

Umbuchung. Säkularisierung als Schuld und als Hypothek bei Hans Blumenberg

Author:

Buch, R

Publication details:

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte

v. 64

Chapter No. 4

pp. 338 - 358

0044-3441 (ISSN)

Publication Date:

2012

Publisher DOI:

<https://doi.org/10.1163/15700739-90000027>

License:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Link to license to see what you are allowed to do with this resource.

Downloaded from http://hdl.handle.net/1959.4/unsworks_71272 in <https://unsworks.unsw.edu.au> on 2024-05-03

This is Author Accepted Manuscript version of an article:

Buch, Robert. 'Umbuchung: Säkularisierung als Schuld und als Hypothek bei Hans Blumenberg'. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 64, no. 4 (2012): 338–58.
<https://www.jstor.org/stable/23899016>

Umbuchung. Säkularisierung als Schuld und als Hypothek bei Hans Blumenberg.

p. 338 Abstract

This essay revisits the controversial concept of secularization in the debate between Hans Blumenberg and Karl Löwith, situating their apparent disagreement against the foil of the former's largely implicit critique of Rudolf Bultmann and Friedrich Gogarten. Rather than conceiving the modern age as one indebted to and derived from its Christian legacy, Blumenberg inverts the logic of debt, inheritance, and origination at the core of contemporaneous attempts to delegitimize the modern age. In his account, it is not the Christian legacy that is to be credited with the advent of the modern age, while the latter is to be faulted for deviating from its origin; rather, the presumed inheritance is in fact an inadvertent burden and liability against which modernity had to assert itself. In this regard, Blumenberg's position turns out to be much closer to Löwith's than usually assumed, though significant differences still remain.

Mit der Wiederkehr der Religion, dem *religious turn* in den Kultur- und Sozialwissenschaften, ist auch der Begriff der Säkularisierung erneut in die Kritik geraten. Es ist, so könnte man sagen, gerade die scheinbare Selbstverständlichkeit des Begriffs, die die Kritiker auf den Plan gerufen hat. Denn die unhinterfragbare Weise, in der er uns gegeben scheint, verbirgt ein nicht unerhebliches Maß an Komplexität und Widersprüchlichkeit. Hans Blumenbergs *Die Legitimität der Neuzeit* reagierte auf eine ähnliche Situation. Der Begriff war in den Augen des Autors gleichermaßen unstrittig wie problematisch. Ein erstes Kapitel des Buchs bemüht sich daher auch sogleich, den ambivalenten Status des Begriffs zwischen unverfänglicher Zustandsbeschreibung – der augenscheinliche Schwund des Religiösen in der Moderne – und wertender beziehungsweise abwertender historischer Kategorie – Verweltlichung als Verlust beziehungsweise als vermessene Selbstüberhebung – herauszuarbeiten.

Ein Teil der aktuellen Kritik am „Mythos der Säkularisierung“ setzt bei dem an, was Blumenberg als empirische Tatsache gleich zu Anfang von seinen Überlegungen ausschließt. In zwei vielbeachteten Büchern haben der Philosoph Charles Taylor und der Soziologe José Casanova Zweifel daran angemeldet, ob der Prozess der Modernisierung tatsächlich und

notwendigerweise mit einer Abnahme des Religiösen einhergeht beziehungsweise überhaupt maßgeblich durch die Emanzipation von der Religion gekennzeichnet ist.¹ Unter Berufung auf die ins Auge springenden Unterschiede religiösen Lebens in den USA und Europa argumentieren beide Autoren gegen die vermeintliche Unvereinbarkeit moderner Gesellschaftsformen und religiöser Praxis. Der Anthropologe^{p. 339} Talal Asad hat seinerseits den normativen Gehalt der politischen Doktrin des Säkularismus, wie er es nennt, kritisch ins Visier genommen.² Er erhebt Einspruch gegen den impliziten Gebrauch von Säkularismus als Maßstab des Entwicklungsstands nicht-westlicher Gesellschaften und hinterfragt das Selbstverständnis westlich-säkularer Nationalstaaten, tolerant zu sein – im Gegensatz zum potentiell gewalttätigen Islam. In Asads genealogischer Kritik des Säkularen verlieren die Unterscheidungen, die der Begriff trifft, ihre Eindeutigkeit: das Heilige und das Profane, Mythos und Entzauberung, um nur einige zu nennen, sind viel enger aufeinander bezogen und weniger leicht begrifflich zu trennen als das Säkulare vorauszusetzen scheint.

Es ist nicht leicht, Hans Blumenbergs im deutschen Kontext einschlägige Kritik des sogenannten Säkularisierungstheorems in Beziehung zu setzen zu den jüngeren internationalen und interdisziplinären Debatten. Auf den ersten Blick liegt das vor allem daran, dass Blumenbergs Auseinandersetzung einer Verwendungsweise des Begriffs gilt, für die es in den Diskussionen der letzten zwei Jahrzehnte kein Pendant mehr zu geben scheint, nämlich die These, dass die vermeintliche Säkularisierung durchdrungen und bedingt sei von dem, was sie hinter sich zu lassen meint: der christlichen Eschatologie, also dem Glauben an das Ende und die Erfüllung der Zeit. Gilt die aktuelle Kritik unserer oftmals unhinterfragten Vereinnahmung durch eine Art letzter *master trope* der Moderne und ihrer notorischen Unschärfe, so galt Blumenbergs Intervention der Verteidigung der Neuzeit gegen den Vorwurf der Illegitimität und Hybris. Der Eindruck der Eigensinnigkeit und Abgeschlossenheit von Blumenbergs Beitrag täuscht jedoch. Ungeachtet des unverblümt aufs Ganze gehenden Titels seines Buchs lässt sich Blumenbergs Einsatz im Streit um die Säkularisierung, der in den sechziger und siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts geführt wurde, durchaus in die umfassenderen Koordinaten der aktuellen Debatte eintragen. Freilich ist dazu zuerst, im Anschluss an Casanova, die Rede von der Säkularisierung weiter

¹ José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, London/Chicago 1994; Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge/Mass. 2007, dt., *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009. Die Rede von „the myth of secularization“ bei Casanova, ebd., S. 11.

² Talal Asad, *Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore 1993; ders., *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003.

zu nuancieren. Dieser schlägt vor, drei Momente in den gängigen Theorien der Säkularisierung voneinander zu unterscheiden: (1) die Behauptung vom Niedergang der Religion; (2) diejenige von deren Rückzug ins Private und (3) diejenige der funktionalen Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche wie der säkularen Sphären von Politik, Wirtschaft und Recht von derjenigen der Religion.³ Wiewohl die erste dieser drei Thesen nicht nur bei Blumenberg, sondern auch in der Gegenwart tendenziell akzeptiert wird, so doch selten ohne ihre Unbestimmtheit zu monieren. (Wie bemisst man den vermeintlichen Niedergang der Religion und was fällt überhaupt unter den Begriff ‚Religion‘?) Die Privatisierungsthese ist von Casanova in seinem Buch *Public Religions in the Modern World* nicht zuletzt empirisch in Frage gestellt worden. Zu den|ausführlichsten Auseinandersetzungen mit der dritten These gehört ein 2012 auf Deutsch erschienener Sammelband, der die Ausdifferenzierungsthese aus der interdisziplinären Perspektive von Politikwissenschaftlern, Historikern, Soziologen und Theologen einer kritischen Überprüfung unterzogen hat.⁴ Ohne auf die Details der einzelnen Beiträge einzugehen, lässt sich festhalten, dass die These von der Ausdifferenzierung ihrerseits von Fall zu Fall (ob im Investiturstreit, im konfessionellen Zeitalter, in der Erklärung der Menschenrechte oder der Trennung von Staat und Kirche im 19. Jahrhundert) zu differenzieren ist. Was die zuletztgenannte Debatte mit Blick auf Blumenberg deutlich macht, ist, dass dessen Ansatz kaum die Fragen betrifft, die die heutigen Auseinandersetzungen dominieren, nämlich jene nach dem Verhältnis von politischer und religiöser Macht, von Kirche und Staat, Recht und Religion. Überhaupt findet sich bei Blumenberg kein institutionengeschichtliches beziehungsweise politisches Interesse. Gleichwohl lässt sich Blumenbergs Beitrag im Rahmen der Ausdifferenzierungsthese verorten. Aus deren Perspektive betrachtet geht es in dem Konflikt, den *Die Legitimität der Neuzeit* nachzeichnet, um die Autorität des Wissens und der damit einhergehenden Befugnisse und Möglichkeiten: göttliche Allwissenheit und souveräne Verfügung über die Schöpfung und die sich allmählich dagegen durchsetzende mit Hypothesen arbeitende Wissenschaft neuzeitlicher Selbstbehauptung. Wenn der Anspruch des Buchs globaler erscheint, hängt das vor allem mit den Positionen zusammen, durch die Blumenberg die Neuzeit in Frage gestellt sah.

³ Casanova, *Public Religions* (wie Anm. 1), S. 19-20. Vgl. Hans Jonas, *Gesellschaft, Staat und Religion*, in: ders./Klaus Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007, S. 9-43: S. 17-18.

⁴ Karl Gabriel/Christel Gärter/Detlef Pollack (Hg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2012.

