

Säkularisierung und Theodizee : Anmerkungen zu geschichtstheologischen Interpretationen der Neuzeit in den fünfziger und sechziger Jahren

Autor(en): **Schmidt-Biggemann, Wilhelm**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **45 (1986)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883105>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Das Theodizeeproblem / Le problème de la théodicée

Studia Philosophica 45/1986

WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN

Säkularisierung und Theodizee

Anmerkungen zu geschichtstheologischen Interpretationen der Neuzeit
in den fünfziger und sechziger Jahren

I. *Statt einer Exposition, Guardinis «Ende der Neuzeit», ein spätes Kapitel Kulturphilosophie*

Guardinis «Ende der Neuzeit» erschien 1950 zuerst – danach, wie fast alle Bücher Guardinis, in vielen Auflagen¹. Der Titel ist programmatisch, und das Büchlein ist in jener Mittellage von Erbaulichkeit und Belehrung geschrieben, die Guardinis Texte für uns so schwer erträglich machen. Guardini konstatiert das Ende der Neuzeit. Das war kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges ein Gedanke, den die berühmte Stunde Null im Gewande hatte; Alfred Weber hatte den «Abschied von der bisherigen Geschichte» schon 1946 gefordert² – auch mit kulturphilosophischen Argumenten. Solche Neuanfangsgedanken forderten und förderten die Theorien über die Stellung der Neuzeit in der Geschichte angesichts der intellektuellen und moralischen Katastrophe, als die sich der Zweite Weltkrieg immer mehr entpuppte.

¹ Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, zuerst Basel 1950. Zitiert wird nach einer Ausgabe Würzburg o. J. Ursprünglich war das Büchlein als eine Einleitung zu Pascals «Pensées» gedacht, verselbständigte sich aber. Das Büchlein gehört mit der Abhandlung «Die Macht» (1951) zusammen und löste einige Diskussionen aus, die zusammengefasst u. d. T. erschienen: «Unsere geschichtliche Zukunft. Ein Gespräch über «Das Ende der Neuzeit» zwischen Clemens Münster, Walter Dirks, Gerhard Krüger und Romano Guardini», Würzburg 1953. Die Äusserungen von Heinz Robert Schlette und Heinrich Lutz zu Guardini in: *Zur geistigen Gestalt Romano Guardinis. Materialien zum Bereich der Sprache und zur Frage des Endes der Neuzeit*, Rothenfels Schriften Bd. 7, Rothenfels 1980. – Michael Theunissen, *Falscher Alarm. Wiedergelesen: Romano Guardinis Das Ende der Neuzeit*, in: *FAZ* 3.3.1977, S.19. – Hanna-Barbara Gerl, *Ende der Neuzeit. Romano Guardini (1885–1968) und die Tragweite seiner Kulturkritik. Vortrag vom 5.6.1985. Hg. vom Theatinerkreis im Quickborn*, 1985.

² Alfred Weber, *Abschied von der bisherigen Geschichte*, Hamburg 1946.

Korrespondenzadresse: Prof. Dr. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Feldstr. 28, D-1000 Berlin 45

Die These von Guardinis Büchlein ist schnell referiert: Er beschreibt zunächst das «Daseinsgefühl und Weltbild des Mittelalters», schliesst daran seine Globaltheorie über «Die Entstehung des neuzeitlichen Weltbildes» an, um am Ende über die «Auflösung des neuzeitlichen Weltbildes und das Kommende» zu befinden und zu belehren. «Weltbild» ist das Objekt der «Weltanschauung»; «Daseinsgefühl» ist die historisch-personale Instanz genau dieser Weltanschauung und dieses Weltbildes.

