

# Hans Blumenbergs Herausforderung der Theologie

*Walter Sparr*

Paradigmen zu einer Metaphorologie. Bonn 1960. – Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit. Wiesbaden 1964. – Galileo Galilei: Siderius Nuncius. Nachricht von neuen Sternen. Frankfurt 1965. 1980. – Die kopernikanische Wende. Frankfurt 1965. – Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt 1966. – Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität. Wiesbaden 1969. – Pseudoplatonismen in der Naturwissenschaft der frühen Neuzeit. Wiesbaden 1971. – Erweiterte und überarbeitete Neuauflage von »Die Legitimität der Neuzeit«: Der Prozeß der theoretischen Neugierde. Frankfurt 1973; Säkularisierung und Selbstbehauptung. Ebd. 1974; Aspekte der Epochenschwelle. Ebd. 1976. – Die Genesis der kopernikanischen Welt. Frankfurt 1975. 1981. – Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher. Frankfurt 1979. – Arbeit am Mythos. Frankfurt 1979. – Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt 1981. – Wirklichkeiten in denen wir leben. Stuttgart 1981.

Es gibt Gegnerschaften, die beschwerlicher fallen, als es die Unterschiedlichkeit von Standpunkten und Ansichten gewöhnlich tut, und wo auch die Überzeugung, im Recht zu bleiben, den Schmerz darüber nicht auflöst, daß der Gegner nicht zum Mitstreiter geworden ist. Von der Art ist der Gegensatz, in den ein Theologe zum Philosophen Hans Blumenberg letztendlich gerät, wenn er seine Sache nicht verleugnen will. Dies soll hier vor Augen gestellt werden, um der nötigen Auseinandersetzung, in der sich die Theologie bislang eher nachlässig verhalten hat<sup>1</sup>, Anlaß und Stoff zu geben.

---

<sup>1</sup> Die Auseinandersetzung hat sich bisher auf die neuzeitliche Säkularisierungsproblematik beschränkt, vgl. W. PANNENBERG, Die christliche Legitimität der Neuzeit (1968). Jetzt in: Gottesgedanke und menschliche Freiheit. Göttingen 1972, 114–128; D. RÖSSLER, Christentum und Neuzeit. Erwägungen zum Anlaß eines Buches. In: Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums. FS W. Trillhaas, hg. von H. J. Birkner u. a. Berlin 1968, 91–100; U. WILCKENS, Zur Eschatologie des Urchristentums. Bemerkungen zur Deutung der jüdisch-urchristlichen Überlieferungen bei Hans Blumenberg, ebd. 127–142; D. SÖLLE, Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung. Darmstadt/Neuwied 1973, 65–68; K.-H. ZUR MÜHLEN, Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken, dargestellt am Werk M. Luthers und F. Gogartens. Tübingen 1980, 289–297; H.-H. SCHREY, Säkularisierung. Darmstadt 1981, 1–47, bes. 43 ff.

Den theologischen Leser muß in der Tat zunächst erstaunen, wie nahe die philosophische Arbeit B.s dem steht, was traditionellerweise Theologie heißt; jedenfalls dürfte keiner seiner Gegenstände in einer historischen Theologie fehlen, die nach Emanuel Hirsch geschrieben wird, und keiner dürfte in einer systematischen Theologie unberücksichtigt bleiben, die ihren dogmatischen Anspruch nicht auf den Tatbestand ihrer Institutionalität zurücknehmen will. B. scheint geradezu noch einmal in jene alte, schon fast vergessene Konstellation einzutreten, in der Philosophie im Gegenüber zur Theologie, in Kenntnis ihres Gegenstandes und ihres Anspruches betrieben wurde. Aber die Figuren sind andere als einst. Nicht mehr die Magd trägt ihrer Herrin die Schleppe nach oder wenigstens die Fackel voraus, sondern eine Angeklagte behauptet sich und wird selbst Richterin über die falschen Ansprüche einer Herrin, die schon längst keine mehr ist. Das jetzt ergehende Urteil begründet sich zudem nicht, wie gewohnt und erfahrungsgemäß harmlos, aus einer ideologischen Antithese, sondern aus einer historischen Analyse der abendländischen Geschichte, im besonderen ihres Übergangs zur aufklärerischen Neuzeit, und der so wichtigen Rolle, welche die Theologie dabei, ermöglichend und verhindernd, gespielt hat. Die weitgespannten Untersuchungen laufen auf das Ergebnis hinaus, daß der Anspruch der christlichen Theologie, wie er seit der Antike aufgebaut worden war, seit dem späten Mittelalter und der Reformationszeit von einem andern, neuen Anspruch theoretisch und praktisch erfolgreich bestritten wurde: von dem der *Neuzeit*, die wie auf ihren selbstgewählten Namen so auf ihr eigenes, von theologischen Vorgaben unabhängiges, ja ihnen abgerungenes Lebensrecht pocht und pochen muß.

Die thelogiekritische Spitze der historischen Analyse wird noch geschärft durch ihre Absicht, zugleich das aktuelle Interesse der neuzeitlichen Welt zu befördern. B. erforscht nicht nur die Geschichte der Aufklärung und von Aufklärung überhaupt, er *ist* Aufklärer. Wie die Zeitgenossen über ihre geschichtliche Herkunft unterrichtet werden sollen, so auch über die Verfassung ihrer Gegenwart, über die Schwierigkeiten und Möglichkeiten ihrer *Lebenswelt*. Die Aufnahme dieses Begriffs aus der Phänomenologie Husserls kennzeichnet die Verpflichtung der philosophischen Aufklärung, die Probleme der gegenwärtigen szientifisch-technischen Zivilisation nicht sich selbst zu überlassen, welche die Welt in autonome, von der alltäglichen Erfahrung und begrenzten Verständnisfähigkeit des Einzelnen nicht mehr zu integrierende Welten zerfallen läßt. Zwar übernimmt sie damit die Last uneingelöster, vielleicht uneinlösbarer Ansprüche und setzt sich der Gefahr aus, bloß rhetorisch das ungeduldige Fragen nach der einen Welt zu befriedigen

oder nur die Enttäuschung angesichts ihres Verlustes zu trösten; wie zuletzt die Einleitung zu dem Aufsatzbändchen *Wirklichkeiten in denen wir leben* (1981) freimütig eingestanden hat. Aber solche Rhetorik dient ihrerseits der gesteigerten Aufmerksamkeit auf Herkunft und Bedingungen der lebensweltlich dringenden Fragen, auf die im »Universum der Selbstverständlichkeiten« eingebauten, aber vielsagenden Vorurteile. Nicht nur die historische Arbeit, sondern auch die darin sich selbst prüfende Verpflichtung der Philosophie zu lebensweltlicher Orientierung hat darum einen theologiekritischen Aspekt, zumal gegenüber einer Theologie, die in ihrer Unterrichtung der Zeitgenossen, obwohl durch eine von der Aufklärung bestrittenen und weitgehend verdrängten Überlieferung geleitet, gleichwohl selbst aufklärerisch zu sein behauptet, also das Neue der Neuzeit in einer theologischen Kontinuität scheint neutralisieren zu wollen.

### *I. Selbstbehauptung versus Säkularisierung*

B.s erste große Arbeit: *Die Legitimität der Neuzeit* (1966) setzt denn auch ein mit dem heftigen Widerspruch gegen die theologische Säkularisierungstheorie, die in den fünfziger Jahren von F. GOGARTEN zur Diskussion gestellt worden war: Nicht ein Abfall der Moderne vom Christentum sei festzustellen, sondern die notwendige Folge-Erscheinung des christlichen Glaubens selbst, dem die gegenständliche Welt nicht mehr Ort und Mittel des Heils sein konnte, sondern einfach zur ›Welt‹, nämlich zur Schöpfung wurde; das neuzeitliche Ergebnis der fortschreitenden Unterscheidung von Gott und Welt sei eine »Säkularität«, in der die Welt dem Menschen als zu verwaltendes Erbe anvertraut sei – freilich auch ein »Säkularismus«, der den unweltlichen Grund der Welt vergesse, ihre Säkularität daher nicht ertrage und sie folglich wiederum sakralisieren und seis ideologisch vergötzen, seis nihilistisch verteufeln müsse<sup>2</sup>. Anders als kurz zuvor H. LÜBBE, der eine solche, im besonderen die Gogartensche Legitimierung der säkularen Neuzeit für ekklesiologisch und ideologiekritisch wichtig und den historischen Gebrauch des Säkularisierungsbegriffes für möglich gehalten hatte<sup>3</sup>, vermag B. in

---

<sup>2</sup> F. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Stuttgart 1953. – Zu Gogartens Theorie der Neuzeit und Kritik ihrer säkularen Rationalität und zu der daraus entspringenden Säkularisierungsdebatte vgl. zur Mühlen, aaO 247 ff.; Schrey, aaO 21 ff.

<sup>3</sup> H. LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Frei-

allen theologischen Säkularisierungstheoremen (auf das Gogartensche geht er nicht eigens ein) nur den Versuch zu sehen, das nachträglich als gut auszugeben, was an Geltungsschwund und Deutungsverlust über die Theologie seit der Aufklärung hereingebrochen ist, ja es geradezu heilsgeschichtlich, zu einem providentiellen Vorgang von reinigender Kraft, aufzuwerten. Ein solcher Versuch theologischer Selbsterhaltung hat aber seinen Preis: Die in Kauf genommene Minderung muß ausgeglichen werden mit der historischen Disqualifizierung des emanzipatorischen, zur theologischen Tradition sich negativ verhaltenden Moments der Säkularisierung und seiner geschichtlichen Auswirkungen im Säkularismus einer nachchristlichen Welt. Vorgang und Ergebnisse der Säkularisation geraten damit unter den Verdacht der Unrechtmäßigkeit, der Illegitimität.

1. Der erste Teil des Buchs stellt sich daher die Aufgabe, »Säkularisierung« als eine »Kategorie des geschichtlichen Unrechts« zu destruieren (9 ff.). Nicht nur ausdrückliche Verurteilungen, wie etwa des »Säkularismus«, sondern auch der Versuch, »ursprünglich« und »eigentlich« christliche Motive im säkular Umgewandelten auszumachen, behängt das in der angeblichen Umwandlung tatsächlich Erarbeitete und Er kämpfte mit dem Makel der Illegitimität: Das enteignete Gut scheint *identifizierbar*, das *primäre* Eigentum war legitim und der Entzug war *einseitig* (20). Nicht nur die entlaufenen Kinder sollen heimgeholt werden, auch eine Schuldzuweisung an die Erben des inzwischen eingetretenen Erbfalles ist damit beabsichtigt. Denn wenn die Neuzeit ihrem geschichtlichen Bestand nach etwas durch entfremdende »Umwandlung« entstandenes, ein »Säkularisat« wäre, dann müßte sie sich als Inbegriff dessen verstehen, »was ›der Sache nach‹ nicht sein sollte«, wie B. bei C. H. RATSCHOW liest<sup>4</sup>. Ihre wahren Voraussetzungen vergessen, gar durch das Autonomiepostulat verdrängt zu haben, wäre dann so etwas wie eine objektive Kulturschuld der Neuzeit (73).

An der These, daß »Säkularisierung« eine theologisch bedingte, latent ideologische Unrechtskategorie sei, hält B. auch in der erweiterten, die inzwischen vorgebrachte philosophische Kritik berücksichtigenden Fassung dieses Teils in *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (1974) fest. Der Einwand H.-G. GADAMERS, der Säkularisierungsbegriff übe die

---

burg 1965, bes. 7 f.; vgl. auch: Das Theorem der säkularisierten Gesellschaft (1966), in: Schrey, aaO 51 ff., bes. 63–66.

<sup>4</sup> C. H. RATSCHOW, Art. »Säkularismus«, <sup>3</sup>RGG V (1961), 1288. B. bezieht sich sonst vor allem auf F. DELEKAT, Über den Begriff der Säkularisation. Heidelberg 1958 und auf M. STALLMANN, Was ist Säkularisierung? Tübingen 1960.

legitime hermeneutische Funktion aus, der Gegenwart eine ganze Dimension des Mehr an Bedeutung, des verborgenen Sinnes zuzubringen<sup>5</sup>, wird deshalb nicht zugelassen, weil er das Selbstverständnis der Neuzeit als Weltlichkeit zur vordergründigen Oberfläche erkläre und dem Resultat der Säkularisierung nicht gestatte, auch den Prozeß selbst, aus dem es hervorgegangen ist, zu säkularisieren, das heißt: sich abzulösen und zu autonomisieren; es bleibt darin illegitim (25). Der Widerspruch gegen K. LÖWITHS Behauptung, das Geschichtsbewußtsein der Neuzeit sei aus der Säkularisierung der christlichen Idee der Heilsgeschichte hervorgegangen<sup>6</sup>, wird zugespitzt: Die finale Autonomie des neuzeitlichen Geschichtsbewußtseins soll, als dem Christentum verdankt und verhaftet, als Selbsttäuschung aufgedeckt werden, um Neuzeit und Mittelalter zusammen des Abfalls von der antiken Kosmos-Frömmigkeit zu bezichtigen und also den geschichtlichen Fortschritt überhaupt als verhängnisvollen Verlust naturhafter Geborgenheit zu enthüllen – auch wo die Neuzeit als Säkularisat des Christentums derart legitimiert wird, bleibt doch die Illegitimität einseitiger, nur früherer Wegnahme (38). Der Versuch, die Verweltlichung des Christentums durch Eschatologie (nämlich durch die nach der Enttäuschung der Naherwartung freigesetzten Energien des Ausnahmezustandes) in eine Verweltlichung der Eschatologie umzumünzen, was B. dem Entmythologisierungsprogramm R. BULTMANNS zuschreibt, begegnet erneut der Feststellung, daß die biblische Eschatologie überhaupt nicht zu übersetzen, in keinen wie immer gearteten Begriff der Geschichte, schon gar nicht den des Fortschritt zu säkularisieren war, sondern durch das hellenistische Theorem der Vorsehung, eine geschichtliche Frist einräumend, ersetzt wurde (53); die neuzeitliche Philosophie, dem Druck der tradierten Frage nach dem Ganzen der Geschichte zunächst noch nachgebend, hat nicht die theologische Eschatologie beerbt, sondern die unabhängig entstandene, durchaus begrenzte Idee des Fortschritts dafür herangezogen – deren authentische Rationalität mit der Aufgabe einer Theodizee freilich überlastend (60 f.)<sup>7</sup>. B. wendet sich daher auch gegen die wenigstens funktionale

<sup>5</sup> H.-G. GADAMER, *Philosophische Rundschau* 15 (1968), 195–201, hier 201.

