

# Intransitive Selbsterhaltung

Hans Blumenbergs Paradigma neuzeitlicher Rationalität  
als Horizont eines modernen Religionsverständnisses

Jörg Dierken

## I. Blumenbergs neuzeittheoretische Alternative zur Säkularisierungskategorie

Zu einer Einschätzung der Transformationsprozesse im neuzeitlichen Religionsverständnis vermag nur zu gelangen, wer auch über eine Deutung der Eigenart der Neuzeit und ihrer Rationalitätsmuster verfügt. Eine solche Neuzeitdeutung hat Hans Blumenberg vorgelegt – mit ausgeprägt antitheologischem Akzent. So geht seine Neuzeitdeutung bekanntlich einher mit einer scharfen Kritik von Säkularisierungsthese verschiedenster Couleur.<sup>1</sup> Sie richtet sich insbesondere gegen die Vorstellung, Säkularisierung sei eine »Umsetzung authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung.«<sup>2</sup> Diese Vorstellung impliziert nicht nur ein *negatives Urteil* über die Legitimität des Säkularisierungsvorgangs und seines Resultats, die neuzeitliche Welt. Sondern sie lebt auch von der Unterstellung einer *substantiellen Identität* jener Gehalte, an der eben der Entfremdungsvorgang gemessen werden kann. Sofern ›Säkularisierung‹ kein bloß rechtstechnischer Terminus für die Umwandlung von Kircheneigentum in solches staatlicher oder anderer Instanzen

1. Im Zentrum der Kritik steht neben C. Schmitt vor allem K. Löwith, *Meaning in History*, deutsch: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Die philosophischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 4. Aufl., Stuttgart 1953. Zu Löwiths Reaktion auf Blumenbergs Kritik vgl. seine zusammen mit H.-G. Gadamer verfaßte *Rezension: Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit*, in: *PhR* 15 (1968), 195-209. Im folgenden geht es aber nicht um eine historische Überprüfung der Blumenbergschen These zur Genese der Neuzeit. Vielmehr soll Blumenbergs Sicht von neuzeitlicher Rationalität in ihrer eigenen Logik erörtert werden. Deshalb muß hier die Kontroverse zwischen Blumenberg und Löwith unerörtert bleiben. – Vgl. aus theologischer Perspektive zur Säkularisierung und ihren Folgen F. Wagner, *Was ist Religion?*, 2. Aufl., Gütersloh 1991, 196ff.
2. H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1983, 77.

ist, avanciert der Begriff zum ideenpolitischen Konzept der Bewertung neuzeitlicher ›weltlicher‹ Sinnbestände nach Maßgabe ihrer religiösen Abkunft.

Die von Blumenberg kritisierten Säkularisierungskonzepte leben davon, eine »Substanz in ihren Metarmorphosen zu identifizieren«.<sup>3</sup> Die Annahme einer solch identischen Substanz ist aber schon mit dem Problem belastet, daß die Substanz jenseits der ›Metarmorphosen‹ erkannt sein muß, um als solche gerade in ihnen identifizierbar zu sein. Überdies operiert jene Annahme mit der Unterstellung einer Kontinuität kultureller Bestände über die Epochenschwelle zur Neuzeit hinweg. Da eine solche Kontinuitätsunterstellung ihr Richtmaß an der religiös-theologischen Herkunftsgestalt gewinnt, ist mit ihr schließlich die Wertung verbunden, daß die weltlichen Erscheinungsweisen jene Substanz nicht adäquat darstellen können. So läuft das Verständnis der Neuzeit nach solchen Säkularisierungsmodellen auf »die mehr oder weniger deutliche Unterstellung [hinaus], der Erbfall sei auf unredliche Art zustande gekommen«.<sup>4</sup>

Demgegenüber favorisiert Blumenberg eine Sicht der Genese der Neuzeit, die sich funktional als »Umbesetzung vakant gewordener Positionen von Antworten beschreiben [läßt], deren zugehörige Fragen nicht eliminiert werden konnten«.<sup>5</sup> Eine solche Umbesetzung stellt die Konstitution neuzeitlicher Rationalität dar. Ihr Paradigma lautet nach Blumenberg: *intransitive Selbsterhaltung*.<sup>6</sup> Dies Paradigma besetzt die ›Vakanz‹, die mit der spätmittelalterlichen Auflösung einer rationalen Ordnung zwischen der erhaltungsbedürftigen Welt und dem solche Erhaltung gewährenden Gott entstanden ist. Wird wie in der spätnominalistischen Theologie das Merkmal der Machtwillkür des sich selbst genügenden Gottes in den Mittelpunkt gerückt, so gerät hiermit die weltliche Daseins- und Erhaltungsgewißheit ins Wanken: Eine erhaltungstheologisch nicht mehr kompensierbare Steigerung des Bewußtseins von Weltkontingenz verlangt nach einem neuen Paradigma der Kontingenzzreduktion. Denn die Welt fragt nach Verlässlichkeit. Eben sie soll durch das von willkürlicher göttlicher Eingriffskausalität freie Paradigma der Selbsterhaltung gewährt werden.<sup>7</sup>

3. Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung, 22.

4. Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung, 77.

5. Ebd. Zwar ist der Vorgang einer solchen Umbesetzung nicht nur neuzeitspezifisch, sondern er kennzeichnet auch andere Epochenbrüche. Doch läßt sich dies erst aus der Perspektive der Neuzeit heraus sagen, da deren eigentümliches Epochenbewußtsein eben »die anderen Epochen mitgeschaffen« hat (Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung, 135).

6. Vgl. H. Blumenberg, Selbsterhaltung und Beharrung, in: H. Ebeling (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1996, passim.

7. Vgl. zu Blumenbergs Wertung des spätnominalistischen Willkürgottes die kritischen Einwände von W. Pannenberg, Die christliche Legitimität der Neuzeit, Ge-

Um die Krise der Ordnung eines austarierten Gleichgewichts im Erhaltungshaushalt zu verstehen, ist ein Blick auf den großräumigen religionstheoretischen und geschichtsphilosophischen Zusammenhang erforderlich, der den Hintergrund für die neuzeittheoretischen funktionalen Deutungsmuster ›Vakanz‹ und ›Umbesetzung‹ bildet. In diesen Zusammenhang gehört zunächst das mit dem jüdisch-christlichen Schöpfungsgedanken aufgekommene Bewußtsein von der Kontingenz der aus nichts geschaffenen Welt.<sup>8</sup> Hat sich mit dem Schöpfungsgedanken das Bewußtsein von der Kontingenz der Welt einmal ausgebildet, bedarf es einer gegensteuernden Instanz. Hierfür steht der Glaube an die göttliche Welterhaltung. Dem keiner Fremderhaltung bedürftigen Gott obliegt es kraft seines erkennbaren Heilswillens, die aus nichts geschaffene und insofern kontingente Welt beständig in ihrem Dasein zu erhalten und ihr Sosein für das menschliche Leben zuverlässig zu gewähren.

Im Zeichen dieses Gottes trachtet nun das Christentum im Übergang zum Mittelalter, die mit der spätantiken Gnosis aufgekommene radikale Destruktion der antiken Kosmosfrömmigkeit zu überwinden. Der Gottesgedanke ist die entscheidende Größe für den Versuch des christlichen Mittelalters, die »antike Kosmos-Dignität« angesichts ihrer dualistischen Infragestellung durch die radikale Gnosis »in das christliche System hinüberzuretten« – freilich um den Preis, daß in das christliche System nun seinerseits dualistische Momente eingelagert werden.<sup>9</sup> Hat sich mit der gnostischen These von der radikal zu verneinenden materiellen Geschöpfwelt ein Bewußtsein von der Negativität der Welt gegenüber der antiken Kosmosfrömmigkeit ausgebildet, so bemüht sich das christliche Mittelalter um eine »Absicherung gegen das gnostische Syndrom«,<sup>10</sup> insofern es der These von der Negativität der Welt die von ihrer Kontingenz entgegenhält. Diese These ist jedoch janusköpfig. Denn da die Kontingenz allein durch Gott begrenzt werden kann – ist sie doch durch ihn gesetzt –, impliziert die asymmetrische Vorstellung im Kontingenzgefälle zwischen Welt und Gott

danken zu einem Buch von Hans Blumenberg, in: Ders., Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, 114-128. Wie auch immer man Pannenberg's Einwände gegenüber Blumenbergs Verständnis der spätnominalistischen Theologie einschätzen mag, der Einwand, daß für die Herausbildung der Neuzeit insbesondere die Erfahrung der Konfessionskriege in Rechnung zu stellen sei, ist gegenüber einer rein geistesgeschichtlichen Neuzeitdeutung schwer zu entkräften. Allerdings erhellt aus den Konfessionskriegen nicht unmittelbar das Selbsterhaltungsparadigma.

