‚Meditation‘ selbst zu werden beansprucht“ – so gesehen ist Blumenbergs Matthäuspasion als eine Passionsmeditation eine Antwort auf Husserls Cartesianische Meditationen.

In der phänomenologischen Arbeit am Gottesgedanken „liegt die Chance einer phänomenologischen Anthropologie in der Resistenz gegen kryptotheologische Rivalität“ (Svst, 139). Das lässt sich basal auf die Position des Menschen und damit auf die des Phänomenologen beziehen: er ist kein indifferenter Weltzuschauer: „Die Indifferenz des Zuschauers“ sei die präventive Position eines metaphysischen Gottes, eines „*deus absconditus*“, der im letzten allem entzogen ist und die indifferente Schau pflegt (Svst, 99). Diese „Kunst des Sich-Heraushaltens“ finde in der Phänomenologie ihre „absolute Zuspitzung“ in der Epoché und der phänomenologischen Reduktion, gewissermaßen ‚etsi mundus non daretur‘ (Svst, 101f). Dementgegen bedeutet die „Theorie der Lebenswelt“, dass die Welt „keine Zuschauer hat, weder ‚von außen‘ noch ‚von innen‘“ (Svst, 104). Diese Selbstverortung des Phänomenologen, nicht als Zuschauer (der Schifffahrten und Schiffbrüche des Daseins), sondern

‚media vitae‘, exzentrisch und verstrickt in die Welt, motiviert die Destruktion des Zuschauergottes, eines ‚Kosmotheoros‘, dem nur ein weltloses ‚reines Ego‘ entspräche – das als Spätform des weltlosen Gottes der Metaphysik erscheint (Svst, 61ff). Wie dieser abstrakte Gottesgedanke mit dem neuzeitlichen Atheismus obsolet geworden ist, so in gewisser Verspätung auch sein Nachfolger, das reine Ego des Phänomenologen. Hier (immerhin) rekurriert Blumenberg auf Heidegger: „Die Angst zerstört den Zuschauer“ (Svst, 66) – weil sie keine Zeit-Indifferenz mehr zuläßt.

In eigener Variation verdeutlicht Blumenberg das Problem eines zeitlosen absoluten Bewusstseins am *Gott der Phänomenologie*.⁴⁸ In signifikanter *Hypothetik* (signifikant für seine nicht-indifferenten Vermutungen in theologischen Dingen) formuliert er: „Man könnte das, dürfte man es, in die spekulative Frage fassen: Vermag ein Gott sich überhaupt auf irgend etwas außer sich einzulassen, da er sich doch unendlich viel Zeit damit lassen könnte, es noch zu tun?“ (LzWz, 297). Ein der Enge der Lebenszeit entrückter Gott wäre durch nichts gedrängt und könnte daher jeder Zuwendung zum anderen seiner selbst ermangeln, ohne damit etwas zu versäumen, da er ja immer noch Zeit dazu hat. Umgekehrt heißt das: An der Zuwendung oder dem sich Einlassen zeigt sich die Lebenszeitlichkeit der Intentionalität, deren Zeit eben nicht die absolute Zeit ist. In basalem Sinn ist „die Lebenszeit die Umstimmung der immanenten Zeitstruktur zur Erlebenszeit“ (LzWz, 298) – wie sie sich im Erleben (im affektgeladenen Hören) der Matthäuspasion ereignet, auch für einen Gott.

So wie es die Entdeckung des eigenen Daseinssinnes des Subjektes sei, darauf zu verzichten, das Maß aller Dinge zu sein, so gälte dies auch für den Daseinssinn Gottes. So mache die Phänomenologie des Zeitbewusstseins verständlich, „weshalb es dogmatische Differenzen über die Weltzeit gibt“ (LzWz, 302). Aristoteles’ Ewigkeit der Welt wie die Zeitlosigkeit Gottes haben nur einseitig den Einspruch der Dogmatik erfahren, wenn 1277 die der Welt, aber nicht die Gottes verurteilt wurde. Aber Aristoteles’ Pointe war gerade die „absolute Homogenität [!] einer letzten Dauer“ (ebd.). Schon das Zugeständnis der Zeitlichkeit der Welt imputiere Gott ein ‚Zeitbewusstsein‘: „Selbst ein Gott muß unterscheiden können zwischen dem Zustand vor dem Anfang einer Welt und dem Zustand nach dem Anfang einer Welt ...“ (LzWz, 303). Traditionellerweise wurde Gott die ‚absolute Zeit‘ Newtons zugeschrieben. Nur gilt seit Husserls Zeitanalyse, dass keine Trennbarkeit von Bewusstsein und Zeitbewusstsein mehr möglich ist: „Jedes Bewußtsein ist seinem Wesen nach und damit unerläßlich immanentes Zeitbewußtsein“ (ebd.)⁴⁹, und nach Heidegger gilt dies auch für das Verhältnis von Sein und Zeit. Blumenbergs Konsequenz für seine Perspektive auf Gott lautet daher:

⁴⁸ LzWz, 297-306; Svst, 139f (Der verborgene Gott der Phänomenologie); ebd. 110f.