<sup>6</sup> K. LÖWITZ, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart 1953, bes. 60 f.

<sup>7</sup> R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen 1953; *Geschichte und Eschatologie*. Tübingen 1958. B. hat beide Werke rezensiert in *Philosophische Rundschau* 2 (1954/55), 121–140; *Gnomon* 31 (1959), 163–166. Im dargestellten Zusammenhang widerspricht B. auch dem Verständnis der geschichtlichen ›Beschleunigung‹ der Neuzeit kraft ihres Hoffnungsbegriffs als einer säkularisierten apokalyptischen Kategorie: R. KOSELLECK, *Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter*

Identität von Theologie und geschichtsphilosophischer Theodizee in der äußersten, aber wirkungsvollsten Reduktion der Säkularisierungsthese durch O. MARQUARD, der gerade in der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie, die mit dem radikalisierten, zum Atheismus gesteigerten Postulat menschlicher Autonomie arbeitet, einen letzten Beweis der Schuldlosigkeit Gottes, eine Theodizee erblickt<sup>8</sup>: Das Autonomieprinzip kann niemals die Welt als Schöpfung, sondern nur als zu Schaffendes rechtfertigen sollen, so daß seine Frage nicht die der Schuld an etwas, sondern der Macht zu etwas ist (70).

Den Anachronismus überhaupt der Rede von neuzeitlicher Säkularisierung zeigt B. dann daran, daß die historischen Prozesse, die zur patristischen Theologie und zur neuzeitlichen Philosophie führten, strukturell analog sind: Wie jene als letzte Philosophie auftritt, nämlich alle vorgelegten Fragen zu beantworten suchen muß, so übernimmt diese die Erklärungsforderungen, die im christlichen System ausgebildet wurden, und noch im schärfsten Widerspruch zu ihrer theologischen Vorgeschichte bleibt sie doch an den Bezugsrahmen ihrer Absagen gebunden – zunächst jedenfalls, um freilich, und das ist anders, ihren ersten Beginn ständig überholen zu müssen (75 ff.). An dem theologischen, das dogmatische System aber sprengenden Attribut der Unendlichkeit zeigt B., gegen C. F. VON WEIZSÄCKER<sup>9</sup>, daß die Annahme, ursprünglich theologische Attribute seien in der Neuzeit in die Kosmologie gewandert, sich nicht halten läßt; die Rede von der unendlichen Welt wäre allenfalls bei dem damit scheiternden G. Bruno als entfremdende Säkularisierung anzusprechen (90 ff.). Die stärkste Form des Säkularisierungstheorems, C. SCHMITTS These von 1922, alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre seien säkularisierte theologische Begriffe, kann B. nur als Feststellung struktureller Analogien, nicht aber ideeller Transformationen verstehen; und gegenüber dem 1970 hinzugekommenen Vorhalt, statt von Legitimität hätte von Legalität der Neuzeit gesprochen werden sollen<sup>10</sup>, besteht B. auf der historischen Qualität seiner Fragestellung: Nicht

---

Geschichte (1967), jetzt in: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt 1979, 38 ff.

<sup>8</sup> O. MARQUARD, *Idealismus und Theodizee* (1973), jetzt in: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt 1973, 52–65.

<sup>9</sup> C. F. VON WEIZSÄCKER, *Die Tragweite der Wissenschaft I*. Stuttgart 1964, hier 180. Gegen sein Verständnis der modernen Welt »weitgehend als Ergebnis einer Säkularisierung des Christentums« (aaO 178) auch Säkularisierung 34, 135.

<sup>10</sup> C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922). <sup>1</sup>München 1934, hier 49 f.; *Politische Theologie II. Die Le-*

aus einer freien *Selbstermächtigung*, sondern aus einer abgenötigten *Selbstbehauptung* ist die Idee einer neuen, mit nichts als ihrer Wißbegierde und ihrem Sicherheitsbedürfnis anfangenden Epoche hervorgegangen, deren Legitimität deshalb, dem Staatstheoretiker schwer verständlich, in der Diskontinuität zu ihrer Vorgeschichte besteht (112 f.). An der literarischen »Rhetorik der Verweltlichungen« in der Neuzeit selbst, wo durch Aneignung sprachlicher Elemente sakraler Provenienz bewußt provoziert werden soll, zeigt B. schließlich, daß die Phänomene der Säkularisation weitgehend auf dem vom Christentum geschaffenen »Spracheit«, wie er mit Schleiermacher sagt, beruhen (132).

2. Nun läßt sich der Historiker B. nicht dazu hinreißen, ein unrechtes Denken über die Geschichte zu behaupten, ohne dessen geschichtliche Möglichkeit zu erklären: Der im Säkularisierungstheorem liegende Schuldverdacht wird möglich, ja legt sich nahe angesichts des Mißverhältnisses des neuzeitlichen Anspruches, mit allem Vorgegebenen völlig brechen zu können, zur Realität der Geschichte, die auch in der Neuzeit nicht von Grund auf neu anzufangen vermochte. Ihre Legitimität ist aber identisch mit ihrem epochalen *Postulat*, entsteht also durch *Diskontinuität*, und zwar gleichgültig ob durch fiktive oder reale; von Legitimität muß im Blick auf die Neuzeit also nur dort gesprochen werden, wo sie bestritten wird, wo sie in Kontinuitäten eingebunden werden soll, die den autonomen Grund ihrer Emanzipation auflösen. Die Radikalität der sich selbst behauptenden Vernunft verlangt darum den historischen Nachweis eben dieser Selbstbehauptung. Nach den Bedingungen für die Herauslösung der Neuzeit aus ihrer Vorgeschichte läßt sich freilich nicht sinnvoll fragen, wenn man die Kontinuität von Gehalten und Ideen unterstellt – so bleiben solche Bedingungen immer sei anerkannte, sei verdrängte rückwärtige Bindungen. B. verabschiedet daher entschlossen alle *substantialistischen* Vorstellungen von geschichtlicher Kontinuität zugunsten einer *funktionalen* Betrachtung. Die geschichtliche Funktion der geistigen Gehalte ist es, die durch die Veränderung, das Auftauchen und das Verschwinden der einzelnen Gehalte hindurch sich längerfristig gleich bleibt und daher als größerer, auch durch Brüche und Gegensätze gehender Zusammenhang beschrieben werden kann. Wovon sind und worin haben die jeweiligen Gehalte eine Funktion? Im Haushalt der menschlichen Selbst- und Weltdeutung, nämlich für die Beantwortung der Fragen, für die Befriedigung der Bedürfnisse, für die Erfüllung der Ansprüche, die in dieser Ökonomie jeweils anstehen. In ihr lassen sich

---

gende von der Erledigung jeder Politischen Theologie. Berlin 1970, 109–126, hier 114.

ganz verschiedene Gehalte einer »Stelle« zuordnen, oder umgekehrt, diese »Stellen« sind im Gang der Geschichte umbesetzbar; sie werden beispielsweise nach dem Geltungsschwund bestimmter Aussagen durch andere, unter Umständen geradezu entgegengesetzte Aussagen neu aufgefüllt. Solche Um- oder Neubesetzungen zeigen die Fortentwicklung der Wissens- und Deutungsbedürfnisse über die Reichweite der zunächst befriedigenden Antworten hinaus an, das Entstehen von Vakuen sozusagen, die, weil nicht ohne weiteres abzuschaffen, Auffüllung erfordern. Dabei bewirken nicht zuletzt eben jene Antworten selber, kraft ihrer inneren Voraussetzungen oder Schwierigkeiten, sowohl jene Verschiebung oder Steigerung der Erklärungsansprüche mit als sie auch, kraft ihres möglicherweise mitgebrachten inneren Überschusses, die Menge der verlangten Erklärungsleistungen vergrößern, also neue »Stellen« im humanen Orientierungssystem schaffen können. Dieser historische Funktionalismus erlaubt daher, grundsätzlich alle überlieferten geistigen Gehalte, sie seien in *Theologien* oder in *Mythologien* oder in *Philosophien* formuliert und tradiert, in ihrem Zusammenhang und in ihrer geschichtlich erscheinenden Verschiedenheit zu begreifen.

Im Blick auf den Epochenwandel zur Neuzeit löst B.s Methode das Säkularisierungstheorem als ein besonders deutliches Muster des historischen Substantialismus auf, denn es nimmt einen Kern an, einen wie immer sich durchhaltenden, vielleicht verhüllten, verkürzten, überlagerten, entfremdeten, wieder hervortretenden, aber konstanten Bestand an Gehalten; nur so kann es, so muß es aber auch als »Enteignungsmodell« dienen. Funktionsgeschichtlich betrachtet, ist das Werden der Neuzeit nicht als Umsetzung authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdetheit, nicht als »Säkularisierung«, sondern als »Umbesetzung vakant gewordenen Positionen von Antworten (zu) beschreiben, deren zugehörige Fragen nicht eliminiert werden konnten« (Säkularisierung 77). Die geschichtlichen Vorgaben dieser Umbesetzung und die darin sich gleichwohl vollziehende Verselbständigung einer »Neuzeit« beschreibt B. im zweiten Teil als *Theologischer Absolutismus und humane Selbstbehauptung* (Legitimität 75 ff., Säkularisierung 141 ff.). Hier erweitert B. erstens die Fragestellung auf die Geschichte des Christentums im ganzen, kehrt zweitens das Lastverhältnis in der behaupteten Verschuldung der Neuzeit um und erklärt drittens den zu unrecht »Säkularisierung« genannten Vorgang als die unvermeidliche Selbstbehauptung des Menschen gegenüber einer absolutistisch gewordenen, das humane Interesse ausschaltenden Theologie.

Der Bereitschaft der werdenden Neuzeit selbst entsprechend, übernimmt B. also erstens die *Hypothek der Probleme* ihrer christlichen Vor-

geschichte als abzuarbeitende Verbindlichkeit. Das erfordert, nicht nur den Epochenwandel vom Mittelalter zur Neuzeit, sondern schon den von der Antike zum Mittelalter ins Auge zu fassen. Denn das Christentum, das dann, in seiner spätmittelalterlichen Ausgestaltung, der aus ihr sich lösenden Neuzeit die problemökonomische Situation vorgeben sollte, fand sich in seiner Frühzeit in einer ähnlichen Rolle vor. Es mußte dem Druck von heterogenen Problemen standhalten; es wurden ihm Lösungen abgefordert, die es von Haus aus nicht oder nicht zureichend genau bestimmt mitgebracht hatte; es mußte die spätantike Mentalität, insbesondere das in der gnostischen Krise verschärfte Weltmißtrauen auffangen. Freilich brachte das Christentum aus seiner religiösen Spontaneität seinerseits neue Überzeugungen und große Behauptungen ein, die über die bislang gestellten Fragen hinausdrängten, beispielsweise die endzeitliche Naherwartung, den Schöpfungsglauben oder die Erbsündenlehre. Wurden diese überschüssigen ›Antworten‹ später selber unglaubwürdig, so blieben doch ihre Leerstellen, nämlich die durch sie geweckten Erwartungen und begründeten Ansprüche bestehen: große Fragen also, die dann neu beantwortet werden mußten, »wenn und weil es nicht gelingt, die Frage selbst kritisch zu destruieren und am System der Weltklärung Amputationen vorzunehmen« (Legitimität 43).

Zweitens verteilt B. die *Unrechtslast*, die im Säkularisierungsmodell der Neuzeit aufgebürdet wird, nun um. Das Christentum erscheint ihm als eine Religion, die über Heilserwartung und Rechtfertigungsvertrauen hinaus zum ausschließlichen System der Weltklärung wurde und werden mußte, nach dem Ausbleiben der Parusie nämlich, und daher auch das ungelöste gnostische Problem, die Frage nach dem Ursprung des Übels in der Welt zur eigenen machen mußte. Zwar konnte der Glaube an den Schöpfer und an die Gottebenbildlichkeit des Menschen dessen Verhältnis zur natürlichen Welt stabilisieren; aber um den Preis, daß der Verdacht gegen die Welt auf den Menschen umgelenkt werden mußte: Der freie Wille war für das Böse in ihm selbst und das Übel in der Welt verantwortlich. Dieser Preis war aber hoch, wie B. an Augustins klassischer Lösung nachzuweisen versucht: Der Grund der Freiheit mußte wiederum in Gott gelegt werden, der damit ins Dunkel eines *quia voluit* und einer *praedestinatio gemina* zurücktauchte. Der gnostische Dualismus war hier also nicht überwunden, sondern nur anthropologisch und theologisch transponiert (79 ff.). Im späten Mittelalter, einer Zeit der erneuten Auflösung des Welt- und Vorsehungsvertrauens, verschärfte sich die augustinische Problematik. Die nicht überwundene Gnosis kehrte nun in Gestalt der absoluten Souveränität eines verborgenen Gottes wieder (89). Der Voluntarismus, das heißt: Absolutismus des göttlichen Gna-

denentscheids, der sogar die Freiheit zu glauben ausschloß, schnitt den Menschen von allem für ihn selbst bedeutsamen Weltbezug ab; ließ ihn zwar an allem schuld sein, versperrte ihm aber zugleich alle Wege, es zu ändern, und machte sogar seine völlige Unterwerfung wertlos für seine Sicherheit. Also: In der Konsequenz der Sorge um die unendliche Macht und unbedingte Freiheit Gottes zerstört das christliche Mittelalter schließlich selber die Bedingungen, die es für das Weltverhältnis des Menschen, durch den konstitutiven Bezug auf Transzendenz, vorgegeben hatte; der Ausweg in die Transzendenz verliert sein »humane Relevanz«, daher endlich auch seine »geschichtliche Effektivität« (111). Jetzt rückt die Alternative der immanenten *Selbstbehauptung* des Menschen durch Veränderung und Beherrschung der Wirklichkeit in den Bereich des Möglichen, und sie muß auch ergriffen werden: »Das Mittelalter ging zu Ende, als es innerhalb seines geistigen Systems dem Menschen die Schöpfung als ›Vorsehung‹ nicht mehr glaubhaft erhalten konnte und ihm damit die Last seiner Selbstbehauptung auferlegte« (91).