8. Vgl. H. Blumenberg, Art.: Kontingenz, in: RGG, Bd. 3, 3. Auf., Tübingen 1959, 1793f.
9. Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung, 150. Hierzu zählt Blumenberg etwa die endzeitliche Scheidung zwischen Seligen und Verdammten.
10. Ebd.

zugleich eine Logik der Steigerung: Je stärker allein Gott den Schlüssel zur Kontingenzbewältigung in seiner Hand hat, umso mehr wird die Zuverlässigkeit der Welt fraglich. Deshalb legt »die mittelalterliche Zuspitzung des Kontingenzgedankens, nach welcher die Wirklichkeit der Welt nicht genügt, sie für den Menschen zuverlässig und beständig zu machen«, zugleich »den Kanon für dessen Überwindung fest«. <sup>11</sup> So kehrt in der spätmittelalterlich-nominalistischen Akzentuierung der unüberbrückbaren Differenz zwischen absoluter und verborgener Macht des souveränen Gottes und den erfahrbaren Strukturen der Welt die Gnosis zurück, die letztlich »nicht überwunden, sondern nur transponiert« wurde. <sup>12</sup> Und diese zurückgekehrte Gnosis provoziert um der Daseinsgewißheit des Menschen willen ihre Überwindung, nur konsequenter als beim ersten Mal. Die Neuzeit ist dementsprechend, so die zentrale These von Blumenberg, die *zweite und endgültige Überwindung der Gnosis*. Eben dafür steht eine intransitive, weder theologisch noch teleologisch inszenierte Selbsterhaltung des Menschen als universales kontingenzreduzierendes Daseinsprogramm. Schon deshalb ist für Blumenberg die Neuzeit mit ihrer Rationalität der Selbsterhaltung keine Säkularisierung älterer theologischer Bestände.

Selbsterhaltung als Paradigma der neuzeitlichen Rationalität fußt herkunftsgeschichtlich also auf einer *Antithese* zur nominalistischen Differenztheologie. Deren Kern ist die Abweisung aller Gleichartigkeit der für Gott und für die Welt geltenden Regeln. Gott eignet absolute, willkürliche und nur durch den Ausschluß von Selbstwiderspruch begrenzte Allmacht, während die Welt mangels Eigenmächtigkeit in ihrem Bestand angewiesen bleibt auf verlässliche Erhaltung durch geordnete göttliche Machteingriffe. Mag auch die These von der *potentia Dei absoluta* auf spekulative konstitutionstheoretische Probleme des Gottesgedankens bezogen sein, und mag sie auch durch die *potentia Dei ordinata* als Schema seines Weltverhaltens abgemildert werden, so besorgt sie dennoch »die Destruktion des human verlässlichen Kosmos«. <sup>13</sup> Denn dieser wird gerade durch diejenige Instanz in Frage gestellt, die ihn in seiner Zuverlässigkeit garantieren soll. Der Keim zur Kritik des nominalistischen Schemas ist somit in ihm selbst angelegt. Er besteht in einer »neuen Konzentration auf das Interesse des Menschen an sich selbst«, die durch die unerkennbare Willkür des Macht-Gottes provoziert ist. <sup>14</sup>

11. Ebd.; vgl. Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung*, 182.

12. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 156.

13. Ebd., 175.

14. Ebd., 209.

## II. Luther und Spinoza als Repräsentanten neuzeitlicher Rationalität sowie ihrer Brechung

Überraschenderweise kann Blumenberg für diesen Umschwung neben dem Renaissancehumanismus und der frühneuzeitlichen Natur- und Bewußtseinsphilosophie auch die ebenso vom Nominalismus beeinflusste wie ihm gegenüber kritische Position Luthers als Beispiel anführen. Gegen die scholastische Theologie formuliert Luther, wengleich eingebettet in den hamartiologischen Modus des Nichtseinsollenden, das anthropologische »Programm der gegen göttlichen Selbstvergöttlichung«. <sup>15</sup> In diesem Modus übertrifft es andere Belege für das neue Interesse des Menschen an sich selbst an Radikalität. Denn hiernach kann der Mensch »kraft seiner Natur nicht wollen ... , daß Gott Gott ist«; er kann »vielmehr zum Inbegriff seines Willens nur haben ... , selbst Gott zu sein«. <sup>16</sup> Damit hat, so Blumenberg, »der theologische Absolutismus ... seinen eigenen, ihm unentbehrlichen Atheismus und Anthropotheismus« zum Komplement. <sup>17</sup>

Selbstverständlich geht es Luther nicht um eine atheistische oder anthropotheistische Bestreitung des Gottesglaubens. Und ebensowenig propagiert er eine Rationalität der intransitiven Selbsterhaltung – so sehr mit jenem »Anthropotheismus« per negationem ein entscheidendes Merkmal des Gottesgedankens am Orte des Menschen thematisch wird. Stattdessen sucht Luther durch seine Unterscheidung von verborgenem und offenbarem Gott alle nichtrationalisierbaren Zweifelsgründe gegenüber der göttlichen Welterhaltung an den Verborgenen zu überweisen, um im Zeichen des Offenbaren einen durch die Unterscheidung von Gott und Selbst geprägten Fiduzialglauben zu etablieren. Danach soll der Mensch Mensch sein und nicht Gott; eben diese Reduktion des Menschen auf seine Menschlichkeit soll ein Vertrauensverhältnis zum gnädig vergebenden und fürsorglich regierenden Liebeswillen Gottes ermöglichen. Erhaltung steht deshalb konsequent asymmetrisch in der Kompetenz Gottes, nicht des vergänglichen und endlichen Menschen.

Luthers Motiv für den Fiduzialglauben ist nicht zuletzt die Eröffnung der Möglichkeit einer *Selbstakzeptanz* des seiner selbst nicht mächtigen Menschen, welche auf einer Fremdakzeptanz durch den – trotz aller Willkür – dem Menschen gnädig zugewandten Gott fußt. Als Scharnier zwischen diesen beiden extremen Merkmalen des Gottesgedankens steht die

15. Ebd., 210.

16. Ebd.; M. Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), in: BoA 5, Berlin 1933, 321.

17. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 210.

Kreuzestheologie.<sup>18</sup> So neuzeitlich ›Selbstakzeptanz‹ als Grundmotiv der Rechtfertigungslehre auch sein mag: Es ist nicht zu bestreiten, daß ihre theologischen Explikationsmittel im Mittelalter verwurzelt sind.<sup>19</sup> Dies gilt sowohl für die theologische Begründung des Rechtfertigungsglaubens mit Hilfe der Relation von verborgenem und offenbarem Gott als auch für die in der Bußpraxis verankerte anthropologische Schuldkultur, in deren Kontext die ›gegengöttliche Selbstvergöttlichung‹ entdeckt wird. Auch läßt sich das Selbstakzeptanzmotiv nicht unmittelbar mit der Rationalität intransitiver Selbsterhaltung vereinen. Denn Selbstakzeptanz, zumal wenn sie ob der Ohnmächtigkeit ihres Subjekts nicht nur auf diesem selbst ruhen kann, reagiert gerade auf eine abgründige Gebrochenheit von intransitiver Selbsterhaltung – aufkommend im ›gegengöttlichen‹ Bemühen um ihre Realisierung durch das menschliche Subjekt. Ein Subjekt von gelingender Selbsterhaltung hingegen bedürfte keiner Selbstakzeptanz: Es ist seiner selbst immer schon unmittelbar mächtig. Das Motiv der Bedürftigkeit nach göttlich vermittelter Selbstakzeptanz verweist mithin auf eine Erfahrung von Negativität und Endlichkeit inmitten von gegengöttlichem Selbsterhaltungsstreben. Der bei Luther exemplarisch erkennbare ›Anthropotheismus‹ und das ihm gegenüberstehende Grundmotiv der Rechtfertigungsbedürftigkeit lassen gegenüber Blumenberg die Frage aufkommen, ob intransitive Selbsterhaltung suffizient die Grundform neuzeitlicher Rationalität verkörpern kann – jedenfalls angesichts menschlicher Endlichkeitserfahrung.<sup>20</sup> Diese Frage scheint auf den ersten Blick banal zu sein, ist Endlichkeit doch mit menschlicher Erfahrung unweigerlich verbunden – trotz aller Selbsterhaltung. Ihre spezifische anthropologische Pointe gewinnt die Frage aber dann, wenn sie sich auf die Möglichkeit von Selbstvergewisserung eines in Selbsterhaltung begriffenen endlichen Subjekts richtet.

