

3. Kapitel

Der theologiegeschichtliche Hintergrund der Neuzeit

1. Die Apokalyptik und der Fortgang der Geschichte

Die folgenden Ausführungen zum theologiegeschichtlichen Hintergrund der Neuzeit nehmen ihren Ausgang von einem Satz, dem Blumenberg scheinbar lapidar seine Zustimmung gewährt: »Ohne das Christentum wäre die Neuzeit undenkbar.«¹ Er bezeichnet ein Dependenzverhältnis, das weniger eindeutig zu bestimmen ist, als es scheint. Die Kontroverse, ob die Neuzeit als ein Säkularisat aus dem Christentum hervorgegangen ist oder nicht, belegt dies. Blumenberg läßt keinen Zweifel daran, wie er die Abhängigkeit der Neuzeit vom theologischen Mittelalter nur zu sehen bereit ist: Die humane Selbstbehauptung, die in ihrer epochalen Tragweite die Neuzeit begründet haben soll, stellt für ihn die legitime Überwindung des theologischen Absolutismus des Spätmittelalters dar. Seine postchristliche Entfaltung der Theologiegeschichte ist der Versuch, die Genese der Notwendigkeit dieses Epochenumbuchs aufzuweisen.

Der von ihm skizzierte theologiegeschichtliche Spannungsbogen reicht dabei von der jüdischen Apokalyptik bis zu dem Nominalismus Ockhams. Durch eine problemgeschichtliche Skizzierung der Theologiegeschichte soll die innere Logik ihrer Dynamik deutlich werden. Es ist dieser Hintergrund, der dem Denken Ockhams jene epochale Bedeutung zufallen läßt, die Blumenberg dem Nominalismus unterstellt. Als Vollstrecker einer theologiegeschichtlichen Dynamik, deren Herr er nicht ist, wird Ockham zu einem Kronzeugen für den überfälligen Zusammenbruch der Theologie. Die für ein genealogisches Selbstverständnis der Neuzeit bedeutsame Relektüre der Geschichte der abendländischen Theologie nimmt ihren Anfang dort, wo für Blumenberg alles beginnt und bereits im Anfang mißlingt: bei der jüdischen Apokalyptik.

¹ *Die Legitimität der Neuzeit*, 39.

Die Provokation, die vom Begriff der Apokalyptik im 19. Jahrhundert ausging und der man sich für Blumenbergs Perspektive zu vergewissern hat, läßt sich vor dem Hintergrund eines Antiapokalyptikers aufzeigen: Adolf von Harnack. Seiner Position eines Kulturprotestantismus, jener angestrebten reibungsfreien Symbiose von Christentum und Gesellschaft, hat er in seiner berühmten Vorlesung über *Das Wesen des Christentums* vom Wintersemester 1899/1900 Ausdruck verschafft. Worauf es hier allein ankommt, ist der Typus eines gedachten Christentums, das von dem Optimismus einer fast schon evolutiv gedeuteten Gesellschaftsentwicklung ausgeht, bei der es ein entscheidender Antrieb gewesen zu sein beansprucht. Das Christentum habe, um es auf die kürzeste These zu bringen, »an dem gesamten Fortschritt der Kultur teilgenommen«² und somit den »Gang der Geschichte der Menschheit« als eine »aufwärts sich bewegende Entwicklung«³ begleitet.

Als leitenden Grundgedanken in seinem Werk hat dagegen Franz Overbeck mit hartnäckiger Deutlichkeit darauf verwiesen, daß das Christentum »in diese Welt trat mit der Ankündigung ihres demnächst geschehenden Unterganges«.⁴ Sein Verständnis dieser apokalyptischen Bestimmtheit des Christentums hat Overbeck zu dem einfachen, aber von ihm in aller Konsequenz ausgetragenen Gedanken geführt, das Christentum habe sich selbst widerlegt, da diese eine entscheidende Ankündigung nicht eingetreten sei. Die »Erwartung der Wiederkunft Christi« sei »unhaltbar geworden in ihrer ursprünglichen Form«,⁵ die fortdauernde Existenz der Welt habe den Selbstanspruch des Christentums zersetzt. »Die Welt ist es, die sich behauptet hat, nicht die christliche Erwartung von ihr ...«⁶ Aus der Konsequenz, daß die Geschichte des Christentums »etwas Absurdes«⁷ darstelle, hat Overbeck seine Grundsatzkritik an aller Theologie abgeleitet: Das Christentum habe sich erst »mit einer Theologie ausgestattet«, als es sich »in einer Welt, die von ihm eigentlich verneint wird, selbst mög-

² A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1903, 187.

³ Ebd., 189.

⁴ F. Overbeck, *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, zweite, um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrte Auflage, Leipzig ²1903 (¹1873), 27.

⁵ Ebd., 87.

⁶ F. Overbeck, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, aus dem Nachlaß hrsg. v. C. A. Bernoulli, Basel 1919 (Nachdruck Darmstadt 1963), 72.

⁷ Ebd., 242.

lich machen wollte«. ⁸ So betrachtet ist aber Theologie nichts anderes als ein »Stück der Verweltlichung des Christentums, ein Luxus, den es sich gestattete, der aber, wie jeder Luxus nicht umsonst zu haben ist«. ⁹ Die Erwartung des baldigen Weltendes war somit für Overbeck die Essenz des Christentums und dessen Etablierung in der Welt seine Selbstentfremdung.

Die im 19. Jahrhundert beginnende Apokalyptik-Forschung ¹⁰ hat seitdem die Bedeutung der Apokalyptik für die Entstehungsgeschichte des Christentums in das Blickfeld gerückt ¹¹ und an einer temporalen Bestimmung der biblischen Botschaft keinen Zweifel gelassen. ¹² Dennoch ist es vor allem Overbeck, dem Blumenberg in seiner Auffassung einer Selbstwiderlegung des Christentums folgt, ergänzt freilich durch die seine Sicht bestimmenden dogmengeschichtlichen Studien Martin Werners, eines Vertreters der auf Albert Schweitzer zurückgehenden Schule der »konsequenten Eschatologie«. ¹³

Vor dem Hintergrund der Historisierung des Christentums, die es annähernd als ein Resultat seiner hellenistischen Umwelt erscheinen läßt, betont Blumenberg, die biblische Eschatologie sei ein »genuin theologisches Element«. ¹⁴ Ganz im Sinne Overbecks ist ihm ihre »Unübersetzbarkeit in einen wie immer definierbaren Begriff von Geschichte evident. Es gibt keine Geschichtsvorstellung, die sich ihrer

⁸ F. Overbeck, *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, a. a. O., 33.

⁹ Ebd., 34.

¹⁰ Vgl. J. M. Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran*, zweite, durchgesehene Auflage, o. O., ²1976; K. Koch/J. M. Schmidt (Hrsg.), *Apokalyptik*, Darmstadt 1982.

¹¹ Dieser Zusammenhang wurde zuerst von Adolf Hilgenfeld in seinem Buch *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christentums*, Jena 1857, herausgearbeitet.

¹² Vgl. hierzu beispielhaft J. Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892; dazu: B. Lannert, *Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiß*, Tübingen 1989.

¹³ Martin Werner hat im Anschluß an Schweitzer die Entstehung der Dogmengeschichte ganz unter dem Aspekt der enttäuschten Parusieerwartung aufgearbeitet. Vor allem sein Werk *Die Entstehung des christlichen Dogmas. Problemgeschichtlich dargestellt*, Bern 1941 (zweite Auflage Tübingen 1954; stark gekürzte Ausgabe Stuttgart 1959), hat Blumenbergs großes Interesse ausgelöst. Blumenberg betont ausdrücklich, er finde die Erfordernisse einer problemgeschichtlichen, funktionalistischen Geschichtsbetrachtung in Werners Buch »in hervorragender, methodisch exemplarischer Weise verwirklicht« (*Epochenschwelle und Rezeption*, 102).

¹⁴ *Die Legitimität der Neuzeit*, 46.

›Substanz‹ nach auf die Naherwartung berufen könnte.«¹⁵ Ihrem Ursprung nach ist die zeitliche Bestimmtheit der biblischen Botschaft die frohe Kunde von der baldigen Überwindung der Welt durch einen radikalen Abbruch der Geschichte. Sie ist der Versuch einer Theodizee: Die jüdische Apokalyptik ist ein Entlastungsversuch, der den »Bündnisgott des Alten Testaments durch Entwertung der innerweltlichen Volksgeschichte rechtfertigt, für die seine Gunst einst verbürgt worden sein sollte«,¹⁶ denn sie »kompensiert das Scheitern der geschichtlichen Erwartungen einer Nation mit der Prophezeiung geschichtsseitiger Erfüllung«.¹⁷ Die christliche Naherwartung dramatisiert diesen Lösungsversuch noch einmal, indem sie die apokalyptische Frist auf die Lebensspanne der von dieser Botschaft Betroffenen verkürzt. Die Rechtfertigung des sein Heil in dieser Welt versagenden Gottes hängt von der Erfüllung des apokalyptischen Endes der Welt innerhalb dieser einen Generation ab. Die aus der jüdischen Apokalyptik hervorgegangene christliche Naherwartung setzt somit für die Rechtfertigung Gottes alles auf eine Karte. Mit dem Ausbleiben des Weltendes ist ihre Hoffnung widerlegt.

Was bleibt, ist ein Fall von Schadensbegrenzung. Die aufgezwungene Neuorientierung in der verbleibenden Welt führte zu dem, was Blumenberg in Anschluß an Rudolf Bultmann die ›Vergeschichtlichung der Eschatologie‹ genannt hat.¹⁸ Bei Paulus und vor allem bei Johannes vollziehe sie sich als die »Verkündigung, daß die entscheidenden Heilsereignisse bereits eingetreten seien. Für Paulus stand zwar das Gericht noch bevor, aber der ›Freispruch‹ vor dem göttlichen Tribunal war denen bereits zugesprochen, die sich durch Taufe und Glauben dem Kreuzestod subsumieren und dadurch die Identität von Schuldigen verlieren konnten. Johannes ging konsequent noch den Schritt weiter zu sagen, daß auch das Gericht selbst schon vollzogen sei und der Glaubende das endgültige Heilsgut des ›Lebens‹ schon besitze. Die Tendenz der Aufarbeitung jener eschatologischen Enttäuschung ging also nicht nur auf die Erklärung der Verzögerung, auf den Gewinn einer neuen Unbestimmtheit, sondern auf die Verlegung der Heilsereignisse in die Vergangenheit und auf den aus ihr entstan-

¹⁵ Ebd., 52.

¹⁶ Ebd., 50f.

¹⁷ Ebd., 50.