Ein solches Ergebnis setzt drittens instand, das Werden der Neuzeit als Umbesetzung nachweislich vakant gewordener, als solche aber fordernder Erklärungsstellen im geistigen Haushalt zu verstehen; zusammengekommen des Anspruchs, die Welt zu verstehen als verlässliche, auf den Menschen beziehbare, ja ihm dienstbare Wirklichkeit<sup>11</sup>. Es ist der vom »theologischen Absolutismus« des ausgehenden und nachwirkenden Mittelalters selbst erzeugte Ordnungsschwund, der Sicherheitsverlust, der die Gegenposition menschlicher Selbstbehauptung erzwingt; Selbstbehauptung dabei verstanden als »Daseinsprogramm«, in dem der Mensch »sich vorzeichnet, wie er es mit der ihn umgebenden Wirklichkeit aufnehmen und wie er seine Möglichkeiten ergreifen will« (91). Einem absolut gewordenen Interesse Gottes gegenüber mußte »das Interesse des Menschen an sich selbst, seine Sorge um sich selbst absolut werden« (165): Die Neuzeit war geschichtlich an der Zeit. Als eine fällig gewordene, unter verschärften Bedingungen vollständige Wende zur humanen Autonomie ist die Neuzeit die zweite, diesmal gelungene *Überwindung der Gnosis*. Diese Einschätzung belegt B., indem er die bestimmenden Attribute der Neuzeit, wie sie erkenntnistheoretisch (145 ff.) und kosmologisch (174 ff.) zutage traten, aus ihrem Selbstbehauptungswillen erklärt. Das sind vor allem das Denken in Hypothesen,

<sup>11</sup> Es wäre daher eine Verkürzung, B. zu unterstellen, er konstruiere die christliche Theologiegeschichte »am Leitfaden der Theodizeefrage« (W. PANNENBERG, aaO 119). Die *Funktion* dieser ausdrücklich ja erst später auftretenden Frage ist der Leitfaden: die Sicherung eines stabilisierenden Weltzuges.

deren experimentelle Prüfung und das Handeln mithilfe der nun möglichen Technik. Der dabei allerdings zu leistende *Weltverzicht*, die Bescheidenheit, die mit einer »unvollendeten Welt« vorlieb nimmt, war eine, Enttäuschung über Weltverlust gleichsam vorwegnehmende Maßnahme, die sich aber auszahlte: in der wissenschaftlich-technischen Ausnutzung der Welt als bloßen Stoffs für menschliche Zwecke, nämlich für den Ausgleich und Über-Ausgleich der natürlichen Mängel des Menschen und der natürlichen Unwirtlichkeit der Welt.

3. Die zuinnerst menschliche Möglichkeit, die in der neuzeitlichen Selbstbehauptung verwirklicht wird, ist die der *theoretischen Neugierde*. Den Wandel ihrer Wertschätzung, den Prozeß ihrer Diskriminierung und Rehabilitierung verfolgt B. im dritten Teil (201 ff. / Prozeß). Einsetzend bei der Verknüpfung des sokratischen Interesses am Menschen mit dem an der Welt bei Plato und Aristoteles, geht B. über zur skeptischen, aber von einem Rest des Vertrauens in die kosmische Teleologie getragenen Selbstbeschränkung des Wissenwollens aufs Notwendige, beschreibt die spätantike Trennung von Theorie und Eudämonie, von Wahrheit und Lebensglück, und behandelt die hier ansetzende dogmatische Abdrängung der Neugierde durch die patristische Theologie und die Verweisung der den göttlichen Wahrheitsvorbehalt mißachtenden *curiositas* in den Lasterkatalog durch Augustin (295 ff. / Prozeß 103 ff.). Den scholastischen, durch die Rezeption paganer Theorie erzeugten Schwierigkeiten mit der »natürlichen« Wißbegierde und den spätmittelalterlichen, freilich noch nicht als innerweltliche Möglichkeiten des Menschen ergriffenen Vorwegnahmen des Zukünftigen folgt dann die tatsächliche Grenzüberschreitung, das *plus ultra* der Seefahrt, der Himmelskunde, der Naturwissenschaft. Der praktisch-technische Ausgriff ins bislang Unzugängliche, gar Verbotene rechtfertigt die theoretische Neugierde, die ihrerseits im Gelingen der Erkenntnisaufgabe dem Menschen den Bezug der Natur auf ihn und seine Sicherung in ihr verbürgt; grundsätzlich seit Kopernikus (359 ff. / Prozeß 166 ff.). So bereiten denn ausdrückliche Rechtfertigungen der Neugierde die Aufklärung vor, in der die inzwischen offensichtliche Lebensdienlichkeit unbegrenzten Erkenntniswillens freilich durch die Frage nach dem Verhältnis des Erkenntnisfortgangs im ganzen zu dem auf sein Glück zielenden Erkenntniswillen des Einzelnen nochmals irritiert wird; eine Frage, die mit I. Kants Einsicht (der damit den Prozeß der theoretischen Neugierde zum Abschluß bringt) beantwortet wird, daß Welt-Neugierde und Selbst-Erkenntnis, daß die augustinische Alternative *ad extra* oder *ad intra*, gar keine ist, weil die konsequente Wißbegierde beides verknüpfen muß (405 ff. / Prozeß 214 ff.). Die Neufassung zeigt dies abschließend an der anthropologi-

schen Integration der theoretischen Neugierde in L. Feuerbachs Religionskritik und S. Freuds Psychoanalyse (Prozeß 254 ff.).

4. Der vierte Teil, *Cusaner und Nolaner: Aspekte der Epochenschwelle* (433 ff.; Aspekte) wendet sich nochmals dem Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit zu und stellt die metaphysischen Systeme des Nikolaus von Cues, des noch mittelalterlichen Kirchenfürsten, und des Giordano Bruno, des fast schon neuzeitlichen Ketzers gegenüber. Die Absicht dabei ist, das dem Selbstbewußtsein der Neuzeit wesentliche Bedürfnis nach der symbolischen Figur des völlig Neuen zu versöhnen mit dem historischen Interesse an geschichtlichem Zusammenhang, in dem jeder Anfang als Folge, jede vermeintliche Revolution als Evolution erscheint. Dieser Zweck bedient sich daher auch nicht des Mittels, die Neuzeit früher zu datieren (ein Motiv der Cusanus-Forschung), sondern vergleicht, ein hohes Maß an Sprachverwandtschaft voraussetzend, zwei verschiedene Aspekte auf die Epochenschwelle, die als solche gleichsam unter der Chronologie zu liegen kommt. Das System des Cusaners, das die Welt als *Selbstbeschränkung* Gottes (zugunsten des Menschen), und das System des Nolaners, das die Welt als *Selbsterschöpfung* Gottes (zugunsten des Menschen) begreift, treten als Positionen hervor, die historisch symmetrisch zur kopernikanischen Reform stehen und durch diesen systematischen Bezug gerade unvertauschbar werden. Dem früheren war im Blick auf bestimmte Fragen noch möglich, was dem späteren »als unvollziehbarer Widerspruch erschien und als vernichtendes Schicksal entgegentrat« (442), nämlich die Vereinbarkeit der theologischen Ansprüche und des humanen Rechts gegen die Transzendenz, repräsentiert in der *Inkarnation* (Aspekte 33). Zwar nur in der Weise dieser Interpolation wird das ›Ereignis‹ des Epochenwandels, oder besser: seine Logik, immerhin greifbar, denn so ist beschrieben, was geschehen sein, was geschichtlich unmöglich geworden sein mußte, damit vom Übersrittenhaben der Schwelle gesprochen werden kann.

## II. Eroberte Welt und Himmelswüste

In einem zweiten großen, an viele Vorarbeiten, vor allem an *Die kopernikanische Wende* (1965) anknüpfenden Werk: *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (1975), hat Hans Blumenberg seine Erklärung der »Neuzeit« als Selbstbehauptung an den Folgen dieser neuzeitlichen Selbstbehauptung für den Verantwortlichen selbst nachgeprüft. Das *theoretische* Novum des Kopernikanismus, welche *anthropologischen* Konsequenzen hat es? Der Anlaß für eine solche Frage ist, daß die Welt des

Menschen sich in jüngster Zeit noch einmal und unerwartet verändert hat: Die Astronautik brachte »eine hinterhältigerweise vorkopernikanische Überraschung« (787). Nachdem die Erde zum Stern unter aberwitzig vielen Sternen herabgesunken und der Mensch im Weltall immer randständiger geworden, »aus dem Zentrum ins Nichts gerollt« war, wie F. Nietzsche die Zeit seit N. Kopernikus charakterisiert hat, erscheint jetzt die *Erde* wieder als die ganz unwahrscheinliche Ausnahme, als kosmische Oase inmitten einer menschenfeindlichen Himmelswüste; der Mensch scheint in seine alte Sonderstellung im Mittelpunkt, wo nicht des Universums so doch des Lebendigen, zurückzukehren. Wäre die neue Entwicklung also das zwar erst spätneuzeitlich mögliche, gleichwohl aber vernichtende Dementi aller neuzeitlichen Selbstbehauptung?

1. Um die anstehenden Fragen der Enttäuschung über sich selbst aufzuklären, benennt B. die Voraussetzungen, Merkmale und Erfolge der kopernikanischen Welt. Der erste Teil des Buchs weist die Zweideutigkeit des *Himmels* für den abendländischen Menschen nach (9 ff.): in der antiken Tragödie, in der Gnosis und ihrer christlichen Antithese, in der frühen Neuzeit und insbesondere in der Orientierung des wissenschaftsförmigen Selbstbewußtseins am Himmelsanblick einerseits, in der Rechtsminderung der unmittelbaren Anschauung in der ihm geltenden Wissenschaft andererseits; sowie in den folgenden Gestalten der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen: des photographisch präparierten Himmels der Astronomen, der anthropomorphen Perspektive aufs Vordergrundige und der anachronistischen, lebensweltlich gleichwohl nötigen Simulation der reinen Anschauung im Planetarium. Der zweite Teil verknüpft diesen Befund mit dem Nachweis der Möglichkeit eines Kopernikus und seiner Wirkungsgeschichte im Rahmen seiner *Vorgeschichte* (147 ff.): die sich lockernde Struktur des alten, ausgeschöpften Systems der Naturerklärung, die sich umformende Anthropozentrik, die humanistische Idealisierung der bislang an der Erdstellung ausgemachten Weltmitte auf den Menschen hin, der humanistisch nicht mehr annehmbare Wahrheitsverzicht der bislang bloß technischen Astronomie; und er versucht, eine immanente Entstehungsgeschichte des mit so wenig Neuerungen auskommenden, aber einen so neuen theoretischen Anspruch formulierenden kopernikanischen Systems zu geben. Der dritte Teil (301 ff.) skizziert eine Typologie der frühen *Wirkungen*, ausgehend von der Stilisierung des die Wahrheit beanspruchenden Theoretikers als Täter, also der anthropologischen (nicht bloß kosmologischen) Bedeutung des Kopernikus. Behandelt werden A. Osiander, der wohlmeinend irreführende Herausgeber der *Revoluciones orbium coe-*

*lestium* (1543), das stoische Nein Ph. Melanchthons, die schwierige Rolle des J. Rheticus (über sie hatte schon *Die kopernikanische Wende* 1965 gehandelt), das nicht kopernikanische, wohl aber den innern Widerspruch des Christentums austragende Martyrium des G. Bruno und schließlich G. Galileis Ausgleich von Verzicht auf Macht und Ermächtigung der Vernunft.

Der vierte Teil beschäftigt sich mit dem Zusammenhang von *Himbelsbewegung* und *Zeit* (503 ff.): seiner Unentbehrlichkeit für die Antike; seiner mittelalterlichen Lockerung durch die anthropologische Idealisierung des Zeitbegriffs aufgrund der neuen Vollkommenheit der Erde als Stern (die nun, in platonischer Sprache, ebenfalls ideales Sein, nicht mehr bloß sublunarisches Erscheinung ist); seiner Auflösung nach dem Wegfall einer der wesentlichsten kopernikanischen Voraussetzungen, der vollkommenen Kugelgestalt der Erde, im 18. Jahrhundert, mit der Folge der Entkosmisierung der Zeit zur absoluten. Der fünfte Teil stellt unter dem Titel des »kopernikanischen Komparativs« die innere *Entwicklungsfähigkeit* des Kopernikanismus dar (607 ff.): die Perspektivik und die Übersysteme der Kosmologie J. H. Lamberts; das Verhältnis des Kantschen »Systems der Systeme« zu ihr und das »Kopernikanische«, was Kants »Kritik der reinen Vernunft« für sich beanspruchen konnte: nicht das Resultat, sondern die Methode dieser Reform. Der sechste Teil schließlich erklärt die »kopernikanische Optik« (715 ff.): die Umkehrung des anthropologisch bedingten (und einst metaphysisch konstitutiven) Postulats der Sichtbarkeit, die am Ende ihrerseits zum zufälligen, exzentrischen Phänomen wird; die so schwer, zunächst nur von Kepler (ohne Anschauung, aber mit Vernunftgründen) als wirklich geglaubten Anschauungs-Gegenstände im Fernrohr Galileis; dessen Mangel an einer Theorie dafür, daß die Zumutung dieses Fernrohrs auf Widerstand stoßen mußte, also das Übersehen der Komplexität der natürlichen Optik und der Notwendigkeit überschießender Erwartungen – beides für Galilei selbst Quelle von Fehlern; während dann ein B. H. Brookes dem Fernrohr schon die Erwartung einer dritten Offenbarung entgegenbringen kann – auch dies bald eine Quelle von Fehlern. Am Ende der kopernikanischen Welt stehen reflexive Teleskopie und geotrope Astronautik: die Rückkehr der Fern-Neugierde zur Nah-Welt, der Blick aus dem Weltraum auf die heimatliche Erde.