Die Konsequenzen, die kurz nach 1945 aus diesem Programm gezogen werden konnten, lagen auf der Hand: Der alte Ternar von Natur, Persönlichkeit und Kultur, der als Kriterium von Neuzeit galt, war disqualifiziert und musste neu gedeutet werden. Denn 1. der neuzeitlich-pantheistische Naturbegriff war disqualifiziert durch Technik. 2. Der idealistische Begriff der genialen Persönlichkeit war disqualifiziert durch die Masse – und der ideologische Begriff der Masse hatte nichts von seiner kulturphilosophischen Verve eingebüsst³. 3. Die Kultur, die neuzeitlich-optimistisch als autonome, künstlerische Schöpfung gesehen wurde, der «bourgeoise Aberglaube»⁴ des «Kultur-optimismus»⁵, der auf der Vorstellung der «Macht über das Seiende»⁶ beruhte, diese Kultur musste endlich neu bestimmt werden durch die Person, mit Ernst, Tapferkeit und Askese⁷.

Die Pointe von Guardinis Büchlein war eher versteckt. Sie lag in dem, was Guardini die «Religiösität der kommenden Zeit»⁸ nannte: Person werde der Mensch durch «das Verhältnis zum lebendig-personalen Gott»⁹, und «Darin muss der christliche Glaube selbst neue Entschiedenheit gewinnen können»¹⁰.

³ Masse ist der ideologische Leitbegriff der frühen konservativen Auseinandersetzung mit der Demokratie seit der französischen Revolution («Levée en masse») – später mit liberaler Demokratie, Faschismus, Sozialismus und Kommunismus. Gustave le Bon, *Psychologie des Foules*, Paris 1895; vor allem Ortega y Gasset's Pamphlet: *Aufstand der Massen*, zuerst Madrid 1930; nach dem Krieg erneut und verschärft u.a.: Thomas Aich, *Massenmensch und Massenwahn*, München 1946; Hendrik de Man, *Vermassung und Kulturzerfall*, 1951; David Riesman, *The Lonely Crowd*, New Haven 1950. Zur späteren Kritik des ideologischen Massen-Begriffs im demokratischen Kontext und zu seiner Transposition durch den Begriff der Gruppendynamik: P.R. Hofstätter, *Gruppendynamik. Kritik an der Massenpsychologie* 1971. Vgl. den Artikel «Masse II» von E. Pankoke, in: HWP 5, Sp. 828ff.

⁴ Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, S. 93.

⁵ Ebd., S. 85.

⁶ Ebd., S. 89. Das ist natürlich eine (wenn auch etwas hilflose) Auseinandersetzung mit Nietzsche. Ähnlich Alfred Weber (Anm. 2), aber auch, stellvertretend für viele: Heinrich Scholz, *Begegnung mit Nietzsche*, Tübingen 1948.

⁷ Guardini, S. 89f.

⁸ Ebd., S. 100.

⁹ Ebd., S. 108.

¹⁰ Ebd., S. 113. Das entspricht etwa Alfred Webers wertphilosophischem Argument, es müsse eine «ursprüngliche Erfahrung» (S. 228) einer «transzendentalen Wesensschicht» (S. 229) geben.

Sein «Ende der Neuzeit» beschreibt Guardini mit den Argumenten christlicher Kulturphilosophie, sein christlicher Standpunkt macht den «überzeitlichen» Entwurf dessen möglich, «was wir mit einem nicht sehr bezeichnenden, aber schwer zu entbehrenden Worte Weltanschauung nennen». «Darin finden wir Richt- und Zielpunkte auch für unsere Stellungnahme zur Welt, für unser Wollen und Handeln.»¹¹ So hatte Rickert, der Neukantianer, schon 1901 definiert, und Guardini bestimmte diesen Standpunkt 1923 in seinen Vorträgen «Vom Sinn der Kirche» inhaltlich so: «Sehen Sie, diese Begegnung mit dem Absoluten, darin der Mensch vor dem Unbedingten steht und ganz klar sieht, was er selbst ist, und was jenes; darin aber zugleich die Sehnsucht erwacht und vertraut, Gottes Liebe werde sie erfüllen – dieses Grunderlebnis des Christentums, Wahrheit, Demut, verlangende Liebe und zuversichtliche Hoffnung in einem, das ist jener Augenblick, da der Mensch im geistigen Sinne erst wahrhaft Mensch wird. Dies Mensch-Werden des Geschöpfes vor dem Absoluten ist das Werk der Kirche.»¹²

Die Überzeitlichkeit von Person und Kirche war für Guardini – das lag am Konzept der Überzeitlichkeit – der Kompass christlicher Kulturphilosophie. Genau dieser Standpunkt aber bestimmte auch über die Rechtmässigkeit und Unrechtmässigkeit der Epochen, die Guardini behandelte. So, wie der Standort der Aufklärung das Mittelalter als finster denunzierte, machte der religiöse Standpunkt des christlichen Kulturphilosophen die Neuzeit zur finsternen Zeit, er denunzierte sie als Gegenzeit.