Obgleich die Thesen der Legitimität der Neuzeit in groben Zügen als bekannt vorauszusetzen sind, gilt dies nicht unbedingt für das, was man die Feinmechanik der Argumentation nennen könnte.⁵ Blumenbergs Kritik des Begriffs verstand sich selbst als Alternative zu dessen unreflektierten Gebrauch und seinen unbedachten Implikationen. Ein gar nicht unerheblicher Teil der Anstrengungen des Philosophen galt daher vor ihrer ausführlichen Widerlegung dem Nachweis dieser Implikationen. Die Vertreter solch unreflektierten und vermeintlich tendenziösen Gebrauchs, allen voran Karl Löwith, reagierten konsterniert. Bei allem Respekt vor der Leistung und ungeheuren Kapazität von Blumenbergs alternativer Deutung der Säkularisierung blieb ein beträchtliches Maß an Unschlüssigkeit angesichts der erhobenen Einwände, aber vor allem auch angesichts des schieren Aufwands, den Blumenberg für diesen Einspruch betrieb. Von Löwith und Gadamer, der diesem zur Seite sprang und die inkriminierte Kategorie als legitim verteidigte, bis zu Robert Pippin hat man sich gefragt, ob der Unterschied der Positionen denn wirklich groß genug sei, um die Vehemenz und den Umfang der Erwiderung zu rechtfertigen.⁶

In der Terminologie des Buchs gesprochen, um das es im folgenden gehen wird, ließe sich auch fragen, ob Blumenberg die „Frage“, auf die Löwiths *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* antwortet, nicht seinerseits missverstanden hat. So scheint er für die utopiekritische Pointe von Löwith (aber auch für die sei' s offene, sei' s verdeckte Polemik gegen die Geschichtsphilosophie bei Reinhart Koselleck und Odo Marquard, die ebenfalls Zielscheiben seiner Kritik sind) kein Verständnis und keine Geduld gehabt zu haben. Umgekehrt ließe sich fragen, auf welche Frage oder Problemstellung *Die Legitimität der Neuzeit*, abgesehen von Löwith, eigentlich reagiert. Das Buch ist zweifellos monumental und einzigartig, sein Autor in der westdeutschen Philosophie der Nachkriegsjahrzehnte eine

⁵ Zu den eingängigsten Auseinandersetzungen mit Blumenbergs Buch zählen nach wie vor diejenigen der Theologen: Trutz Rendtorff, Rez. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, *Theologica Practica*, IV. Jg., 1969, S. 301-309; Ulrich Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie*, Freiburg/Basel/Wien 1980, S. 61-122; Walter Sparn, *Hans Blumenbergs Herausforderung der Theologie*, *Theologische Rundschau*, Jg. 49, Heft 2, 1984, S. 170-207; Philipp Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000. Siehe ferner Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris 2002 (Weitere Literaturhinweise unten Anm. 8).

⁶ Siehe die Doppelrezension von Karl Löwith und Hans-Georg Gadamer in *Philosophische Rundschau*, Heft 3, Jahrgang 15, Juli 1968, S. 195-209, sowie Robert B. Pippin, *Idealism As Modernism*, New York/Cambridge 1997, S. 265-285, dt. Teilübersetzung als *Eine Moderne ohne radikale Entzauberung. Zwischen Logos und Mythos*, in: Franz Josef Wetz/Hermann Timm (Hg.), *Die Kunst des Überlebens*, Frankfurt a. M. 1996, S. 99-117. – Im Gegensatz zu Robert Wallace' Analyse der Kontroverse erscheint mir die Differenz zwischen den Kontrahenten eher gering und gerade in dieser Hinsicht erklärungsbedürftig. Vgl. Robert M. Wallace, *Progress, Secularization, and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate*, *New German Critique*, Vol. 22, No. 1, 1981, S. 63-79.

singuläre und auch solitäre Gestalt. Es geht darin um Fragen der „Rezeption und Epochenschwelle“, um es mit dem Titel einer aufschlussreichen Rezension Blumenbergs aus dem Vorfeld der *Legitimität der Neuzeit* zu sagen. Es geht, mit anderen Worten, um Anschlussfähigkeit und Absetzung, um Übernahme, Zurückweisung, und Fortsetzung, um Rezeption und Rezipierbarkeit von Ideen und Begriffen. Gerade die Vehemenz seiner eigenen Absetzungen und Distanznahmen hat Blumenbergs Buch selbst indes nur schwer anschlussfähig, nur schwer rezipierbar gemacht. Seine Kritik der Säkularisierung als einer Kategorie historischen Unrechts ist materialreich belegt, gewiss, und dennoch bleibt das Unbehagen, dass es doch so – zumindest aus Löwiths Sicht – gar nicht gemeint gewesen sei.

Die Schwierigkeiten, die das Buch der Lektüre aufgibt, haben mit seinem doppelten Einsatz zu tun. An erster Stelle handelt es sich um den Versuch der Korrektur eines Missstands, der überhaupt erst einmal als solcher festgestellt und begriffen werden muss. Erschwerend ist dabei, dass Blumenbergs Kritik der Säkularisierungsthese ein auf den ersten Blick durchaus heterogenes Spektrum an Gegenpositionen aufruft und adressiert: von Rudolf Bultmann und Karl Barth sowie dem nicht genannten, aber zweifellos mitgedachten Friedrich Gogarten über Carl Friedrich von Weizsäcker bis zu Löwith, Marquard, Koselleck und schließlich Carl Schmitt. Sollten die einstigen Verfechter der dialektischen Theologie, der Wissenschafts-Philosoph und Kernphysiker, der Theoretiker des Ausnahmefalls, ironisch-liberale Neo-Skeptiker wie Marquard und Ideen- oder Begriffshistoriker wie Löwith und Koselleck alle unter dem Titel Säkularisierung *grosso modo* dasselbe verhandeln? Der erste Einsatz des Buchs besteht also in der Intervention in eine Debatte, deren eigentliche Koordinaten Blumenberg selbst erst herausarbeitet, um sie ihren vermeintlichen^{p. 342} Vertretern vorzuhalten. Koordinaten, die bis heute zitierbar geblieben sind, und so ist es kaum verwunderlich, dass sich ein Großteil der Rezeption des Buchs immer noch vornehmlich auf den ersten Teil des Buchs bezieht, in dem Blumenbergs Auseinandersetzung mit den genannten Autoren stattfindet. Der zweite Einsatzpunkt sollte sich als weniger leicht zitierbar erweisen. Sein Anliegen besteht, wie oben bereits angedeutet, darin, Epochenschwellen zu beschreiben, Phänomene des Übergangs und der Rezeption in den Blick zu nehmen. Blumenberg selbst hat später davon gesprochen, an einer Phänomenologie der Geschichte zu arbeiten.⁷ Zur Eigenart einer solchen Phänomenologie gehört der minuziöse Nachvollzug von intellektuellen Positionen und Positionswechseln, von Kontinuität und Diskontinuität in verschiedenen historischen Konstellationen. Diese Arbeit am Material ist gewaltig und

⁷ Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, S. 6.

weitaus schwieriger zu pointieren beziehungsweise auf griffige Formeln zu bringen als ihr Ausgangspunkt in der zeitgenössischen Debatte um die Säkularisierung. Natürlich ist dieser zweite Einsatz nicht ohne Bezug zum ersten. Er führt gewissermaßen en détail und in langfristiger diachronischer Perspektive aus, inwiefern der gegen die Säkularisierung erhobene Vorwurf fehlgeht. Nichtsdestotrotz tendiert die ursprüngliche Fragestellung in der Fülle des Stoffs und seiner dogmenwie wissenschaftsgeschichtlichen Durcharbeitung zu verschwinden.

Blumenbergs Rekonstruktion und Kritik des Säkularisierungsbegriff zeichnen die ersten drei Abschnitte des vorliegenden Aufsatzes nach, bevor in einem vierten erneut auf die Differenz zu den zeitgenössischen Theoretikern der Verweltlichung – von Bultmann über Gogarten zu Löwith – eingegangen wird. Der Titel *Umbuchung* beschreibt treffend das Verfahren, das Blumenberg bei seiner Relektüre der für ihn maßgeblichen Epochenschwellen (von der Antike zum Christentum und vom späten Mittelalter zur Frühen Neuzeit) anwendet. Anders als der prominent von ihm selbst gebrauchte Begriff der Umbesetzung mit seinen vornehmlich räumlichen und personellen Konnotationen verbinden sich in der Vorstellung der Umbuchung ökonomische, juristische und theologische Aspekte, die ihren gemeinsamen Nenner in den Begriffen der Schuld und der Schulden haben.

Ein letztes Theologumenon

Obwohl Widerspruch sowohl im einzelnen als auch im allgemeinen an Blumenbergs Begriffsklärungen angemeldet worden ist, sind viele seiner Belege für die Verwendung von Säkularisierung als einer Kategorie historischen Unrechts (so der Titel des ersten Teils) kaum von der Hand zu weisen.⁸ Der sich dennoch durchhaltende Widerstand erklärt sich aus der frappierenden Verkehrung der Position, die Blumenbergs Argumentation vollzieht. Versteht man Säkularisierung gemeinhin als Bezeichnung für den Rückgang des Religiösen
p. 343
beziehungsweise dessen Ablösung durch das Weltliche, so führt Blumenberg den Nachweis, dass die Beschreibung des mit Säkularisierung Gemeinten immer wieder von der Warte der Theologie aus erfolgt. Dies wird vielleicht nirgends so deutlich, wie im letzten Satz des ursprünglichen Vortrags zum Thema, gehalten 1962 auf dem siebten deutschen Kongress für

⁸ Zu Kritik einzelner Aspekte der Interpretation vgl. Elizabeth Brient, *The Immanence of the Infinite*. Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity, Washington DC 2002; Jürgen Goldstein, *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Freiburg/München 1998.

Philosophie in Münster, in dem die Argumente in vieler Hinsicht prägnanter hervortreten als in dem weiter ausgreifenden Buch. Am Ende des Vortrags wird die Säkularisierung, das Vorhergehende ironisch resümierend, als *letztes Theologumenon* bezeichnet. Selbst da, wo die religiösen Gehalte offensichtlich verschwunden sind, wäre, mit einem anderen Theoretiker der Säkularisierung, Walter Benjamin, zu sprechen, das hässliche Zwerglein namens Theologie immer noch heimlich am Werk.⁹ Der Prozess, den Blumenberg dem Säkularisierungstheorem macht, ist weitgehend einer solcher Umkehrungen. Was er selbst als Umbesetzung bezeichnen wird, ist zuallererst, wie wiederum im Vortrag deutlicher wird als im Buch, einer der Lasten- oder Schuldenumverteilung, ein Prozess in dem aus Schulden Hypotheken werden.