¹⁸ Vgl. R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958; dazu Blumenbergs Rezension in: *Gnomon* 31 (1959), 163–166.

denen, nur noch ›inneren‹ Besitz an Gewißheit. Die Zukunft bringt nicht mehr das radikal Neue, die sieghaft hereinbrechende Überwindung des Unheils; sie wird vielmehr zum Spielraum der kunstvollen Umformungen und spekulativen Ausflüchte, mit denen die überlieferten Zeugnisse der Naherwartung dem unvermuteten Fortbestand von Welt und Zeit angepaßt werden mußten.«¹⁹

Blumenbergs problemgeschichtliche Dechiffrierung der frühen Theologiegeschichte entwirft also, noch einmal zusammengefaßt, eine konsistente Dramaturgie: Der Gott des jüdischen Glaubens ist ein geschichtsmächtiger Gott, und eben diese Eigenschaft beschwört das Problem seiner Rechtfertigung angesichts der leidvollen Geschichte herauf, in der die bündnishaften Zusagen dieses Gottes sich nicht zu erfüllen scheinen. Zur Entspannung dieser Theodizeefrage wird die Heilserwartung transzendierte und das Eintreten dieses Heils als Offenbarung zeitlich befristet. Aus der jüdischen Tradition heraus radikalisiert Jesus diese Erwartung bis zur Form der Naherwartung. Als das als nah verkündete Ende der Welt nicht eintritt, gelingt die Rechtfertigung des Gottes nur durch den Kunstgriff, das Heil, welches durch einen Weltabbruch eintreten sollte, zu sakramentalisieren und somit zu verinnerlichen: Mag die Welt auch weiterbestehen, der gerechtfertigte Mensch ist schon Teil der neuen Schöpfung. Die sich entfaltende christliche Theologie als Deutung dieses bereits geschehenen Heilsaktes ist nichts anderes als ein Teil der Kompensation einer mißlungenen Kompensation. Das Christentum kompensiert die enttäuschte jüdische Apokalyptik und verwischt dabei durch eine Vergeschichtlichung der Eschatologie die Spuren des Umstandes, daß es diesem Kompensationsversuch entstammt und mit ihm gescheitert ist.²⁰

Die Verlegenheit, die die enttäuschte Naherwartung heraufbeschwor, führte die Theologie zu Konsequenzen, die das Christentum der spätantiken Gnosis nahebringen sollten.²¹ Was ist das für ein Heilsgott, der sein Heil nur durch eine Vernichtung seiner Schöpfung

¹⁹ *Die Legitimität der Neuzeit*, 53.

²⁰ Zur Kritik an Blumenbergs Deutung des jüdisch-urchristlichen Zeit- und Weltverständnisses vgl. U. Wilckens, *Zur Eschatologie des Urchristentums. Bemerkungen zur Deutung der jüdisch-urchristlichen Überlieferung bei Hans Blumenberg*, in: H.-J. Birkner/D. Rössler (Hrsg.), *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums*, Berlin 1968, 127–142.

²¹ Für das Verständnis der spätantiken Gnosis immer noch maßgebend: H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. I: *Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1934, Bd. II: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1954.

durchzusetzen vermag? Warum besteht die Welt weiter, wenn doch der allmächtige Gott sein Heil durch eine Vernichtung dieser Welt verheißen hat? Die gnostische Antwort auf diese Fragen ist so einfach wie effektiv: Der Heilsgott ist nicht identisch mit dem Welterschöpfer. Bei Marcion findet sich dieser Gedanke durch eine hermetische Abschirmung der Zuständigkeiten entfaltet, wodurch die Lösung des Gottesbegriffs vom biblischen Schöpfungsmotiv in Kauf genommen werden muß, aber ein von der Theodizeeproblematik ungetrübter Heilsgott gerettet sein soll. Der Zustand und Fortbestand der Welt wird diesem Heilsgott nicht mehr zum Rechtfertigungsproblem, da er als der verborgene Gott, als der *deus absconditus*, für sie nicht verantwortlich ist. Er ist nicht der Gott, der durch eine Vernichtung der Welt seine Schöpfung zurücknehmen und den Menschen in einen Zustand vor dem Sündenfall zurückholen muß, sondern er ist der hereinbrechende neue Gott, dessen Heil in der Herauslösung des Menschen aus den Verstrickungen in die schlechte Welt besteht. »Nicht kehren die Menschen durch Erlösung in ihr Vaterhaus zurück, sondern eine herrliche Fremde ist aufgetan und wird ihnen zur Heimat«,²² so hat das Adolf von Harnack formuliert.

Für Blumenberg ist Marcions Lösung nur konsequent. Er habe im gnostischen Dualismus das »Schema für die Eindeutigkeit, die er der christlichen Lehre verleihen zu können glaubte«, gefunden: »Der Gott, der die Welt und den Menschen geschaffen und ihnen ein unerfüllbares Gesetz gegeben, der launisch und tyrannenhaft die im Alten Testament überlieferte Volksgeschichte gelenkt hatte, der Opfer und Zeremonien für sich forderte, war der böse Demiurg. Der Gott, der die Erlösung bringt, ohne sie den Menschen, die er nicht geschaffen hat, im geringsten schuldig zu sein, der »fremde Gott«, ist das Wesen reiner, weil grundloser Liebe.«²³ Das Problem der Theodizee entfällt durch eine hermetische Scheidung von heillosen Welt und weltlosem Heil.

Der Preis für einen von aller Welt losgelösten und in eine unnahbare Ferne entrückten Heilsgott ist der Verzicht auf eine vernünftig vermittelte Erkenntnis seiner Güte. Die Welt hat aufgehört, als biblisch verstandenes Schöpfungswerk oder metaphysisch interpretierter Kosmos

²² A. v. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Darmstadt 1960 (Nachdruck der zweiten, verbesserten und vermehrten Auflage von 1924), VII.

²³ *Die Legitimität der Neuzeit*, 141f.

einen Verweischarakter auf einen guten Gott zu enthalten. Mehr noch: Der spätantiken Gnosis gerinnt der Kosmos zur großen Verfehlung, er *hat* nicht nur Übel als Defekte seiner Ordnung, er *ist* ein Übel. Die mythologische Gnosis hat dies eindrucksvoll auszumalen gewußt.²⁴ Für die menschliche Vernunft bedeutet dies eine Situation der Orientierungsnot, die die Gnosis zur reinen Ohnmacht zu steigern wußte. Die menschliche Vernunft ist nichts, die Heilsverfügung des fremden Gottes ist alles. Angesichts der zur Finsternis dämonisierten Weltlichkeit wird die Gnosis in ihrem Wortsinn zur erlösenden Erkenntnis. Und da jede hinüberleitende Brücke zum Heilsgott fehlt, ist sie das nicht antizipierbare und unverfügbare Geschenk der Erweckung aus dem heillosen Weltzustand. Gnosis ist die zur Soteriologie gesteigerte Erkenntnis als Ereignis.

Marcions »einsamer Rang als Theologe«,²⁵ übertroffenen nur von Origines, »des Christentums gewaltigster Theologe«,²⁶ begründet sich für Blumenberg in der Konsequenz, mit der er die biblischen Quellen auf eine konsistente Theologie hin zu lesen versuchte. Die christliche Kirche ist weder dem einen noch dem anderen gefolgt. Von Harnack übernimmt Blumenberg den Gedanken, daß vielmehr »der Katholizismus gegen Marcion erbaut worden ist.«²⁷ Der antignostische Systemwille als das Formationsprinzip des Mittelalters sollte aus dieser Konkurrenz seine Dynamik beziehen. Sein vorrangiges Ziel mußte dabei eine Rehabilitierung der von der Gnosis diskreditierten Ordnungsstruktur der Welt sein. »Dem Bündnis zwischen der Theologie und der antiken Kosmologie hatte Markion vorzubeugen gesucht, indem er den Stifter des Kosmos diskriminierte; er brachte gerade dadurch dieses Bündnis zustande.«²⁸ Augustinus sollte einer der wichtigsten Stifter dieses Bündnisses sein.

²⁴ Zum Gestaltenreichtum der Gnosis als theologischer, kosmologischer, anthropologischer und eschatologischer Mythos vgl. H. Jonas, *Typologie und historische Abgrenzung des Phänomens der Gnosis*, in: K. Rudolph (Hrsg.), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975, 626–645.

²⁵ *Arbeit am Mythos*, 219.

²⁶ *Sollte der Teufel erlöst werden? Kapitel einer Dämonologie*, N 3.

²⁷ A. v. Harnack, *Marcion*, a. a. O., VII.

²⁸ *Arbeit am Mythos*, 219.

2. Antignostischer Systemwille als das Formationsprinzip des Mittelalters

Nicht die Übel in der Welt, sondern die Welt als Übel zu betrachten, war der Ausgangspunkt für die gnostische Entzweigung des Gottesbegriffs. Demgegenüber die Einheit eines Heils- und Schöpfergottes zu behaupten, hatte die erneute Reduzierung des Phänomens des Übels auf einen Tatbestand in der Welt und eine Garantie der grundsätzlichen Güte der Welt als Schöpfung zur Voraussetzung. Dies war gleichsam der Arbeitsauftrag, den das Mittelalter übernommen haben sollte. Es ist Blumenbergs theologiegeschichtliche Leitvorstellung, »daß das Mittelalter als Jahrhunderte überspannende Sinnstruktur von der Auseinandersetzung mit der spätantiken und frühchristlichen Gnosis seinen Ausgang genommen hat und daß die Einheit seines Systemwillens aus der Bewältigung der gnostischen Gegenposition begriffen werden kann«.²⁹

Bei Augustinus findet sich diese epochale Anstrengung als werkimanente Auseinandersetzung wieder. Durch die Lektüre Ciceros dem Philosophieverständnis der Antike angenähert, folgte doch immerhin fast ein Jahrzehnt, in dem sich Augustinus dem gnostischen Manichäismus verschrieben hatte. Die Abkehr von dieser Periode sollte ihn zu einer antignostischen Restauration des kosmischen Ordnungsgedankens verleiten, die wegbereitend für das Mittelalter werden sollte. Noch die späten mittelalterlichen Summen folgten als prämoderne Systeme diesem einen Willen: die Einheit Gottes zu retten, indem die Welt als seine gelungene Schöpfung denkbar blieb.