2. B. bleibt Aufklärer; er stellt sich der Enttäuschung des der Selbstbehauptung des Menschen zugeordneten Konzepts einer »kopernikanischen Welt«. Weder wird vorgegeben, ein unkopernikanisches Ende sei eingetreten, noch wird versucht, dies Ende zu verdrängen; im Gegenteil. Denn Astronomie und Astronautik, denen sich alles Erreichbare

endlich als menschenwidrige Wüste oder Hölle darbietet, und die relativistische Physik, die mit der Langsamkeit der Lichtgeschwindigkeit endlich die absolute Grenze aller menschlichen Ausgriffe festgestellt hat – sie alle *sind* kopernikanisch. Kopernikanisch ist es aber auch, von keiner zerstörten Illusion zu meinen, sie sei die letzte gewesen. B. widerspricht daher auch Versuchen wie dem Teilhards de Chardin, die aufklärerische Hoffnung – der Mangel und die Nichtigkeit des Irdischen seien auszugleichen durch die Anerkennung der Randständigkeit des Menschen, und durch praktischen wie theoretischen Fortschritt könne man des Stellaren würdig werden – statt zu ernüchtern in die Annahme ganzer »Noosphären« retten zu wollen; die nächste Trostlosigkeit wäre schon vorbereitet. Nüchtern ist vielmehr die Einsicht, daß der Himmel uns zwar durch seine Größe vernichtet, durch seine Leere uns aber auch zwingt, *nichts wichtiger zu nehmen als uns selbst*; eine Einsicht, die jetzt in ihr volles Recht getreten ist. Denn die vielleicht heimlich noch festgehaltene Voraussetzung, »die Menschheit habe immer noch eine andere Option als die Erde«, ist nun vom »greulichen Cynismus« der Natur entdeckt und widerlegt, und was noch zuviel an Selbsttröstung der Vernunft in ihr steckte, ist von ihm aufgezehrt worden. Aufgezehrt ist aber auch das neuzeitliche Trauma von der Minimalität des Irdischen, die sich jetzt, angesichts der hergestellten Gleichgültigkeit zwischen Mikroskopischem und Teleskopischem, als irrationaler Selbstvergleichungszwang der Vernunft erwiesen hat (786 f.). Die Erfahrung, die jetzt also zu machen ist: *zur Erde zurückzukehren*, auf eine Oase, die nicht mehr »auch ein Stern« ist, sondern »der einzige, der diesen Namen verdient« (793 f.).

Man sieht, die Rückkehr ist keineswegs nostalgisch, gar reaktionär gemeint – sie erscheint als der Fortschritt, den die Selbstprüfung der menschlichen, zuviel hoffenden Vernunft auf jeden Fall bedeutet. Dieser Fortschritt bringt nicht die einstige Geborgenheit eines kosmologisch definierten Ortes wieder, wohl aber weist er die menschliche Vernunft an ihre Aufgabe, den Ort des Menschen zu bestimmen und einzurichten. In dieser Aufgabe und im Schmerz immer erneuter Ernüchterung bleibt Vernünftigkeit sich gleich. »Nur als Erfahrung einer Rückwendung wird akzeptiert werden, daß es für den Menschen keine Alternativen zur Erde gibt wie keine Alternativen der Vernunft zur menschlichen« (794).

### III. Vernunft und Mythos

Mythen erschienen noch jeder, vollends der neuzeitlichen Aufklärung als Ammenmärchen, noch deutlicher schon erledigt als die christliche Religion, die wenigstens in Moral umzumünzen war. Die aufklärerische Theologie beeilte sich, ihre mythische Vorgeschichte in wissenschaftliches Bewußtsein aufzuheben. Inzwischen liegt die Fragwürdigkeit der Entmythologisierungskonzepte am Tage. Nicht nur, daß das bloß weggedachte Mythologische sich zäh hält oder, verwildert und fratzenhaft verzerrt, wiederkehrt; auch das vor der wissenschaftlichen Vernunft als nichtmythologischer, vom Feuer der rationalen Kritik unzerstörbarer Kern Gerettete schrumpft selber auf nichts zusammen. Verstummen und Selbstauflösung der Theologie liegen am Ende des so eindeutig erschienenen Weges vom *Mythos zum Logos*. Gegen die Leichtfertigkeit des Geschichtsbildes, das einen solchen Weg suggeriert, in dem etwas Uneigentliches, allenfalls vorläufig und übergangsweise Berechtigtes, dahinten gelassen und durch etwas Endgültiges restlos überwunden, ja ersetzt werde, wendet sich B. drittes großes Werk, *Arbeit am Mythos* (1979).

1. Der erste Teil, »Archaische Gewaltenteilung« (7 ff.) versucht nachzuweisen, daß der Mythos selber schon Arbeit ist, nämlich »Arbeit am Abbau des Absolutismus der Wirklichkeit« (13), und zwar durch *Benennung* des vordem schlechthin übermächtigen, vernichtenden *Chaos*; er steht schon als solcher »diesseits des namenlosen Entsetzens« und ist insofern selber Logos. Mythisches Benennen erzeugt »Bedeutsamkeit«, die mit den Mitteln der Gleichzeitigkeit, der latenten Identität, der Wiederkehr des Gleichen, der Wechselseitigkeit von Widerstand und Steigerung, der Isolierung des erzählten Realitätsgrades (80) und ähnlichem arbeitet; mythische »Verfahrensordnungen« sind Umständlichkeit, Widerstand, momentane Evidenz des so oder anders Erscheinenden. Damit ist nicht der Ursprung des Mythos erklärt, aber seine Funktion für das innere Überleben des Menschen zu jeder Zeit: Er vertreibt das Ungeheuerliche, indem er Raum gewinnt, und er gewinnt ihn, indem er Wirklichkeit distanziiert und zwischen der Übermacht der Götter und der Allmacht der (ausgesprochenen) menschlichen Vorstellungen aufteilt. Diese ihre Funktion behalten mythische Bedeutsamkeiten und Verfahrensordnungen noch in ihrer rationalen und poetischen Rezeption, im Freudschen »Todestrieb« und in Joyce's »Ulysses« nicht weniger als schon in Lukas' Parabel vom verlorenen Sohn. Der zweite Teil (163 ff.) belegt dies eben an der »Geschichtswerdung der Geschichten«, also daran, daß die literarische *Rezeption des Mythos* selbst Arbeit am

Mythos darstellt und genauso wie er selbst der Entängstigung dient. Der Erfolg allein steuert das Schriftlichwerden, wie sich schon die mündliche Überlieferung diesem Erfolg (nicht etwa seiner Vorzeitigkeit) verdankt; gerade das am Ende Bleibende, vielfach Veränderte und Erprobte, ist der *Grundmythos*. Von ihm, der nicht auf Fragen antwortet, sondern das Unsagbare fernhält, unterscheidet B. *Kunstmythen*, die mit Geschichten auf Fragen antworten, auf Fragen, die erst – das *Dogma* möglich macht. Der Gegensatz von Mythos und (monotheistischem) Dogma schiebt dem letzten eine regressive Funktion zu: Es macht erneut Angst, indem es die Gewalten wieder ineins setzt, geradlinige, zielgerichtete Wege unterstellt und an die Stelle von Bild und Erzählung den Begriff und das Bilderverbot setzt. Dem Dogma entsprechen die Kunstmythen von ihrer abgesicherten Schriftlichkeit bis zu ihrem latenten Absolutismus. Aber wie das Dogma den Mythos nicht bedeutungslos machen kann, so muß auch der späte Versuch, den Mythos zuende zu bringen, selbst einen letzten vorweisen: der idealistische Grundmythos des Ich (dem eine ebenfalls entängstigende Philosophie der Geschichte zugehört – selbst »Gott« braucht Zeit!) und seine Folgegestalten bis zu Nietzsches »Ewiger Wiederkehr des Gleichen« und Heideggers »Sein«.

Die beschriebene Funktion des Mythos führt B. an der mythischen Figur des *Prometheus* vor Augen. Der dritte Teil (327 ff.) verfolgt zunächst die »Entfrevelung des Feuerraubes« des Titanen, der dafür am Felsen bestraft wird, während der Göttersohn schon Menschen nach seinem Bilde formt, ungestraft zunächst. Die bewegte Geschichte des wertenden Selbstbezuges auf Prometheus' mythische Arbeit seit Sophisten und Kynikern, über Ovids Metamorphosen, über die Mythographen der Renaissance bis zu den Aufklärern, die an ihm die Frage nach der Natur des Menschen exemplifizieren, ja bis zur theatralischen Abnutzung der Figur – immer ist wiederum mythische Bedeutsamkeit präsent. Noch das ästhetische Spiel verdankt sich der langen Anstrengung, »sich die Übermacht ins Bild zu setzen, das Übergroße zu sich heran- und herunterzuziehen, mit dem besten Recht dessen, der sich so das Leben möglich macht« (368). Der vierte Teil (433 ff.), und hierauf läuft die gesamte Analyse zu, zeigt die mythische Bedeutsamkeit des Prometheus unter neuzeitlichen Vorzeichen am »ungeheuren Spruch« im Munde Goethes: *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*. Die poetische und psychische Lebensgeschichte GOETHEs entschlüsselt sich in prometheischer Perspektive: Die frühe Ode, die rückblickend als »Zündkraut der Explosion« erscheint, nämlich des Streites zwischen Mendelssohn und Jacobi um Lessings Atheismus (sprich: Anti-Monotheismus); der Konflikt zwi-

schen Sohn und Vater als ein Aspekt der Affinität Goethes zur Promethie; die Begegnung des Jahres 1808. Prometheus wird Napoleon, Napoleon Prometheus – im Umdenken des Menschlichen angesichts Napoleons steht Goethes eigener Lebensentwurf auf dem Spiel. Er verteidigt ihn auf mythischem (Um-)Weg, denn die Epiphanie des politischen Prometheus, die Evidenz des Dämonischen im »ich bin es«, bringt Goethe ans Ende seiner eigenen, poetischen Identifikation mit Prometheus. Er entrinnt der Versuchung, »sich ins Absolute zu erheben«, indem er sich versagt, gegen Gott sein zu wollen. Und es war selbst mythische Arbeit, zwischen sich und dem unsagbar Schrecklichen einen Zwischenraum zu legen; deshalb ist Goethes Übergang zum Epimetheus bedeutsamer als Napoleon-Prometheus. Deshalb ist aber auch jener »ungeheure Spruch«, nicht im Irrealis der Lesart des spinozistischen Pantheismus, sondern polytheistisch die Gewalten teilend, die »Grundformel des Mythos in allen seinen Figurationen« (597).

Der fünfte Teil des Buches, »Der Titan in seinem Jahrhundert« (605 ff.), stellt dar, daß und wie das neunzehnte Jahrhundert sich durch Goethe nicht hat warnen lassen. Erst Nietzsche macht deutlich, daß es auf den ernstesten Gott der geschichtlichen Selbstfindung gesetzt und den Götterneid gegen jedes Erdenglück nicht bedacht hatte. Ein Durchgang durch die Geschichtsphilosophie, besonders die F. Schlegels und F. W. J. Schellings, zeigt dies ebenso wie die Situation »Wieder am Felsen der stummen Einsamkeit«, die H. Heine und F. Nietzsche wählen, letzterer in der Auflösung der Promethie in die bloße Form einer »Wiederkehr des Gleichen«; S. Freud sogar in der Gegenmythe eines verzichtenden »Prometheus«. Ein Ende scheint die Verformung des Mythologems zur Grotteske bei A. Gide und die Mythisierung der Rezeptionsgeschichte selbst als eines umständlichen Wegs, der alle Beteiligten müde gemacht hat, so daß nur noch der rechtfertigungsunbedürftige Felsen des Prometheus bleibt; so F. Kafka. »Wie aber, wenn doch noch etwas zu sagen wäre?« (689).

2. Nicht zufällig ist es, welchem Mythos B.s Mühe vor allem gilt. Denn an *Prometheus* kann sich gerade die neuzeitliche Arbeit am Mythos ihrer eigenen Bedeutsamkeit vergewissern: Prometheus, der selbst mythische Arbeit leistet, steht schlechthin für menschliche *Selbstbehauptung*. Die weitreichende Bedeutsamkeit, der bis in ästhetische Metamorphosen und formale Imitationen erweisliche Erfolg dieses Überlebens-Mythos ist daher nicht nur der Gegenstand des Buches, sondern dessen eigene geschichtliche Voraussetzung. Da, nach dem Verlust theologischer und kosmologischer Orientierung, der Mensch sich nur an seiner Vorgeschichte, an seinen bisherigen Selbst- und Welterfahrungen

messen kann, beabsichtigt es die anthropologische Explikation dessen, was die »Legitimität der Neuzeit« aus dem epochalen und die »Genesis der kopernikanischen Welt« aus dem kosmologischen Bruch an Gewinn für den Menschen gezogen hatten. B. kann dies beabsichtigen, weil Selbstbehauptung als Arbeit am Mythos geschichtlich erscheint und überliefert ist; die Geschichte dieser Arbeit induziert daher Anthropologie. Darin liegt nur scheinbar ein Zirkelschluß, tatsächlich ist die »Arbeit am Mythos« die historische Variante der Arbeit am Mythos: als solche humane Selbstbehauptung.

Noch weniger zufällig ist es, daß B. die Unvergeßlichkeit der Arbeit am Mythos an der Biographie GOETHEs festmacht, an einem zwar nicht exemplarischen, aber wie keines in der Arbeit an Selbstgewinn und -verlust, Selbstanspruch und -enttäuschung durchgebildeten Leben; an dem zwar nichts zu »lernen«, wohl aber zu erfahren ist, wie man es mit dem Unerlernbaren aufzunehmen hat, dem Widerfahrenden, »wo die Vernunft nicht hinreichte und wo man doch die Unvernunft nicht wollte walten lassen«, wie Goethe selbst sagt (436 f.). B. versteht, mit andern Worten, jenen »ungeheuren Spruch« entschlossen *heidnisch*, als »paganes Apophthegma« (599). Daran hält er nicht nur gegen C. SCHMITTS christologische Lesart fest (579 ff.)<sup>12</sup>, er begründet es im selben Zusammenhang mit LUTHERS 17. These aus der *Disputatio contra scholasticam theologiam* von 1517, die einen gnadenlosen Willen dämonisiere, dessen Ausschließlichkeit in Vernichtungswünschen denke: »... der potentielle Gottesmord kann nur durch Vernichtung der Natur, die ihn wünschen muß, durch ihre gnadenweise Substitution weggebracht werden« (592). Der Mythos dagegen, die Gewalt teilend und Gott gegen Gott aufbietend, ja sie wie Prometheus und Jupiter aufeinander angewiesen machend, begünstige das Äquivalenzprinzip, ermögliche Abstand und Widerstand (aber ebenso ein Verhältnis: »Wär nicht das Auge sonnenhaft . . .«). Er vermeidet, anders gesagt, die Alternative von Gottsein und Vernichtung; und eben dies ist, B. zufolge, das zutiefst humane Interesse des in jenem »ungeheuren Spruch« verdichteten Mythos.