Die Position, der Blumenbergs Demontage und Umbesetzung gilt, ist in der Rede von der „objektiven Kulturschuld“ am besten auf den Punkt gebracht. Der Ausdruck stammt von Friedrich Delekat, dessen Buch *Über den Begriff der Säkularisation* von 1958 eines der wenigen zeitgenössischen Werke ist, auf die Blumenberg sich bezieht. Aus der Perspektive dieser Formel verdankt sich die Neuzeit einem christlichen Erbe, das sie sich angeeignet hätte, ohne dies kenntlich zu machen. Mit anderen Worten, die Neuzeit steht in der Schuld des Christentums und zwar in einem Maße, welches das sie unterscheidende Merkmal, ihren Anspruch auf Originalität und Einzigartigkeit, in Frage stellt. Sie wäre also ein illegitimer Abkömmling der ihr vorausgehenden Epochen, von denen sie sich in einem Akt radikaler Selbstschöpfung, einer *creatio ex nihilo* vergleichbar durchaus derjenigen ihrer Konkurrentin, der christlichen Theologie, unabhängig wähnt, während sie in Wirklichkeit durch das Christentum bedingt und von diesem abhängig ist. Ja, ihre wesentlichen Errungenschaften wären Derivate einer verleugneten, uneingestanden Erbschaft. Diese objektive Kulturschuld, die Schulden und die Schuldigkeit der Neuzeit gegenüber dem Christentum, erweist Blumenberg als Hypothek, die letzteres dem neuzeitlichen Bewusstsein hinterlassen und mit der es dieses auf folgenreiche Weise belastet habe. Das prominenteste Gegenbeispiel Blumenbergs betrifft bekanntlich das Verhältnis von Eschatologie und Fortschrittsidee. Diese sei, so Blumenberg, nicht die säkularisierte Fassung jener, wonach sie die Eschatologie ihrem ursprünglichen Zusammenhang entrissen und sie für die geschichtsphilosophischen Bedürfnisse der Gegenwart zweckentfremdet hätte. Vielmehr habe umgekehrt die Eschatologie dem Fortschrittsgedanken ihren ehrgeizigen Anspruch, den Sinn der ganzen

⁹ Vgl. Daniel Weidner (Hg.), *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*, Frankfurt a. M. 2010.

Geschichte zu deuten, aufgebürdet, hatte dieser, der Gedanke vom Fortschritt, doch sein ursprüngliches Reservat in den Bereichen der Künste und der Wissenschaft, also in zwei im Vergleich mit dem Ganzen der Geschichte durchaus begrenzten und überschaubaren Gebieten.¹⁰ Ähnliches gelte für die vermeintliche Verweltlichung der Eschatologie, die nicht von einer weltlichen Instanz genötigt wurde, ihre Unweltlichkeit, die Orientierung auf das Außerweltliche aufzugeben, sondern deren Scheitern, deren Enttäuschung durch das Ausbleiben der Parusie die Welt als Welt überhaupt erst aus sich entlassen habe. Erst der Gedanke ihrer Negierbarkeit hätte sie also vor Augen gebracht. Anders gesagt, Verweltlichung der Eschatologie sei nicht Ergebnis des Übergriffs weltlicher Instanzen auf die Sphäre der Transzendenz, deren gewaltsame Versetzung ins Gebiet der Immanenz, sondern Weltlichkeit sei umgekehrt erst durch deren Scheitern als solche hervorgetreten beziehungsweise auf sich selbst verwiesen worden, ohne jeglichen Rückhalt in der Transzendenz.¹¹ Nicht Verweltlichung der Eschatologie, sondern Verweltlichung durch Eschatologie, wie es der Titel eines der Buchkapitel nennt, oder, wie es genauer heißen müsste, Verweltlichung durch Ent-eschatologisierung.¹² Auch der Vorwurf der illegitimen An-eignung fremden Guts selbst sei wiederum einer, den nur ein neuzeitliches Bewusstsein überhaupt machen könne, beruhe er doch auf dem Zusammen-hang von Besitz und Urheberschaft, der Idee des Copyrights, wie wir sagen würden – ein Zusammenhang, den das Christentum nicht kennen konnte, das seine Besitztümer bekanntlich aus fremder Hand erhalten habe, durch Offenbarung als Schenkung, wie Blumenberg ironisch bemerkt.¹³

Die Umverteilung des vermeintlich Entwendeten ist entscheidend nicht nur für die Neubestimmung historischer Schuld- beziehungsweise Abhängigkeitsverhältnisse. Sie spielt auch eine wichtige Rolle in Blumenbergs zentralem Verbindungsstück zwischen der spätantiken Dogmatisierung der christlichen Heilslehre und der nominalistischen Theologie des späten Mittelalters, aus deren Aporien das neuzeitliche Selbstbewusstsein sich einzig durch Selbstbehauptung zu retten wusste: Augustins Begriff der Erbsünde.¹⁴ Auch hier geht es an vorderster Stelle um die Frage der Schuld, nämlich um die Frage nach der Schuld an

¹⁰ Für die prägnanteste Beschreibung dieser „Umkehrung“, wie Blumenberg den Vorgang dort selbst nennt, vgl. Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, in: Helmut Kuhn/Franz Wiedemann (Hg.), Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, München 1964, S. 240-265: S. 249.

¹¹ Vgl. ebd., S. 248; sowie Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1997, S. 58.

¹² Ebd., S. 46.

¹³ Ebd., S. 47.

¹⁴ Ebd., S. 139-149. Besonders eindrücklich wird Augustins Gnadenlehre in seinem Schreiben an Simplician von 397. Vgl. Augustin, Logik des Schreckens, hg. v. Kurt Flasch, Mainz 1990.

den Übeln der Welt. Augustins Lösung besteht Blumenberg zufolge in einer radikalen Entlastung Gottes und einer ebenso radikalen Belastung des Menschen. Jener sei dabei nicht nur – gegen die gnostische Unterstellung der Schlechtigkeit der Schöpfung und der Perfidie ihres demiurgischen Urhebers – von jeglicher Schuld an den Übeln der Welt freigesprochen, sondern auch von jeglicher Verantwortlichkeit für das Wohl seiner Geschöpfe dispensiert worden. Diese hätten sich nämlich selbst, aus eigener Schuld, um die göttliche Güte gebracht und könnten daher auf seine Gnade keinerlei Anspruch mehr erheben. Nicht nur bürde Augustin dem Menschen die umfassende ^{p. 345} Verantwortung für das Elend der Welt auf, er entziehe ihm auch jede kalkulierbare Hoffnung auf Entlastung, denn Gottes Gnade sei ebenso gerecht wie unergründlich. Ein solcher theologischer Absolutismus ist für Blumenberg eine Umbesetzung des gnostischen *deus absconditus*, der zwar die Möglichkeit der Erlösung in sich berge, dabei aber so ausserhalb jeglicher Reichweite vorzustellen sei, dass an ihn nicht appelliert werden könne. Die absolute Unverbindlichkeit und Willkür des augustinischen Gnadenabsolutismus, der im Nominalismus gegen die Scholastik wiederkehre, sollte diesen Gott schließlich für die Neuzeit untragbar beziehungsweise obsolet machen.

Zur Frage der Schuldverhältnisse zählt schließlich auch, dass Blumenberg den christlichen Anspruch auf historische Einzigartigkeit, der bereits erwähnten *creatio ex nihilo*, zurechtstutzt, indem er daran erinnert, dass das christliche Dogma seinerseits in der Schuld der Antike steht beziehungsweise ihrerseits ohne deren Erbe und das heißt immer auch deren Hypotheken nicht zu denken ist.

Obsolete Antworten und obstinate Fragen

Blumenbergs Logik der Umbesetzung oder Umbuchung, des Wechsels von Schuld und Hypothek ist nicht zu verstehen ohne die ihr zugrundeliegende Hermeneutik von Frage und Antwort. Es liegt nahe, hierbei an Heidegger und Gadamer zu denken und an den hermeneutischen Zirkel. Auch bei Rudolf Bultmann, der diesen beiden nahe steht, spielt die Frage der Frage eine wichtige Rolle. (In einer Rezension zu Bultmanns *Geschichte und Eschatologie* von 1958 deuten sich zentrale Argumente der späteren Diskussion des Säkularisierungsbegriffs übrigens bereits an.¹⁵) Blumenbergs Umgang mit dem Begriffspaar ist jedoch ein anderer.

¹⁵ Blumenberg, Rez. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, *Gnomon* 31, 1959, S. 163-166.