II. *Der heilsgeschichtliche Horizont: Löwiths Geschichtstheologie*

1950, als Guardinis wirkungsvolles Büchlein herauskam, war es mit seinem kulturphilosophischen Instrumentarium weit hinter den begrifflichen Möglichkeiten zurück. Schon 1941 war in Zürich Löwiths «Von Hegel zu Nietzsche» erschienen¹³. Hier war die Entwicklung des 19. Jahrhunderts dargestellt, des Jahrhunderts, das die Neuzeit auf ihren widerspruchsvollen Nenner brachte; und dieser Nenner war mit Weltanschauungsphilosophie nicht zu beschreiben. Denn für Löwith war der revolutionäre Bruch des 19. Jahrhunderts zwischen Hegel und Nietzsche nicht ein reiner Selbstermächtigungsakt philosophischer Subjektivität, sondern zugleich die Not, am Ende mit dem erreichten philosophischen Faktum fertig zu werden, dass Gott tot sei. Löwith interpretierte dieses Faktum als die neue Herrschaft der Geschichte

¹¹ Vgl. den Artikel «Kulturphilosophie», in: HWP 4, Sp.1310.

¹² Romano Guardini, Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge, Mainz 1923, S.47.

¹³ Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Zürich/New York 1941.

und damit als die Historisierung der Philosophie seit Hegel. Erst da wurde die Kernfrage der Neuzeit für Löwith sichtbar: «Bestimmt sich das Sein und der Sinn der Geschichte überhaupt aus der Zeit oder wenn nicht, woraus dann?»¹⁴

Damit war ein geschichtsphilosophischer Horizont eröffnet, der das Verständnis der Neuzeit durch das Verständnis ihrer weltgeschichtlichen Konstitution ermöglichte. Ohne den Rahmen einer Weltgeschichte war Epochen-geschichte schliesslich nicht zu bestimmen, schon gar nicht das Verständnis der Neuzeit. Löwith hat deshalb konsequent die Frage nach dem Sinn der Geschichte über den Horizont des 19. Jahrhunderts hinaus an die abendländische Tradition gestellt. «Meaning in History»¹⁵ behandelte die Tatsache, dass «das Faktum der Geschichtsphilosophie und ihre Frage nach dem letzten Sinn ... aus dem eschatologischen Glauben an einen heilsgeschichtlichen Endzweck entstanden sei»¹⁶. Der Sinn der Geschichte zeige sich, wie jeder Sinn, an ihrem Ende. Löwith sah, dass die Frage nach der Gesamtgeschichte der Welt und ihrem Ende, dem Festsetzen, dem Sistieren von Geschichte, die Bedingung sei für Geschichtsphilosophie und ihre revolutionären Beschleunigungsversuche in den Ideologien des 19. und des 20. Jahrhunderts.

Das war zunächst nur die Beschreibung der theologischen Bedingungen geschichtsphilosophischen Fragens. Entscheidend war, dass allein Heilsgeschichte Universalgeschichte ermöglichte. Die Frage nach der Geschichte insgesamt war, wie Löwith pointierte, nur möglich, weil in der abendländischen, jüdischen und christlichen Tradition die Ankunft oder die Wiederkunft des Herrn, die Apokalypse, den Lauf der Natur beendete. Diese These implizierte Momente historischer Erklärungen, die für Geschichtstheologie konstitutiv und in der Diskussion um die Stellung der Neuzeit wirkungsvoll blieben: Löwiths Auslegung der Geschichte verstand sich nämlich als Versuch: 1. den «Sinn geschichtlichen Handelns und Erleidens zu begreifen»; sie fragte 2. nach dem Problem «des Bösen»¹⁷ als einem Moment nicht der Moral, sondern der Geschichtsphilosophie. Denn nur dann war Geschichte als Heilsgeschichte und zugleich als Universalgeschichte denkbar, wenn ein Unheilzustand in einen Heilzustand verändert werden sollte, wenn Erlösung – wie immer sie sich ereignete – einen erlösungsbedürftigen Zustand beendete.