Doch ist, zum einen, die vollständige und ausschließliche Entgegensetzung von *Mythos* und *Dogma* verifizierbar? Schon die humane Funktion des Mythos selber läßt daran zweifeln; schon allein wegen seines kultischen und tragischen Sitzes im Leben bannt er das Schreckliche nicht nur, sondern rückt es auch immer wieder zum Fürchten nahe. Bereits Platons Mythenkritik stößt sich ja daran, daß die Götter ins

<sup>12</sup> C. SCHMITT, Politische Theologie II (Anm. 10), 116 ff.

Menschliche zerreißend und tdend eingreifen, weil sie als Gott gegen Gott erzählt werden. Zweifel sind aber auch im Blick auf die humane Funktion des Dogmas angebracht, das ja nicht den Riegel vor dem namenlos Entsetzlichen wieder zurckschiebt, auch nicht einfach Fragen mutwillig erfindet, sondern dem auch in seiner mythischen Benennung noch ngstigenden größere Eindeutigkeit abzunötigen versucht. Ob das im Dogma – auch Philosophie, die »gegen den Mythos vor allem das rastlose Nachfragen in die Welt gebracht« hat (286), ist zunächst Dogma in diesem Sinn – zutage tretende *Sicherungsbedürfnis* zuviel will, ist eine andere Frage; in der Tat erzeugt es, wie wiederum schon das philosophische Dogma zeigt, Fragen von der Art: »*Unde malum?*« und es muß die daraus folgende Beweislast spekulativ, »kunstmythisch« abtragen. Insofern wirkt das christliche Dogma der Inkarnation bzw. Trinität selbst dogmenkritisch, denn es entzieht die Identität des Göttlichen der identifizierenden Vernunft und behält die Kontingenz des Historischen darin als theo-logisches Datum vor; ob das Dogma deshalb eine sozusagen erschlichene Remythisierung von etwas darstellt, was als philosophische Einsicht zu leisten gewesen wäre, ob also das Dogma sich »darauf beschränkt, der Fragelust der Grenzüberschreiter Einhalt zu gebieten« (286), ist angesichts seiner Folgegeschichte noch nicht ausgemacht. Überdies wäre zu fragen, ob die dogmatisch provozierten Kunstmythen im biblischen Bereich zum selben Funktionszusammenhang gehören wie im hellenischen, oder umgekehrt, ob die Kriterien der Arbeit am Mythos hier wie dort dieselben sein mußten. Es ist schwer einzusehen, wieso die Erprobtheit durch mündliche Überlieferung und vor allem der Erfolg der Entängstigung, man kann auch sagen: des Glaubens, nicht ebenso der biblischen Rezeption zugute gehalten werden soll, oder warum sie, statt »Phantasie und formale Disziplin der europäischen Literaturen angereizt« zu haben, bloß durch »größere Eindringtiefe in das Bewußtsein« (239) ausgezeichnet sein soll. Der unterstellte latente Absolutismus von Sätzen wie Genesis 1, 1: die Welt uns um nichts verständlicher machend, vielmehr jede Geschichte blockierend, oder wie von Lukas 1, 28: wo nichts als Unterwerfung bleibe und die Geschichtsleere nur mit Namen angefüllt werde (287 f.) – er wird dort schon durch die nächste Schöpfungsgeschichte, hier überdies durch die unabsehbare Bilderwelt dementiert, der solche Geschichten (eben nicht: Sätze) Anlaß und Rechtfertigung fürs transponierende Fabulieren vorgaben.

Ist, zum zweiten, B.s funktionale Entgegensetzung von *Polytheismus* und *Monotheismus* historisch durchzuhalten? Daß gegen die Zuspitzung des Monotheismus auf den puren Allmachtsanspruch schon das Trini-

tätsdogma als solches und in ihr das christologische Dogma spricht, weiß B. natürlich; am Beispiel von Anselms Satisfaktionstheorie zeigt er selbst die Unmöglichkeit, das Christentum erfolgreich und erträglich zu entmythisieren (276 ff.). Auch bleibt zugestanden, daß von *Inkarnation* zu reden »eine unendliche Bestärkung der menschlichen Selbstachtung«<sup>13</sup> darstellte. B. hält gleichwohl an der schon in »Legitimität der Neuzeit« geäußerten Meinung fest, daß die christliche, metaphysische Prämissen übernehmende Theologie dieses Potential humaner Versicherungen nicht ausgeschöpft habe; die überlieferte und zunehmend schärfere Spannung von Theologie und Christologie sei im spätmittelalterlichen Nominalismus vielmehr in eine perfekte Theozentrik eingemündet, die den Menschen aus der Bestimmung des Weltsinnes herausfallen ließ, die also zu Lasten der humanen Substanz ging. Der metaphysische Rückschritt hinter die Christologie, der Fortschritt in den theologischen Absolutismus: An genau die Stelle, wo das menschliche Sich-Nehmen, die Entäußerung von allen vorgegebenen Versicherungen einer immer schon, geschöpflich begründeten Ordnung auf die Spitze getrieben war, stellt B. nach wie vor LUTHER, den antischolastischen Luther des *Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, immo vellet se esse deum et deum non esse deum*<sup>14</sup>.

Nun kann man Luthers Formulierung das Programm einer gegen göttlichen Selbstvergöttlichung nennen, insofern sie auf das im nominalistischen Gottesbegriff virulente Konkurrenzprinzip bezogen ist. Aber Luthers These setze »Feindschaft zwischen denen, die sich einer unverdienbaren und unversicherbaren Erwählung nicht gewiß sein können, und dem Gott, der für sie nicht da sein soll«; dieser Gott lasse dem Menschen daher nur die Alternative seiner natürlichen und rationalen Selbstbehauptung. Luthers These fordere also theologisch und legitimiere unerwartet die Gegenposition zur Heilsgewißheit des reinen Glaubens, und darin leiste Luther e contrario genau das, was Descartes für die philosophische Grundlegung der Neuzeit leisten sollte. »Die Provokation des *transzendenten* Absoluten schlägt am Punkt ihrer äußersten Radikalisierung um in die Aufdeckung des *immanenten* Absoluten« (Legitimität 143 / Säkularisierung 209 f.). Nur: Luthers gegen den Autor gekehrtes Zitat G. Biels ist zwar radikal antischolastisch und repräsentiert, in der Zuspitzung auf die Gewißheitsfrage, allerdings den Umschlag vom scholastischen System zur cartesianischen Situation<sup>15</sup>,

<sup>13</sup> Legitimität 584 / Aspekte 16; Mythos 30 f.

<sup>14</sup> Disputatio contra scholasticam theologiam (1517), th. 17; WA 1, 225, 1 f.; zitiert in Legitimität 143 / Säkularisierung 209; Mythos 587.

<sup>15</sup> Vgl. G. EBELING, Luther und der Anbruch der Neuzeit (1972). In: Wort

aber Luther selbst verhält sich darin ganz ohne Zweifel nicht cartesianisch. Nicht eine absolute Selbstgewißheit beendet ja die zweifelnde Anfechtung, sondern die ›relative‹ Gewißheit des menschengewordenen Gottes: »Ich hab so viele Erfahrungen der Göttlichkeit Christi erlebt, daß ich sagen muß: Entweder ist keiner Gott oder er ist es. So daß ich nicht besorge, daß ich ein Epikur werden möchte...«<sup>16</sup> Luther erreicht, mit andern Worten, wieder eine *Christologie*, welche die Konkurrenz der Absolutismen auflöst. Seine Rechtfertigungslehre setzt allerdings die absolute Konkurrenz von menschlichen und göttlichen Ansprüchen voraus, ist selber aber alles andere als absolutistisch; sie stellt vielmehr, wie gerade ihre *particulae exclusivae* zeigen, selber eine Christologie dar, formuliert nämlich auf dem Stand des inzwischen, in der Geschichte des christlichen Glaubens selbst, aufgebauten Gewißheitsanspruches. In ihrer eindeutig christologischen Struktur löst sie sich von ihrer nominalistischen Vorgabe und stellt sich in Gegensatz sowohl zu deren quasi-pelagianischer Berücksichtigung des humanen Interesses als auch zu ihrer ›monotheistischen‹ Sorge um die Absolutheit Gottes.

Die Christologie Luthers läßt denn auch nichts von dem *inkarnatorischen Realismus* (Mythos 30) vermissen, den B. für notwendig hält, wenn Übermachtserfahrung und Heilsgewißheit verbunden werden sollen. Daß an dieser Verknüpfung für Luther alles lag, kann man ja auf Schritt und Tritt sehen, in seinen Liedern (»... er heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth, und ist kein andrer Gott«), in seinen Predigten (»... Maria kocht Gott den Brei«, »... ein Spiegel des väterlichen Herzens«) und selbstverständlich auch in seiner dogmatischen Reflexion der eucharistischen Realpräsenz und der Ubiquität der menschlichen Natur des erhöhten, in keiner Weise also sich entziehenden Gottmenschen<sup>17</sup>. Der christologische Realismus ist erklärtermaßen der hermeneutische Horizont auch der Theo-logie Luthers<sup>18</sup>, deren überquellend anthropo-

---

und Glaube III, Tübingen 1975, 29 ff.; E. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt. Tübingen 1977, 138 ff.

<sup>16</sup> WATR 1, 269, 36 (Nr. 583, aus dem Jahr 1533).

<sup>17</sup> Luther realisiert damit vollends die Intention der alten Christologie, deren Auslegung der Inkarnation als Union zweier Naturen, so B. selbst, das Dogma vor dem Verdacht schützte, »wieder und noch einmal der Mythos zu sein« – der Mythos nämlich, dessen Metamorphosen die philosophische Kritik als »Lüge, listige Täuschung und Mißbrauch der Macht eines Gottes« hatte verstehen können (Legitimität 584 / Aspekte 162).

<sup>18</sup> »... denn die Schrift fängt fein sanft an und führt uns zu Christus, wie zu einem Menschen und danach zu einem Herrn über alle Kreatur, danach zu einem Gott. So komme ich fein hinein und lerne Gott erkennen. Die Philosophie aber und die weltweisen Leute haben oben anfangen wollen, da sind sie zu Narren geworden.« (Sommerpostille 1526) WA 10 I 2, 297, 5 ff.

morphe Metaphorik («Gott ist ein glühender Backofen voller Liebe, der von der Erde bis an den Himmel reicht») hier ihre Rechtfertigung findet. Die theologische Antithetik von Liebe und Zorn, die Luther allerdings nicht »überwindet«, stellt jenen Realismus nicht erneut unter den Vorbehalt einer Entzugsdrohung; sie verifiziert vielmehr theologisch die Selbständigkeit des menschlichen Anspruchs auf Gott, eines Anspruchs, der sonst vom Realismus der Menschwerdung Gottes auch nur aufgesaugt oder gar niedergeschlagen würde. Daß Luther die Abstraktheit absoluter Konkurrenz zwischen Gott und Mensch vollständig überwindet, tritt schließlich an seiner Neubestimmung jenes theologischen Begriffs zutage, der im Spätmittelalter die Christologie außer kraft gesetzt haben könnte, der *potentia absoluta*: »Allmacht« ist nicht länger der verunsichernde Vorbehalt unendlich viel anderer Möglichkeiten Gottes, sondern der vergewissernde Grund dafür, daß alle ihre Verwirklichungen dem Menschen als seine Welt begegnen werden<sup>19</sup>.

Eine theologische Vernachlässigung und Beleidigung des menschlichen Interesses, durch seine bloß episodische Berücksichtigung oder seine absolutistische Unterwerfung, kann man Luther nur unterstellen, wenn man ihm seine Christologie abspricht, um ihn auf einen abstrakten, dann freilich absolutistischen Monotheismus zu reduzieren. Nicht einmal die dogmatische Polemik hat das versucht, sondern hat sicherheits-süchtigen Heilsegoismus eingeklagt. Vielleicht apokalyptische Entwertung der Geschichte, aber schon nicht der Natur; bestimmt aber kein anthropologischer Defätismus! Kurz, die Kritik an Luther müßte sich auf seine Christologie beziehen – nicht nominalistischer Absolutismus, sondern hegelianische Spekulation müßte ihr Zeuge sein.

---

<sup>19</sup> De servo arbitrio, 1525. WA 18, 718, 28 ff. – Daß Luther, durch Radikalisierung des Ausschließlichkeitsanspruches der Theologie (wie N. von Cues durch Metaphysizierung der Logik) sich der Ungewißheit eines unendlichen Spielraums der Möglichkeit nur entzieht, indem er die Frage danach nicht stellt, wie B. meint (Wirklichkeiten 87 f.), kann man nur meinen, wenn man Luthers *Christologie* übergeht. Übrigens charakterisiert B. auch Paulus nur als beiläufigen Erfinder der Kenosis und demonstriert seine Einwanderung in die vermeintliche Lücke des Mythos, der keinen Richtergott kennt, an der evangeliumslosen, bloß an Herrschaftsverhältnissen interessierten Areopagfiktion, Mythos 31 f., 209 ff., 281 ff. – Zur historischen Kritik an B.s Universalisierung des griechischen Mythosbegriffes und seiner Tendenz zur Remythisierung der doch vor allem kulturellen »Arbeit« am Mythos vgl. A. B. NESCHKE-HENTSCHKES Rezension in: Zeitschrift für philosophische Forschung 37 (1983), 448 ff.; zur religionsphilosophischen Kritik vgl. W. SCHMIDT-BIGGEMANN'S Rezension in: Neue Deutsche Hefte 28 (1981), 570 ff.

## IV. Welt-Bilder oder: Ist die Welt lesbar?

Die Anfänge Bs galten begriffsgeschichtlichen Problemen, insbesondere dem, daß die Ausbildung strenger Begrifflichkeit immer in einem Umfeld unbegrifflichen, bild- und gleichnishaften Redens beginnt. Das Interesse am Metaphorischen, verfolgt in Aufsätzen über *Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte des schöpferischen Menschen* (1957), *Licht als Metapher der Wahrheit* (1957) und in den *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960), hat sich im Verlauf der philosophiehistorischen Arbeit erweitert und verändert. Die Selbstprüfung der neuzeitlichen Vernunft verlangt, ähnlich wie im Blick auf ihre Unterschätzung der Bedeutsamkeit des Mythos, die Berichtigung ihrer Erwartung, das Metaphorische habe die Bedeutung des allenfalls vorläufigen Behelfs auf dem Weg zum Begriff. An ihre Stelle tritt das Eingeständnis, daß es sich vielmehr um eine eigenständige Leistungsart der Erfassung von Wirklichkeit und ihren Zusammenhängen handelt. Die Blickrichtung kehrt sich daher auch um, nämlich auf die rückwärtigen Verbindungen der Begriffsarbeit zur Lebenswelt, als zum bleibenden, wenn auch nicht jederzeit am Tage liegenden Motivierungsrückhalt aller Theorie. Was ist dann die Aufgabe der Metaphorologie?