Hatte die Gnosis auf ihre Weise die Theodizee-Problematik entschärft, so aktualisierte der neue Konservatismus kosmischer Ordnungsvorstellungen die Frage nach dem Übel in der Welt. Nicht zufällig setzt daher Augustins wichtigste Frühschrift mit der Frage ein, ob Gott der Urheber des Übels sei – *utrum deus non sit auctor mali*.³⁰ Die Ant-

²⁹ *Die Legitimität der Neuzeit*, 138. Es ist Blumenbergs These, »daß die Formation des Mittelalters nur als der Versuch der endgültigen Absicherung gegen das gnostische Syndrom verstanden werden kann. Die Welt als Schöpfung aus der Negativierung ihres demiurgischen Ursprungs zurückzuholen und ihre antike Kosmos-Dignität in das christliche System hinüberzueretten, war die zentrale Anstrengung, die von Augustin bis in die Hochscholastik reicht.« (Ebd., 143).

³⁰ Augustinus, *De libero arbitrio* (Corpus Christianorum, Series latina XXIX, ed. W. M. Green, Turnhout 1970, 207–321) I, I 1 (S. 211).

wort, die Augustinus in seiner Schrift über den freien Willen, *De libero arbitrio*, zu geben versucht, ist ganz von dem Ziel bestimmt, Gott von jeder Mitschuld am Übel in der Welt zu verschonen. Axiomatisch geht Augustinus von der Gerechtigkeit Gottes und der Güte seiner Schöpfung aus,³¹ so daß die gnostische Antwort auf dieses Problem bereits im Ansatz versperrt bleibt. Der mögliche Urheber allen Übels in der Welt kann demnach nur der Mensch sein. Ihm diese Möglichkeit zuzudefinieren, dient der Nachweis seines freien Willens. Denn nur als frei über seinen Willen Verfügender ist er schuldigfähig und vermag Gott von jedem Verdacht einer Ursächlichkeit für das Übel in der Welt zu entlasten. Das vom Menschen erfahrene Übel ist demnach kein *defectus* der Schöpfung, sondern das Resultat eines *defectus* des menschlichen Willens³² und somit der gerechte Reflex auf seine eigene schuldhaftige Schlechtigkeit.

Was Augustinus zu leisten versucht, ist nicht nur eine Theodizee, sondern auch eine der vorgnostischen Antike unbekannte Kosmodizee: Nur die Rettung des Kosmos garantiert die heilsmächtige Güte des Schöpfers. Es muß ihm darauf ankommen, daß die Welt nach ihrer gnostischen Dämonisierung eine positive Ordnungsstruktur zurückerhält, die von dem verbleibenden Phänomen des Übels nicht angegriffen wird und somit ein Zeichen für das heilstiftende Handeln Gottes abzugeben vermag. Augustinus hatte bereits in *De ordine* die Ordnung der Welt als ein in neuplatonischer Lesart verstehbares Qualitätsmerkmal zu verteidigen gesucht, wobei er mit der Formel operierte, die Ordnung sei das Mittel, mit dem Gott alles tue.³³ Aber erst in *De libero arbitrio* findet er vollends den beschriebenen Ausweg, das Übel nicht als Infragestellung dieser Ordnung zu begreifen: Das Übel ist die in der gerechten Ordnung der Welt vorgesehene Strafe für die Verfehlungen des freien Menschen – es ist ein integraler Bestandteil, keine Infragestellung der göttlichen Ordnung.³⁴ Die absolute Schuldfähigkeit des

³¹ Augustinus, *De libero arbitrio* I, I 1–2.

³² Augustinus, *De libero arbitrio* II, XX 204. (C. C. XXIX, S. 273): »Omne autem bonum ex deo, nulla ergo natura est quae non sit ex deo. Motus ergo ille auersionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectiuus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, uide quo pertineat, et ad deum non pertinere ne dubites. Qui tamen defectus quoniam est uoluntarius in nostra est positus potestate.«

³³ Augustinus, *De ordine* (Corpus Christianorum, Series latina XXIX, ed. W. M. Green, Turnhout 1970, 88–137) I, X 28 (S. 103): »Ordo est, inquit, per quem aguntur omnia, quae deus constituit«; in der prägnanteren Fassung II, I 2 (S. 107): »Nam meminisse me arbitror te ordinem esse dixisse, per quem deus ageret omnia.«

³⁴ Augustinus, *De libero arbitrio* III, IX 85–103.

Menschen dient der Kosmodizee, die wiederum im Dienst der Theodizee steht. In *De vera religione* ist diese Entlastung Gottes auf die Formel gebracht, die Natur sei kein Übel, da jeder vernünftigen Seele ihre eigene Schuld zum Übel werde.³⁵ Damit ist das gnostisch verschärfte Problem des Übels der Welt erneut auf einen Tatbestand in der Welt reduziert und der gnostische Dualismus zwischen Schöpfungs- und Heilswirklichkeit vorerst vermieden.

Der Preis ist hoch. Für Blumenberg ist Augustins Antwort auf die Frage nach dem Übel die »folgenreichste der von ihm für das Mittelalter getroffenen Entscheidungen. Mit einer ebenso rührenden wie verhängnisvollen Geste übernahm er für den Menschen und auf den Menschen die Verantwortung für das, was an der Welt drückende Last war. Jetzt, nach der Gnosis, ist das Problem der Rechtfertigung Gottes übermächtig geworden. Sie erfolgte zu Lasten des Menschen, dem ein neuer Begriff seiner Freiheit eigens deshalb zudefiniert wird, um ihm das volle Maß einer ungeheuerlichen Verantwortung und Schuldigkeit zu imputieren.«³⁶ Die Anerkennung der Freiheit des Menschen ist daher streng funktional motiviert: Nicht als Eigenwert ist sie von Interesse, sondern nur im Zusammenhang der Theodizee. Was wie eine Stärkung der christlichen Anthropologie aussieht, ist ihre radikale Schwächung.

Der Absolutismus der »ungeheuerlichen Verantwortung und Schuldigkeit« führte Augustins Theodizee in eine Sackgasse: Wenn die menschliche Freiheit der alleinige Grund dafür ist, daß es Übel in der Welt gibt, ist dann diese Freiheit nicht selbst ein Übel? Mit dieser Frage endet das erste Buch von Augustins Freiheitstraktat, und sie bezeichnet damit selbst »die Lücke in der Argumentation, durch die der gnostische Demiurg wieder einzudringen droht«.³⁷ Eine befriedigende Lösung dieses Problems findet sich in *De libero arbitrio* nicht. Aber es findet sich eine weitere Schwäche in Augustins Argumentation, deren Tilgung die Problematik systematisch vorantreibt: Trotz aller schuldhaften Abgründigkeit des Menschen – kann es eine theologische Phänomenologie geben, die seine Sündigkeit in einem Maß anschaulich werden läßt, daß der Gedanke an Unproportionalität verliert, der Zu-

³⁵ Augustinus, *De vera religione* (Corpus Christianorum, Series latina XXXII, ed. K.-D. Daur, Turnhout 1962, 169–260) XXIII 44 (S. 214): »Quocirca cum omnis anima rationalis aut peccatis suis misera sit aut recte factis beata, ... nullum malum est naturae uniuersae, sed sua cuique culpa fit malum.«

³⁶ *Die Legitimität der Neuzeit*, 145 f.

³⁷ Ebd., 146 f.

stand der Welt in seiner leidvollen Dimension hänge allein von diesen Sünden ab? Augustinus hat dies nicht zu einem Problem werden lassen. Vielmehr hat er den Blick auf die eine Urverfehlung des Menschen gelenkt, die Adam anzulasten sei. Augustins Lehre von der Ursünde, von dem *peccatum originale* ist es, die den Freiheitsmißbrauch des Menschen auf einen einzigen, aber entscheidenden Akt zu reduzieren versucht, der groß genug ist, um dem Phänomen des Übels in der Welt zu entsprechen. In Adam, wie Augustinus die Vulgata gelesen hat, hat die Menschheit gesündigt und ist dem Tod verfallen. Seine Verfehlung hat sich auf das Menschengeschlecht vererbt und macht jedes Individuum zu einem Sünder, womit es göttliche Strafe verdient hat.³⁸

Die auf die ganze Menschheit übertragene Urschuld disqualifiziert die Freiheit des Willens als aktuelle Größe. Es hat diesen Moment der Freiheit gegeben, aber er ist in Adam verspielt worden. Was bleibt, ist ein absoluter Primat der Gnade Gottes angesichts des gefallenen Menschen, der den Gedanken der Willensfreiheit marginalisiert. In den *Retractationes* hat Augustinus diese Konsequenz auf den Satz gebracht, die Gnade habe über den freien Willen gesiegt.³⁹ Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt zu dem Gedanken der Prädestination.

Es gibt einen Text, der in seiner Fragestellung wie vielleicht kein anderer Augustins Gnadentheologie unter dem im Spätwerk so wichtig werdenden Gedanken der Prädestination veranschaulicht und an dem die Konsequenz eines theologischen Absolutismus ablesbar ist: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, II.⁴⁰ Er beinhaltet eine

³⁸ Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (Corpus Christianorum, Series latina XLIV, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1970) I, II 16 (S. 41): »Sunt igitur omnes homines – quando quidem, ut apostolus ait, in Adam omnes moriuntur, a quo in uniuersum genus humanum origo ducitur offensionis dei – una quaedam massa peccati supplicium debens diuinae summaeque iustitiae, quod siue exigatur siue donetur, nulla est iniquitas.«

³⁹ Augustinus, *Retractationes* (Corpus Christianorum, Series latina LVII, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1984) II, I 3. (S. 89f.): »In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio uoluntatis humanae, sed uicit dei gratia ...«

⁴⁰ Dieser wichtige Text hat zwei Neuausgaben erfahren, die erstmals auch eine deutsche Übersetzung bieten: Kurt Flasch hat ihn herausgegeben und erklärt unter dem Titel *Logik des Schreckens*, (übersetzt von W. Schäfer) Mainz 1990; er findet sich auch innerhalb der Augustinus-Ausgabe *Sankt Augustinus – Der Lehrer der Gnade. Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften* (im Auftrag des Augustinus-Instituts der deutschen Augustiner, hrsg. von S. Kopp, T. G. Ring und A. Zumkeller), *Prolegomena*, Bd. III (eingeleitet, übertragen und erläutert von T. G. Ring), Würzburg 1991.

Interpretation von Röm 9,9–29, wo Paulus auf die Erzählung von Jakob und Esau (Gen 25,19–34/27,1–40) eingeht. Die Geschichte: Isaak, Sohn Abrahams, hatte mit Rebekka zwei ungleiche Zwillinge, den erstgeborenen, häßlichen und wilden Esau und den schönen und zahmen Jakob. Sie stritten sich schon im Mutterleib. Esau war der Lieblingssohn des Vaters, Jakob der Lieblingssohn der Mutter. Eines Tages kam der erschöpfte Esau vom Feld und bat Jakob um das von ihm zubereitete Linsengericht. Dieser bot es ihm zum Tausch: Jakob verlangte das Erstgeburtsrecht, und Esau willigte ein. Als Isaak im Sterben lag, wünschte er sich von Esau ein letztes Mahl, für das er Jagen gehen sollte. Rebekka hörte dies und ersann die List, Jakob mit frisch zubereitetem Wild und häßlich verkleidet zum todkranken Vater zu schicken. Isaak wähnte Esau vor sich zu haben und gab somit Jakob seinen Segen. Als Esau kam, ging er leer aus.