Das Verhältnis von Frage und Antwort im Spannungsfeld einander ablösender intellektueller Traditionen oder kultureller Systeme folgt dabei einer Dynamik, die ihrerseits die gewohnten Folgeverhältnisse auf eigenwillige Weise durcheinander bringt. So rücken die Fragen, die ein System beantwortet, laut Blumenberg, erst ins Bewusstsein infolge des Verlusts bis dato unhinterfragter Antworten. Mit dem Wegfall einst gültiger Antworten sind diese Fragen also keineswegs ebenfalls erledigt, sondern erzeugen einen Problemdruck, der den Nachfolgern sodann als Hypothek obliegt. Um das zuletzt genannte Beispiel aufzugreifen (allerdings ist dies nicht irgendein Beispiel, sondern ebenjener entscheidende Umschlag von absoluter Ohnmacht zu Selbstbehauptung, der die Neuzeit inauguriert): Der nominalistische Willkürgott ist Blumenberg zufolge nicht auf seine Schöpfung festzulegen, er hat es so gemacht *quia voluit*, hätte es aber auch anders machen können. Es besteht nicht nur keine Garantie für die Einrichtung der Welt auf dasjenige Wesen hin, das Gott immerhin nach seinem eigenen Bild schuf, es gibt auch keinerlei Garantie für ihre Erkennbarkeit, alle ihre Eigenschaften werden unsicher, tendenziell austauschbar. Göttliche Allmacht – also die unendlichen Möglichkeiten der Schöpfung, von denen *diese eine* durch nichts vor jeder beliebigen anderen ausgezeichnet^{p. 346} sei außer durch ihre zufällige Existenz, ihre Faktizität –, göttliche Unendlichkeit und die Endlichkeit menschlicher Vernunft sind nicht mehr aufeinander beziehbar. Gerade aus dieser Not, aus dieser radikalen Entzweiung heraus sei letztere auf sich selbst verwiesen gewesen. Es habe an ihr gelegen, sich eine Welt, deren göttliche Konstruktionsprinzipien jenseits menschlicher Nachvollziehbarkeit liegen, für die eigenen endlichen Zwecke verfügbar zu machen. Es sei an ihr gewesen, die Faktizität der Welt nicht als Erniedrigung zu erleben, sondern als Chance, als Freiwerdung ihrer Materie für menschliche Konstruktion.¹⁶ Die spätmittelalterliche Antwort auf die Frage nach der Disposition der Welt, man könnte auch sagen: nach der Verbindlichkeit der Schöpfung für den Menschen, destruiert sich laut Blumenberg durch ihre theologische Radikalität selbst. Es sei gerade die absolute Unverbindlichkeit der Schöpfung, die sie disponibel gemacht habe für eine neue Antwort: das menschliche Demiurgentum, welches zum entscheidenden Merkmal der Neuzeit werden sollte – unter Absehung von den unendlichen Absichten und Möglichkeiten Gottes, die zu erfassen dem Menschen nicht gegeben sei.

¹⁶ Vgl. hierzu Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen (1956/57), in: Wirklichkeiten (wie Anm. 7), S. 55-103, sowie Ordnungsschwund und Selbstbehauptung, in: Helmut Kuhn/Franz Wiedemann (Hg.), Das Problem der Ordnung, Meisenheim am Glan 1962, S. 36-57. Eine äußerst hilfreiche Illustration des theologischen Absolutismus, wie Blumenberg es nennt, des spätmittelalterlichen Nominalismus sind die 219 Thesen scholastischer Provenienz, die der Bischof von Paris, Etienne Tempier, 1277 verurteilen sollte, vgl. Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277, hg. v. Kurt Hasch, Mainz 1989.

Das bisweilen schematisch anmutende Verhältnis von obsoleten Antworten und nicht abwerfbaren Fragen, das diese Problemgeschichte fundiert, erscheint wechselhafter in Blumenbergs Behandlung jener anderen Epochenschwelle, welcher er sich zu Vergleichszwecken und als Kontrastfolie immer wieder zuwendet: derjenigen zwischen Antike und Christentum. Deren Verhältnis ist von seiten der christlichen Tradition gekennzeichnet durch eine Mischung aus Übernahme und Zurückweisung, aus Aneignung und Überbietung. Dabei lasse sich das Christentum überhaupt erst auf seine antike Umwelt ein, nachdem es seine Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Weltendes aufgeben musste. Es sieht sich nun vor die Aufgabe gestellt, „in die Geschichte zurückzufinden, sich in ihr zu legitimieren, zu realisieren.“¹⁷ Das heißt auch, die eigene Glaubenslehre seiner antiken Umwelt zu vermitteln, anschlussfähig zu werden bei gleichzeitigem Bestehen auf der Überlegenheit und Besonderheit der eigenen Botschaft, die schließlich beansprucht, transzendenten Ursprungs zu sein. Es sieht sich nun einerseits mit Fragen konfrontiert, die zu beantworten nichts im eigenen Repertoire bereitliegt. So beispielsweise die Frage nach einer präziseren Fassung der Glückseligkeit, die uns das Himmelreich verspricht, oder die nach dem Zorn Gottes, der sich schlecht vertrug mit philosophischen Konzeptionen des Göttlichen, die gegen die im Mythos vertretene Sicht gerade dessen Unbetroffenheit durch menschliche Angelegenheiten betonten (Epikur). Auf der anderen Seite dagegen setzt eine Reihe der Behauptungen und „Antworten“ der christlichen Autoren Fragen voraus, so Blumenberg weiter, für die es ^{p. 347} in der antiken Philosophie keine Entsprechungen gab, insbesondere solche über die letzten Dinge. Ungeachtet gewisser Verlegenheiten trat die Lehre der christlichen Autoren mit dem Anspruch auf, die letzte Gestalt der Philosophie zu sein, deren Fragen sie zu beantworten vorgab, nicht selten unter Rekurs auf die allmächtige und mysteriöse Instanz des Schöpfers. Eine Instanz, die ihnen die Lizenz erteilte, nicht nur die Fragen und Probleme der Philosophen zu lösen, sondern auch neue und unbeantwortbare, unüberbietbare Problemtitel, wie Blumenberg es nennt, in Umlauf zu setzen.¹⁸ Was ihre eigenen Anleihen bei den antiken Autoren betrifft, erläuterten sie die augenscheinlichen Gemeinsamkeiten oder Übereinstimmungen damit, dass jene ihre Einsichten unvermeidlicherweise aus den Heiligen Schriften übernommen hätten. Auch hier also die Umkehrung der Bezichtigung der uneingestanden, stillschweigenden Aneignung fremden geistigen Eigentums. Es ist nicht

¹⁷ Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik, *Studium Generale*, Jg. 12, H. 8, 1959, S. 485-497: S. 492.

¹⁸ Säkularisation (wie Anm. 10), S. 250.

zuletzt der Anspruch einer Botschaft, die gar nicht von dieser Welt ist, der die christliche Rezeption der Antike die eigenen Anleihen, ja überhaupt die Rezeption verleugnen lässt.

Trotz dieses dynamischen Wechselspiels von Antworten und Fragen in der christlichen Rezeption der Antike bleibt festzuhalten, dass die folgenreichsten Antworten der christlichen Autoren keine Antworten sind, die auf antike „Fragen“ antworten. Die zwei Faktoren, die wie keine anderen die maßgeblichen Impulse zur Dogmatisierung des Christentums gegeben haben, sind das bereits mehrfach erwähnte Scheitern der Eschatologie und eine konkurrierende Antwort auf die dadurch aufgeworfenen Probleme: die Gnosis.

Alchemie der Ideen

Die Legitimität der Neuzeit ist primär mit der Epochenschwelle zwischen dem späten Mittelalter und der Neuzeit beschäftigt, blickt aber ebenso vergleichend zurück auf die Zone des Übergangs, wie Blumenberg es in einer Rezension nannte, zwischen Antike und Christentum.¹⁹ In beiden Fällen spielt die Gnosis für Blumenberg eine Schlüsselrolle. Nach dem Ausbleiben der Parusie formiert beziehungsweise dogmatisiert sich das Christentum nicht nur als Antwort auf seine (spät-)antike Umwelt, sondern mehr noch als Reaktion auf die konkurrierenden Antworten der sogenannten Gnostiker auf diese Umwelt. Insbesondere Marcions systematische Auseinandersetzungen mit den augenscheinlichen Widersprüchen zwischen Altem und Neuem Testament wirkten hier als eine Art Katalysator. Die Schriften der frühen Kirchenväter, auf die sich Blumenberg immer wieder bezieht, legen davon beredtes Zeugnis ab. Ihre Anstrengungen galten der Überwindung der gnostischen Spekulationen, die gegenüber den heterogenen Beständen der apostolischen Tradition für sich oftmals den Vorteil größerer Plausibilität beanspruchen konnten und darin eine Bedrohung darstellten.

Die Neuzeit definiert Blumenberg bekanntlich ihrerseits als zweite und diesmal erfolgreiche Überwindung der Gnosis. Dieser Titel, eine ironische ^{p. 348}Verkehrung von Erle Voegelins Behauptung, die Neuzeit sei gnostisch, erklärt sich – auch wenn man die Anspielung auf Voegelin mithört – keineswegs von selbst. Das *corpus gnosticum*, dem heutigen Bewusstsein alles andere als gegenwärtig, ist Gegenstand andauernder Debatten unter den Spezialisten, seine Kohärenz und Einheitlichkeit offenbar durchaus fragwürdig. Auch Blumenberg weiß dies natürlich, und dennoch dient die Gnosis in beiden Fällen von Epochen wechseln als Kontrast und Katalysator. Im späten Mittelalter ist, was Blumenberg

¹⁹ Epochenschwelle und Rezeption, Philosophische Rundschau 6, 1958, S. 94.

den theologischen Gnadenabsolutismus nennt, menschlichen Anliegen und Bedürfnissen derart entrückt, dass der Gott des spätmittelalterlichen Nominalismus de facto, wie bereits in der Gnosis als ein *deus absconditus* erlebt werden musste, dessen Verborgtheit die menschlichen Akteure quasi genötigt habe, sich ihrer Belange selbst anzunehmen. Natürlich ist diese Wiederkehr des gnostischen Weltgefühls nicht einfach das Gleiche, sondern ergibt sich aus Augustins oben bereits angesprochener „Umbesetzung“ der Schuldfrage. Obgleich diese „Erzählung“ Blumenbergs Moderne-Deutung in engste Nähe zu dem rückt, wovon er die Neuzeit doch ausdrücklich absetzen wollte, ihrem vermeintlich christlichen Erbe, also ihrer Schuldigkeit dem Christentum gegenüber, erweist sich die Neuzeit auch in dieser Wende erneut als eigentliche Vollstreckerin der unabgeholten Probleme der christlichen Tradition, namentlich der gnostischen Spekulation als Bedingung und offensichtlich wiederum unabwerfbaren Hypothek kirchlicher Lehre.