1. Schon die Rede auf *E. Cassirer* (1974) hatte die kritische Aufgabe auf das besondere Motiv der begriffsbildenden Vernunft ausgedehnt: Das *Sicherheitsbedürfnis*, dem alle Erkenntnistheorie entspringt, muß sich angesichts der eingetretenen Enttäuschungen, wenn sie nicht verdrängt werden und bloß als Wiederholungszwang wirksam werden sollen, selber verändern; die altehrwürdige Frage, was wir wissen *können*, muß sich in die andere umwandeln, »was es denn gewesen war, was wir wissen *wollten* (Wirklichkeiten 164). Nüchterner noch ist die Aufgabe in dem »Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit« benannt, mit dem *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher* (1979) abschließt: »Wenn wir schon einsehen müssen, daß wir nicht *die* Wahrheit von der Wissenschaft erwarten dürfen, so wollen wir doch wenigstens wissen, weshalb wir wollten, was zu wissen nun mit Enttäuschung verbunden ist« (77). Was hier an Unbescheidenheit noch bleibt, stellt die konstruktive Aufgabe, den Äußerungen jenes vor dem Wissen selbst schon wachen und noch die erfahrenen Grenzen beharrlich mißachtenden Wissenwollens nachzuspüren: dem Denken und Reden in *Bildern*. Mit ihnen sind die Äußerungen einer archaischen Schicht des Prozesses der theoretischen Neugierde überliefert, Leitfossilien, welche die frühen, niemals als Wissen eingelösten Erwartungen

des Wissenwollens erkennen lassen. Und es sind offenbar dauerhafte Erwartungen, denn das Metaphorische hat seine Bedeutung als Umfeld und Hintergrund begrifflicher Anstrengung (bei der Philosophen doch immer schon von Bildern abstehen wollten) bleibend behalten; noch in streng begrifflichen Zusammenhängen wird es geduldet, ja zu Hilfe genommen, erstaunlicherweise, da die Metapher doch störende Uneigentlichkeit einträgt. Die dauernde Funktion von Metaphern ist es, so B.s These, dem von keinem Begriff aufzuhebenden, sehnsüchtigen Blick des Menschen aufs Ganze seines Lebens, der Geschichte, der Natur, der Welt allen möglichen Ausdruck zu verleihen. Sie repräsentieren, mit andern Worten, die Geschichte der *Sinnerwartungen des Menschen*, die unentbehrlich sind, will er sein Leben bestehen; unentbehrlich auch über alle rationale Orientierung hinaus, deren äußerste Leistung hier die ist, die anthropologische Funktion der hintergründigen, *imaginativen Orientierung* des Menschen bewußt zu halten.

In seiner vorläufig letzten großen Arbeit wendet B. sich der Metapher zu, die am umfassendsten das menschliche Bedürfnis zu wissen, wo man sich befindet, und also das Ganze von Erfahrbarkeit soweit möglich, eben bildlich, zu bestimmen sucht: die Metapher von der Natur als lesbarem *Buch*. Es versteht sich, daß *Die Lesbarkeit der Welt* (1981) nicht das hermeneutische Problem von »Welt« behandelt, sondern wieder eine phänomenologische Historie darstellt. Aber auch von E. R. CURTIUS' literarhistorischem Repertorium zur Sache (1942)<sup>20</sup> unterscheidet sich diese Arbeit durch die Aufmerksamkeit auf die im Gebrauch und in der Ausprägung jener Metapher wirksamen Beweggründe, auf den Reichtum der mitgemeinten »Gehalte(n) und Leistungen, Angebote(n) und Zurückhaltungen, Erwartungen und Enttäuschungen« (15). B. geht dabei von der Erstaunlichkeit aus, daß »Buch« und »Natur«, die doch feindselig wie tote Unnatur und lebendige Erfahrung gegeneinanderstehen, sich überhaupt metaphorisch verbinden konnten – es müssen zwingende Antriebe gewesen sein. Versuchsweise werden sie auf bloß zwei zurückgeführt: erstens auf die Konkurrenz mit dem *einen* Buch, seiner Autorität und seiner inspirativen Exklusivität; zweitens auf die Faszination durch die vom Buch in sich selbst aufgebrachte *Macht*, Totalität herzustellen oder dies doch vorzugeben (17f.). Die Bibel und die Revolutionen der Moderne: das ist die Spannweite der Untersuchungen.

Den Anfang macht also die Bibel, die sogar selber den bildlichen

---

<sup>20</sup> E. R. CURTIUS, Schrift- und Buchmetaphorik in der Weltliteratur (1942), in: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern 1948.

Bezug von Natur und Buch knüpft, in Jesajas Prophetie vom drohenden Rückzug des wie ein Buch sich zusammenrollenden Himmels. Der eschatologische Kontext reserviert die Metapher freilich für die (End-)Zeit der Welt und läßt den Raum der Welt allenfalls als Schauplatz dafür gelten, was, nach dem apokalyptisch dann ausgebildeten Gegenbild, in die Bücher des Himmels oder ins himmlische Buch des Lebens geschrieben wird; daß es in der Natur etwas zu lesen gebe, wird schließlich in der schriftlichen Fixierung der ergangenen Offenbarung, ja ihrer eigenen Buchgestaltigkeit vollends ausgeschlossen (22 ff.). Von anderer Art ist die metaphorologische Vorgabe des griechischen Glaubens an die Abbildlichkeit der Welt, die wie schattenhaft auch immer, an sich selbst menschlich bedeutsame Zeichen des Urbildes haben muß. Dies übernimmt auch das Christentum, sobald gegen den gnostischen Dualismus die Schöpfung als das Werk erkennbar desselben Gottes ausgewiesen werden mußte, der auch der Erlöser war: Der religiöse »Absolutismus des Buches« (34) beginnt sich aufzuweichen. Augustin muß das Buch der Natur dem Buch der Offenbarung zuordnen, einem Buch, das doch für das einzige Bild Gottes, für den durch die Welt nur wandernden Menschen geschrieben wurde (45 ff.). Die methodischen Probleme der scholastischen Theologie setzen die Buchmetapher dann aber frei, vor allem durch jene folgenreiche, zunächst bloß die göttliche Ursache auszeichnende Annahme, daß die wirkliche Welt nicht alle Möglichkeiten Gottes ausgeschöpft habe: Jetzt gibt diese Welt nicht nur alles Mögliche, sondern etwas Bestimmtes zu verstehen. Der Spielraum dieser, theologisch gesagt: voluntaristischen Differenz (deren scharfe Ausprägung im späten Mittelalter das Wirkliche zur *quantité négligeable* der Unendlichkeit des Möglichen machen sollte) wird genutzt: Der illiterate *idiota* gilt bei Nikolaus von Cues als der unbefangene Leser des Buchs der Natur, und Raymund von Sabunde traut dem Ketzer zwar die verfälschende Auslegung der Heiligen Schrift zu, nicht aber, weil unmöglich, des Buchs der Natur (58 ff.). Die Epochenschwelle ist wiederum *ex post* eindeutig: Galileis Buch der Natur, in mathematischer Sprache geschrieben, kann nur vom Fachmann gelesen werden; und jetzt beginnt zweifelhaft zu werden, ob beide Bücher ein und denselben Autor haben (71).

Daher hat sich die metaphorische Arbeit nun mit dem Nachweis abzumühen, daß das Buch der *Schrift* und das Buch der *Natur* aufeinander bezogen sind, so daß in dem einen zu lesen auch aus dem Blickwinkel des andern nützlich, gar notwendig ist – oder mit dem gegenteiligen Nachweis, der eins der beiden Bücher für unlesbar oder für nichtssagend erklärt. Unter diesen Gesichtspunkten behandelt B. dann den Gebrauch der Buchmetaphorik bei F. Bacon, R. Descartes und

B. Spinoza: »Asymmetrien der Lesbarkeit« (86 ff.); in der Moralistik B. Gracians: »Verschlüsselung und Entzifferung der Menschwelt« (108 ff.); bei dem (hier als gegenreformatorisch gekennzeichneten!) G. W. Leibniz, dem wie B. Spinoza, aber nicht aus pantheistischen, sondern aus Gründen ihrer zureichenden Bestimmtheit die Welt ihren Verweischarakter verliert und allenfalls in einer imaginären Universalbibliothek (nicht) dargestellt werden könnte – wenn nicht doch in einer phänomenalistischen Geschichtsschreibung: »Weltchronik oder Weltformel« (121 ff.); beim Phänomenalisten G. Berkeley: »Eine Robinson-Welt gegen die Newton-Welt« (150 ff.); im Übergang des Lese-Interesses vom Buch der Natur auf das Buch der Geschichte bei D. Diderot, G. Vico und J. G. Herder: »Tendenzen bei Annäherung an das neunzehnte Jahrhundert« (162 ff.); bei B. H. Brockes und bei I. Kant: »Das Hamburger Buch der Natur und sein Königsberger Reflex« (108 ff.); in Lichtenbergs physiognomischer, oberflächenbewußter Zurückhaltung: »Zeichen an Stirnen, Zeichen am Himmel« (199 ff.); in der Goetheschen Erwartung: »Wie lesbar mir das Buch der Natur wird . . .« (214 ff.); in der hyperbolischen Steigerung von heiligem »Buch« und heiliger »Welt« zugleich bei Novalis: »Die Welt muß romantisiert werden« (233 ff.); endlich in F. Schlegels »Idee des absoluten Buches« (267 ff.).

Einen neuartigen Gebrauch der Metapher bedeutet die authentische Anschauung des reisenden und zeichnenden, eine sich entwickelnde Freilandnatur (statt einer Museumsnatur) darstellenden, so aber mit der erlebten, ›lesbaren‹ Natur rivalisierenden A. von Humboldt: »Ein Buch von der Natur wie ein Buch der Natur« (281 ff.). Die unabweisliche positivistische Ernüchterung läßt G. Flaubert alle wißbaren Gegenstände für Bücher vergleichgültigen, und das enzyklopädische Destillat in Bouvards und Pécuchets Buch aller Bücher wird zur Kopien-Farce (Flaubert selbst will ein Buch über nichts schreiben); und sie läßt Mallarmé das weiße, reine Papier als Bedingung der Apokalypse »des Buches« verstehen, dessen Lesbarkeit als solche darum das Letzterreichbare ist und der graphischen Konstellation des Textes nur episodische Evidenz inmitten des Weißen einräumt: »Das leere Weltbuch« (300 ff.). Die Enttäuschung wird ausgeschritten im Weg von A. Schopenhauers erneut polemischer Antithese von Buch und Natur, einer Natur, die nur ein blinder, ›träumender‹ Ich-Wille als Lesebuch statt als den Raum sich loslassender Anschauung mißdeuten kann (325 ff.), zur Traumdeutung S. Freuds, dessen theoretische Neugierde zwar durch das Ineinander von Verbergung und Entschleierung im Traum der Brücke,

über den Abgrund des Selbstverlustes, gereizt wird, der aber auch eine Zone der Dunkelheit akzeptieren muß, des entweder den Träumer oder den Deuter ausschließenden Widerstands gegen »Die Lesbarmachung der Träume« (337 ff.). Das vorläufige Ende ist die so überraschende wie zweideutige Bewahrheitung der Metapher und ihre Auflösung als Metapher zugleich, in der Biologie des Genoms: »Der genetische Code und seine Leser« (372 ff.).

2. Am Einzelnen wird wieder ein weitgespannter geschichtlicher Zusammenhang ausgewiesen. Das Ergebnis ist, daß es eine Erwartung hinsichtlich der *Art von Erfahrung* überhaupt zum Ausdruck bringt, wenn man glaubt, daß die Welt ein Buch sei, in dem man lesen könne, und sei es auch nach mühsamer Entzifferungsarbeit. Die Geschichte dieser Metapher spiegelt die Geschichte von Erfahrungs-Erwartungen, ihrer Steigerungen und ihrer Minderungen, ihrer Erfüllungen und ihrer Enttäuschungen; sie fördert also etwas von der Geschichte des Menschen selbst zutage, der, je weiter er die kurze Entfernung erfüllbarer Absicht überschreitet und sich auf Totalhorizonte bezieht, die für seine Erfahrung nicht mehr zu durchschreiten und abzugrenzen sind, desto unvermeidlicher Bilder und Gleichnisse erfindet und einsetzt, die im Grenzwert absolut werden und die Welt im ganzen vorstellen: der Welt einen *Sinn* geben. Die Metapher vom Weltbuch, so zeigt sich, gibt besonders genaue Anweisung fürs Zurückfragen vom Weltwissen zu den aller Theorie zugrundeliegenden lebensweltlichen Sinngebungen. Schon deshalb übrigens, weil sie als solche verbürgt, daß der Nutzwert der Welt, wie ihn das szientifisch-technische Weltverhalten unterstellt, vom menschlichen Erkenntniswillen nur in zweiter Linie angezielt wird. Denn, so meint B. ihre lange Geschichte verstehen zu sollen, die Metapher als solche trägt den Sinn der Welt, den sie vorstellt.