Diese Geschichte ist als ein Inbegriff eines göttlichen Absolutismus gelesen worden. Schon Paulus hat die Ungleichheit der Zwillinge auf die unergründliche Prädestination Gottes zurückgeführt: Rebekkas Söhne waren »noch nicht geboren und hatten weder Gutes noch Böses getan; damit aber Gottes freie Wahl und Vorherbestimmung gültig bleibe, nicht abhängig von Werken, sondern von ihm, der beruft, wurde ihr gesagt: *Der Ältere muß dem Jüngeren dienen*« (Röm 9,11–12). Dann fügt Paulus, wie es in der Schrift stehe, den ungeheuren Spruch Gottes an: »*Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehaßt*« (Röm 9,13). Warum? Augustinus folgt den Interpretationen von Röm 9,14–29, aber sie erfahren unter dem antignostischen Kontext eine Verschärfung. In *De libero arbitrio* war dem Menschen eine Schuldigkeit mit kosmischen Ausmaß zugesprochen worden, die nun angesichts der Frage nach dem Schicksal Esaus jede Rücksichtslosigkeit erlaubte. Es geht nicht mehr um die theologische Sicherstellung der Ungeschuldetheit von Gottes Gnade, wenn Augustinus in bezug auf die Gottlosigkeit sagt, Gott bestrafe sie bei den einen durch die Verdammung, bei anderen nehme er sie durch die Rechtfertigung hinweg, wie er selbst es in seinen unerforschlichen Ratschlüssen bestimmt habe.⁴¹ Gottes Handeln soll gerecht, aber unnachvollziehbar sein. Stand in *De libero arbi-*

⁴¹ Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, II 18 (C. C. XLIV, S. 45): »Odit enim deus impietatem. Itaque in aliis eam punit per damnationem, in aliis admittit per iustificationem, quemadmodum ipse iudicat esse faciendum illis iudicis inscrutabilibus.« Vgl. auch I, II 16 (C. C. XLIV, S. 41): »Atque ita tenacissime firmissimeque credatur id ipsum, quod deus cuius uult miseretur et quem uult obdurat, hoc est cuius uult miseretur et cuius non uult non miseretur, esse alicuius occultae atque ab humano modulo inue-

trio der Gebrauch des freien Willens noch in einem Zusammenhang mit dem Maß der Schuldhaftigkeit des Menschen, so tilgt Adams Ursünde jede sinnvolle Initiative: Wenn auch der freie Wille an sich einen Wert darstellt, welchen Wert hat er bei denen, die unter der Sünde stehen?⁴² Und wer steht für Augustinus nach Adam nicht unter dem Bann der Sünde?

So wird Gottes Entscheid für Jakob und gegen Esau zum theologischen Paradigma seiner Macht: Es gibt keine Kriterien, die uns Gottes Wahl verständlich werden lassen können.⁴³ Die gnadentheologische Balance zwischen Theonomie und Autonomie wird von Augustinus auf Kosten des Menschen preisgegeben. Ihm geht es nicht nur um die theologische Sicherung der Freiheit Gottes, seine Gnade ungeschuldet zu schenken, sondern er forciert einen theologischen Voluntarismus, dem der Gedanke der Willensfreiheit des Menschen geopfert wird. Der absoluten Gnadenmacht Gottes korrespondiert eine völlige Ohnmacht des Menschen.

Augustins Lehre von der universalen Schuld des Menschen diene dem Versuch, die Einheit Gottes durch die Verteidigung seiner gelungenen Schöpfung zu retten. Seine Lehre von der Prädestination der Erwählung läßt nach Blumenberg diesen antignostischen Versuch scheitern. Zwar sei der gnostische Dualismus für das metaphysische Weltprinzip beseitigt worden – »Augustins folgenreiche Wendung von der Gnosis zur menschlichen Freiheit rettet die ›Ordnung‹ für das Mittelalter und bereitet die Wiederkehr des Aristoteles auf der Höhe der Scholastik vor«⁴⁴ – aber er »lebte im Schoße der Menschheit und ihrer Geschichte als absolute Sonderung von Berufenen und Verworfenen fort. Diese zur Rechtfertigung Gottes ersonnene Krudität hat ihre verschwiegene Ironie darin, daß auf dem Umweg über die Vorstellung der Prädestination eben doch die Urheberschaft des absoluten Prinzips für die kosmische Verderbnis wieder hereingeholt wird, deren Elimination der ganze Aufwand gegolten hatte. Für *diese* Sünde in ihrer universalen Auswirkung konnte eben doch nur der Urgrund der Dinge selbst ver-

stigabilis aequitatis, quae in ipsis rebus humanis terrenisque contractibus animaduertenda est ...«

⁴² Ebd., I, II 21 (C. C. XLIV, S. 53): »Liberum uoluntatis arbitrium plurimum ualet, immo uero est quidem, sed in uenundatis sub peccato quid ualet?«

⁴³ Das betont Augustinus in *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum* I, II 22.

⁴⁴ *Die Legitimität der Neuzeit*, 149.

antwortlich gemacht werden – die *massa damnata* hatte dafür nur noch die Folgen zu tragen.«⁴⁵

Augustins Gottesbegriff ist antignostisch konzipiert. Dennoch transportiert er Spezifika gnostischer Theologie unterhalb der Ebene antihäretischer Orthodoxie. Der Akt der gnadenhaften Erwählung verweigert sich nicht nur der vernünftigen Einsehbarkeit, sondern er vollzieht sich *jenseits* der Vernunft und ist daher von Willkür kaum noch abzugrenzen – Esau ist verdammt, noch bevor er etwas Böses tun konnte! Die Frage, warum Esau dies in einem Akt der Prädestination widerfahren ist, läßt Augustinus nicht zu. Diese Frage überhaupt zu stellen sei ›unverschämte‹.⁴⁶ Der Verlust humaner Selbstbestimmung, und sei es in dem Akt der freien Annahme der unverdient geschenkten Gnade, ist das Pendant zu Augustins theologischem Absolutismus. Blumenbergs These: Das späte Mittelalter sollte das Erbe der »nicht überwundenen, sondern nur ›übersetzten‹ Gnosis«⁴⁷ antreten: »Die nicht überwundene, sondern nur transponierte Gnosis kehrt in der Gestalt des verborgenen Gottes und seiner unbegreiflichen absoluten Souveränität zurück. Mit ihr bekam es die Selbstbehauptung der Vernunft zu tun.«⁴⁸

3. *Der theologische Nominalismus und die Ohnmacht der Vernunft*

Es gehört zum Stolz des 13. Jahrhunderts, eine Synthese zwischen antiker Philosophie in der Gestalt des Aristotelismus und christlicher Theologie angestrebt zu haben. Das 14. Jahrhundert steht in mehrfacher Hinsicht für das Scheitern dieser Bemühung. Die fortgeschrittene Aneignung der aristotelischen Philosophie vermochte immer weniger die offenkundigen Brüche zwischen beiden zu übersehen: Die unvereinbaren Vorstellungen von einer ewigen und einer in einem Anfang geschaffenen Welt bezeichnen dabei exemplarisch das Problem, philo-

⁴⁵ Ebd., 148.

⁴⁶ Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, II 16 (C. C. XLIV, S. 42): »Itaque huius impudentiam quaestionis ita retundit apostulus: O HOMO, TV QVIS ES, QVI RESPONDEAS DEO?«

⁴⁷ *Die Legitimität der Neuzeit*, 149.

⁴⁸ Ebd.

sophische Theoreme und biblisch orientierte Theologie zu harmonisieren.

Für Blumenberg scheitert mit dem Nominalismus des 14. Jahrhunderts ein Syntheseversuch, der weit über die Anstrengungen des 13. Jahrhunderts zurückreicht. Der Nominalismus markiert für ihn den Zusammenbruch der Symbiose von antikem Weltverständnis und christlicher Theologie. Es gehört zu den Grundannahmen Blumenbergs, die seine Interpretation der Theologiegeschichte leiten, daß die theologische Reflexion christlicher Existenz sich wie selbstverständlich auf die durch die antike Philosophie ausformulierte Weltvorstellung bezogen habe, statt einen Bruch zu konstituieren. Die Patristik sei von einer »selbstverständlichen Mitführung des antiken Weltverständnisses im christlichen Bewußtsein«⁴⁹ ausgegangen. Es sei gerade die »ungebrochene Kontinuität des Wirklichkeitsbezuges«, die die »große Kraft der Sicherheit und Selbstverständlichkeit der patristischen und scholastischen Denkentwicklung«⁵⁰ gewährt habe. Damit ist es mit dem Nominalismus vorbei. Durch seine Position innerhalb des Universalienstreites, durch seine Problematisierung der Existenz des Allgemeinen, ist die antike Metaphysik in ihrem Kern angegriffen – und mit ihr für Blumenberg die gesamte Theologie. Der Nominalismus als das »System der Systemdurchbrechungen«⁵¹ negiert das theologische Apriori, daß die allgemeine Ordnung des Seienden die strukturelle Präsenz Gottes in der Welt sei, die folglich als ein theologisches System spiegelbar sein muß.

Die Krise der Theologie, ausgelöst durch den Zusammenbruch der sie tragenden theoretischen Fundamente, hatte für Blumenberg zur Folge, daß ein vom Aristotelismus befreiter Gottesbegriff zur Bedrohung der menschlichen Vernunft werden konnte. Dieser Zusammenhang weist dem theologischen Nominalismus seine Funktion als Konstitutionsbedingung neuzeitlicher Rationalität zu: Im Nominalismus habe eine »Steigerung der Theologie zu ihrem maximalen Anspruch gegen die Vernunft«⁵² stattgefunden. Ockham ist Blumenbergs Hauptdarsteller im letzten Akt des Schauspiels auf der Bühne der Theologie.

⁴⁹ *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, 13.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ *Die Legitimität der Neuzeit*, 215.

⁵² Ebd., 405.