⁴⁹ Vgl. dazu Blumenberg, 1998, 19-28 (Gleichgültig wann? Über Zeitindifferenz).

„der autarke Egotist [!] des sich selbst denkenden Denkens mochte seit Aristoteles der Gott der Philosophie gewesen sein – der der Phänomenologie konnte er nicht bleiben“ (LzWz, 306), denn keine Subjektivität ist ohne Welt denkbar und damit keine ohne Zeit oder ohne Intersubjektivität. Das heißt, Gott *bedarf* der Schöpfung und besonders der Menschen, soll er nicht in einer vorweltlichen ‚Unreife‘ bleiben und letztlich *bedarf* dieser Gott auch der Freiheit der geschaffenen Subjekte als Einwilligung in die Objektivität seiner Welt, die so zu *der* Welt wird. Inkarnation und Passion sind dann die äußerste Konsequenz seines eigenen Leidens an dem absolutistischen Fortgang der Zeit, den auch er nicht umkehren, sondern nur erleiden kann – und dabei kein Zuschauergott bleibt, auch nicht als Gott der Phänomenologie.

6. Postskript

Wird die traditionelle Konstellation von ‚Theismus versus Atheismus‘ in der Spätneuzeit unterlaufen oder überschritten, ist die drängende Frage nicht mehr die nach einem den Theismus bestreitenden Atheismus, der durch seinen Gegensatz bestimmt wäre, sondern die nach einem *anderen* Atheismus – den so zu nennen, begriffsgeschichtlich in die Irre führen kann. Er ist mit ‚religiöser Indifferenz‘ treffender benannt: als *Gleichgültigkeit* gegenüber Religion, Theismus und auch gegenüber den entsprechenden traditionellen Kontroversen. War Gott einst Hypothese zur Welterklärung, wurde dieselbe mit dem ‚Messen, Zählen und Wägen‘ überflüssig. War sie anfangs entbehrlich, wurde sie mit zunehmendem Erfolg auch verboten. Die Überflüssigkeit der Hypothese ‚Gott‘ wurde zur Hypothese der Überflüssigkeit Gottes. In der Neuzeit scheint diese Entbehrlichkeit Gottes in Wissenschaft und Technik unhintergebar, was auch von theologischer Seite bis auf Ausnahmen nicht bestritten wird. Fraglich ist allerdings, ob die Überflüssigkeit der Hypothese zur Hypothese oder gar These der Überflüssigkeit Gottes übertrieben werden muss.

Wenn für den Atheismus i.S. der *Gottesleugnung* das Ziel sein muss, selber überflüssig zu werden, indem sein Gegenstand verschwindet, wird dieses Ziel angezeigt durch das Verschwinden der Frage nach Gott (wie vermeintlich bei Comte, Marx und Nietzsche). Der ‚Atheismus‘ ist damit ein exemplarischer Fall intendierter Selbstentsorgung: er muss verschwinden, wenn er an sein Ziel kommt. *Dass* er nicht verschwunden ist, indiziert daher die Präsenz des von ihm Geleugneten. *Allerdings* wäre er *dann* am Ziel und verschwunden, wenn der Gottesfrage nur noch mit Indifferenz der Gleichgültigkeit begegnet würde.

Die – unentscheidbare – Frage ist, ob die ‚religiöse Indifferenz‘ von dieser Art ist? Kann man Gott gegenüber überhaupt gleichgültig sein? Oder kann

man der Frage nach Gott gegenüber gleichgültig sein? Ist religiöse Indifferenz denkbar? Sie ist jedenfalls dann undenkbar, wenn diese Frage *erinnert* wird und eigene Vermutungen provoziert als Antworten auf diese Frage. Hierin zeigt sich prägnant die Differenz Blumenbergs – seine Nicht-Indifferenz – indem er nach den Fragen fragt, auf die wir die Antworten nicht mehr verstehen. Und zu diesen Fragen gehören nicht nur die kantischen vier, sondern auch die nach Gott.