Nun ist B. kein Romantiker – es kann ihm nicht darum gehen, die Figur des Weltbuchlesers wieder einzuführen, auch nicht darum, das absolute Buch (das Bibel und Enzyklopädie zugleich sein müßte) zu erfinden; dies auch nicht in der Wendung, die dem Menschen die Rolle zumutet, den Text der Welt neu und selber zu schreiben. Denn der Prozeß der Erkenntnis, der ihm das Weltbuch schließlich wieder weggenommen hat, ist von vornherein auf *Verlust* kalkuliert. Es kann sich nur darum handeln, diese Verluste auf die Erwartungen an Sinn zurückzubeziehen, die mit im Spiel waren. Nicht ein vorgeblich immer schon gegenwärtiger Sinn ist zu erhalten, sondern scheinbar selbstverständliche Erwartungen an Sinn sind als verständliche Erwartungen zu erklären und auf ihre Enttäuschung gleichsam vorzubereiten. Denn der

Wunsch nach dem Sinn der Welt ist nicht deshalb vergeblich, weil er nicht für die Verheißung einer Erfüllung genommen werden darf. B. ist aber auch, natürlich, kein Theologe – die Bürgschaft für die Forderung, daß nicht *Vergeblichkeit* das letzte Wort über die Welt des Menschen sein dürfe, hat der Mensch selbst zu übernehmen. Wiederum nicht aus hybrider Selbstermächtigung, sondern aus der Notwendigkeit seiner Selbstbehauptung. Das Mängelwesen, dem so viel unvertraut bleibt und das sich so wenig aneignen kann, muß sich ohnedies von seinem Dasein Bilder machen; ihre humane Bedeutung, daß sie aus seinem Dasein kommen und für es einstehen, macht ihre, den Sinn seiner Welt aufwiegende Dignität aus.

Die Ausschließlichkeit des Gesichtspunktes menschlicher Selbstbehauptung zieht der Bestandsaufnahme ihrer Metaphorik jedoch auch Grenzen. Die vermuteten beiden Antriebe, ein Weltbuch sich vorzustellen und dann auch darin zu lesen, sind nur plausibel unter dem Aspekt von *Machtansprüchen*: Die Macht Gottes über den Menschen ist es, die das Weltbuch in Konkurrenz zu deren Instrument, dem Bibelbuch, bringt, und die Macht des Menschen ist es, die im Weltbuch sich ihr so suggestives wie effektives Instrument schafft. Läßt sich die Geschichte beider Bücher und ihres Verhältnisses als Austrag von konkurrierenden Machtansprüchen zureichend beschreiben? Das dürfte nicht nur im physikotheologischen Zeitalter schwierig sein (doch auch hier schuldet die Theologie dem Philosophen Dank; der von ihr so leichthin vergessene B. H. Brockes<sup>21</sup>, dem das Fernrohr eine dritte Offenbarung sein konnte, weil er Bibelbuch und Naturbuch zusammenzuhalten sich noch verpflichtet fühlte, ist nur ein Beispiel für viele). Schon die Reformation hat die Abstraktheit einer solchen Konkurrenz nicht ertragen, das Verhältnis beider vielmehr zugleich auch als gegenseitige Platzhalterschaft verstanden. Nicht zufällig ja entmächtigt Luther den Anspruch der Bibel als Buchstaben, der »Leseworte«, zugunsten der Mündlichkeit von »eitel Lebeworten«, und nicht umsonst glaubt er, daß man jetzt die Kreaturen besser erkenne als unter dem Papsttum, ja er findet (und das modifiziert, angesichts der biblischen Hermeneutik von Buchstaben und Geist, die Metaphorik auf beiden Seiten) »unser Haus, Hof, Acker, Garten und alles voller Bibel«, um nur eins der vielen Zeugnisse zu erwähnen<sup>22</sup>. Dazu käme noch die so folgenreiche Arbeit am Meta-

<sup>21</sup> Nur in Grenzen stellt eine Ausnahme dar K. BARTH, KD II/1, § 42, 3.

<sup>22</sup> Predigt am 25. Mai 1544 (zu 1. Kor 15, 39 ff.). WA 49, 609, 11. Nos iam sumus in aurora futurae vitae, quia cognitionem omnium creaturarum incipimus nancisi, quam per Adae lapsum amisimus. Introspicimus nunc penitus

phorischen des Bibelbuches selbst; freilich ist Luther, außer in zwei Schlegel-Zitaten (die übrigens vom Schreiben einer neuen Bibel reden!), wieder nur gestreift. Er erscheint darum auch jetzt wieder einem zu rettenden Mittelalter zugeordnet, nämlich der Vernunft der aristotelischen Scholastik absagend und die Möglichkeit unmittelbarer Heilsgewißheit aus dem Buch der Offenbarung annehmend (63). Verständlicherweise, denn die an ihrer Funktion für menschliche Selbstbehauptung abgelesene Konkurrenz des Naturbuchs und des Bibelbuchs verdeckt von vornherein den Tatbestand des metaphorischen Charakters auch des letzteren. Wenn Metaphern notwendig sind für die rückwärtige Verbindung des begrifflichen Wissens (vollends von Wissenschaft, die den Bestand ihrer immer auch »anthropotropen Rechtfertigungen« zerstört) zur Lebenswelt, dann ist das Bibelbuch auch eine Metapher der menschlichen Geschichte, und die wissenschaftliche Neuzeit, in die sie ausgelaufen ist, müßte an ihr ein ebenso vitales Interesse haben wie am Naturbuch. Für beide Bücher gilt, um B. selbst zu zitieren: »Lesbares zu lesen heißt, daß der Adressat sich dem nicht verweigert, was ihn betrifft oder betreffen könnte, auch wenn er nicht mehr glaubt, er könne »gemeint« sein« (408 f.).

### V. Absolutismus der Selbstbehauptung?

Mea res agitur, darf der neuzeitliche Leser, reich belehrt, feststellen; dasselbe muß der theologische Leser betroffen merken. Denn die ideen-, mythen- und metaphorengeschichtlichen Untersuchungen bestätigen jedesmal B.s fundamentale Thesen; die positive, daß die abendländische Geschichte das neuzeitliche Grundmuster der Selbstbehauptung im Denken und Handeln des Menschen zutage gebracht hat, aber auch die negative, daß die christliche Theologie in dieser Geschichte ihren Anspruch, dem menschlichen Leben seinen Sinn zu erklären und seine Bedeutung zu verbürgen, verspielt hat. Nach dem Überschreiten der Schwelle zur Neuzeit kann christliche Theologie dem Selbstbewußtsein und dem Weltverhalten des Menschen nichts mehr »bedeuten«. Neuzeitliche Theologie – ein Anachronismus mindestens, genau genommen ein hölzernes Eisen.

1. Ein möglicher Widerspruch gegen diese Thesen und speziell gegen ihren thelogiekritischen Impetus kann sich sicher nicht auf *thematische*

---

creaturas quam olim sub papatu. WATR 1, 573, 31. – Vgl. H. BORNKAMM, Luthers geistige Welt. Gütersloh 1953, 167–182: Das Bild der Natur.

und *methodische* Defizite berufen. Die philosophiehistorische Thematik der Arbeiten B.s ist breit genug, die vielfältigen Ausdrucksweisen nicht nur der rationalen, sondern auch die der imaginativen Orientierung des abendländischen Menschen umfassen zu können. Alle drei großen Themen, die B. aufgreift, müßten der Theologie wichtige Anliegen sein: das epochale Bewußtsein der *Neuzeit* und seine Krise – die Ansätze seit E. Troeltsch bis zum Entwurf F. Gogartens müßten historisch durchgeführt und korrigiert werden; damit zusammenhängend die Arbeit am *Mythos*, das heißt: an der Geschichte des Christentums als Religionsgeschichte, in deren Entwicklung, speziell in deren neuzeitlichen Verwerfungen die Rezeption von Religion in Gestalt der alten, aber einem neuen Interesse dienstbar gemachten Mythologie ebenso folgenreich ist wie seinerzeit die Rezeption der antiken Metaphysik; die Geschichte der *Metaphern*, die sehr viel präziser erkennen lassen, welcherart das war, was begrifflich nicht ohne weiteres überliefert und doch theologisch von hoher Wichtigkeit ist: die »Frömmigkeit« einer Zeit, ihre »Weltanschauung«, wie dies ein ebenfalls liegengebliebener, freilich methodisch unzureichender Forschungsansatz zu Beginn unseres Jahrhundert bezeichnet hat.

Die phänomenologische Methode B.s ist aufmerksam genug, nicht nur den Zusammenhang geschichtlicher Entwicklungen, sondern auch die Unebenheiten, Risse, Sprünge und Gegensätze darin beschreiben zu können; wie B. philosophische Arbeit überhaupt als Disziplin der Aufmerksamkeit und Wahrnehmungsfähigkeit versteht (Wirklichkeiten, Einleitung 5 f.). Die *funktionalistische Perspektive*, in der die Phänomene beschrieben und in Zusammenhang gebracht werden, verringert diese Aufmerksamkeit keineswegs, da sie deren Verschiedenheit und die Brüche in ihren Metamorphosen wahrzunehmen befähigt: Als Identisches in der Geschichte unterstellt sie lediglich die Existenz eines geistigen Haushaltes des Menschen, ein formales Orientierungssystem. Zwar müssen die auszufüllenden »Posten« dieses Haushaltes als längerfristig gleichbleibend vorausgesetzt werden, wenn, wie beabsichtigt, dessen geschichtliche Veränderungen als Um- und Neubesetzungen schon bestehender, Erklärungsansprüche erhebender »Posten« durch andere, neue, unter Umständen gegensätzliche Materien beschrieben werden sollen; aber damit ist eine Wechselwirkung zwischen den materialen Gehalten und ihrer Funktion im System nicht ausgeschlossen, auch nicht die Möglichkeit, daß einmal eingebrachte Gehalte neue »Posten« im geistigen Haushalt des Menschen etablieren. Kurz, historischer Funktionalismus bedeutet nicht die Herrschaft eines spekulativen Postulats, das die Vielfalt der geschichtlichen Erscheinungen sich auf die Einheitsforderung

der Vernunft hin zu ordnen zwänge. Seine Leistungsfähigkeit besteht darin, daß er großräumige geschichtliche Entwicklungen darzustellen vermag, ohne das Einzelne zu opfern und seine Unvereinbarkeit mit anderem Einzelnen aufzuheben.

Nicht zuletzt ist dies alles eine Methode der *Entlastung*, freilich auch und vor allem in Gestalt der schmerzlichen Verarbeitung von *Enttäuschungen*. Denn die Späteren haben, wenn eine geschichtliche Veränderung eintritt, die Hinterlassenschaft der Früheren nicht nur in dem Sinn zu verarbeiten, daß sie die überlieferten Sätze sich aneignen oder zurückweisen müssen, sondern auch in dem Sinn, daß sie den darin überlieferten Sinnansprüchen und Erklärungsmaßstäben standhalten müssen; nicht nur einzelnen Antworten also, sondern allen Fragen und Beweggründen. Zumal im Blick auf die Neuzeit, auf das Bewußtsein einer epochalen Differenz zur vorigen, christlich geprägten Epoche bedeutet dies zum einen die Arbeit am nüchternen Eingeständnis der erlittenen Verluste an beflügelnden Erwartungen und beglückenden Hoffnungen, von Sinn also, zugunsten des kargen, aber unvermeidlichen Standpunkts der Selbstbehauptung; zum zweiten die Arbeit an der Ablösung nicht nur von den alten Wahrheiten, sondern auch vom Glauben an die Voraussetzungslosigkeit dieser Arbeit – *Aufklärung der Aufklärung* also. An diesem Punkt glaubt B., selbst gelernt zu haben: Selbstbehauptung (oder die Chance, auf welche die Neuzeit nach geschichtsphilosophischen Umwegen gesetzt hat: daß der Mensch die Geschichte »machen« könne) ist nur zu verstehen, wenn die Stelle, die für das Subjekt von Geschichte in der überlieferten Wirklichkeitserklärung vorgesehen war, auch tatsächlich umbesetzt wird, nämlich durch so wenig wie den rhetorischen Akt seiner Proklamation. Das ent-täuschte neuzeitliche Selbstbewußtsein übernimmt sich nicht: »Der Mensch macht zwar die Geschichte, aber er macht nicht die Epoche« (Aspekte 31; vgl. Wirklichkeiten 129).

Als Schule der Ernüchterung ist B.s historische Methode daher in hohem Maß vor der Überschätzung ihrer selbst gefeit. Das wissenschaftsförmige, eo ipso zunächst die *Gegenwart* auszeichnende Verhältnis zur Geschichte ist neuzeitliches Schicksal, aber das Ethos des Historikers schließt es aus, je eine Gegenwart für das Ziel der Geschichte oder auch nur diesem besonders nahestehend zu halten und ihr die Vergangenheit vorbereitend, dienend zuzuordnen. B. verwahrt sich ausdrücklich gegen die Instrumentalisierung der Geschichte und ihrer Erkenntnis durch aktuelle Interessen und Relevanzpostulate, und sei es die der »Fülle der Vergangenheit zur Aufklärung der Gegenwart« – immer noch blindes Fortschrittsdenken! Den Gedankengebilden vom Typus »Erziehung des

Menschengeschlechts«, die den Sinn der Geschichte auf Kosten derer behaupten, die zu früh geboren wurden, sei noch die christliche Dogmatik mit ihrem »großartige(n) Mythologem« des *descensus ad inferos* überlegen, das auch die Gewesenen noch an der späten Heilstat teilnehmen ließ (Wirklichkeiten 169). Der Anspruch auf nicht nur *aktive*, sondern auch auf *passive Erinnerung* ist darum eine geschichtlich der Neuzeit zugefallene Selbstverpflichtung, in deren Ausübung die neuzeitliche Selbstbehauptung sich auf ihre eigene Kontingenz besinnt und der Versuchung widersteht, sich wo nicht in der Mitte der Welt so doch am Ziel der Geschichte anzusiedeln. Denn gerade wenn sie glaubte zu wissen, was »für uns« wichtig und wissenswert sei, verfiel sie der »für uns« abgewiesenen Voraussetzung der Beliebigkeit alles Wißbaren (Wirklichkeiten 171).

In allen drei Aspekten kann der theologische Umgang mit der Geschichte von der *historischen Methode* B.s lernen. Nicht einmal gewagt ist die Annahme, daß die Theologie, wenn sie nicht in den historistischen Positivismus äußerer Ereignisse einerseits und in die dogmatistische Reduktion gedachter Wahrheiten andererseits auseinanderfallen will, eine solche Methode ohnedies befolgt. Denn wenn irgendeine, dann muß die Theologie als die historische Disziplin, die sie auch dogmatisch gesehen darstellt, an der Einsicht in die Entwicklung des christlichen Glaubens als einer religiös geprägten Orientierung und in die gegenwärtige Verfassung religiöser Erfahrung (sei sie nun neuzeitlich oder schon nachneuzeitlich) arbeiten. Denn jener Zusammenhang von Erinnerung und Erwartung, der »christlicher Glaube« heißt, ist im Blick auf die Inhalte der Erinnerung und die Gegenstände der Erwartung von den Veränderungen und Verwerfungen der abendländischen Geschichte tiefer betroffen als andere Gehalte, welche die Selbst- und Weltdeutung des Menschen im Verlauf dieser Geschichte orientiert haben. Und im besonderen ist es die emanzipatorisch erfolgreiche Neuzeit, die der christlichen Theologie die schwierigsten Bedingungen stellt, wenn eine Kontinuität des christlichen Glaubens nachgewiesen werden soll, die mehr bedeutet, als die Fortdauer von Institutionen und die Wiederholung von Dogmen verbürgen kann. Gerade wenn jene Bedingungen nicht einfach hingenommen werden sollen, müssen sie abgearbeitet werden. Daß die Linearität einer Säkularisierung des Religiösen im christlichen Glauben die erlittenen Umformungen nicht benennen, geschweige denn in eine Fortschrittsgeschichte einfügen kann, das dürften B.s Arbeiten aufs deutlichste gezeigt haben.