So sehr sich Endlichkeitserfahrung als Brechung der Selbsterhaltungsrationalität auf dem Boden eines religiös-›anthropotheistischen‹ Denkens aufdrängt, so wenig ist sie jedoch an dieses gebunden. Dies erhellt aus der

18. Sie wird von Blumenberg allzu schnell übergangen, vgl. W. Sparrn, Hans Blumenbergs Herausforderung der Theologie, in: ThR 49 (1984), 170-207.
19. Diese Verwurzelung von Luthers theologischem Explikationsrahmen im Mittelalter betont zu Recht E. Troeltsch. Vgl. nur ders., Luther, der Protestantismus und die moderne Welt, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 4, Tübingen 1925 (= Nachdr. Aalen 1981), 202-254: 240.
20. Diese Frage wäre freilich mißverstanden, wollte man hierin die These aufgestellt sehen, daß insbesondere Luther den Übergang zur Neuzeit repräsentiert. Dies würde weder der geschichtlichen Stellung Luthers und der Reformation gerecht, noch würde es die Bedeutung des Renaissancehumanismus würdigen – von der historischen Rolle der frühneuzeitlichen Philosophie ganz abgesehen. Sie soll in der Gestalt Spinozas sogleich zum Thema werden.

Philosophie Spinozas – allerdings nicht auf den ersten Blick. In Spinozas Denken findet sich das Selbsterhaltungsmotiv in höchster Reinheit ausgearbeitet und ontotheologisch gegründet. Dazu wird aus dem Gottesgedanken jede nominalistische Willkürfreiheit konsequent verbannt. Die Annahme einer wesensdifferenten Willensfreiheit in Gott und der damit einhergehenden Vorstellung einer Kontingenz von Weltzuständen beruht auf einem Erkenntnisdefekt, welcher in Gott als der immanenten Ursache aller Dinge einen vom Willen auf sein wirkmächtiges Wesen ausgeübten fremden Zwang unterstellt. Demgegenüber steht bei Spinoza der Gottesgedanke dafür, die notwendige Universalität des Selbsterhaltungsprinzips über bloß passivische Trägheit hinauszuhoben und in seiner *aktivischen Spontaneität* zu fundieren.

Das Selbsterhaltungsprinzip ist konzentriert in der Gedankenfigur des »Conatus«. Sie besagt, daß »das Bestreben, wonach jedes Ding in seinem Sein zu beharren strebt, ... nichts als die wirkliche Wesenheit des Dinges [selbst] ist«. <sup>21</sup> Das Wesen eines jeden Dinges aber ist kein bloß Vereinzelttes, sondern es drückt die göttliche Potenz, durch die Gott ist und handelt, aus. Diese Potenz ist die mit *Selbstmächtigkeit* gleichgesetzte Wesenheit Gottes, welche immer schon im realen Vollzug ihrer Selbstverursachung steht. Sie wird nach der berühmten ersten Definition der Ethik mit dem »Ungedanken« der *causa sui* bezeichnet. <sup>22</sup> Er steht für ein seiner selbst vollkommen mächtiges, nur aus der Notwendigkeit seiner Natur und mithin frei wirkendes Wesen, dessen Natur überdies nicht anders als daseiend begriffen werden kann. <sup>23</sup> Diese Potenz muß nun nicht nur am Orte der göttlichen Substanz, sondern auch am Orte der endlichen Welt Dinge manifest sein, sollen sie nicht ihre Erhaltung einem willkürlichen äußeren Einfluß Gottes verdanken. Deshalb ist der sogenannte Pantheismus Spinozas unvermeidlich: Er ist die Konsequenz der Destruktion des nominalistischen Schemas. Spinozas Gott kann keine weltjenseitige oder transzendente Macht sein, sondern kongruiert mit der Natur in ihrer Gesamtproduktivität.

21. B. d. Spinoza, *Ethica-Ethik*, in: Ders., *Opera – Werke*, Bd. 2, hg. von K. Blumenstock, 4. Aufl., Darmstadt 1989, III, prop. 7. Bei den Zitaten aus der hier zugrundeliegenden Übersetzung der Ethik Spinozas wurde die Orthographie heutigem Standard angeglichen.
22. *Causa sui* ist insofern ein »Ungedanke«, weil hiermit die Differenz von Wirkendem und Bewirktem eigenzogen ist, obwohl sie gerade für die Kausalitätsstruktur beansprucht wird. Dieser Einzug ist jedoch das Programm der Zentralformel von Spinoza: Unter paradoxer Verwendung der Kausalitätskategorie steht sie für Selbstmächtigkeit.
23. Vgl. Spinoza, *Ethik I*, prop. 34; *Ethik I*, def. 1.

Spinozas Pantheismus wurzelt freilich in dem praktischen Interesse, die menschliche Lebensführung durch Einsicht in ihren kausalen Bedingungs-zusammenhang zu befördern. Entgegen der Darstellungsordnung der ›Ethik‹ steht die Ontotheologie im Dienste einer Theorie der menschlichen Lebensführung, welche ein Vollzug von Selbsterhaltung unter den für sie maßgeblichen Daseinsbedingungen ist. Die ontotheologisch ermöglichte Einsicht in die immanente Notwendigkeit des Zusammenhanges der Welt-dinge erlaubt es dem seines Strebens bewußten Geist, sich von der Knechtschaft durch die Affekte zu befreien. Kraft erkenntnisgeleiteter Produktivität kann sich die menschliche Selbsterhaltung somit eingestellt wissen in die alles Seiende durchwaltende göttliche Notwendigkeit, und durch Vernunftseinsicht wird eine Freiheit des Lebens gemäß dem Gesetz der eigenen Natur erreichbar. Zur intellektuellen Gottesliebe aufgestuft, ähnelt diese umfassende Einsicht freilich einem ›amor fati‹.

Fragt man vor diesem Hintergrund nach dem Erfordernis einer ontotheologischen Verankerung der Ethik intransitiver Selbsterhaltung, so lassen sich wenigstens zwei miteinander verzahnte Gesichtspunkte nennen. Zum einen haftet das Vermögen der *Reflexivität* des endlichen Geistes an der ontotheologischen Konstitution des Zusammenhanges körperlicher Einzeldinge. Denn da das wirkliche Sein des Geistes in der Vorstellung von körperlichen Einzeldingen besteht und da seine Reflexivität an der Ausbildung einer Vorstellung von dieser Vorstellung haftet, so bedarf es neben der grundsätzlichen Kompatibilität von körperlichen und geistigen Dingen auch eines Zugangs zu dem Zusammenhang, in dem körperliche Einzeldinge als solche eben immer schon durch andere affiziert sind.<sup>24</sup> Diesen Zugang eröffnet die Erkenntnis der göttlichen Substanz, die ihrerseits zwar kein Selbstbewußtsein, wohl aber Reflexivität besitzt. Ohne solche Reflexivität aber wären *Selbstverursachung* und *Selbsterhaltung* unmöglich – nicht nur für Gott, sondern auch für den Menschen.

Neben der Funktion der göttlichen Substanz, die Aufbaumomente reflexiver Selbsterkenntnis des Geistes über Körperdinge zu integrieren, steht der Erweis der Endlichkeit der von Gott durch unendlich modifizierte Modifikationen bewirkten Dinge. Die Ontotheologie hat deshalb zum anderen die Aufgabe, über den Nachweis der Singularität der Substanz die *Vielheit des von ihr verschiedenen Endlichen* trotz des sogenannten Pantheismus aufzuzeigen. Im Unterschied zur Substanz, welche das Dasein notwendig einschließt, ist das von ihr produzierte Endliche durch die Differenz von Wesen und Dasein definiert.<sup>25</sup> Ansonsten wäre es mit der Substanz iden-

24. Vgl. Spinoza, Ethik II, prop. 11; 17; 23.

25. Vgl. Spinoza, Ethik I, prop. 24.

tisch, was die widersinnige Annahme einer konkurrierenden Pluralität von daseienden Substanzen, deren Wesen überdies durch gleiche Attribute erkennbar sein muß, nach sich zöge. Der diffizile substanzontologische Endlichkeitsnachweis ist deswegen vonnöten, weil anderenfalls die *göttliche Potenz der Selbsterhaltung* nicht in den endlichen Dingen manifest werden könnte: Alles wäre nur durch anderes bedingt, und keines vermöchte, sich zu erhalten. Gerade die jeden emanationsartigen Übergang von Gott zu den endlichen Dingen ausschließende *Differenz* zwischen Substanz und Modi verbürgt mithin die Rationalität der Selbsterhaltung.