Atheismus bei Blumenberg ist diesseits aller programmatischen Thetik seiner ‚Legitimierung‘ der atheistischen und nachchristlichen Neuzeit das Thema kulturgeschichtlicher *Darstellung einer Genese* der Gegenwart, nicht ohne weiteres der selber behaupteten *Geltung*. Diese Darstellungsarbeit ist bei ihm an Husserl und Landgrebe anschließend (gegen Heidegger und die Folgen) *phänomenologisch* verfasst. Seine Phänomenologie der Geschichte der Neuzeit ist in *direkter Darstellung* eine Geschichte der Genese des Atheismus (wie bei Bruno, in Astronomie, der Anthropologie der Selbstbehauptung, der technisierten Welt etc.). In *indirekter Darstellung* ist sie auch eine *Plausibilisierung und Legitimierung* des Atheismus der modernen Wissenschaft und Technik.

„Die *Hypothese* ... wird ... Mittel der Selbstbehauptung“ (LN, 229) – allerdings auch der Selbstbehauptung gegenüber den Selbstverständlichkeiten der Neuzeit. In diesem Rahmen teilt er zwar die Kritik Husserls an den Meditationen Descartes‘, geht aber gelegentlich auch über den Horizont des neuzeitlichen Atheismus hinaus in eigenen Vermutungen über den ‚Gott der Phänomenologie‘. Gelegentlich *zeigt sich* bei Blumenberg eine *indirekte Präsenz* der Gottesfrage in eigenartigen Hypothesen und Vermutungen, die seine Texte durchziehen von seinen akademischen Arbeiten über die metaphorologischen Studien, die Neuzeitstudien, die Arbeit am Mythos, die Lesbarkeit der Welt, die Arbeit an der Zeitthematik bis in die Höhlenausgänge und die Matthäuspasion. In seiner Arbeit am theistischen Gottesgedanken zeigt sich eine *religiöse Nicht-Indifferenz*, eine Nicht-Gleichgültigkeit ‚Gott‘ gegenüber, die einigermaßen überraschend bleibt. In Blumenbergs hypothetischer, vermuntungsweiser Entselbstverständlichung des neuzeitlichen Atheismus, wie dem der Phänomenologie Husserls, kann man im Horizont der Krise der Neuzeit eine Antwort auf diese Krisis sehen: eine Frage nach der Möglichkeit, Gott in nachchristlicher Zeit neu und anders zu denken. Und damit würde am anderen Ende der Neuzeit deren Horizont auf überraschende Weise erweitert – ‚si per impossibile Deus esset‘. Dieser Möglichkeit gegenüber ist Blumenberg jedenfalls nicht indifferent geblieben – und ist es wohl auch nie gewesen.

7. Literatur

- Baruzzi, Arno (1976): *Zum Begriff und Problem „Säkularisierung“*, in: Rauscher, Anton (Hrsg.): *Säkularisierung und Säkularisation vor 1800*, München u.a., 121-134.
- Ders. (1978): *Säkularisierung. Ein Problem von Enteignung und Besitz*, PhJ 85, 301-316.
- Blumenberg, Hans (1947): *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, Diss. masch. (unveröffentlicht), Kiel.
- Ders. (1950): *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, Habil. masch. (unveröffentlicht), Kiel.
- Ders. (1954/1955): *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, PhR 2, 121-140.
- Ders. (1959): *Rez.: Rudolf Bultmann, Geschichte und Eschatologie*, Gnomon 31, 163-166.
- Ders. (1998): *Begriffe in Geschichten*, Frankfurt/M.
- Ders. (1998): *Lebensthemen. Aus dem Nachlaß*, Stuttgart.
- Bultmann, Rudolf (1971): *Protestantische Theologie und der Atheismus*, ZThK 68, 376-380.
- Dalferth, Ingolf U. (2002): *Theismus*, in TRE 33, 196-205.
- Ders.; Stoellger, Philipp (2000): *Einleitung: Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes*, in: Dies. (Hrsg.): *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, Religion in Philosophy and Theology 1, Tübingen, 1-44.
- Faber, Richard (1984): *Der Prometheus-Komplex. Zur Kritik der Polittheologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs*, Würzburg, 30-56.
- Fischer, Hermann (1967): *Christlicher Glaube und Geschichte*, Gütersloh.
- Gadamer, Hans-Georg (1987): *Rez. Die Legitimität der Neuzeit (H. Blumenberg) (1968)*, in: ders., GW 4, Tübingen, 52-59.
- Goldstein, Jürgen (1998): *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Blumenberg und Ockham*, Freiburg.
- Halbmayer, Alois (2000): *Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus*, Innsbruck/Wien.
- Hübener, Wolfgang (1983): *Die Nominalismus-Legende. Über das Mißverhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockhamismus*, in: Bolz, Norbert W.; Ders., Spiegel und Gleichnis. FS J. Taubes, Würzburg, 87-111.
- Ders. (1984): *Das „gnostische Rezidiv“ oder wie Hans Blumenberg der spätmittelalterlichen Theologie den Puls fühlt*, in: Taubes, Jakob, Religionstheorie und Politische Theologie. Band 2: Gnosis und Politik, München/Paderborn, 37-53.
- Jüngel, Eberhard (1986): *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, Tübingen, 2. Aufl., 252-264.
- Körtner, Ulrich H.J. (1997): *Zwischen den Zeiten. Studien zur Zukunft der Theologie*, Bielefeld.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1978): *Die philosophischen Schriften*, hrsg. v. C.J. Gerhardt, Bd. 7, Hildesheim/New York.
- Leonhardt, Rochus (2000): *Skeptizismus und Protestantismus. Der philosophische Ansatz Odo Marquards als Herausforderung an die evangelische Theologie*, Habil. masch., Rostock, 44-110.
- Levinas, Emmanuel (1988): *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, München/Wien.
- Ders. (1989): *Humanismus des anderen Menschen*, übers. und eingel. v. L. Wenzler, Hamburg.