Da Löwith einerseits vom historischen Scheitern des Christentums ausging und zugleich die prinzipielle philosophische Unverfügbarkeit des Glaubens

¹⁴ Ebd., S. 8.

¹⁵ Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago 1949; deutsch: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953.

¹⁶ Ebd., S. 14. Schon zwei Jahre vor «Meaning in History» hatte Jacob Taubes, nicht unabhängig von Löwiths «Von Hegel zu Nietzsche», die abendländische Eschatologie als Voraussetzung der Revolutionsphilosophie des 19. Jahrhunderts dargestellt, vgl. J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947.

¹⁷ Ebd., S. 13.

betonte, war die Rolle der Eschatologie bei ihm unbestimmt. Glaubende Erwartung des Kommenden war philosophisch nicht vertretbar, so blieb, auch nach dem Kriege, nur Hoffnung darauf, dass nicht, wie vom Christentum und Judentum gefordert, die Geschichte im Eschaton die Natur aufhobe, sondern das Gegenteil eintrete. Die griechische Metaphysik müsste zum Rahmen der Universalgeschichte werden. Das ist Löwiths geschichtsphilosophische Konsequenz aus Nietzsches gottloser Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. «Um jedoch konsequent zu sein, müsste das Vertrauen in die Kontinuität der Geschichte zu der klassischen Theorie einer kreisförmigen Bewegung zurückkehren, denn nur unter Voraussetzung einer Bewegung, die ohne Anfang und Ende ist, ist Kontinuität wirklich erweisbar. Denn wie sollte man sich die Geschichte als einen kontinuierlichen Prozess in Form eines geradlinigen Fortschreitens vorstellen können, ohne die Unterbrechung durch einen terminus a quo und ad quem, d.h. ohne Anfang und Ende?»¹⁸

Am Ende stand bei Löwith eine Art Neostoizismus: Die Natur garantierte wieder die Geschichte. Aber auch Löwith war sich darüber klar, dass die Geschichtsphilosophie zwischen Kontinuität und Eschatologie unentschieden bleiben musste. Über die formale Argumentation mit Eschatologie ging Löwith nämlich nicht hinaus. Denn was das heisse, dass das Ende der Geschichte deren Sinn ausmache, sagt er nicht. Für Hegel war die Eschatologie schon darin aufgelöst, dass die Weltgeschichte das Weltgericht sei. Aber diese Behauptung sagte nichts über die fortwirkende Virulenz des Gedankens vom Ende, so wenig wie Löwiths Interpretation der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Mit dem Ende mit Schrecken, der Apokalypse, bleibt zugleich Weltgericht und Weltenbrand gemeint. Der Versuch, die Weltgeschichte vom Ende in ihren Anfang zurückzubiegen und in der ewigen Wiederkehr des Gleichen den Tod Gottes, den Nihilismus, durch die Abwendung des Endes erträglich zu machen, diese Interpretation einer kreisförmigen Geschichte muss auf die moralische Virulenz der apokalyptischen Geschichte verzichten. Denn erst das Ende des Bösen durch das Gericht macht Universalgeschichte attraktiv und erklärbar. Die Unterordnung der Geschichte unter die kreisförmige, ewige Natur kann den Anspruch von Gerechtigkeit nicht erfüllen. Nur das Ende und das Gericht zugleich, also der endgültige Sieg der Gerechtigkeit über das Böse macht es plausibel, dass die Geschichte bis zum Ende weitergeht. Der Anspruch auf die Erlösung vom Übel ist Grundlage der Geschichtstheologie. Die Frage nach Aufhebung des Bösen hält deshalb theologisch die Universalgeschichte in Schwung und verhindert zugleich die Rückführung von Geschichte in Natur.

¹⁸ Ebd., S.189.