Blumenberg weist darauf hin, daß Selbsterhaltung bei Spinoza ein »Ausschließungsprinzip von Fragen hinsichtlich des zureichenden Grundes« darstellt; demgegenüber impliziere es die »Zulassung derjenigen Fragen, die sich auf die Veränderung von Zuständen beziehen«. <sup>26</sup> Anstelle der Frage nach dem zureichenden Grund dessen, daß etwas sei und vielmehr nicht nichts, sei nur dann »nach einem zureichenden Grund zu suchen, wenn das, was ist, aufhört zu sein, was es ist«. <sup>27</sup> Demnach wäre es eine Art von Endlichkeitserfahrung, die zur ontotheologischen Fundierung von Selbsterhaltung motiviert. In der Tat deduziert Spinoza kein sich selbst Erhaltenes aus seinem zureichenden Grund. Vielmehr thematisiert er Selbsterhaltung am Orte modifizierter Modifikationen der Substanz, also auf dem Boden des aus ihr nicht genetisierten Daseins endlicher, weil auf anderes bezogener, Dinge. Allerdings zeigt der gedankliche Aufwand, den Spinoza auf die Freilegung von Endlichkeit verwendet, daß ihre Erfahrung für eine Theorie der Selbsterhaltung keineswegs unmittelbar evident ist.

Eben dies erhellt auch indirekt aus der herangezogenen Blumenberg'schen Formulierung: Zur Endlichkeitserfahrung gehört ein Moment der Negation dessen, was ist, in seiner Selbstidentität. Hierzu jedoch muß das, was ist, seiner eigentümlichen Identität bereits inne sein. Anderenfalls würde nicht plausibel werden, wie das Aufhören desselben zur Suche nach dem zureichenden Grund treiben kann. Ohne alles Gewahrsein seiner eigenen Identität würde deren Negation keine Frage nach dem Warum provozieren. Dieser Sachverhalt deutet darauf hin, daß intransitive Selbsterhaltung ein *Selbstverhältnis ihres Subjekts* voraussetzt – welches allerdings zugleich in sich gebrochen und mithin endlich ist. Selbsterhaltung hat ein durch Endlichkeit geprägtes Selbstverhältnis zum komplementären Gegenmoment. Dies wird bei Spinoza nur auf dem Umweg über die ontotheologische Verankerung von Reflexivität deutlich – ein Umweg, der bezeichnenderweise auch für den vermeintlich simplen Endlichkeitserweis beschrit-

26. Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung*, 188.

27. Ebd.

ten werden muß. Damit steht die Ontotheologie auch für die Thematisierung von Sachverhalten, die spätere Theoriekonstellationen im Zeichen von ›Subjektivität‹ explizieren werden.<sup>28</sup>

### III. Selbsterhaltung und ihre Fraglichkeit in Blumenbergs Denken

Im Zentrum von Blumenbergs eigenem, dem Neuzeitparadigma verpflichteten Philosophieren steht keine Ontotheologie, aber auch keine Theorie der Subjektivität. Vielmehr weiß sich Blumenbergs Denken von phänomenologischen Impulsen geleitet. Es thematisiert Selbsterhaltung von vornherein in Verbindung mit programmatisch herausgekehrten Endlichkeitserfahrungen, welche sie gerade *fraglich* werden lassen. Selbsterhaltung kommt angesichts einer Bedrohung der Identität des menschlichen Subjekts in den Blick, die mit der Entwicklung der Moderne sprunghaft anwächst. Die Identität des Subjekts wird so gleichsam im Spiegel ihres Entzugs betrachtet – wobei jeder Blick ›hinter‹ den Spiegel ebenso verwehrt ist wie ein solcher, der unmittelbar auf den Gegenstand des Spiegelbildes gerichtet wäre. Selbsterhaltung steht für Blumenberg in der Moderne unter der Bedingung eines »seiner Identitätssorge anheimgegeben[en]« Bewußtseins, weil es seine Identität nicht aus göttlicher Transzendenz gewinnen kann.<sup>29</sup> Selbsterhaltung wird aber auch nicht eingepaßt in den durchgängigen Zusammenhang der Weltwirklichkeit, sondern sie vollzieht sich gerade angesichts ihrer permanenten Infragestellung durch diese Wirklichkeit. Das unterscheidet Blumenbergs Selbsterhaltungskonzept von dem Spinozas, der alle Uneingepaßtheit in die Wirklichkeit auf Mangel an Einsicht zurückführt.

Nach Blumenberg wird solche Uneingepaßtheit durch Zunahme an Einsicht und Rationalität gar noch gesteigert. Denn für ihn gilt die Infragestellung durch die Wirklichkeit nicht nur hinsichtlich eines archaisch-unverstandenen »Absolutismus der Wirklichkeit«, in dem der Mensch »die Bedingungen seiner Existenz annähernd nicht in der Hand hatte und ... schlechthin nicht in seiner Hand glaubte«,<sup>30</sup> sondern sie betrifft gerade auch das von der modernen Rationalität der *Technik* geprägte Leben. Zwar impliziert Techni-

28. Dies gilt jedenfalls insofern, als Selbsterhaltung keine auf die Dingwelt reduzierte Struktur ist. Doch bloße Dinglichkeit vermag nicht, nach einem zureichenden Grund ihrer Zerstörung zu fragen. – Dennoch ist eine Theorie von Subjektivität nicht das Thema von Spinozas Selbsterhaltungsdenken, mag sich ihre Problemstellung auch in deren Horizont abzeichnen.
29. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt/M. 1979, 78.
30. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 4. Aufl., Stuttgart 1986, 9.

sierung eine »der Inhumanität der Natur begegnende Selbstbehauptung«, aber diese wird erkaufte um den Preis einer *Steigerung der Kontingenz* des Weltverständnisses, da »die gegebene Welt nur ein zufälliger Ausschnitt aus dem unendlichen Spielraum des Möglichen ist«. <sup>31</sup> Bedingung der Weltveränderung durch Technik ist ein »Bewußtsein von der Kontingenz der Wirklichkeit«, weil die Wirklichkeit im Lichte des möglichen Anderswerdens betrachtet wird. <sup>32</sup> Technik meint »Realisierung des Möglichen durch Ausschöpfung des Spielraums der Erfindung« – freilich mit dem Ziel »einer in sich konsistenten, aus Notwendigkeit zu rechtfertigenden Kulturwelt«. <sup>33</sup> Steht im Hintergrund der Bemühungen einer Technisierung der Welt ein »Mangel an vorgegebenen, präparierten Einpassungsstrukturen« in den Zusammenhang des natürlichen Welt-Kosmos, so ist die mit diesem Mangel einhergehende Kontingenzwahrnehmung ein »Stimulans der Bewußtwerdung der demiurgischen Potenz des Menschen«. <sup>34</sup> Kontingenzerfahrung ist deshalb ebenso der Motivationsgrund zur ›Weltschöpfung‹ durch den in technisch gestützter Selbsterhaltung begriffenen Menschen – wie Kontingenzbewußtsein auch das Begleitprodukt des Bemühens um Kontingenzreduktion durch fortschreitende Technisierung darstellt. Deshalb geht paradoxerweise der Versuch der *Kontingenzbewältigung* durch Technisierung mit *Kontingenzsteigerung* einher.

Anders als Spinoza ist nun Blumenberg mitnichten an einer philosophischen Minimierung des Bewußtseins von Kontingenz gelegen. »Philosophie [ist] Abbau von Selbstverständlichkeiten«, nicht deren Aufbau wider die Infragestellung von subjektiver Identität angesichts unvermeidlicher Kontingenzwahrnehmung. <sup>35</sup> Daß es »nicht selbstverständlich [ist], daß der Mensch existieren kann«, ist demnach die erste Aussage einer philosophischen Anthropologie, welche die biologische Einsicht in die Mangelstruktur der *Species Homo sapiens sapiens* aufnimmt. <sup>36</sup>

Statt den Grad von Selbstverständlichkeit durch die Vergewisserung einer humanen kulturellen Lebenswelt zu verstärken, richtet sich das Interesse von Blumenbergs phänomenologisch-anthropologischer Philosophie auf die »Entselbstverständlichung« des vermeintlich Selbstverständlichen. <sup>37</sup> »Die

31. H. Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, in: Ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, 7-54: 47.

32. Ebd.

33. Ebd.

34. H. Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, in: Ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, 104-136: 108; Ders., *Lebenswelt und Technisierung*, 47.