Der aristotelisch gedachte Gott der Theologie ist ein gemäßigter Gott. Fest eingefügt in Forderungen, für deren Erfüllung er der Garant zu sein hat, ist er überraschungsfrei. Diese Forderungen sind nicht gnadentheologischer Art – der das ganze Mittelalter hindurch mächtige Augustinus hatte in diesem Punkt die Souveränität Gottes zu verbürgen gewußt –, sondern vielmehr metaphysischer Art. Wo die Welt theologisch als ein Kosmos, als eine festgefügte Ordnung verstanden wird, bedarf es des Gottes als den Schöpfer und Garant dieser Ordnung. Für Blumenberg hat die »Symbiose des Mittelalters mit der aristotelischen Philosophie« eben auf einer »Ungleichmäßigkeit in der Beachtung der Attribute Gottes beruht, auf der Zurücksetzung der Allmacht und noch mehr der Allgegenwart zugunsten der geistigen Selbstgenügsamkeit und der ständigen und konstitutiven Abhängigkeit der Welt von dem inneren Leben der Gottheit«. ⁵³ Die kosmologisch entfaltete Metaphysik war das Regulativ für alle Aussagen über die Macht Gottes.

Der darin verborgene Konflikt trat am 7. März 1277 offen zu Tage, als der Pariser Bischof Tempier 219 Thesen aristotelischer Prägung verurteilte, von denen er annahm, daß sie an der Pariser Universität gelehrt würden. Dieser innermittelalterliche Konflikt markiert trotz seiner regionalen Begrenzung die aufgebrochenen Spannungen der Aristoteles-Rezeption. Waren Thesen wie die, daß alles, was unmittelbar von Gott bewirkt werde, von ihm mit Notwendigkeit getan werden müsse, ⁵⁴ mit der biblischen Vorstellung von der Macht Gottes vereinbar? Oder war die These, daß Gott als erste Ursache nicht mehrere Welten machen könne, ⁵⁵ nicht eine unzulässige Begrenzung seiner Potentialität? Die Beschränkung der Theonomie durch die kosmologische Metaphysik wurde zu einem Problem theologischer Logik. Für Blumenberg bezeichnet das Dokument der Verurteilung »genau den Zeitpunkt, in dem der Vorrang des Interesses an der Rationalität der Schöpfung und ihrer humanen Intelligibilität umschlägt in die spekulative Faszination durch das theologische Prädikat der absoluten Macht und Freiheit«. ⁵⁶ Der Gott als die zunehmend akosmisch gedachte Transzendenz fiel aus allen metaphysischen Vermittlungs- und Be-

⁵³ *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 195.

⁵⁴ Die verurteilten Thesen werden zitiert nach: K. Flasch (Hrsg.), *Aufklärung im Mittelalter?*, a. a. O. Die genannte 53. These im Original: »Quod Deum necesse est facere, quicquid immediate fit ab ipso.«

⁵⁵ Ebd., These 34: »Quod prima causa non posset plures mundos facere.«

⁵⁶ *Die Legitimität der Neuzeit*, 179.

schränkungenmöglichkeiten heraus: Der nunmehr verborgene Gott, der *deus absconditus*, ist ein absoluter.

Wilhelm von Ockham ist der »wirkliche ›Revolutionär‹ am Anfang des 14. Jahrhunderts«. ⁵⁷ Seiner Theologie versucht Blumenberg die Konsequenzen eines absoluten Gottes für die Situation des Menschen zu entnehmen. ⁵⁸ Diese Situation wird primär erkenntnistheoretisch definiert. Die vernünftige Leistungsfähigkeit einer rationalen Wirklichkeitsbewältigung hängt von der Selbstbeschränkung Gottes ab, die der Welt innewohnende Logizität nicht zu durchbrechen. Kann Gott etwas machen, was er nicht gemacht hat? Kann er dreieckige Kreise schaffen? Warum soll er es nicht können? Die kreative Potentialität eines allmächtigen Gottes droht sich hier von den Bedingungen der Möglichkeit einer leistungsfähigen Vernunft abzuspalten.

Die paradigmatische Infragestellung der humanen Erkenntnisgewißheit durch den Nominalismus ist für Blumenberg der Gedanke, daß Gott in unserem Bewußtsein eine Wahrnehmung eines Gegenstandes erzeugen könne, der nicht oder nicht mehr existiert. Als ein von der Dignität her kaum überbietbares Beispiel zieht er Ockhams Äußerung heran, Gott könne bewirken, daß der Mensch am Himmel einen Stern erblicke, obwohl dieser Stern bereits aufgehört habe zu existieren. ⁵⁹ Diese Überlegung mit dem für die neuzeitliche Philosophie so beunruhigenden Moment der Täuschung hat für die Vernunft den »Charakter der ans Absurde streifenden intellektuellen Zumutung«. ⁶⁰ Die erkenntnistheoretische Situation, die der Nominalismus der menschlichen Vernunft auferlegt, ist demnach »die einer konstitutiven Verlegenheit«. ⁶¹

Überfordert und irritiert wird die menschliche Vernunft aber auch von der Konsequenz, die die nominalistische Leugnung der Universalien bedeutet. Der metaphysisch reich explizierte Kosmos besaß

⁵⁷ *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 195.

⁵⁸ Ich versuche im folgenden, ausschließlich die Position und Deutung Blumenbergs zu entfalten. Im zweiten Hauptteil dieser Arbeit wird diese Interpretation kontrovers zu diskutieren sein.

⁵⁹ Wilhelm von Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 1 (OTH I, 39): »Sicut si videam intuitive stellam existentem in caelo, illa visio intuitiva, sive sit sensitiva sive intellectiva, distinguitur loco et subiecto ab obiecto viso; igitur ista visio potest manere stella destructa ...« Die problematische Steigerung dieses Beispiels einer Wahrnehmung eines nicht-existenten Gegenstandes besteht in der Frage, ob Gott eine *visio beatifica* erzeugen könne, ohne selbst anwesend zu sein.

⁶⁰ *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 46.

⁶¹ Ebd., 564.

wohl die innewohnende Gefahr einer Marginalisierung der Stellung des Menschen im Weltganzen, aber noch in der Variante einer schwächsten Anthropologie galt die Abgestimmtheit von kosmischem Erkenntnisobjekt und menschlichem Erkenntnisvermögen. Die nominalistische Auflösung der kosmischen Ordnungsstrukturen zugunsten des Gedankens, daß Gott in seiner Allmacht jedes Seiende individuell will und schafft, spricht dem einzelnen Seienden wohl Einzigartigkeit zu, droht aber der Rationalität die Möglichkeit eindeutig begrifflicher Strukturierung zu nehmen. Die Mannigfaltigkeit der Welt überfordert das Fassungsvermögen der Vernunft. Für Blumenberg verlor durch den Nominalismus das Allgemeine »zwar seine konstitutive Bedeutung, aber das Reich des Konkreten wurde dadurch keineswegs aufgewertet, sondern zum amorphen Meer der Einzelheiten, auf dem der Begriffe schaffende Verstand sich Kennmarken der Orientierung setzen mußte.«⁶² Ockham deduziere letztlich nichts anderes als die »Ohnmacht der Vernunft«⁶³ aus dem Allmachtsprinzip, die in der »Unanwendbarkeit des Ökonomieprinzips auf die klassischen Fragen der Metaphysik« bestehe, denn »die Natur, die nichts vergeblich tut, ist nicht mehr eine Bestimmung des göttlichen Wirkens, dem die Vermeidung der Umwege und des überflüssigen Aufwands an Mitteln nicht unterstellt werden darf. Nie ist das Gegebene, die faktische Welt ebensowenig wie die faktische Gnade, das Maximum des Möglichen. Die These von der Möglichkeit unendlich vieler Welten ist nur das Äquivalent einer Behauptung über die Ohnmacht der endlichen Vernunft.«⁶⁴

Was hier negiert wird, ist die Vermittlung von Gott und Mensch durch eine erkennbare Schöpfungsordnung. Der gedachte Gott zeigt sich in einer bedrohlichen Unmittelbarkeit. Und genau diese uneingeschränkte Präsenz ist das »dem Mittelalter den Garaus machende Prinzip«,⁶⁵ gegen das die humane Selbstbehauptung sich durch Distanzierungsleistungen zu schützen wissen sollte. Die Schöpfung hat in ihrer nominalistischen Lesart aufgehört, eine Vermittlungsinstanz

⁶² *Die Legitimität der Neuzeit*, 601 f.

⁶³ Ebd., 181.

⁶⁴ Ebd. Auch Ockhams Ökonomieprinzip, für eine Erklärung nicht mehr Annahmen zuzulassen, als unbedingt nötig – sein ›Rasiermesser‹ – verhilft nach Blumenberg nicht zu einem »Nachvollzug einer in der Natur gegebenen Ordnung«, sondern lediglich zu einer »gewaltsamen Reduktion auf eine vom Menschen unterstellte Ordnung« (*Die Legitimität der Neuzeit*, 170).

⁶⁵ *Arbeit am Mythos*, 272.

zwischen göttlichem Willen und menschlichem Sicherheitsbedürfnis zu sein: »Göttlicher und menschlicher Geist, schöpferisches und erkennendes Prinzip verfahren gleichsam ohne Rücksicht aufeinander. Die Gratuität der Schöpfung bedingt, daß sich der Anspruch ihrer Angemessenheit an die Bedürfnisse der Vernunft nicht mehr stellen läßt.«⁶⁶

Blumenberg übersieht nicht, daß Ockham der Macht Gottes eine Grenze gesetzt hat: Gott kann alles tun, aber sein Handeln darf keinen Widerspruch einschließen.⁶⁷ Für Blumenberg bedeutet diese Formel aber keinesfalls eine Respektierung der Bedürfnisse der menschlichen Vernunft. Vielmehr deutet er sie als letzte Verschärfung der die Rationalität verunsichernden Situation: »Der Gott, der nur dem logischen Prinzip des Widerspruchs unterworfen ist, ist zugleich der Gott, der sich selbst zu widersprechen vermag, dessen Schöpfung nicht den Willen zur Vernichtung ausschließt, der über jeder Gegenwart als Ungewißheit der Zukunft steht, also letztlich der Gott, dessen Wirken die Annahme immanenter Gesetze nicht zuläßt und der alle rationalen ›Konstanten‹ in Frage stellt. Der Gott, der sich nicht selbst nötigt, der auf keine Konsequenz seiner Manifestationen festgelegt werden kann, macht die Zeit zur Dimension schlechthinniger Ungewißheit.«⁶⁸ Gott kann demnach nichts in sich Widersprüchliches machen, wohl aber eine von ihm gesetzte Handlung im nächsten Augenblick zurücknehmen, ohne daß dies einen Widerspruch bedeutet. Die der *creatio ex nihilo* notwendig folgende *creatio continua* wird somit zum Inbegriff der Abhängigkeit des Geschaffenen von dem stets zu erneuernden Willen des souveränen Gottes zu dessen Bestand und in der Unergründbarkeit dieses Willens zum Inbegriff der radikalen Gefährdung des Seienden aufgrund der fehlenden Möglichkeit der autonomen Selbsterhaltung. Die Welt ist somit »kontingent als eine Wirklichkeit, die indifferent zu ihrem Dasein ist und deshalb Grund und Recht ihrer Wirklichkeit nicht in sich selbst trägt« – das Sein der Welt hat einen »Gnadencharakter angenommen«.⁶⁹

Das Mittelalter ist in seiner theoretischen Anstrengung von einem

⁶⁶ *Die Legitimität der Neuzeit*, 170.