2. Soviele theologische Aufgaben B.s Arbeiten stellen und soviel für ihre Lösung dort zu lernen ist, sowenig theologische Zustimmung kann

ihr zentrales Interesse finden, das Thema und Motiv zugleich darstellt: *humane Selbstbehauptung*. Sie erscheint nicht nur als das Geschick der in die »Neuzeit« einmündenden und umbrechenden Geschichte, sondern auch als dasjenige, was von den Selbsttäuschungen der neuzeitlichen Anfänge immer neu gefordert wird; ihre historische Analyse dient daher nichts anderem als eben ihr, ist selber eine Art der Selbstbehauptung. Kommt also menschliche Selbstbehauptung als solche jenseits aller historischen Funktion zu stehen, als Absolutum?

Eine solche Frage soll niemanden zum Hegelianer machen. Das Verhältnis von Vernunft und Geschichte und von Vernunft und Natur, als dessen Signatur allerdings humane Selbstbehauptung gilt, entschlüsselt sich ja nicht als die Siegesgeschichte der Vernunft; diese erscheint eher als zäher Verlierer, der durch seine Niederlagen das Überleben lernt. Zurecht weist B. die Meinung zurück, er begreife die Rationalität der Epoche »Neuzeit« als Selbstermächtigung; sein Vernunftbegriff ist in der Tat nicht der eines Heilsorgans oder einer kreativen Ursprünglichkeit, sondern, in Analogie zum Prinzip des zureichenden Grundes, der einer *zureichenden Vernunft*: »Sie reicht gerade zu, die nachmittelalterliche Selbstbehauptung zu leisten und die Folgen dieses Alarms der Selbstkonsolidierung zu tragen« (Säkularisierung 114). B. klagt denn auch niemanden außer der Vernunft selber an, wenn der Fortschritt, den jene Selbstbehauptung im Gefolge hatte, gleichsam Strafen nach sich zog, wenn die sich behauptende Vernunft mit dem, was sie der Natur, der sie ein menschliches Dasein abtrotzen wollte, zuleide tat, auch sich selbst verletzte. Die Vernunft hat sich überschätzt und hat mehr gewollt als sich eben zu erhalten; sie muß lernen, mit dem Minimum an Selbstbehauptung<sup>23</sup> auszukommen.

In einem Aufsatz über *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik* (1971) hat B. festgestellt, daß die gegenwärtige philosophische Anthropologie sich auf eine einzige Alternative reduzieren lasse: der Mensch als armes oder als reiches Wesen; und mit aller Deutlichkeit entscheidet sich B. für den *armen Menschen*. (Dementsprechend hat es Rhetorik nicht mit den Folgen aus dem Besitz von Wahrheit zu tun, der Mensch braucht sie vielmehr als die Kunst des Scheins, mit seinem Mangel an Wahrheit fertigzuwerden – beispielsweise im Gebet (Wirklichkeiten 104 f., 124 f.)). Die anthropologische Diskussion dar-

---

<sup>23</sup> Diese anthropologische Bescheidenheit kontrastiert wiederum dem »Maximal-Gott«, den F. Nietzsche, wenngleich nur auf moralische Entlastung zielend, im theologischen Absolutismus identifiziert (Genealogie der Moral III 20), Säkularisierung 209.

über<sup>24</sup> ist gewiß nötig; mit B. wäre aber zuvor eine historische Diskussion darüber zu führen, jedenfalls seitens der Theologie. Denn wohl-gemerkt, das Konzept der Legitimität von Neuzeit und Selbstbehauptung ist nicht aus den Leistungen der Vernunft abgeleitet, sondern aus deren Notwendigkeit; ist aber »Neuzeit« nicht von ihrer »Neuheit« her entwickelt, sondern aus der Unausweichlichkeit einer *Gegenanstrengung* des Menschen, seine Antriebe wieder sich selbst zugute kommen zu lassen, dann ist dies eine *historische* Rechtfertigung, wenn auch mit andern Mitteln als dem, substantielle Kontinuität nachzuweisen<sup>25</sup>. Die Theologie, deren geschichtlicher Ausprägung »theologischer Absolutismus« somit die gesamte Verantwortung für die neuzeitliche Gegenanstrengung der Selbstbehauptung und für den damit eingeleiteten Zeitenbruch aufgebürdet ist, muß und darf daher nochmals nach der historischen Verifikation des B.schen Interesses fragen. Die beiden wichtigsten Desiderate betreffen, wie schon angedeutet, die Christologie und, wie noch hinzuzufügen, die Anthropologie selbst.

Gerade weil B. feststellt, daß der *Inkarnationsgedanke* die fundamentale Differenz zwischen biblischer und paganer Theologie ausmacht, und bemerkt, daß es in der frühen christlichen Dogmatik um die Ausschaltung der gnostisch-phänomenalistischen Christologien geht (und deshalb auch klar sieht, daß das moderne Entmythologisierungsprogramm in Wahrheit eine Remythisierung der Christologie zugunsten eines gnostischen »Kerygma« darstellt)<sup>26</sup>, darum kannn das Übergehen der späteren christologischen Arbeit bis hin zu F. Schleiermacher nicht hingenommen werden; im besonderen nicht hinsichtlich der reformatorischen Theologie, die ja zugegebenermaßen an der geschichtlichen Stelle steht, an der das scholastische Syndrom in die Krise geraten war. B. müßte seine These an der unbestreitbar innovatorischen Christologie der Reformation bewahrheiten, von der hier (schon wegen des Rückbezugs der nachreformatorischen Philosophie auf vorreformatorische Theologie) zwar nicht behauptet sein soll, sie hätte die neuzeitliche Selbstbehauptung gleichsam unnötig gemacht, wohl aber, daß sie ein historisches Phänomen der (doch auch keineswegs erfolglosen) Verarbeitung der spätmittelalterlichen Krise

<sup>24</sup> Vgl. W. PANNENBERG, *Theologische Anthropologie*. Göttingen 1983, bes. 96 ff., 159 ff., 488 ff.

<sup>25</sup> So B. selbst, freilich in Uneigentlichkeitszeichen: ›historische‹ Rechtfertigung. Säkularisierung 115.

<sup>26</sup> Legitimität 583 / Aspekte 161; »Die Theologie kehrt immer wieder zu ihren klassischen Häresien zurück: die Lehre vom Kerygma ist eine Variation über den Dokerismus, die Säkularisierung repetiert die wie auch immer aufgefaßte Inkarnation...« Säkularisierung 49, in Erweiterung von Legitimität 27.

darstellt, das auszublenden den wünschbaren Widerstand gegen historische Systematik nur schwächen kann. Hierher gehört auch die undeutlich gestellte Frage des dogmatischen, aber auch des institutionellen Verhältnisses von Luther und Melanchthon. Beider verschiedene Auffassung, etwa im Blick auf das nahe oder noch ferne, die verbleibende Weltzeit verdichtende Weltende festzustellen (Säkularisierung 62 f.) genügt nicht, wenn nicht zugleich beider Christologien und Ekklesiologien verglichen werden; im Kapitel »Reformation und Kopernikanismus« (Wende 100 ff.; Genesis 371 ff.) wären dann Berichtigungen nötig.

Es gibt einige wissenschaftsgeschichtliche Vorgaben, die B.s christologehistorisches Defizit verständlich machen. Dazu gehört die Annahme, die dogmatische Entwicklung des Christentum stelle eine Systematisierung des biblischen, so leidenschaftlich auf den Menschen sich einlassenden Gottes mithilfe aristotelischer Kategorien und Schemata, vor allem des Begriffes Gottes als des unbewegten, bloß selbstbezogenen Bewegers dar, sei Zurückdrängung der humanistischen Elemente der christlichen Tradition durch die theologische »Strenge« einer zunehmend dem Zwang der immanenten Logik gehorchenden Scholastik (Legitimität 133 / Säkularisierung 200) – es ist die Harnacksche These der *Hellenisierung*, der metaphysischen Überformung eines ursprünglich reinen Christentums; und Harnacks Auffassung vom Ausgang des Dogmas kehrt unfrohm wieder in B.s These, »daß die humane Autonomie fortan ihre Positivität nur jenseits des Mittelalters artikulieren kann« (Legitimität 144 / Säkularisierung 211). In nächster Nachbarschaft steht auch die Annahme B.s, die Reformation habe versucht, das Christentum wieder auf seine »Heilswerte« zu reduzieren und »sich dem Problemdruck wieder zu entziehen, der das Resultat seiner Verweltlichung als System der Weltklärung geworden war«, vergeblich, weil die Umsetzung von genuinen Heilswerten in »Erklärungswerte« ein irreversibler Prozeß sei (Legitimität 44) – wenn der angebliche Weg vom Mythos zum Logos keiner war, dann war es ebensowenig der vom religiösen Heil zur vernünftigen Erklärung. Es bleibt auch hier nichts einfach dahinten; und daher müßte, gerade wenn die Philosophie ihre Autonomie an der Erneuerung der »gnostischen« Voraussetzung gewinnt, daß der Allmachts- und der Heilsgott nicht mehr aufeinander zu beziehen sind (Legitimität 134 f. / Säkularisierung 201), die autonome Philosophie die Funktion der Christologie übernehmen und abbauen, wenn es sich nicht doch um abstrakte, scheinbare Amputation handeln soll; oder, mit andern Worten: »Selbstbehauptung« muß in sich eine *Vermittlungsleistung* enthalten.

Daran muß man zweifeln. Selbst wenn man zur Christologie unter den gegebenen Bedingungen keinen Zugang hat, stellt sich darum

doch ein *anthropologisches* Desiderat ein. Denn humane Autarkie im Sinne B.s bleibt sowohl mit der natürlichen Welt unvermittelt als auch mit der Gattung Mensch. Die bloße Abstoßung der Menschengeschichte von der *Natur* wird nur durch das Tragen ihrer »Strafen« zum Verhältnis, und die Selbstbehauptung des eben durch sie Vereinzelten scheint zum Tatbestand der *Gesellschaftlichkeit* seines Daseins überhaupt keinen Bezug zu haben. Es scheint, daß die unterstellten Absolutismen (der Wirklichkeit, der Anfänge, Gottes) mehr begründen müssen als historisch zu verifizieren. Soll die Engführung der Reflexion, des Mythos, der Metapher auf die Arbeit der Selbstbehauptung eine Engführung des menschlichen Handelns auf die vorbeugenden Maßnahmen der: »Flucht-tiers« rechtfertigen? Der biologische Begriff des »Mängelwesens«, das zur *Selbstbehauptung* keine Alternative hat, kann ja nicht die historischen Phänomene der *Selbsthingabe* des gesellschaftlichen Wesens Mensch verdrängen wollen. Selbst wenn die Liebe, von der die Theologie B. zufolge zu sprechen hätte<sup>27</sup>, theologisch nicht mehr einsichtig zu machen ist, muß sich doch auch ein philosophischer Begriff von menschlicher Freiheit der abstrakten Alternative von Selbstbehauptung und Selbsthingabe nicht beugen. Denn die schlechteste Wirklichkeit, da die sicherste, für die dem Sicherheitsbedürfnis beste anzunehmen, gibt zwar das Recht, alles Widerfahrende als enttäuschend oder bedrohend dem eigenen Widerstandswillen einzuverleiben; aber auf Enttäuschung und Bedrohung zu beharren, Glückserwartung sich zu verbieten, das könnte auch in die ersatzweise an sich selbst vollzogene Bestrafung der so lieblosen Natur oder des so unzuverlässigen Gottes umschlagen.

Die stoische Formel, nach der die Welt für Menschen da ist, habe sich in ihrer christlichen Geschichte, der des Schöpfungsglaubens, gegen sich selbst gekehrt; vom Ideal einer wirklich paganen Theologie, die ihre Götter gleichgültig spielend, unbetroffen aber auch unbetreffend, in die leeren Zwischenräume unendlich vieler Welten setzt und so die Wirklichkeit entmächtigt, von einer solchen epikuräischen Theologie konnte nicht einmal der Mythos träumen, zu schweigen von Bildern des Glücks. So bleibe nur die menschliche Selbstbehauptung. Sie ist gewiß karger als ihre frühe pelagianische Variante, die B. gegen theologische Vereinnahmung in Schutz nimmt<sup>28</sup>. Ist nicht auch sie noch ein Rest von Gött-

<sup>27</sup> Etwa Legitimität 140 / Säkularisierung 287; Mythos 30.

<sup>28</sup> Vgl. Legitimität 37 / Säkularisierung 65; Lesbarkeit 34. »Die kühnste Metapher, die die größte Spannung zu umfassen sucht, hat daher vielleicht am meisten für die Selbstkonstitution des Menschen geleistet: Indem er den Gott als das Ganz-Andere von sich absolut hinwegzudenken versuchte, be-

lichkeit? Für den Historiker, der B. ist, bedeutet Selbstbehauptung zumal, mit der anstößigen Kontingenz der eigenen Stelle in Raum und Zeit zu leben, sie bedeutet zugleich aber »das unverlöschliche Bewußtsein ihrer Unerträglichkeit« (Wirklichkeiten 172). Für den Theologen ist damit aber noch nicht genug an dem gearbeitet, was vielleicht doch auch Sache der phänomenologischen Historik sein könnte, was die wichtigste Aufgabe jedenfalls der reformatorischen Theologie ist: zwischen Gott und Mensch zu unterscheiden.

---

gann er unaufhaltsam den schwierigsten rhetorischen Akt, nämlich den, sich mit diesem Gott zu vergleichen«. Wirklichkeiten 135.