35. Blumenberg, *Anthropologische Annäherung*, 114.

36. Ebd.

37. Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung*, 48.

letzten und verstecktesten Selbstverständlichkeiten noch in Frage zu stellen, ließe sich geradezu als Programm der Phänomenologie angeben.«<sup>38</sup> Dies betrifft auch die vermeintlich fraglose Lebenswelt, weshalb die Philosophie »antipodisch zur Lebenswelt« steht.<sup>39</sup> Lebenswelt ist für Blumenberg im Anschluß an Husserl ein »Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten«, das aber in solcher Selbstverständlichkeit undurchschaut und unverständlich bleibt.<sup>40</sup> Es ist, wie es ist: faktizitär, allerdings nicht im gegenständlichen Sinne, sondern als »Faktum eines bestimmten Bewußtseinszustandes«. <sup>41</sup> Denn wie ›Welt‹ überhaupt als Horizont des Wahrzunehmenden auf der Intentionalitätsstruktur des Bewußtseins fußt, so auch ›Lebenswelt‹ als das in diesem unendlichen Horizont vermeintlich Feste, faktizitär als selbstverständlich Gegebene. Darin ist ›Lebenswelt‹ das Gegenmoment gegen Technisierung. Solche als Unverständlichkeit dechiffrierte Selbstverständlichkeit von Lebenswelt durch ihre Rückführung auf die sie undurchschaut bedingende Intentionalitätsstruktur des Bewußtseins aufzulösen und sie durch Variation in einem verweisungsoffenen Möglichkeitshorizont transparent zu machen: das ist das aus der älteren Phänomenologie übernommene Erbe von Blumenbergs philosophischem Programm.

Die Durchführung dieses Programms läuft freilich nicht auf eine gleichsam der Technisierungsrationalität verpflichtete Aufklärung des Lebensweltmißverständnisses hinaus. Vielmehr geht es Blumenberg um eine *rhetorische* Bewältigung der durch Entselbstverständlichung und Technisierung gesteigerten Kontingenz – gleichsam als funktionale ›Umbesetzung‹ einer Bewältigung durch die demiurgische Potenz des auf Selbsterhaltung gestellten Mängelwesens ›Mensch‹. »Sich unter dem Aspekt der Rhetorik zu verstehen heißt, sich des Handlungszwanges ebenso wie der Normentbehrung in einer endlichen Situation bewußt zu sein«. <sup>42</sup> Und dies bedeutet Distanznahme gegenüber der Wirklichkeit durch »indirekt[en], umständlich[en], verzögert[en], selektiv[en] und vor allem ›metaphorisch[en]‹ Wirklichkeitsbezug.«<sup>43</sup> Rhetorik reagiert also auf die doppelte Kontingenzsteigerung, indem sie ihrerseits von der kontingent gesetzten Wirklichkeit *Abstand* nimmt. Sie leistet programmatisch Verzicht auf den ohnehin vergeblichen Versuch der Kontingenzreduktion durch Welterklärung kraft rationalistischer Erkenntnis. »Der Hauptsatz aller Rhetorik ist das Prinzip des unzureichenden Grundes (principium rationis insufficientis). Er ist das Korrelat der Anthropologie eines Wesens,

38. Ebd.

39. H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 3. Aufl., Frankfurt/M. 1986, 34.

40. Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung*, 23.

41. Ebd., 26.

42. Blumenberg, *Anthropologische Annäherung*, 113.

43. Ebd., 115.

dem Wesentlichen mangelt.«<sup>44</sup> Statt einer Suche nach zureichenden Gründen steigert sie die Kontingenz der Welt noch einmal, indem sie Sprachspiele kreiert, deren immanente Logik keiner Abbild- oder Erklärungsfunktion von ›wirklicher‹ Welt folgt.

Gleichwohl ist diese Logik nicht bloß willkürlich. Die Rationalität ihrer Irrationalität liegt darin beschlossen, daß sie zur *Lebbarkeit* eines durch Mängel ausgezeichneten Lebens beizutragen sucht, indem sie die ihm widerständige Welt metaphorisch umschreibt und auf Distanz hält. Dies geschieht insbesondere auf dem Umweg über die nichtübersetzbare *Metapher*. Die Metapher ist gerade nicht in eine ›eigentliche‹ begriffliche Logizität rückholbar – eben hierfür steht der in sich paradoxe Zentralbegriff von Blumenbergs antibegrifflicher Metaphorologie: »absolute Metapher«.<sup>45</sup> Er hebt ab auf die *pragmatische Funktion* von Metaphern, als *Reflexionsregel* für den Umgang mit den Dilemmata des endlichkeitsgeprägten menschlichen Lebens zu dienen. Rhetorik nimmt damit in ihrer Wirklichkeitsdistanzierung nicht nur auf das durch Nicht-einpassung geprägte Weltverhältnis des Menschen Bezug, sondern auch auf den anthropologischen Sachverhalt, daß der Mensch »kein unmittelbares, ... rein ›innerliches‹ Verhältnis« zu sich selbst besitzt.<sup>46</sup> Sein »Selbstverständnis« hat vielmehr »die Struktur der ›Selbstäußerlichkeit‹«, insofern »wir ... uns selbst Erscheinung« sind.<sup>47</sup> Soll die Rhetorik pragmatisch zum Umgang mit der Schwierigkeit beitragen, daß menschliche Selbsterhaltung in mehrfacher Hinsicht sich steigernder Kontingenz ausgesetzt ist, so hat sie überdies das Problem zu bewältigen, daß ›Selbsterhaltung‹ von einem Wesen geleistet werden soll, das seiner selbst gerade *nicht inne* ist. Nicht nur seiner Welt nicht mächtig, ist das sich erhaltende Wesen überdies auch noch sich selbst äußerlich. In letzter Zuspitzung hätte dies jedoch die *paradoxe Konsequenz* einer *Selbsterhaltung ohne Selbst*.

#### IV. Blumenbergs rhetorischer Gottesvergleich

Einer der rhetorischen Kunstgriffe, die pragmatisch durch die Ausbildung einer Reflexionsregel diesem Paradox zu begegnen suchen, ist die Metaphorik des absoluten Gottes, mit dem der Mensch sich mißt. »Die kühnste Metapher, die die größte Spannung zu umfassen suchte, hat daher vielleicht am meisten für die Selbstkonzeption des Menschen geleistet: indem er den Gott

44. Ebd., 124.

45. H. Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, in: ABG 6 (1960), 7-142: 9.

46. Blumenberg, Anthropologische Annäherung, 134.

47. Ebd.

als das Ganz-Andere von sich absolut hinwegzudenken versuchte, begann er unaufhaltsam den schwierigsten rhetorischen Akt, nämlich den, sich mit diesem Gott zu vergleichen.«<sup>48</sup> Der Beitrag zur Selbstkonstitution des Menschen, den dieser Vergleich mit jenem Gott bedeutet, liegt wohl in der Freilegung einer eigentümlich *endlichen Unendlichkeit*<sup>49</sup> des Menschen. Endlich ist diese ›Unendlichkeit‹, weil sie unter Inanspruchnahme der theologischen Leitdifferenz von Gott und Mensch gewonnen wird – aber so, daß die menschliche Endlichkeit Gott *gegenüber* bestimmt ist; das Merkmal der Unendlichkeit eignet jener Endlichkeit, weil eben sie selbst es ist, die den Vergleich von Gott und sich kraft *eigener Tätigkeit*, mithin im Zeichen von Selbsterhaltung, vollzieht – so sehr Selbsterhaltung zunächst als exklusiv göttliche Fähigkeit erscheint. Demnach fungiert der Gottesvergleich als Aufbauelement einer *gegengöttlichen Bestimmtheit* des in *unbedingter Selbsterhaltung* begriffenen menschlichen Subjekts, welches sich unmittelbar in seiner durch Endlichkeit gebrochenen Selbsterhaltung nicht inne zu sein vermag. Denn wenn Bestimmen bedeutet: »Dies ist in Wirklichkeit nur jenes«, wenn auch das phänomenologische Bemühen, »etwas *als* etwas zu begreifen«, nur auf dem Umweg des Hinblicks »von dem thematischen Gegenstand weg auf einen anderen« gelingt<sup>50</sup>: dann impliziert gerade der Versuch des unmittelbaren Selbstbestimmens von Selbsterhaltung ihre Verfehlung. Schon darum wird die Explikation von Selbsterhaltung mit Hilfe des metaphorischen Ortes des ›Ganz-Anderen‹ vorgenommen. Soll Selbsterhaltung auch gerade am Orte von endlicher Subjektivität durchsichtig werden, so bedarf es des Umwegs eines rhetorischen Vergleichs mit der differentiellen Metapher Gottes, dem Inbegriff von Selbsterhaltung überhaupt. Dieser Umweg provoziert aber zugleich auch das Interesse an seiner Begradigung.