⁶⁷ Wilhelm von Ockham, *Quodlibeta septem* VI, qu. 6 (OTH IX, 604): »Quod probō primo per articulum fidei: ›Credo in Deum Patrem omnipotentem‹. Quem sic intelligo quod quodlibet est divinae potentiae attribuendum quod non includit manifestam contradictionem ...«

⁶⁸ *Die Legitimität der Neuzeit*, 180f.

⁶⁹ *Die kopernikanische Wende*, 18f.

antignostischen Systemwillen beherrscht – so Blumenbergs Generalthese über die mittelalterliche Theologiegeschichte. Hatte Augustinus das Prinzip der Ordnung gegen die gnostische Umdeutung und Stigmatisierung zu rehabilitieren versucht, so steht der Nominalismus für den Zusammenbruch dieser Bemühung. Damit wird das Grundproblem wieder freigesetzt, das zu bannen das Mittelalter angetreten war: die Gnosis. Mit dem Nominalismus war der »Leitfaden des Schöpfungsgedankens für das menschliche Selbstverständnis ... abgerissen; der fundamentale, von Marcion zuerst erkannte und in der gnostischen Radikalität des Dualismus ›gelöste‹ Widerspruch zwischen Schöpfung und Heilsvermittlung war erneut aufgebrochen, aber in der Absurdifizierung rationalen Fragens als solcher nicht mehr erkannt«. ⁷⁰ Der ins Absolute gesteigerte Gott, der sich allem Erkenntnisvermögen des Menschen entziehende *deus absconditus*, ist nach Blumenbergs Nominalismus-Lesart eine nicht vom voluntaristischen Despotismus abgrenzbare Zumutung für die Vernunft. Die theologische Konsequenz, die Allmachtsprädikation zu entfalten, ließ wieder zum Vorschein kommen, was nur überdeckt gewesen war: Die nicht überwundene, sondern nur transponierte Gnosis kehrte in Gestalt des verborgenen Gottes und seiner unbegreiflichen absoluten Souveränität zurück, und mit ihr sollte es die Selbstbehauptung der Vernunft zu tun bekommen. ⁷¹

Es muß gewagt erscheinen, die Legitimität der Genese der neuzeitlichen Selbstbehauptung an einem Detailproblem der Theologiegeschichte festmachen und gleichzeitig eine epochale Tragweite dieses Geschehens mit ihm verbinden zu wollen. Es hat sich gezeigt, daß Blumenberg dieser möglichen Disproportionalität von Deutungsanspruch und -basis zum einen durch die Integration des theologischen Absolutismus in seine funktionalistische Interpretation der Theologiegeschichte als eines Problemzusammenhangs zu begegnen sucht. Seine von Harnack inspirierte Auslegung der Theologiegeschichte als des Versuchs einer Bannung der spätantiken Gnosis gipfelt in der Diagnose, im theologischen Nominalismus sei die nicht überwundene Gnosis zurückgekehrt. Der gnostische Nominalismus stellt somit den Kulminationspunkt eines Spannungsbogens dar, der die spätmittelalterliche Krise nicht als eine reformierbare Verunsicherung, sondern als die

⁷⁰ *Die Legitimität der Neuzeit*, 200.

⁷¹ Ebd., 149.

Konsequenz einer theologischen Logik begreift, die der Theologiegeschichte innewohnt. Als das Vakuum, in das der gnostische Gott im späten Mittelalter einzubrechen vermag, erscheint dabei die Auflösung der von der Patristik geleisteten antignostischen Symbiose von Theologie und antikem Weltverständnis.

Die andere Fundierung der Tragweite seiner Deutung der Konstitutionsbedingungen neuzeitlicher Subjektivität versucht Blumenberg durch die Integration des spätmittelalterlichen Konflikts in den geistesgeschichtlichen Prozeß zu leisten, der unter dem Stichwort ›Ordnungsschwund‹ eine zentrale Bedeutung im Denken Blumenbergs einnimmt. Es ist möglich, das gesamte Werk Blumenbergs als eine Diagnose der Konsequenzen dieses Ordnungsschwundes für das menschliche Selbstverständnis zu lesen. Als Ordnungsschwund bezeichnet Blumenberg dabei »eine fundamentale Wandlung im Verstehen der Welt und in den darin implizierten Erwartungen, Einschätzungen und Sinngebungen« unter der Leitfrage, »was es für den Menschen mit der Wirklichkeit auf sich hat«. ⁷²

Der von Blumenberg als ein Ergebnis der Geistesgeschichte dechiffrierte Ordnungsschwund ist dabei nicht einfach als eine nihilistisch-resignative Auflösung jedweder Sinnstruktur zu verstehen, an deren Ende blanke Absurdität stünde. Vielmehr besteht er in der Destruktion der anthropozentrischen Hoffnung auf eine Konvergenz von Welthaftigkeit und Sinnhaftigkeit: Die in der Tradition am eindrucksvollsten metaphysisch explizierte Vorstellung, daß der Wirklichkeit als Kosmos eine Ordnungsstruktur zugrunde liege, deren prägnantestes Merkmal ihre teleologische Verfaßtheit sei, wohnte die Hoffnung inne, über deren Explikation auch etwas über die Stellung des Menschen im Weltganzen zu erfahren. Der Ordnungsschwund als »Grund zum Zweifel an einer auf den Menschen beziehbaren Struktur der Wirklichkeit« ⁷³ führt bei Blumenberg dagegen zu einer Inversion der Sinnfrage, denn »die Welt ... ist stumm geworden auf die Frage, welche Stellung der Mensch in ihr einnimmt. Der Mensch ist darauf angewiesen, diese Frage nur noch an sich selbst zu stellen.« ⁷⁴

Blumenbergs Verknüpfung beider Momente – das Scheitern des antignostisch bestimmten Systemwillens der mittelalterlichen Theolo-

⁷² *Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche*, 38.

⁷³ *Die Legitimität der Neuzeit*, 150.

⁷⁴ *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, 368.

giegeschichte und der geistesgeschichtliche Prozeß des Ordnungschwundes – soll dem theologischen Nominalismus seine epochale Tragweite für die Genese neuzeitlicher Selbstbehauptung zuweisen: Theologisierte die spätantike Gnosis durch ihre soteriologische Dämonisierung der Weltlichkeit den bereits im Hellenismus gewachsenen Zweifel an einer positiven, auf den Menschen beziehbaren Sinnstruktur der Wirklichkeit, so brach mit dem theologischen Nominalismus die der Theologiegeschichte immanente Anstrengung zusammen, gegen die Gnosis die positive Sinnhaftigkeit des Wirklichkeitsbezuges zu behaupten. Die in der Gestalt des nominalistischen Gottes wiedergekehrte Gnosis dämonisierte die Weltlichkeit zwar nicht, entzog sie aber dem Menschen jeder rationalen Einsehbarkeit, da sie als Schöpfung der voluntaristischen Willkür Gottes unterliegt und einer einsehbaren Ordnung entbehrt. Die Welt wird zur kontingenten Faktizität, die der Vernunft keine Aussagen über ihren Schöpfergott mehr zu vermitteln imstande ist.

Damit ist für Blumenberg das Ende der Theologie erreicht. Zwar darf man auf den nominalistischen Gott noch nicht Nietzsches Diktum anwenden, Gott sei tot, aber der in die absolute und unvermittelte Transzendenz gesteigerte Gott der Nominalisten impliziere geradezu das Postulat, »der Mensch habe sich so zu verhalten, als ob Gott tot wäre«. ⁷⁵ Der in seinen Handlungen für uns zur reinen Willkür zerronnene Gott ist überflüssig, ⁷⁶ und sein einziger relevanter Bezug auf unsere Existenz ist die Gefährdung, die er für unsere Vernunft bedeutet. Für Blumenberg birgt die unerträglich gewordene Situation des nominalistischen Gottesbegriffs die Legitimität in sich, die Theologie zu einem Ende zu bringen, indem sie als fortan bedeutungslos zurückgelassen wird. Denn eine »Religion, die über Heilserwartung und Rechtfertigungsvertrauen hinaus geschichtlich ihrem Anspruch nach zum ausschließlichen System der Welterklärung geworden ist, die aus der

⁷⁵ *Die Legitimität der Neuzeit*, 404. Ebd.: »Die Neuzeit begann zwar nicht als Epoche des toten Gottes, aber als Epoche des verborgenen Gottes, des deus absconditus – und ein verborgener Gott ist *pragmatisch* so gut wie ein toter ... Das erzwingt die ruhelose Weltinventur, die sich als Antrieb des Zeitalters der Wissenschaft bezeichnen läßt.«

⁷⁶ Der für uns in seinem Handeln nur noch in der Erlebnisqualität des Zufalls erfahrbare Gott gerät in Analogie mit dem Prinzip des Zufalls im antiken Atomismus: »Der nominalistische Gott ist der überflüssige Gott, er kann durch den Zufall der von ihren parallelen Bahnen abweichenden Atome und ihrer weltenbildenden Wirbel ersetzt werden. Der Begriff eines absoluten Willens ist in sich widerspruchsvoll und daher eine chimärische Fiktion.« (*Die Legitimität der Neuzeit*, 165).