- Ders. (1995): *Das nicht-intentionale Bewußtsein*, in: Ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München/Wien 1995, 154-166.
- Ders. (1995): *Menschwerdung Gottes*, in: Ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München/Wien, 73-86.
- Marquard, Odo (1981a): *Laudatio auf Hans Blumenberg*, Jahrbuch der deutschen Akademie für Sprache und Dichtung 1980, Bd. II, Heidelberg, 53-56.
- Ders. (1981b): *Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, in: Ders., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, 39-66.
- Ders. (1984): *Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit. Ultrakurztheorem in lockerem Anschluß an Blumenberg*, in: Jakob Taubes, *Religionstheorie und Politische Theologie*. Band 2: Gnosis und Politik, München/Paderborn, 31-36.
- Ders. (1986): *Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie*, in: Ders., *Apologie des Zufälligen*. Philosophische Studien, Stuttgart, 11-32.
- Ders. (1991): *Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist*, in: Ders., *Abschied vom Prinzipiellen*. Philosophische Studien, Stuttgart, 117-146.
- Ders. (1995): *Neugier als Wissenschaftsantrieb oder die Entlastung von der Unfehlbarkeitspflicht*, in: Ders., *Glück im Unglück*. Philosophische Überlegungen, München, 75-91.
- Ders. (1999): *Entlastung vom Absoluten. In Memoriam Hans Blumenberg*, PuH XVII, 1998, XVII-XXV = Wetz, Franz Josef; Timm, Hermann (Hrsg.): *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt/M. 1999, 17-27.
- Rahner, Karl (1979): *Schriften*, Bd. IX, Einsiedeln.
- Rudolph, Kurt (1980): *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen.
- Schmitt, Carl (1970): *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin.
- Stoellger, Philipp (1999): *Arbeit an der Apokalyptik zur Dehnung der Zeit. Überspannte Erwartung und phänomenologische Entspannungsübungen*, in: Voegele, Wolfgang; Schenk, Richard (Hrsg.): *Aktuelle Apokalyptik!*, Loccum-Protokolle 20/1999, 248-279.
- Ders. (2000): *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 39, Tübingen.
- Ders. (2003): *Die Prägnanz des Versehens. Zu Funktion und Bedeutung des Nicht-intentionalen in der Religion*, in: Boothe, Brigitte; Marx, Wolfgang (Hrsg.): *Panne – Irrtum – Mißgeschick. Die Psychopathologie des Alltagslebens in interdisziplinärer Perspektive*, Bern/Göttingen/Toronto/Seattle, 187-215.
- Taubes, Jakob (1983): *Zur Konjunktur des Polytheismus*, in: Bohrer, Karl Heinz (Hrsg.): *Mythos und Moderne*, Frankfurt/M., 457-471.
- Voegelin, Eric (1954): *The New Science of Politics*, Chicago, Ill.
- Ders. (1959): *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München.
- Ders. (1966): *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München.
- Wetz, Franz Josef (1993): *Hans Blumenberg. Zur Einführung*, Hamburg.
- Ders. (1994): *Lebenswelt und Weltall. Hermeneutik der unabweislichen Fragen*, Stuttgart.
- Ders. (1999): *Abschied ohne Wiedersehen. Die Endgültigkeit des Verschwindens*, in: Ders.; Timm, Hermann (Hrsg.): *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt/M., 28-54.
- Ders. (2001): *Die Kunst der Resignation*, Stuttgart, 2. Aufl.
- Ders.; Timm, Hermann (Hrsg.) (1999): *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt/M.