Der von Blumenberg beschriebene Vorgang des Gottesvergleichs läßt sich nicht nur bestimmungstheoretisch interpretieren, sondern auch geschichtsphilosophisch als ›rhetorische‹ Reflexion der neuzeitlichen Säkularisierung deuten. Dabei erlauben die innere Logik der Gottesmetapher und ihre spannungsreiche Geschichte es, Regeln für diese Reflexion zu bilden. Zu diesen Regeln gehört die Logik von Gott und Gegen-Gott, die in Kraft tritt, sobald die Logik einer Beherrschung von allem durch den einen, teils gnädig, teils zornig gestimmten Gott fragwürdig geworden ist. Ebendies ist – in gegenläu-

48. Ebd., 135.

49. Vgl. zu dieser Formulierung den etwas anders lautenden Titel der Arbeit von P. Behrenberg, *Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik* Hans Blumenbergs, Würzburg 1994.

50. L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Oxford 1966, dt. Göttingen 1968, 50 – zitiert nach Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 29; Blumenberg, *Anthropologische Annäherung*, 116.

figer Konsequenz zu Luthers Ansinnen bei seiner Explikation gegengöttlicher Selbstvergottung – mit dem geschichtlichen Umbruch zur Neuzeit der Fall, beinhaltet er doch eine funktionale Umbesetzung der Subjektrolle von Erhaltung, so daß nunmehr menschliche Selbsterhaltung die Stelle der vormals göttlichen Welterhaltung einnimmt. Deshalb läßt sich dieser Umbesetzungsprozeß im Sinne jenes rhetorischen Vergleichs des Menschen mit der Gottesmetapher als eine *Enttheologisierung* Gottes durch ›Anthropotheose‹ deuten. Nur eine solche Anthropotheose scheint zur Enttheologisierung als Komplement der konsequenten Realisierung von Selbsterhaltung fähig zu sein. Denn: »Eingeschränkt wird ein Gott immer nur wiederum durch einen Gott«. <sup>51</sup> Dies ist eine von Blumenberg anhand der polytheistischen Gewaltenteilung im Absoluten gewonnene mythologische Vorstellung, die cum grano salis auch auf die Einschränkung der absolutistischen Gewalt durch die Entdeckung intransitiver Selbsterhaltung zu beziehen ist. Nemo contra Deum nisi Deus ipse: Dieser ›ungeheure Spruch‹ Goethes wäre demnach das geheime Paradigma neuzeitlicher Rationalität. <sup>52</sup>

Der Enttheologisierung des Allmacht-Gottes durch seinen irdischen Gegengott scheint allerdings die Logizität der ontotheologischen Begriffsform entgegenzustehen, in der Spinoza gerade *neuzeitliche* Selbsterhaltungsrationalität expliziert hat. Nach Blumenberg ist »Spinozas Gott ... einer ohne Antithese, ohne Opposition, ein Gott der Einwilligung in das Faktische als das Notwendige: für den Empörer ein Gott der Resignation, für den Liebenden einer der unbedrohten Einheit.« <sup>53</sup> Sieht man von dem diffizilen Endlichkeitsbeweis durch Spinozas Substanzsingularität einmal ab, dann wäre auf der Spitze neuzeitlicher Selbsterhaltungsrationalität die Enttheologisierung des singulären Macht-Gottes eben *mißlungen* – mit der fatalen Folge, daß die Eigentümlichkeit des menschlichen Gegenspielers der resignativen oder harmonistischen Einwilligung in das ohnehin zum unendlichen Kausalzusammenhang verklärte Faktisch-Notwendige zum Opfer fiel.

Nun ist bei Spinoza zwar keine Gewaltenteilung im Absoluten durch eine »Entzweiung Gottes mit sich selbst« anzutreffen, <sup>54</sup> aber Spinozas Gott fungiert gerade als Möglichkeitsgrund der Bestimmung von Endlichem als Endlichem, das zugleich der absoluten Potenz der Selbsterhaltung wenigstens relativ mächtig ist. Mit dieser Funktion der Bestimmung geht eine Aufhebung der willkürlichen, ungeordneten Allmacht eines jenseitigen Absoluten einher, deren Bedrohlichkeit an ihrer unberechenbaren Unbe-

51. Blumenberg, Arbeit am Mythos, 579.

52. Vgl. Blumenberg, Arbeit am Mythos, 4. Teil, passim.

53. Blumenberg, Arbeit am Mythos, 588.

54. Ebd., 597 – Eine solche wäre eher in der Fluchtlinie einer neuzeitlichen Aneignung von Luthers Kreuzestheologie zu denken.

stimmtheit hängt. Denn: »Unbestimmtheit ist vielleicht die letzte Chance einer Idee, Macht über die Geister zu behalten«. <sup>55</sup> Gerade solche Unbestimmtheit wird mit der die Endlichkeit denkbar machenden Bestimmung der Substanzsingularität abgebaut. Dies wird durch den rhetorischen Vergleich mit der absoluten Metapher des Absoluten deutlich, sofern deren Logizität als Reflexionsregel per differentiam zur Entdeckung bestimmter Endlichkeit gelesen wird. Damit erfüllt der ontotheologische ›Umweg‹ der Bestimmung des endlichen Subjekts von Selbsterhaltung zugleich die säkularisierungsgeschichtliche Funktion der Enttheologisierung eines durch Unbestimmtheit willkürlich herrschenden Gottes. Diese Enttheologisierung ist zur Realisierung einer Rationalität gegengöttlicher Selbsterhaltung erforderlich – so sehr solche Selbsterhaltung paradoxerweise zur Bestimmung und Vergewisserung ihrer selbst an den Vergleich mit der Metapher Gottes und ihrer Logik gewiesen bleibt.

In seiner ›Matthäuspassion‹ hat der nachchristliche Hörer Blumenberg die variantenreiche Geschichte der Logik der Gottesmetapher und des rhetorischen Vergleichs kommentiert, und zwar im Unterschied zu seiner Neuzeit-Deutung aus der Perspektive der Logizität des absoluten Vergleichspunkts selbst heraus. Das Resultat ist ein Scheitern Gottes auf ganzer Linie. »Was nicht gesagt und dennoch erzählt wird, ist doch dieses, daß Gott mit der Welt scheitert« – allerdings angesichts des »Realismus‹ der Passion« nicht so, daß das Scheitern allein der Welt angelastet wird, von der sich, tendenziell gnostisch, Gott distanziert, sondern so, daß es vielmehr gerade die göttliche Allmacht selbst betrifft: »In der Passion des ›Menschensohnes‹ scheiterte das Weltabenteuer der Allmacht endgültig«. <sup>56</sup> Für den nachchristlichen Hörer der Passion ist dies Scheitern der Allmacht, bei der ›kein Ding unmöglich‹ sein soll, aber kein Freibrief zum menschlichen Weltabenteuer. Denn der Mensch, der »nicht aufgeben [wird], was in ihn gelegt ist: Sein zu wollen wie Gott«, produziert nicht nur seinerseits die »Ungeheuerlichkeiten seiner Geschichte«. <sup>57</sup> Sondern die ihn durchziehende »Koppelung von Gottebenbildlichkeit und Todesfälligkeit in einer Welt endlicher Mittel der Selbstbehauptung und des Selbstgenusses« involviert auch das »Scheitern der Schöpfung« und mit hin das Scheitern des Menschen selbst. <sup>58</sup> Sonach impliziert das Gottesschicksal des Scheiterns an der durch ihn fixierten Welt mit dem Scheitern der Welt auch ein Scheitern der Krone dieser geschaffenen Welt. Ihre Selbstmächtigkeit sollte freilich durch die funktionale Umbesetzung von Erhaltung in gegengöttlicher Potenz erwiesen werden.

55. H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, Frankfurt/M. 1988, 289.

56. Ebd., 19. 20. 13.

57. Ebd., 16.

58. Ebd.

Wäre solches Scheitern das gesamte Resultat der Logik der Gottesmetapher, so hätte es freilich fatale Konsequenzen für die Anthropologie: Gerade der zur Selbsterhaltung ermächtigte Mensch vermöchte es unter den Bedingungen seiner bestimmten, und d.h. auch immer begrenzten, Endlichkeit nicht, solche Selbsterhaltung zu vollziehen. Mit dem Scheitern seines Gegenspielers stünde auch sein eigenes Scheitern fest – so sehr Säkularisierung gerade auf seine eigene Selbstmacht abhebt. Im Scheitern scheint der Mensch für Blumenberg mit seinem göttlichen Gegenspieler wieder vereint zu sein.