Grundidee der Schöpfung und aus dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen die Angemessenheit seines Erkenntnisvermögens an die Natur folgern konnte, aber schließlich in der mittelalterlichen Konsequenz ihrer Sorge um die unendliche Macht und absolute Freiheit ihres Gottes die Bedingungen selbst zerstörte, die sie für das Weltverhältnis des Menschen vorgegeben hatte, eine solche Religion bleibt unausweichlich mit dieser widerspruchsvollen Abwendung von ihren Voraussetzungen dem Menschen das Seinige schuldig«. ⁷⁷

4. Zum Vergleich: Gnadentheologischer Nominalismus bei Rudolf Bultmann

Der Nominalismus ist für die Theologie nicht nur ein historisches Phänomen, sondern auch ein systematisches Problem. Für Blumenberg markiert er gerade das Zentrum der Schwierigkeiten, die eine Theologie mit der Vermittlung von Heil und Freiheit haben kann – für ihn immerhin »das Problem einer Logik der ntl Theologie«. ⁷⁸ Daher ist es möglich und sinnvoll, den theologischen Nominalismus des 14. Jahrhunderts kurz zu verlassen, um in einer seiner zeitgenössischen Varianten das für Blumenberg Kritikwürdige alternativ herauszupräparieren. Die Theologie Rudolf Bultmanns bietet den Ausgangspunkt für diesen Versuch. Keinem anderen zeitgenössischen Theologen hat Blumenberg seine Aufmerksamkeit geschenkt. Daß er trotz seiner These von der legitimen Überwindung der Theologie im Spätmittelalter die Auseinandersetzung mit Bultmann gesucht hat, hat seinen Grund darin, daß er in dessen Theologie die zeitgenössische Variante der spätmittelalterlichen Konsolidierungsbedingung der sich selbstbehauptenden Subjektivität ausgemacht hat.

»Sie werden in meinem Glauben *u. Verstehen* die Ketzerei wittern«, ⁷⁹ schreibt Rudolf Bultmann am 10. Dezember 1935 an Karl Barth und formuliert damit selbst das Grundanliegen, das sein Werk durchzieht.

⁷⁷ Ebd., 128.

⁷⁸ *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, 123.

⁷⁹ R. Bultmann, *Brief an Karl Barth vom 10. 12. 1935*, in: K. Barth, *Briefe*, Bd. 1: *Karl Barth-Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922-1966*, hrsg. v. B. Jaspert (Gesamtausgabe, Bd. V), Zürich 1971, 161–163, hier: 163.

Es ist dieser Anspruch, der seine Position innerhalb der dialektischen Theologie bestimmt hat. Seine Theologie wendet sich dabei gegen Barths Ansatz, den Dietrich Bonhoeffer kritisch als einen ›Offenbarungspositivismus‹ resümiert hat.⁸⁰ Dem Akt des Glaubens das Moment des Verstehens beizufügen, war Bultmanns Versuch, diesen Offenbarungspositivismus zu brechen. Es ist Blumenbergs ruinöse Kritik, daß sich Bultmanns alternativer Ansatz als ein ›Entscheidungspositivismus‹ realisiert habe.⁸¹

Die große Infragestellung eines sinnvollen Zusammenhanges von Glauben und Verstehen ist für Bultmann die Geschichte, oder genauer: die Historizität der christlichen Überlieferung. Daß die Texte des Neuen Testaments unleugbar historische Quellen darstellen *und* von einem Heil zu künden vorgeben, das dem zeitgenössischen Hörer der Botschaft unmittelbar bedeutsam zu sein beansprucht, ist die Divergenz, die den Akt des Glaubens von dem des Verstehens zu isolieren droht. »Das Weltbild des Neuen Testaments ist ein mythisches«,⁸² so Bultmanns Generalthese über den Einfluß der historischen Umstände auf die neutestamentlichen Texte. Die mythologische Ausdruckswelt ist gleichsam das sprachliche Sediment der historischen Situation, das sich auf die Verkündigung des Offenbarungsgeschehens gelegt habe und nun einen intellektuellen Bruch provoziere: Das Neue Testament ist in einer mythologischen Sprache verfaßt, die »für den Menschen von heute ungläubhaft«⁸³ ist, da man »nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben«⁸⁴ kann. Die Wahrheit der christlichen Verkündigung vom Sediment historisch-kontingenter Überlieferung zu befreien, kommt in dem entsprechend entworfenen Destruktionsprogramm einer Entmythologisierung dem Versuch gleich, den Glaubensakt nicht einem *sacrificium intellectus* auszuliefern.

Das Gegenmittel gegen die historische Verzerrung der Verkündi-

⁸⁰ D. Bonhoeffer, *Brief an Eberhard Bethge vom 30.4.1944*, in: ders., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (Neuausgabe, hrsg. v. E. Bethge), München 1985, 303–306, hier: 306.

⁸¹ *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, 135.

⁸² R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: ders., *Offenbarung und Heilsgeschehen*, München 1941, 27–69, hier: 27.

⁸³ Ebd., 29.

⁸⁴ Ebd., 31.

gung ist für Bultmann die Hermeneutik der existenzialen Daseinsanalyse, wie sie Heidegger in *Sein und Zeit* entfaltet hat. Mit dem Begriff der ›Existenz‹ bezeichnet Bultmann dabei »das spezifisch menschliche Sein«⁸⁵ jenseits der Zufälligkeit zeitgeschichtlicher Prägungen. Die Analyse dessen, was das Menschsein in seiner unabgelenkten und unverformten Eigentlichkeit ausmachen soll, stößt alles Situative in den Rang des Marginalen. Die historisch verortete Ausdruckswelt des Mythos wird so zur Fehlform und zum ungeeigneten Mittel, die neutestamentliche Intention zu erfüllen, von einer Wirklichkeit zu reden, die »jenseits der objektivierbaren, der beobacht- und beherrschbaren Wirklichkeit liegt ..., die für den Menschen von entscheidender Bedeutung ist; die für ihn Heil oder Unheil, Gnade oder Zorn bedeutet, die Respekt und Gehorsam fordert«.⁸⁶ Die existenzialanalytische Auslegung des Neuen Testaments versucht daher, die »eigentliche Intention des Mythos zur Geltung zu bringen, nämlich die Intention, von der eigentlichen Wirklichkeit des Menschen zu reden«.⁸⁷

Bultmanns Versuch, die ergangene Offenbarung dem gegenwärtigen Verstehen nahebringen zu wollen, kulminiert in dem Begriff des ›Kerygmas‹. Er beinhaltet die von aller Historizität gereinigte Quintessenz der neutestamentlichen Offenbarung: Das Kerygma ist die dem Menschen begegnende, ihn in den Stand der Eigentlichkeit seiner Existenz erhebende Verkündigung der Heilsbotschaft. Die Eigentlichkeit der Existenz ist dabei wesentlich Entschiedenheit als Daseinshaltung gegenüber dem Anruf der Offenbarung. Das Kerygma ist das »wunderbare Ereignis, das für den Menschen das große Entweder-Oder bedeutet, das den Menschen in die Entscheidung hineinstellt«.⁸⁸

Die temporale Tiefenschicht des Kerygmas ist eine präsentische Eschatologie. Sie ist die Transformation der im Urchristentum erwarteten Parusie in eine entmythologisierte Theologie. Bereits Bultmanns Scheidung von Eschatologie und Apokalyptik ist hier aufschlußreich, wie sie anhand seiner Reaktion auf Ernst Käsemanns These, die »Apokalyptik als Mutter der christlichen Theologie«⁸⁹ zu begreifen, deutlich wird. In seiner Antwort auf Käsemann, seinen Schüler, der sich

⁸⁵ R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: ders., *Glauben und Verstehen* IV, Tübingen 1965, 128–137, hier 129.

⁸⁶ Ebd., 133.

⁸⁷ Ebd., 134.

⁸⁸ R. Bultmann, *Jesus*, Tübingen 1983, 32.

⁸⁹ E. Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1964, 105–131, hier: 130.

bereits in der Frage nach dem historischen Jesus über seinen Lehrer hinausgewagt hatte, formuliert Bultmann, er könne »zustimmen, wenn es statt ›Apokalyptik‹ ›Eschatologie‹ hieße«. ⁹⁰ Eschatologie sei die schätzenswerte Vorstellung vom Ende der Welt, »eine Vorstellung, die als solche kein konkretes Bild vom Endgeschehen zu enthalten braucht, die sogar das Ende nicht als ein chronologisch fixiertes zu denken braucht«. Apokalyptik dagegen sei eine unzulässige Auslegung der Eschatologie. »Sie entwirft Bilder vom Endgeschehen, und sie fixiert das Ende chronologisch.« Das Phänomen der Apokalyptik schlägt Bultmann also ganz auf die Seite der defizitären Ausdruckswelt des Mythos, der das in der Eschatologie Gemeinte verdecke.

Den hermeneutisch adäquaten Zugang zur christlichen Eschatologie bietet wiederum die Existenzialanalyse, ohne die Bultmanns Konzept einer präsentischen Eschatologie nicht hätte formuliert werden können. Der Augenblick, in dem das Kerygma begegnet, ist das präsentische Eschaton des Jetzt der Entscheidung, womit der Mensch aus seiner geschichtlichen Eingebundenheit herausgerissen wird: »Eschatologie in ihrem echten christlichen Verständnis ist nicht das zukünftige Ende der Geschichte, sondern die Geschichte ist von der Eschatologie verschlungen.« ⁹¹ Das Christentum ist für Bultmann essenziell ungeschichtlich, seine geschichtliche Existenz ist ein Paradox. Sein theologischer Ansatz transformiert die urchristliche Naherwartung in den existenzialphilosophisch explizierten Augenblick: Der eschatologische Augenblick der Entscheidung soll unsere Existenz unmittelbarer betreffen als es jede geschichtliche Vermittlung der Heilsbotschaft können soll. Jede Etablierung des Christentums in der geschichtlichen Welt ist dagegen eine »Vergeschichtlichung der Eschatologie« ⁹² und somit ein Abfall von der genuinen Verfaßtheit des Christentums.

Was an Bultmanns Begriff des Kerygmas auffällt, ist sein hoher Formalisierungsgrad. Er geht in einer grenzwertartigen Weise von dem Christus als Verkündigung aus, so daß jede Anbindung an den historischen Jesus von Nazareth auf ein Minimum zurückgedrängt wird. Bultmann gesteht dies offen ein, wenn er in einem Brief an Barth zugibt, daß er die »Bedeutung des historischen Jesus für das Kerygma

⁹⁰ R. Bultmann, *Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?*, in: ders., *Exegetica*, Tübingen 1967, 476–482, hier: 476.

⁹¹ R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament*, in: ders., *Glauben und Verstehen III*, Tübingen 1960, 91–106, hier: 106.

⁹² R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, dritte, durchgesehene und ergänzte Auflage, Tübingen ³1958, 391.

bisher nicht explizit erörtert habe«. ⁹³ Diese theologische Marginalisierung der Historizität Jesu ist kein Aufmerksamkeitsmangel, sondern eine Konsequenz angesichts der großen Herausforderung, dem drohenden Pluralismus historischer Situationen, der jeden universalen Anspruch zu negieren scheint, zu entgehen und das Ergehen und Vernehmen der christlichen Botschaft nicht der Kontingenz historischer Standpunkte ausgeliefert zu wissen. Das Kerygma als wesentlich welt- und geschichtslose Größe soll die christliche Botschaft für jede menschliche Existenz zu jeder Zeit verbindlich formulierbar machen.