Diese Persistenz des gnostischen Impulses, dessen erfolgreicher Abwehr die Neuzeit entspringt, lenkt den Blick auf Blumenbergs Funktionalismus. Neben Martin Werners *Die Entstehung des christlichen Dogmas* von 1941 ist *Die Legitimität der Neuzeit* wohl kaum einem anderen Buch so verpflichtet wie Hans Jonas' *Gnosis und spätantiker Geist* von 1934/1954. Dies nicht allein im materialen Sinne, insofern Jonas' Buch die gnostischen Schriften systematisch aufbereitete, sondern auch in einem formalen Sinne, insofern Jonas sich diesem Material nämlich auf eine Art näherte, der Blumenbergs Ansatz wichtige Impulse verdankt.²⁰ Die Gnosis-Forschung sah sich mit genau dem Problem konfrontiert, dass auch im Mittelpunkt von Blumenbergs Deutung des Epochen-wandels stehen sollte, nämlich dem des Übergangs, der Übernahme und der Rezeption im Zuge des Aufeinandertreffens unterschiedlicher kultureller Systeme. Die Gnosis wurde unter dem Begriff des Synkretismus verbucht, also als eine Art Amalgam von Elementen aus verschiedenen Traditionen angesehen, so dass das Vorgehen der Forschung weitgehend in motivgeschichtlicher Identifizierung und Zuordnung dieser Elemente zu den jeweiligen Traditionen – ob christlich, jüdisch, persisch oder babylonisch – bestand. Die Deutung eines Phänomens wie der Gnosis lief also darauf hinaus, das Amalgam analytisch in seine Bestandteile zu zerlegen und durch diesen Herkunftsbefund zu erklären. In einer langen Einleitung setzte sich Jonas ausführlich mit dieser Methode auseinander und monierte die quasi chemische Herangehensweise, die davon^{p. 349} ausgeht, dass sich Elemente, die in einem Raum aufeinander treffen, irgendwie

²⁰ Ebd. Jonas' Buch ist mittlerweile selbst Gegenstand einer historisch selbstreflexiven Gnosis-Forschung geworden und in diesem Zug sind seine Methode und seine Ergebnisse in den Blickpunkt der Kritik gerückt Vgl. Karen L. King, *What Is Gnosticism?*, Cambridge/Mass. 2003, S. 115-137.

miteinander verbinden. „Das heiße ich [...] Alchemie der Ideen“ resümierte er dieses Vorgehen.²¹ Nicht anders als in der späteren Säkularisierungsdebatte ist damit die Gnosis als derivativ markiert; sie wird erklärt aufgrund ihrer Abkünftigkeit; die motivgeschichtliche Analyse hat keinerlei Sensorium für die Motive, also die Antriebe, dieses vermeintlichen Synkretismus. Jonas kehrt die Blickrichtung um, indem er nach der Einheitlichkeit der gnostischen Anleihen bei ihrer sei' s hellenistischen, sei' s persischen Umwelt fragt; man könnte auch sagen, indem er nach den Prinzipien der gnostischen Verknüpfung der verschiedenen Traditionselemente fragt. Dabei geht er davon aus, dass Gnosis nicht aus dem kontingenten Zusammentreffen unterschiedlicher kultureller Systeme entsteht, gewissermaßen als unwillkürlicher Nebeneffekt, sondern dass sich in der durchaus konsistenten Kombination nicht beliebiger, sondern ganz bestimmter, oft äußerlich ähnlicher Motive aus ganz unterschiedlichen Gebieten eine bestimmte Daseinshaltung Ausdruck verschafft. Mit seinem Lehrer Heidegger gesprochen geht es Jonas darum, den existenzialen Grund gnostischer Spekulation zu verstehen. An die Stelle der Frage nach der Morphologie, nach Gestaltähnlichkeiten, tritt damit die nach der Funktion, denn ungeachtet ihrer augenscheinlichen Homologie werden die Elemente aus verschiedenen Traditionsbeständen für heterologe Zwecke funktionalisiert.

Blumenberg hat selbst nahegelegt, seinen Funktionalismus auf Ernst Cassirer zurückzuführen, auf dessen Buch *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* von 1910 er in seiner Rede bei der Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises, „Ernst Cassirers gedenkend“, emphatisch verwiesen hat.²² So bezeichnet er selbst auch, die Säkularisierungsthesen, denen seine Kritik gilt, gerne als substantialistisch. Sie unterstellen ein Modell einer sich gleichbleibenden christlichen Substanz, die im Lauf der Zeit lediglich in verschiedenen Gestalten, verwandelt, auftritt. Ganz ähnlich wie Jonas im Kontext der Gnosis-Forschung konzidiert Blumenberg zwar Übereinstimmungen auf der Ebene der Morphologie, beharrt aber darauf, dass diese Ähnlichkeiten nicht über durchaus heterogene Funktionen hinwegtäuschen sollten. Während Cassirers Funktionalismus sich in erster Linie auf die Regeln logischer Begriffsbildung bezog, wird derjenige Blumenbergs mit Jonas besser verständlich als ein existenzialer oder anthropologischer Funktionalismus. Obwohl es in der *Legitimität der Neuzeit* um die spezifische historische Konstellation geht, die die neuzeitliche Selbstbehauptung unvermeidlich gemacht hat, geht es hier – wie auch in den vorhergehenden

²¹ Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*, Göttingen 1964, S. 36.

²² *Wirklichkeiten* (wie Anm. 7), S. 163-172: S. 164.

Epochenschwellen – immer wieder um die Frage der Vermittlung von menschlichem Subjekt und einer Wirklichkeit, die nicht auf dieses Subjekt zugeschnitten ist, mit anderen Worten um die Bewältigung von Kontingenzen. Mit der Formel von Odo Marquard gesprochen geht es bei Blumenberg immer wieder um die „Entlastung vom Absoluten“ oder, etwas anders ausgedrückt, um das Leben mit und in solcher Kontingenzen. In dieser Hinsicht wäre auch dieses Werk historischer Gelehrsamkeit letztlich anthropologisch fundiert. Von dem augenzwinkernden Marquard um seine Meinung über dessen ^{p. 350} gleichnamige Laudatio anlässlich der Verleihung des Sigmund-Freud-Preises an Blumenberg befragt, hat dieser erwidert, er bedauere, dass man so schnell hätte durchschauen können, dass es das sei, worauf alles hinausliefe.²³

Unnötiger Tiefsinn?

Blumenbergs Kritik der Säkularisierungsthese, so hatte ich anfangs gesagt, schert deren vermeintliche Vertreter über einen Kamm. Das Buch ist lange Zeit zuvörderst als eine Art Replik auf Karl Löwiths *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* verstanden worden, nicht zuletzt von diesem selbst. Ein anderer Schwerpunkt der Rezeption liegt besonders seit der Publikation des Briefwechsels auf der Auseinandersetzung mit Carl Schmitt.²⁴ Weitaus weniger präsent ist in der aktuellen Diskussion die Rolle der zeitgenössischen Theologie in der *Legitimität der Neuzeit*, insbesondere die Bedeutung Rudolf Bultmanns und Friedrich Gogartens, so wie ja auch Blumenbergs positive Anleihen bei Martin Werner und Hans

²³ Odo Marquard, Entlastung vom Absoluten, in: Die Kunst des Überlebens (wie Anm. 6), S. 17-27; S. 20. Diese Anthropologie, deren zentralen Stellenwert Blumenbergs Erwiderung auf Marquard bestätigt und zugleich ironisch mit einem Fragezeichen versieht, ist Gegenstand zweier Monographien und zweier Sammelbände über Blumenberg. Vgl. Felix Heidenreich, Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg, München 2005; Oliver Müller, Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie, Paderborn 2005; Rebekka Klein (Hg.), Auf Distanz zur Natur. Philosophische und theologische Perspektiven in Blumenbergs Anthropologie, Würzburg 2009; Michael Moxter (Hg.), Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs, Tübingen 2011. Marquards Intuition ist durch die aus dem Nachlass Blumenbergs edierte Beschreibung des Menschen, hg. v. Manfred Sommer, Frankfurt a. M. 2006, scheinbar bestätigt worden. Dabei geht Blumenberg jedoch in entscheidender Weise über die Vorgaben der Philosophischen Anthropologie hinaus. Näheres dazu in den oben genannten Beiträgen.

²⁴ Hans Blumenberg, Carl Schmitt, Briefwechsel 1971-1978, hg. v. Alexander Schmitz/Marcel Lepper, Frankfurt a. M. 2007. Vgl. Wolfgang Hübener, Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuß in der historischen Textur der Moderne, in: Jacob Taubes (Hg.), Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn 1983, S. 57-76; Ruth Grob, Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts, Frankfurt a. M. 1998, S. 156-184; Heinrich Meier, Der Streit um die Politische Theologie, in: ders., Die Lehre Carl Schmitts, Stuttgart 2009, S. 269-300; sowie Pini Ifergan, Cutting to the Chase: Carl Schmitt and Hans Blumenberg on Political Theology and Secularization, New German Critique, Vol. 37, No. 3, Fall 2010, S. 149-171.

Jonas, der übrigens nicht nur ein Schüler Heideggers, sondern auch Bultmanns war, nur wenig Beachtung gefunden haben.