## V. Selbsterhaltung und Endlichkeitsbewußtsein als Thema neuzeitlicher Religionsphilosophie

Daß sich Selbsterhaltung unter den Bedingungen von bestimmter, begrenzter Endlichkeit nicht unmittelbar durchhalten läßt, ist eine Banalität. Allerdings verlangt sie ob ihrer Unausweichlichkeit für die menschliche Selbstwahrnehmung nach angemessenen Umgangsweisen, soll Selbsterhaltung auch unter Endlichkeitsbedingungen lebbar sein. Anderenfalls wäre sie bloße Fiktion. Blumenberg begegnet dieser Banalität mit rhetorisch-ästhetischer Troststiftung, welche indes vom skeptischen Wissen um ihre Vergeblichkeit begleitet ist. Ein religionsphilosophisches Denken, das sich nicht auf die Differenz zwischen dem nachchristlichen und dem nochchristlichen Hörer der Matthäuspasion verpflichten lassen will, ist solcher Skepsis ausgesetzt – auch wenn es gerade eine kontingenzreduzierende *Endlichkeitsbejahung* in den Mittelpunkt rückt. Selbsterhaltung und Endlichkeitsbewußtsein *zusammenzudenken*, ist deshalb sein durch die Moderne gestelltes Thema. Mit ihm gilt es, Religion als eine, freilich nicht exklusive, kulturelle Form der Lebbarkeit dieser antinomischen Konstellation auszuloten. Religion rückt deshalb ins Blickfeld, weil sie eine klassische Gestalt von Endlichkeitsreflexion darstellt, und zwar im Horizont von selbstmächtiger, göttlicher Unbedingtheit.

Bei dem Versuch, Selbsterhaltung und Endlichkeitsbewußtsein zusammenzudenken, fällt zunächst Licht auf einen blinden Fleck des Selbsterhaltungstheorems: nämlich dessen eigentümliche Askese hinsichtlich des Selbst, das seiner Erhaltung vorausgesetzt sein muß, soll sie *Selbsterhaltung* sein. Bei Spinoza ist dieses Selbst nur in der Fluchtlinie der allgemeinen Reflexivität des Geistes zu finden, und Blumenberg thematisiert es vor allem im Modus seiner Absenz. Doch ohne seine Inanspruchnahme bleibt das Zentralthema neuzeitlicher Rationalität unverständlich – jedenfalls sofern ›Selbsterhaltung‹ eine *Aktivität* von Subjekten ist und nicht nur Trägheit dinglicher Materie. Diese Subjekte müssen in irgendeiner Weise auch Kenntnis ihrer selbst haben.

Dieter Henrich hat darauf aufmerksam gemacht, daß Selbsterhaltung nicht ohne Selbstvertrautheit geschehen kann. Nach ihm gibt es »keine Möglichkeit ..., moderne Erfahrungen insgesamt durch nur eines von beidem zu erklären – Selbstvertrautheit oder Selbsterhaltung«. <sup>59</sup> Denn Selbsterhaltung setzt die Struktur des Selbst voraus, und Selbstvertrautheit »ist gebunden an die Erfahrung, daß es notwendig ist, die eigene Existenz zu kontinuierieren«. <sup>60</sup> Gleich, ob man mit Henrich das Selbstvertrautheitsmoment moderner Erfahrung im Horizont der stoischen PNEUMA- und SYNEIDESIS-Lehren deutet oder ob man mit Blumenberg die Antithese von neuzeitlichen und stoischen Erhaltungskonzeptionen akzentuiert: schwerlich wird man die neuzeittheoretische Bedeutung des mit dem Stichwort ›Selbstvertrautheit‹ angezeigten Sachverhalts gänzlich bestreiten können. Dies zeigen nicht nur die Schwierigkeiten, in die die aller Selbst-Thematik überhobene Erhaltungsfigur hineingerät, sondern dies erhellt auch aus der neuzeitlichen Karriere des Begriffs des Selbstbewußtseins. In ihm spitzt sich das Thema der Vertrautheit noch einmal reflexiv zu – und verweist zugleich auf ein weiteres Dilemma. Denn so sehr ihrer selbst bewußte Vertrautheit eine innere Unendlichkeit des Selbst impliziert, so sehr weiß dieses Selbst zugleich um seine Entzogenheit: Es weiß darum, sich im Wissensakt nicht vollständig erfassen zu können, da der das Selbst nicht zu konstituieren vermögende Wissensakt auf eine ihm vorausgesetzte uneinholbare Gegebenheit des sich inne werdenden Selbst rekurriert. Eben darin ist gerade das seiner selbst bewußt seiende Selbst zugleich endlich – allerdings nicht im Sinne eines Außenverhältnisses, sondern im Sinne eines Endlich-Seins *für es* und *nur* für es. Dies gilt aber allein insofern, als es seiner selbst zugleich gewahr und gewiß ist – eben mit sich vertraut. Ohne solche Gewißheit kommt kein Für-sich-Sein von Endlichkeit zustande, während im Verbund mit ihr sich dieses Für-sich-Sein in solcher Endlichkeit eben auch durch innere Unendlichkeit auszeichnet. Phänomenal dokumentiert sich dieses mehrschichtige Für-sich-Sein als *Personalität*.

Jenes Selbstvoraussetzungsdilemma kann dazu verleiten, Selbstvertrautheit und Selbstbewußtsein als abkünftig aus einem das Selbst überschreitenden und es umfassenden Zusammenhang heraus zu verstehen, mag er nun mit theologischen oder vernunftphilosophischen Mitteln beschrieben werden. <sup>61</sup> Allerdings ist ein Bemühen um Ableitung von personaler Subjek-

59. D. Henrich, Die Grundstruktur der modernen Philosophie. Mit einer Nachschrift: Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung, in: H. Ebeling (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung, Frankfurt/M. 1996, 97-143: 108.

60. Ebd.

61. Auch Henrich ist davon nicht frei, wenn er Theorien beipflichtet, die »die Einheit bewußten Lebens der Erfahrung der Personalität vorausgehen« lassen (Henrich, Die Grundstruktur der modernen Philosophie, 136).

tivität aus einem solchen vorgängigen Zusammenhang heraus prekär für subjektive Selbsterhaltung, das Vermögen der Eigentätigkeit gegenüber aller Infragestellung. Deshalb dürfte es plausibler sein, den Bezug auf einen solchen Zusammenhang, insbesondere wo er zu der Gedankenfigur eines Absoluten verdichtet wird, als rhetorischen Vergleich des seiner selbst in eigentümlicher Endlichkeit inne werdenden Subjekts zu begreifen, welches das Paradox von Selbstentzogenheit trotz innerer Unendlichkeit im Horizont des Gedankens jenes Absoluten sub contrario deutet. Selbst in seiner Erhaltungspotenz gleichsam ein ›anderes‹ Absolutes darstellend, gewinnt das personale Subjekt durch jenen rhetorischen, d.h. gedanklich-konstruktiven Vergleich weiteren Zugang zum Endlichkeitsmoment in seinem eigenen Selbstverhältnis, insofern er Endlichkeit über das Scheitern absoluter Allmacht an ihrer eigenen Willkür freilegt.