Für Blumenberg zieht sich Bultmann mit dieser Konzeption des Kerygmas aus der »Gefährdung der Theologie *in* aller Geschichte – nur *paradigmatisch* in der modernen Welt! – auf den unangreifbaren archimedischen Punkt zurück, von dem her immer wieder durch ›Ver-geschichtlichung‹ des eschatologischen Appells Geschichte *wird*, der aber selbst nicht Geschichte *ist*«. ⁹⁴ Bultmanns Lösung des Problems von Heil und Geschichte ist für Blumenberg folglich nur als eine »Variation über den Dokerismus« ⁹⁵ zu bekommen.

Dem theologischen Anspruch einer Vermittlung von Glauben und Verstehen entspricht die gnadentheologische Vermittlung von Theonomie und Autonomie. Die Hermeneutik der Existenzialanalyse dient dabei dem Versuch, den Offenbarungspositivismus Barths zu brechen, indem Bultmann konsequent an dem Anspruch festhält, »daß dem Hörer unter dem Wort seine Existenz durchsichtig wird«. ⁹⁶ Das macht Bultmann für Blumenberg interessant. Denn die »ganz schlichte, fast allzu elementar erscheinende, aber doch ... höchst anspruchsvolle Voraussetzung, daß *Offenbarung* nur das genannt werden kann, was zum *Verstehen* führt«, ⁹⁷ verleitet Blumenberg zu dem respektvollen Urteil, »daß mit diesem Theologen noch – oder: wieder – gestritten werden kann«. ⁹⁸ Die entscheidende Frage dieses möglichen Streites ist, ob angesichts des Begriffs des Kerygmas eine gnadentheologisch befriedigende Vermittlung von Theonomie und Autonomie möglich ist.

An Bultmanns Interpretation zweier neutestamentlicher Perikopen wird dieser Konflikt exemplarisch ablesbar. In Joh. 20,16 erkennt

⁹³ R. Bultmann, *Brief an Karl Barth vom 11.–15.11.1952*, in: K. Barth, *Briefe*, a. a. O., 169–195, hier: 185.

⁹⁴ *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, 123.

⁹⁵ *Die Legitimität der Neuzeit*, 49.

⁹⁶ R. Bultmann, *Brief an Karl Barth vom 10.12.1935*, a. a. O., 163.

⁹⁷ *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, 121 f.

⁹⁸ Ebd., 121.

Maria Magdalena am offenen Grab des Gekreuzigten den ihr begegnenden Auferstandenen nicht, sondern hält ihn für den Gärtner. Erst als er sie bei ihrem Namen ruft, erkennt sie ihn. Für Bultmann bedeutet das: »Jesus kann gegenwärtig sein, und doch erkennt ihn der Mensch nicht, bevor er von seiner Anrede getroffen ist.«⁹⁹ Damit wird die Abhängigkeit des Menschen von der begegnenden Offenbarung betont und der Klärungsbedarf, wie Christus als solcher von Maria Magdalena erkannt werden kann, bestritten: »Woran sie ihn erkannt hat, darf bei diesem wunderbaren Geschehen nicht gefragt werden.«¹⁰⁰

Ebenfalls aufschlußreich ist Bultmanns Interpretation von Joh. 9: Jesus heilt einen Blinden, der ihn daraufhin für einen Propheten hält und ihn nicht als den Messias erkennt. Erst als dieser sich als der Menschensohn zu erkennen gibt, begreift der Geheilte, wer seine Genesung bewirkt hat. Bultmann betont wiederum die Abhängigkeit des Menschen von der begegnenden Offenbarung, die durch keine Fähigkeit des Menschen antizipiert werden kann. »Der Geheilte hat Jesus als einen Propheten, als durch Gott legitimiert anerkannt«, aber er »ahnt noch nicht, daß sein Helfer der ›Menschensohn‹, der *eschatologische* Heilbringer, ist ... So weit, wie er bisher gekommen ist, kann also ein Mensch unter dem Eindruck der Person Jesu gelangen«, der »entscheidende Schritt aber erfolgt erst angesichts der ausdrücklichen Frage und angesichts der Selbstoffenbarung im Wort.«¹⁰¹ Die Anerkennung der auf einen Entscheidungsappell reduzierten Offenbarung gründet also in einer keiner weiteren Kriterien bedürftigen und zugänglichen Evidenzerfahrung.

Die Lichtmetaphorik ist in diesem Zusammenhang das entscheidende Stichwort. Der gesamte Vorgang der Blindenheilung steht für Bultmann symbolisch für das Kommen des Offenbarers als das Licht der Welt: »Wie die Begriffe ›Licht‹ und ›Finsternis‹ nicht ›bildlich‹, sondern gerade im eigentlichsten Sinne gebraucht sind, sofern sie das Heil des definitiven Selbstverständnisses bzw. seinen Verlust bezeichnen, so gilt das Gleiche von den Begriffen ›sehend‹ und ›blind‹.«¹⁰² Das Licht der Offenbarung ist daher »nicht die Tageshelligkeit ..., sondern die Erhelltheit des Daseins.«¹⁰³ Bultmann kommt die Zustimmung wek-

⁹⁹ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer), Göttingen 181964, 531.

¹⁰⁰ Ebd., 532

¹⁰¹ Ebd., 257.

¹⁰² Ebd., 258.

¹⁰³ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, a. a. O., 369 f.

kende Zweifellosigkeit der Lichtmetaphorik entgegen, wie sie Blumenberg einmal beschrieben hat: »Licht ist das Eindringliche, es schafft in seiner Fülle jene überwältigende, unübersehbare Deutlichkeit, mit der das Wahre ›heraustritt‹, es erzwingt die Unentziehbarkeit der Zustimmung des Geistes«, und es ist »Geschenk, das nicht fordert, Erleuchtung, die ohne Gewalt zu bezwingen vermag.«¹⁰⁴

Der von Bultmann gedachte Akt der Annahme der begegnenden Offenbarung, die in ihrer Evidenz die Frage nach dem Grund ihrer Annahme zur Sinnlosigkeit treibt, verdeutlicht erst vollends, wie Bultmanns Formel vom ›Glauben und Verstehen‹ zu lesen ist. Das Verstehen wird dem Menschen eröffnet, ohne daß er es aus eigener Kraft erlangen oder vorbereiten könnte. Und es betrifft keinesfalls den Inhalt der Offenbarung, sondern vielmehr die Existenz des Menschen in seiner Eigentlichkeit angesichts der Offenbarung. Die geschenkte Erhellung des Daseins als die vermittelte Durchsichtigkeit der Existenz hat nicht den Glauben zur Folge, sondern zur Voraussetzung. Die Formel vom ›Glauben und Verstehen‹ ist daher streng sukzessiv zu lesen und ihre beiden Komponenten können in ihrer Abfolge nicht beliebig vertauscht werden: Erst der Glauben führt in das Verstehen, nicht aber geht ein Verstehen dem Glauben voran. Die Offenbarung eröffnet also ein Verstehen, ohne von diesem befragt werden zu können. Mit wünschenswertester Deutlichkeit schreibt Bultmann an Barth über diesen Zusammenhang von Offenbarung und Entscheidung: »Ich sage also lieber nicht: es gibt ein Darum; wohl aber: es gibt ein Daran!«¹⁰⁵

Damit ist der Vernunft eine Ohnmacht zugemutet, die der Infragestellung ihrer Leistungsfähigkeit am Ende des Mittelalters zu gleichen scheint. Erst die gegenüber einer Theonomie abgerungene Autonomie des Subjekts verbürgt den Vollsinn des Begriffs einer Entscheidung, die – um eine solche sein zu können – wissen muß, wofür sie sich entscheidet. Freiheit ist die Voraussetzung für dieses dialogisches Verhältnis von Offenbarung und Annahme. Wenn aber, wie bei Bultmann, die »Erkenntnis erst der Anerkenntnis folgt«, dann ist die Freiheit, die die Anerkenntnis vollziehen soll, »bloße Indifferenz, ihr Entscheid zufällige Willkür, was gleichbedeutend ist mit Determination«.¹⁰⁶ Die Freiheit der menschlichen Entscheidung ist erst gewahrt, wenn der Mensch »im Kerygma den *Grund* seiner Entschei-

¹⁰⁴ *Licht als Metapher der Wahrheit*, 432 f.

¹⁰⁵ R. Bultmann, *Brief an Karl Barth vom 11. – 15. 11. 1952*, a. a. O., 184.

¹⁰⁶ *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, 131.

dung zu finden vermag ... Dann aber kann das Kerygma nicht allogisch, nicht purer eschatologischer Entscheidungsappell an ein liberum arbitrium indifferentiae sein.«¹⁰⁷ Für Bultmann ist aber die »etwaige Rückfrage nach der Berechtigung des Anspruchs der Verkündigung ... schon ihre Ablehnung; sie muß verwandelt werden in die Frage, die der Fragende an sich selbst zu richten hat, ob er die Herrschaft Christi anerkennen will, die seinem Selbstverständnis die Entscheidungsfrage stellt«. ¹⁰⁸ Blumenberg lehnt diesen Entscheidungspositivismus kategorisch als Zumutung ab: »Die Frage soll in der Frage ihren Grund finden, oder genauer: sie soll keinen Grund finden – das ist der vollendete Nominalismus.«¹⁰⁹

Anhand der systematischen Identität der zeitgeschichtlich so verschiedenen Herausforderungen definiert Blumenberg die Zumutung des Nominalismus, gegen die sich zu verwehren das Recht der Vernunft ausmacht. Blumenberg sucht, so scheint es, die Auseinandersetzung mit der Theologie, da die Vernunft erst durch ihre Infragestellungen zu entdecken scheint, auf was zu beharren sie nicht verzichten kann. Das Postulat ihrer immanenten Selbstbehauptung, das die Endlichkeit ihrer Kapazitäten nicht verleugnet, ist nicht nur der sich abgrenzende Widerspruch zur Theologie, sondern das Resultat der Auseinandersetzung mit ihr.

¹⁰⁷ Ebd., 124. Von der Art eines ästhetisch befriedigenden, aber systematisch fragwürdigen Entscheidungsappells ist für Blumenberg das johanneische *Ich bin es*. Es ist für Blumenberg der »schönste und knappste Ausdruck jener letzten und inhaltlich unfaßbaren Ereignisqualität ... Zu sagen *Ich bin es*, setzt voraus, daß so in eine Welt gespanntester Gefährdung und Erwartung gesprochen wird und es darin vollauf genügt zu bedeuten, jetzt sei es so weit.« (*Arbeit am Mythos*, 208).

¹⁰⁸ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, a. a. O., 306.

¹⁰⁹ *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, 133.