Der Neutestamentler Rudolf Bultmann war von Blumenberg in einer ausführlichen und kritischen Besprechung von dessen umfangreichen Monographien zum Neuen Testament und zum Johannes-Evangelium als ein Theologe gewürdigt worden, mit dem man wieder diskutieren könne.²⁵ In einer wenig später geschriebenen Rezension von Bultmanns Gifford Lectures über *Geschichte und Eschatologie* betont Blumenberg die untilgbare Spannung zwischen den beiden Begriffen des Titels. In der überarbeiteten Fassung der *Legitimität der Neuzeit* wird er Bultmanns Rede von der Vergeschichtlichung unter der Überschrift „Verweltlichung durch Eschatologie statt Verweltlichung der Eschatologie“ einer ausführlichen Kritik unterziehen, deren Hauptlinien oben^{p. 351} nachgezeichnet wurden. Nun scheint sich Bultmanns wohl bekanntestes Theorem von der Entmythologisierung auf den ersten Blick nicht unter den Titel der Säkularisierung als Kategorie historischen Unrechts zu fügen.²⁶ Viel eher erscheint Entmythologisierung als deren Äquivalent und dies ohne darum verurteilt zu werden. Aber so wie Bultmann schon mit der Behauptung von der Vergeschichtlichung der Eschatologie dem modernen Vorurteil vom Verlust des Religiösen entgegentreten schien, so dient auch die Unterscheidung und Preisgabe der mythologischen Elemente des Neuen Testaments in Wirklichkeit der Rettung und Bewahrung von dessen unberührbarem Kern, dem *Kerygma*, der Heilsbotschaft. Sie ist gefeit gegen jede Form der Objektivierung wie der Historisierung. Das *Kerygma* lässt sich in keiner Form verweltlichen beziehungsweise in Welt auflösen, sondern offenbart sich den Gläubigen in einer Art existenziellen Appells. In dieser Hinsicht sind sowohl Entmythologisierung als auch Vergeschichtlichung der Eschatologie eine Art List der theologischen Vernunft, mit Hilfe derer es Bultmann gelingt, zu bewahren, was dem neuzeitlichen Bewusstsein zum Verschwinden verurteilt schien. „Die Säkularisierung“, so kommentiert Blumenberg diese Variante des Musters, „transformiert nicht, sie verbirgt nur, was die Welt nicht erträgt und was nicht ertragen zu können sie qualifiziert.“²⁷

²⁵ Marginalien zur Theologischen Logik Rudolf Bultmanns, Philosophische Rundschau 2, Heft 3/4, 1954/1955, S. 121-140: S. 121.

²⁶ Neues Testament und Mythologie (1941), wiederabgedruckt in *Kerygma und Mythos I*, hg. v. Hans Bartsch, Hamburg, 1967, S. 15-48. Vgl. auch Zum Problem der Entmythologisierung, in: *Kerygma und Mythos IV*, 1, 1963, S. 20-27.

²⁷ Die Legitimität der Neuzeit (wie Anm. 11), S. 49. Blumenberg wird durch sein ganzes Werk hindurch immer wieder auf die spätantik-gnostische Weitsicht, wie er es in Arbeit am Mythos nennt, von Bultmanns *Kerygma*-Begriff zurückkommen. Vgl. Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M. 1979, S. 208, sowie z.B. Matthäuspasion, Frankfurt a. M. 1988, 18, S. 31-236, S. 247 f.

Die auffällige Abwesenheit von Bultmanns ehemaligem Weggefährten Gogarten in der *Legitimität der Neuzeit* deutet daraufhin, dass diesem nicht die gleiche Ehre zuteil wurde wie jenem: ein wieder diskussionswürdiger Theologe zu sein. Das ist um so überraschender als kaum jemand, die von Blumenberg in Frage gestellte Perspektive so mustergültig verkörpert wie Gogarten. Der Titel seines 1953 erschienen Buchs deutet dies bereits an: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Schon in der Einleitung erklärt Gogarten darin als „das Merkwürdigste an dieser Verwandlung, die sich in der Säkularisierung ereignet, daß die Selbstständigkeit des Menschen den radikalen Sinn, den sie in der neuzeitlichen Welt hat, nur durch die im christlichen Glauben erschlossenen Erkenntnisse und Erfahrungen gewinnen konnte.“²⁸ Säkularisierung ergibt sich demnach in schlüssiger Konsequenz aus dem Christentum, setzt den Menschen allerdings der Gefahr aus die Natur seiner neugewonnenen Freiheit zu verkennen. Diese Freiheit gründet nämlich laut Gogarten in einer Bindung, die dem Menschen „unverbrüchlich auferlegt“ sei, aber gerade in einer säkularisierten Welt nicht mehr erkannt würde.²⁹ Ganz ähnlich dem zwiespältigen Freiheitsbegriff Augustins wird der Mensch in eine Autonomie entlassen, für die sich nicht dankbar zu erweisen und deren Herkunft zu vergessen, ihn den schlimmsten Konsequenzen aussetzt. (Es sind dies, wie Gogarten später ausführt,^{p. 352} insbesondere die neuzeitlichen Ideologien und der Nihilismus.) Paradoxerweise ist dem Menschen damit eine Freiheit gewährt, für die er sich nur bewähren und als würdig erweisen kann, indem er sie nicht vollständig annimmt beziehungsweise deren Unverdientheit es zu gedenken gilt. In der späteren Terminologie des Buchs: die dem Menschen gewährte Freiheit ist zuallererst „die Freiheit des Sohnes zu dem Vater“ und verpflichtet ihn, in der sich aus ihr ergebenden zweiten Freiheit – zur Welt und zu den Werken, wie es bei Gogarten heißt – nicht fehlzugehen, sondern „die Ordnung, dass Gott Gott und Mensch Mensch ist“ anzuerkennen.³⁰ Trotz der Trennung dieser zwei Ordnungen der Freiheit kommt es Gogarten darauf an, Glauben und Weltlichkeit nicht in ein allzu gegensätzliches Verhältnis zu bringen. Es geht im Gegenteil darum, Säkularisierung als „notwendige und legitime Folge des christlichen Glaubens“ zu behaupten.³¹ Die Pointe des Verhältnisses von Glauben und Säkularisierung liegt nun darin, dass die säkularisierte Vernunft sich ihrer Grenzen bewusst bleibt und sich nicht anmaßt, eine Vorstellung des Ganzen zu besitzen. Die Heilsfrage, die sich bei Gogarten hinter der Rede vom Ganzen verbirgt, bleibt die Domäne

²⁸ Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1953, S. 8.

²⁹ Ebd., S. 9

³⁰ Ebd., S. 91, vgl. auch S. 46.

³¹ Ebd., S. 139.

des Glaubens. Sie hat ihre Voraussetzung in der Überzeugung, „dass es nichts in diesem Leben und auf dieser Welt gibt, das eine solche Beschaffenheit hätte, daß in ihm das Heil zu finden wäre.“³² Wo weltliche, politische Ideologie sich ihrer annimmt, ist Säkularisierung beziehungsweise „Säkularität“, wie Gogarten die seiner Ansicht nach vertretbare Form der Säkularisierung auch nennt, zum „Säkularismus“, so das Kürzel für neuzeitliche Ideologie, verkommen. So sehr Gogarten die Welt dem Menschen von Gottes Gnaden überlassen sieht, so wenig ist er der Angewiesenheit auf seinen Wohltäter zumal in der entscheidenden Frage des Heils entbunden.

In paradoxen Wendungen verteidigt Gogarten immer wieder die Trennung und die Zusammengehörigkeit von Christentum und säkularisierter Neuzeit, um vor diesem Hintergrund die vermeintlichen Anmaßungen der letzteren, ihre Tendenz, Positionen zu usurpieren, die allein dem Glauben vorbehalten sind, bloßzustellen. Es bestätigt sich damit Blumenbergs an anderen Autoren entwickelter Punkt, demzufolge das Säkularisierungstheorem modernen Ideen unterstellt, einerseits abhängig von christlichen Vorgaben zu sein, ohne dies deutlich zu machen, andererseits deren Totalitätsanspruch zu übernehmen, wiederum ohne die einzig legitime Instanz solcher Ansprüche anzuerkennen. Verkompliziert wird das Bild durch Gogartens Unterscheidung von Säkularisierung

(oder Säkularität) und Säkularismus. Erstere entspricht dem Bedürfnis, christlichen Glauben und moderne, geschichtliche Welt nicht in ein Verhältnis absoluter Ausschließlichkeit zu setzen – wie noch das vorapostolische Christentum und ebenso sein später Nachfahre, die Dialektische Theologie –, letzteres dem entgegengesetzten Wunsch, die modernen „Heilslehren“ von der einzig für das Heil zuständigen Instanz abzusetzen.

In dieser doppelten Bewegung von Vereinnahmung und Absetzung, in dem Anspruch, die Neuzeit auf ihre christlichen Ursprünge zu verpflichten und ihren tendenziellen Abfall von diesem Ursprung zu monieren, besteht eine unerwartete Übereinkunft Gogartens mit Karl Löwiths Bestimmung von Christentum und Neuzeit, obgleich dieser seinen durchaus vergleichbaren Befund mit anderen Vorzeichen versieht. Löwiths bereits mehrfach erwähntes *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* gilt bis heute als dasjenige Werk, das mehr als alle anderen möglichen Kandidaten Blumenbergs Widerspruch auslöste, und wird deshalb häufig als eigentlicher Anstoß für *Die Legitimität der Neuzeit* betrachtet. Anders als die Schriften und der Duktus der beiden prominenten protestantischen Theologen, deren Lektüre schon

³² Ebd., S. 97.

lange nicht mehr zum geistesoder kulturwissenschaftlichen Kanon gehört, ist Löwiths kleines Buch einer griffigen und auf den ersten Blick recht eingängigen These verpflichtet, nämlich der Annahme, dass die modernen „Heilslehren“, insbesondere die Geschichtsphilosophie Hegels und Marx', sich von der biblischen Eschatologie herschrieben. Er befindet sich damit in überraschender Nähe zu Gogarten. In beiden Fällen wird der Neuzeit ihr verleumdete oder vergessenes christliches Erbe vorgehalten und in beiden Fällen werden ihre Versionen von Heilslehre verurteilt. Bei Gogarten allerdings im Namen des Christentums, bei Löwith dagegen trifft die Verurteilung das Christentum selbst sowie die von ihm abgeleiteten modernen Heilslehren. Gogartens Buch ist der Versuch, das Christentum für die Moderne zu retten (und umgekehrt) und zugleich diese Moderne von ihren Irrlehren abzubringen, die zwar der christlichen Frage nach dem Heil korrespondieren, aber diese in Wirklichkeit korrumpieren, indem sie nämlich ihre diesseitige Realisierung in Aussicht stellen. Löwith dagegen sieht in der intellektuellen Abhängigkeit vom christlich-eschatologischen Geschichtsbild das Problem oder – mit der hier entwickelten Terminologie Blumenbergs gesprochen – die Hypothek, die die Neuzeit übernommen hat und in der Form ihrer ebenso verheißungsvollen wie enttäuschungsanfälligen Geschichtsphilosophien und -utopien mit sich schleppt. Löwiths Differenz zu Gogarten bringt ihn unversehens in unmittelbare Nähe zu Blumenbergs eigener Position. Wir sind damit wieder bei der eingangs aufgeworfenen Frage, ob denn die Differenz der Perspektiven tatsächlich so groß sei, wie von Blumenberg und nicht zuletzt durch den von ihm betriebenen Aufwand suggeriert.³³ Darauf sind nun zum Abschluss mehrere Antworten zu geben.