Liegt das Willkürmoment der Allmacht in ihrer Unbestimmtheit, dann geht mit dem Scheitern der Allmachtswillkür zugleich eine Unbestimmtheitsnegation einher. Sie vermag als der Leitfaden zu fungieren, anhand dessen das im ›rhetorischen‹ Vergleich begriffene Bewußtsein sich auch seiner *eigenen* Endlichkeit vergewissern kann. Denn mit Bestimmtheit als Gegenteil der negierten Unbestimmtheit des willkürlichen Absoluten ist Endlichkeit gesetzt. Freilich sind Bestimmtheit und Endlichkeit nicht unmittelbar identisch. Dies werden sie als Charaktere des negierten Absoluten erst im *Dasein*: Bestimmte Endlichkeit gibt es nur als ›diese‹, damit allerdings zugleich als *Pluralität* von Daseienden. Anderenfalls wäre am Orte des Daseins die bestimmte Endlichkeit des subjektiven Bewußtseins kassiert. Bestimmtes Dasein von Endlichem, das durch das ›absolute‹ Vermögen der eigentätigen Selbsterhaltung ausgezeichnet ist, hat sein Vorkommen in Gestalt von Personen. Bei Personen, deren Selbsterhaltung sich auf ein bestimmtes, mithin endliches und als dieses von unbestimmter Unendlichkeit unterschiedenes Selbst richtet, läßt sich das Endlichkeitsbewußtsein als komplementäres Wechselmoment zur Selbsterhaltung begreifen: Ohne es verbliebe Personalität ein für sie selbst blind agierendes Abstraktum. Demgegenüber realisiert sich Personalität in individuierten, mithin zugleich vielfältigen Selbstverhältnissen des bewußten Vollzugs von Selbsterhaltung.<sup>62</sup> Solche individuierte Selbsterhaltung, die ob des perso-

62. Das Verhältnis von Personalität und Sozialität ist von F. Wagner mehrfach als das Thema der Religion der Moderne beschrieben worden. Vgl. Ders., Kritik und Krise der Religion. Überlegungen zu Günter Dux' historisch-genetischer Theorie der Religion, in: F. Wagner/M. Murrmann-Kahl (Hg.), Ende der Religion – Religion ohne Ende? Zur Theorie der »Geistesgeschichte« von Günter Dux, Wien 1996, 17-123, 285-292, bes. 79ff.; Ders., Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995, bes. 63ff.

nalen Endlichkeitsbewußtseins aber nicht autark sein kann, impliziert eine gleichsam absolute Unhintergebarkeit des Individuums für es selbst – und an seiner eigenen Grenze. Der Individualitätsbegriff wird so zum Schnittpunkt des gegenläufigen Verhältnisses von Selbsterhaltung und Endlichkeitsbewußtsein. Hierin bilden Selbsterhaltung und Endlichkeitsbewußtsein in ihrer unreduzierbaren Differenz eine Relation wechselseitiger Komplementarität.

Ist Individualität im skizzierten Sinne ›absolut‹, dann ist sie ebenso eine ›Umbesetzung‹ des Produktivitätsmoments des gleichsam absoluten Absoluten wie sein durch ›Vergleich‹ gewonnenes Gegenbild. Metaphorisch ließe sich deshalb Individualität als *endliche Absolutheit* bezeichnen. Kraft dieser ›Absolutheit‹ vermag individuelle Subjektivität auch Vertrautheit mit sich als Voraussetzung aller bewußten Eigenproduktivität zu gewinnen, ohne sie allererst erzeugen zu müssen oder dies jemals zu können: Gerade in bleibender Selbstentzogenheit bezüglich ihrer eigenen Bestimmtheitsgenese geht endliche Selbstgewißheit, der geltungstheoretische Inbegriff solcher Vertrautheit, auf: Das Individuum weiß sich als sich vorausgesetzt.

Dieser Umstand hat Konsequenzen für das Verhältnis von individueller Subjektivität zu Kontingenz. Denn einmal ist individuelle Subjektivität in ihrer durch den Absolutheitscharakter angezeigten Spontaneität nicht aus einem umgreifenden Zusammenhang deduzierbar: Als sie selbst, mithin in ihrem bewußten Für-Sich-Sein, ist sie frei von allen äußeren Determinanten, seien sie natürlicher oder kultureller Art. Sie sind *für sie kontingent*. Ein subjektives Selbstverhältnis ist nicht fremdgesteuert – einschließlich dessen Endlichkeitsmoment. Damit ist nicht gemeint, daß individuelle Subjektivität nicht unter naturalen oder kulturellen Bedingungen existierte. Dies ist schon deshalb nicht anzunehmen, weil allein diese die die Bildungsmittel für Selbsterhaltung und Endlichkeitsbewußtsein bereitstellen. Doch eben diese naturalen und kulturellen Bedingungen gelten für das subjektive Für-sich-Sein als kontingent: Sofern es eben sich erfaßt, unterscheidet es sich von möglichem Anderssein. Deshalb rechnet individuelle Subjektivität mit der Kontingenz der sie umgebenden Welt.

Zum anderen ist Kontingenz ein Charakter von Individualität selbst. Nicht nur ist das Individuum irrational und unaussprechlich, sondern wenn Selbstvertrautheit gerade in Selbstentzogenheit zustande kommt, ist das einzelne Subjekt *sich selbst kontingent*. Bildlich gesprochen, fällt es sich selbst zu, freilich nur, insofern es sich auch erhält. Mit seiner eigenen inneren Kontingenz, seinem Gegebensein für es, gewinnt das Individuum zugleich einen Zugang zur Welt des kontingenten Andersseins. Denn ohne sie als Bedingung läßt sich kein sich kontingent gegebenes Selbst erhalten: Das Individuum ist zwar das Absolute, aber als endliches nicht autark. Dies

einzusehen bedeutet für das Individuum, sich in einer Relation zu anderem, dem ebenfalls der Charakter des Absoluten zu konzedieren ist, zu verorten. Als Komplement zu seinem Kontingenzbewußtsein ist solche Absolutheit der Schlüssel zur relativen Verlässlichkeit der Welt des Anderseins – und zwar im Sinne einer Lebenspraxis des Umgangs mit anderem, die eigene Selbstheit durch Unterscheidung ermöglicht, anstatt sie immer schon zu bedrohen. Diese Kontingenzreduktion ist durch die Kontingenzsteigerung von individueller Subjektivität eröffnet: Ermöglicht durch die Gewißheit des Anderseins im Selbst sowie der hiermit verbundenen Aufgeschlossenheit für ›anderes‹ anderes, impliziert sie eine Vergegenwärtigung des Anderseins des anderen. Einen solchen Charakter von Anderssein hat das andere jedoch nur, sofern es sich nicht nur beständig gleicht, sondern auch verändert. Selbstvergewisserung von endlicher Subjektivität geht deshalb mit unabschließbarer Horizonterweiterung einher. Ihr Fluchtpunkt ist aber keine unbestimmte Leere, sondern die verweisungsoffene Vielzahl von Gestaltungen personaler Selbstverhältnisse. Der Möglichkeitsgrund ihrer Relationalität wird als Bestimmtheit des in endlichen Selbstverhältnissen pluralisierten Absoluten vergegenwärtigt.

Die Möglichkeit jener Horizonterweiterung von sich vergewissernder Subjektivität ist nur dann gegeben, wenn die Spannung zwischen Selbsterhaltung und Endlichkeitsbewußtsein nicht einseitig aufgelöst wird. Sie aufrechtzuhalten ist daher eine Aufgabe einer Religionsphilosophie, die sich in der Nachbarschaft des nachchristlichen Hörers der Matthäuspasion angesiedelt weiß. Ohne Überspielen und ohne Überschreiten der Distanz des Nachbarschaftsverhältnisses gilt es daher, die *Antinomik* von Selbsterhaltung und Endlichkeitsbewußtsein aufzuweisen und zugleich Möglichkeiten ihrer Lebbarkeit zu beschreiben. Die im Zeichen des Individualitätskonzepts und des Gottesvergleichs verstandene Religion der Moderne stellt ein vorzügliches Medium dar, in dem das in jene Antinomik von Selbsterhaltung und Endlichkeitsbewußtsein gestellte Individuum eine, freilich durch die innere Grenzwertdialektik des Endlichen gebrochene, *Selbstdurchsicht im Horizont des durch Bestimmtheit pluralisierten Absoluten* gewinnen kann. Solche Selbstdurchsicht macht den ohnehin vergeblichen Versuch überflüssig, sich der Antinomik entledigen zu wollen. In religiöser Metaphorik ist daher die lebenspraktische Konsequenz solcher Durchsicht, weder *nur* wie Gott, noch auch *nur* sein vollkommen anderer Gegenspieler sein zu wollen. An deren Stelle tritt eine *Selbstakzeptanz des Individuums* und zwar gerade innerhalb seiner ureigensten Grenzen. Das Bewußtsein, daß solche Selbstakzeptanz nicht in der autarken Kompetenz von endlicher Selbsterhaltung steht, vermag Selbsterhaltung aus bloßer Widersetzlichkeit gegenüber Fremdzerstörung herauszuführen und in Gestalten individuell gelebter Freiheit zu erheben. Denn Freiheit, näherhin endliche Frei-

heit, bedeutet: Ein Sichverhalten zum anderen als nicht zu einem Fremden – einschließlich des Fremden im Selbst.<sup>63</sup> Ebendies gelingt nur durch eine das eigene Fremde einschließende Selbstakzeptanz, die somit gerade dem anderen Fremden sich öffnet.

63. Diese Formulierung stellt eine Abwandlung von einer Hegelschen Wendung dar, vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen: ausgew. Nachschriften und Ms.*, Bd. 5, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 3, Die vollendete Religion*, hg. von W. Jaeschke, Hamburg 1984, 106.