Die ideenpolitische Polemik von Löwiths Buch galt, wie unschwer zu erkennen ist, der modernen Idee des Fortschritts und dem Anspruch, Geschichte notwendigen Entwicklungsgesetzen unterworfen und auf ein Ziel zusteuern zu sehen, nicht nur im Marxismus, sondern auch im liberalen Fortschrittsoptimismus. Abgesehen vom Nachweis der Abhängigkeit der Neuzeit vom Christentum, geht es Löwith darum, diese beiden Großepochen und ihre ^{p. 354}überspannten Hoffnungen zu unterscheiden und abzusetzen von einer Zeit, die ohne solch überzogenen Erwartungen an die Geschichte auszukommen imstande

³³ Dies ist auch die Frage, die Löwith selbst am Ende seiner Rezension und Erwiderung auf Blumenbergs Buch stellt: „Wenn man sich durch die komplizierte Denk- und Schreibweise des Verf.s durchgearbeitet hat, kommt einem unwillkürlich die Frage: wozu dieser Aufwand an scharfsinnigen Überlegungen, ausgebreiteter historischer Bildung und polemischen Pointen gegen das Schema der Säkularisation, wenn sich die Kritik dieser illegitimen Kategorie am Ende doch aufs engste mit dem berührt, was sie bekämpft, wenngleich sie es in differenzierter Weise tut“ Löwith, Rezension (wie Anm. 6), S. 200. Die Frage suggeriert natürlich, dass Löwiths Version der fraglichen Zusammenhänge dem Leser die Mühen, die Blumenberg ihm abverlangt, erspart.

war: die Antike. In einer treffenden Charakterisierung Löwiths hat Jürgen Habermas in diesem Sinne dessen Projekt als das eines stoischen Rückzugs aus der Geschichte bezeichnet.³⁴ Während die theologischen Verfechter der Säkularisierungsthese die Neuzeit in einer Art Schuldverhältnis zum Christentum stehen sehen, weist in Löwiths Sicht neuzeitliches Geschichtsdenken auf einen früheren Bruch: den des Christentums mit dem antiken Kosmosdenken. Das Christentum, so könnte man Löwith paraphrasieren, bindet menschliches Geschehen in ein Schema ein, das modernes Selbstverständnis in der Form der Geschichtsphilosophie auf fatale Abwege führen sollte.³⁵ Diese nachhaltige Desorientierung ist freilich kein allein der Neuzeit eigenes Merkmal, sondern der entscheidende Bruch hat bereits früher stattgefunden. Er ereignet sich, Löwith zufolge, zwischen antikem und christlichem Weltbild. Blumenbergs Einwand gegen Löwiths Kritik neuzeitlichen Geschichtsbewusstseins und Fortschrittsdenkens bedeutet nun keineswegs, wie man im Umkehrschluss annehmen könnte, dass ihm daran gelegen war, die Anschlussfähigkeit der Geschichtsphilosophie zu verteidigen. Die Pointe seiner Einwände, aber auch der Stil der Widerlegung betrafen vielmehr die häufig unreflektierte und undifferenzierte Begrifflichkeit der Säkularisierungs-Kritik. So besteht der wohl auffälligste Unterschied zu der Vorgehensweise dieser Kritik und Löwiths als ihrem vermeintlichen Vertreter darin, dass Blumenberg die zentralen Konzepte wie Eschatologie, Fortschritt oder auch Christentum einer genaueren, das heißt historisch informierteren Betrachtung unterzieht. Gegen deren leichtfertige Gleichsetzung beziehungsweise unterstellte Äquivalenz zeigt er, wie oben gesehen, die signifikanten Unterschiede zwischen einem Glauben ans Ende der Zeiten und dem Glauben an den Fortschritt in den begrenzten Gebieten von Wissenschaft, Kunst und Technik; gegen die allgemeine Rede vom Christentum differenziert er zwischen der urchristlichen und der nachapostolischen Gemeinde, ja seine Aufmerksamkeit gilt überhaupt vor allem der Formierung und Dogmatisierung des Christentums in einem dynamischen Feld konkurrierender Ansätze.

Ein Blick in das letzte Kapitel und insbesondere den Schluss von Löwiths Buch zeigt freilich, dass auch bei Löwith ein durchaus deutliches Bewusstsein besteht für die Differenz von christlicher Eschatologie und deren konsequentem Desinteresse am weltlichen Lauf der

³⁴ Karl Löwiths stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein, Merkur 17, 6, 1963, S. 576-590.

³⁵ Impliziter Fluchtpunkt von Löwiths Überlegungen sind zweifelsohne die totalitären Systeme und ihr Anspruch im Namen der Geschichte zu agieren. Vgl. Jeffrey Andrew Barash, The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization, History and Theory, Jg. 37, Heft 1, 1998, S. 69-82.

Dinge einerseits und den neuzeitlichen Ansprüchen und Erwartungen an die Geschichte andererseits. Löwith bemerkt ausdrücklich, im Neuen Testament keine Spur von Geschichtsphilosophie entdecken zu können, „in den Evangelien lässt sich nicht die geringste Andeutung einer Geschichtsphilosophie entdecken, sondern nur die Botschaft^{p. 355} von der Erlösung durch Christus, und zwar von allem irdischen Geschehen.“³⁶ Wenig später warnt er, in – auf den ersten Blick – geradezu verblüffender Umkehrung der seinem Buch zugeschriebenen These, man möge sich hüten, modernes Geschichtsbewusstsein auf das Alte und Neue Testament zurück zu projizieren.³⁷ Einmal mehr, so scheint es, geraten hier die Richtung und Wertung der vermeintlichen Transfers durcheinander. Einerseits korrespondiert das Bestehen auf der Eigenart biblischer Geschichtsauffassung durchaus Blumenbergs Kritik an den homogenisierenden Tendenzen der Säkularisierungsthese. Mit anderen Worten, nicht anders als sein Kritiker beharrt Löwith hier ausdrücklich auf dem gegenweltlichen Impetus der Eschatologie. Andererseits ist die Behauptung von deren ursprünglicher Eigenart und Integrität, die von späteren Rückprojektionen freizuhalten seien, durchaus dazu angetan, wie Blumenberg argwohnt, die Neuzeit ein weiteres Mal zu desavouieren, als unschlüssig lavierend zwischen ihren verschiedenen Erbschaften, derjenigen der Antike und des Christentums.³⁸ Gegen Blumenbergs Behauptung, die Säkularisierungskritiker würden den Unterschied zwischen Heilserwartungen, die sich auf ein Jenseits richten, und dem Glauben an Fortschritt im Diesseits herunterspielen oder gar übersehen, macht Löwith in seiner Rezension geltend, dass Säkularisierung eben genau dies meine: die Immanentisierung des Transzendenten. „Denn was anders sollte 'Säkularisierung' bedeuten, wenn nicht eben die Möglichkeit, einen ursprünglich transzendenten Bezugsinn in einen immanenten zu verweltlichen und also seinem ursprünglichen Sinn zu entfremden.“³⁹ So einleuchtend das klingt, der unüberhörbar wertende Nachsatz über die Entfremdung des ursprünglichen Sinns

³⁶ Weltgeschichte und Heilsgeschehen, übers. von Hanno Kesting, Stuttgart u. a. 1979, S. 175 (Hervorhebung im Original); zuerst erschienen als *Meaning and History*, Chicago 1949.

³⁷ „Gesetzt, dass jüdischer Messianismus und christliche Eschatologie unserem nachchristlichen Verständnis der Weltgeschichte den Horizont der Zukunft eröffnet haben, so dürfen wir doch unser modernes, weltliches Denken nicht in das ‚historische‘ Bewusstsein des Alten und Neuen Testaments hineindeuten.“ Ebd., S. 179. Löwiths Anliegen ist natürlich die umgekehrte Übertragung nachzuweisen. Allerdings legt die Anlage seines Buchs den Umkehrschluss nahe, vor dem er hier warnt: zeichnet er doch zuerst die moderne Geschichtsphilosophie nach, um von hier aus auf das eschatologische Geschichtsdenken des Alten und Neuen Testaments zurückzugehen.

³⁸ Die den Epilog des Buchs beschließenden Worte suggerieren tatsächlich eine Sicht auf die Neuzeit als Epoche der Halbheiten und mangelnden Eigenständigkeit. „Der neuzeitliche Geist ist unentschieden, ob er christlich oder heidnisch denken soll. Er sieht auf die Welt mit zwei verschiedenen Augen: mit dem des Glaubens und dem der Vernunft. Daher ist seine Sicht notwendigerweise trübe, verglichen mit dem entweder griechischen oder biblischen Denken.“ Ebd., S. 189. Die wenige Seiten davor vorgebrachte These vom gleichermaßen christlichen wie unchristlichen Charakter der Neuzeit kommt dagegen ohne vergleichbar starke Wertung aus.

³⁹ Löwith, Rezension (wie Anm. 6), S. 199.

reihet Löwith freilich erneut in die Reihe jener ein, die die Kategorie der Säkularisierung und den mit ihr verbundenen „unnötigen Tiefsinn“ mobilisieren „auf der Suche nach möglichst entfernten Verantwortlichkeiten für das an der Gegenwart empfundene Unbehagen“, wie Blumenberg in seinem Vortrag durchaus spitz formuliert hatte.⁴⁰ So sehr die beiden Autoren in ihren Befunden übereinzukommen scheinen, so wenig gilt das offenbar für die damit einhergehenden Wertungen.

p. 356

Löwiths eigentliche Schlussfolgerung steht dennoch in keinem Widerspruch zu Blumenbergs Auffassung, sondern lässt sich als deren verknäppte Form betrachten. Mehrfach betont er in seinem Schlusskapitel die Ambivalenz des christlichen Erbes des neuzeitlichen Geschichtsbewusstseins, indem er schreibt, dieses sei „seiner Herkunft nach so christlich [...] wie es in seinen Konsequenzen unchristlich“ sei.⁴¹ Christlich nämlich im Gegensatz zur Antike, nicht-christlich dagegen im Verhältnis zu den ursprünglichen Intentionen des Christentums. In seiner für das Buch überarbeiteten Auseinandersetzung mit Löwith hatte Blumenberg etwas schroff geschrieben, dass dessen Ansicht, die Neuzeit sei ohne das Christentum nicht denkbar, „so fundamental richtig“ sei, dass der zweite Teil von Blumenbergs eigenem Buch der Entfaltung dieses Sachverhalts gewidmet sein würde.⁴² In der Tat ist die Herausforderung des Befundes „christlich der Herkunft nach, nicht-christlich in den Folgen“ diejenige der *Legitimität der Neuzeit*. Das paradoxe Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität, das bei Löwith nicht aufgelöst wird, sondern als suggestive Schlussformel steht, entfaltet Blumenberg nicht als eine Angelegenheit des dramatischen Bruchs und der unabgegoltenen Scheidung, sondern als Sache innerer Konsequenz nach dem Scheitern der Eschatologie. In diesem Sinne ist sein Buch tatsächlich besser zu verstehen als Fortsetzung und Ausarbeitung von Löwiths Thesen denn als deren Widerlegung.

Ungeachtet dieser Konvergenz bleibt das zu Anfang formulierte Gefühl eines Missverständnisses beziehungsweise der gegenseitigen Verfehlung der beiden Kontrahenten. Es soll als Anlass dienen zu einer abschließenden Überlegung zu Blumenbergs Geschichtsauffassung. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* ist die Zurückweisung der Überforderung der Gegenwart im Namen der Zukunft, der Weltgeschichte als Weltgericht, um es mit einer bekannten Formel Schillers zu sagen, die von Löwith zitiert wird. Obgleich Blumenbergs Werk selbst als Abwehr von „Überforderungen“ durch Absolutismen diverser

⁴⁰ Blumenberg, Säkularisation (wie Anm. 10), S. 257.

⁴¹ Löwith, Weltgeschichte (wie Anm. 36), S. 180, s. a. S. 184.

⁴² Blumenberg, Legitimität der Neuzeit (wie Anm. 11), S. 39.

Art gedeutet worden ist, scheint er an Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie nicht das durchaus verwandte Motiv wahrgenommen zu haben. Vielleicht war es der Verdacht, die Neuzeit diskreditiert, oder auch der Unwille, deren proprium auf Geschichtsphilosophie verengt zu sehen, die ihn davon abgehalten haben. Sein eigenes Denken dreht sich in der Regel nicht um Geschichte in einem abstrakten und allgemeinen Sinne, nur in seltenen Fällen geht es um das Ganze der Geschichte, um Geschichte als ‚Kollektivsingular‘ (Koselleck). Dennoch ist es Blumenberg unverkennbar um Prozesse historischen Wandels zu tun. Blumenbergs Studien zeichnen in minutiöser Weise die Entfaltung, Transformation und Ablösung von Begriffen und Metaphern nach. Dabei gibt es keinen Weltgeist und keine historische Vernunft, die diese Prozesse steuern, aber es geht bei diesen Vorgängen auch nicht rein willkürlich zu. Die Aufmerksamkeit des Ideenhistorikers gilt den Widersprüchen und Verlegenheiten, die dort entstehen, wo verschiedene kulturelle und begriffliche Systeme aufeinander treffen und Verbindungen eingehen. Auch wenn sich im Vergleich der Epochenschwellen zwischen Antike und Christentum sowie Christentum und Neuzeit ähnliche Muster von Abwehr und Aneignung feststellen lassen, scheint er doch vor allem daran interessiert, eine gegebene Konstellation so erschöpfend wie möglich in ihrer inneren Konsequenz und ihren Systemzwängen zu beschreiben, zumal wo diese selbst an ihre Grenzen stoßen, sich erschöpfen und gezwungen sind, einem Satz gänzlich andersgearteter Antworten das Feld zu räumen. Was Blumenberg nachzeichnet, ist eine Logik der Folgerichtigkeit, die dahin tendiert, sich selbst aufzuheben. Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie zielt auf die Unterstellung der Sinnhaftigkeit historischer Verläufe: *Meaning and History* (so der englische Originaltitel von Löwiths Buch). In der bereits erwähnten Rede zu Ehren Ernst Cassirers hat sich Blumenberg seinerseits, nicht ohne Ironie und dennoch mit einer gewissen Nachdrücklichkeit, zum Historismus bekannt, d.h. zum Eigensinn historischer Epochen und zu der Aufgabe des Historikers, die Vergangenheit nicht unter der Perspektive ihrer Erfüllung – ob in der Zukunft oder in der je aktuellen Gegenwart – zu betrachten.⁴³ In der Ablehnung der Orientierung an übergreifenden Sinnzusammenhänge

⁴³ „Was bei Cassirer zu lernen bleibt, steckt gerade in dem, was ihm nicht gelungen ist, was aber in seiner Lebensarbeit und über diese hinaus als Impuls bemerkbar ist: Geschichte der Philosophie, der Wissenschaften, der symbolischen Formensysteme nicht der Selbstbestätigung von Gegenwarten dienstbar zu machen, nicht dem Kriterium des Erfolgs – auch nicht dem der Relevanz für die Bewußtseinsbildung – zu unterwerfen. [...] Dieses Ethos, auch und gerade des Historikers, schließt aus, daß je eine Gegenwart so etwas wie das Ziel der Geschichte sein oder diesem sich bevorzugt nähern könnte. Es ist das Ethos, das die Mediatisierung der Geschichte destruiert. Zu unserem Glück, denn, daß es kein Ziel der Geschichte gibt, bewahrt uns davor, auf ein solches Ziel hin ‚vorläufig‘ zu bleiben, aufgefordert zu werden, ihm als Mittel dienstbar zu sein.“ Wirklichkeiten (wie Anm. 7), S. 168-169.

kommen die beiden, wie bereits deutlich wurde, also ohne Zweifel überein. Es ist gerade diese Übereinstimmung, die es so schwierig macht, die Differenz ihrer Positionen zu benennen.

Ein letztes Mal in der Terminologie Blumenbergs gefragt: gibt es in Löwiths Kritik der Säkularisierung tatsächlich einen substanziellen Kern, der sich durchhält und den Autor von *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* die fundamentalen Einstellungsänderungen verkennen lässt, die den Unterschied der Epochen, ihre Umbesetzungen und Umbuchungen, ausmachen? In der Tat sieht Löwith in der nachantiken Geschichte ein sich wiederholendes Muster am Werk: das fundamentale Verlangen nach Sinn, nach Erfüllung, ob im Diesseits oder im Jenseits. Es ist vermutlich die scheinbare Unveränderlichkeit dieses Bedürfnisses, die Blumenberg auf die Kategorie der Substanz rekurren lässt. Angemessener beschrieben erscheint dieses so unverbesserliche wie unaustreibbare Bedürfnis jedoch als ein existenzielles Verlangen. Nun ist, wie oben festgestellt, auch Blumenbergs Funktionalismus ungeachtet seines objektivistischen Anstrichs am besten verstehbar als ein anthropologischer, auf existenzielle Bedürfnisse nach Orientierung und Sicherheit beziehungsweise Verlässlichkeit verweisender. Auch Blumenbergs Rekonstruktion der Genesis neuzeitlicher Selbstbehauptung erzählt von einem sich gleich bleibendem Bedürfnis, nach Geborgenheit, nach Verbindlichkeit, nach Zurechenbarkeit. In seiner Darstellung ändert sich aber die Instanz der Erfüllung dieses Bedürfnisses. Das neuzeitliche Subjekt übernimmt diese Aufgabe nämlich selbst. Für Löwith,^{p. 358} so ließe sich vielleicht sagen, macht diese Umstellung keinen Unterschied aus, für Blumenberg dagegen den ganzen. Das Problem ist für Löwith das Bedürfnis selbst, nicht seine Adressierung: ob die Erfüllung in die Transzendenz verlegt wird oder innerweltlich erfolgen soll, ist gleichgültig. Projektion von Sinn auf Geschichte bleibt eine Überforderung auf die unvermeidlicherweise Enttäuschung folgt. Enttäuschung, welche nicht unbedingt von falschen Erwartungen befreit, sondern nicht selten ihrerseits angetan ist, die überzogenen Hoffnungen ein weiteres Mal zu steigern beziehungsweise zu immer radikaleren Mitteln ihrer Realisierung greifen lässt. Es ist dies das von der Eschatologie (beziehungsweise ihrer Enttäuschung) her bekannte Modell.⁴⁴ Für Blumenberg dagegen handelt es sich um eine Umstellung auf das Machbare, auf das Gegebene und in der Welt Mögliche, eine Umstellung, wenn man so will, auf das menschliche Maß. Auch wenn die

⁴⁴ „Mit jeder enttäuschten Erwartung steigt die Gewißheit kommender Erfüllung.“ Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M., 1979, S. 30. Vgl. auch *Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation*, in: ders., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a. M., 2000, S. 177-202.

Neuzeit, wie oben gesehen, gewisse Hypotheken ihres Erbes mit sich trägt, ist dies für Blumenberg offenbar kein Grund für die tiefgreifende Skepsis, die Karl Löwith nicht loslassen sollte.