III. *Politische Theologie und Posthistoire: Spekulationen zwischen Carl Schmitt und Arnold Gehlen*

Löwiths Buch beschleunigte die Konjunktur eines Begriffs, der schon vorher das Ideenverhältnis von Religion und Politik, von heiliger und profaner Geschichte bestimmt hatte: den Begriff der Säkularisation¹⁹. Carl Schmitt hatte in seiner «Politischen Theologie» schon 1922 apodiktisch festgestellt: «Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. Erst in dem Bewusstsein solcher analogen Stellung lässt sich die Entwicklung erkennen, welche die staatsphilosophischen Ideen in den letzten Jahrhunderten genommen haben.»²⁰

Damit war festgelegt: Der Staat und die Staatslehre sind die Signatur der Modernität; wo Staatlichkeit ist, da ist Neuzeit. Der Staat bekam seine weltgeschichtliche Rolle, er war die Realität der höchsten Macht, er war der Souverän. Diese an Max Weber anknüpfende²¹ rechtshistorische Bestimmung der Neuzeit als eines Zeitalters des Staats, der Verwaltung, des «stählernen Gehäuses» der (kapitalistischen) Rationalität, substituierte im Souveränitätsbegriff die Prädikate Gottes. Der Staat und seine Institutionen tendierten in ihren von der Theologie übernommenen absoluten Begriffen zur juristischen Autonomie ihrer Selbstbestimmung. Das war die radikale Tendenz des Staates zur vollständigen Suffizienz durch das vollkommene Funktionieren seiner Institutionen: Die Übernahme absoluter Begrifflichkeit durch das Staatsrecht zeigt die Tendenz des eben neuzeitlichen Staates zum Totalitarismus.

Souveränität war an nichts so interessiert wie an ihrer eigenen Erhaltung. Sie hatte sich deshalb so zu organisieren, dass in den Rechtsinstituten, die sich der Souverän kraft eigener Machtvollkommenheit gab, Legalität und Legiti-

¹⁹ Einige Auswahltitel zum Begriff Säkularisierung: Hermann Lübke, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg 1965; C.H. Ratschow, Säkularismus, in: RGG³ V, Sp.1288ff.; Hans Zabel, Verweltlichung/Säkularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationskategorie, Diss. Münster 1968. – Zu Hans Blumenberg vgl. u. S.63ff.

²⁰ Carl Schmitt, Politische Theologie (1922), 2. Aufl. Berlin 1934, S.48. Vgl. K.Löwith, Der okkasionelle Dezisionismus Carl Schmitts, in: Gesammelte Abhandlungen zur Kritik der geschichtlichen Existenz, 1960, S.93ff.

²¹ Dazu neuestens: Jacob Taubes, Carl Schmitt – ein Apokalyptiker der Gegenrevolution, TAZ 20.7.1985, S.10f.

mität übereinstimmten. In der begrifflichen Differenzierung von Legalität und Legitimität – die in der Zuspitzung von Carl Schmitt stammt²² – wurde klar, dass nicht allein die Rechtsform – Legalität – die Aufgabe des Staats sein durfte (wie das die liberale Rechtstheorie fordert), sondern dass der Staat seine eigene Souveränität politisch nur behaupten konnte, wenn seine Rechtllichkeit politisch kreditfähig – eben legitim – war. Erst die Legitimität der legalen Institutionen stabilisierte den Souverän, stabilisierte die staatsrechtlichen Institutionen, schuf das «stählernde Gehäuse» und machte es fähig, die komplexen Aufgaben zu erfüllen, die über die Leistungsfähigkeit einzelner Individuen hinausgingen. Die Institutionen konnten das Individuum nur dann entlasten, wenn sie legitim erschienen. Legitime Institutionen reduzierten, entlasteten den einzelnen von der Komplexität seiner Selbsterhaltung in unübersichtlichen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verstrickungen. Das stärkte die Institution, entlastete das Individuum, setzte es für weitere Handlungen frei und disqualifizierte es für diejenigen Handlungen, die die Institutionen übernahmen²³.

Institutionen, die entlasten, arbeiten mit Regelmass. Je höher die Leistungsfähigkeit der Institutionen ist, desto umfassender der Bereich, den sie verarbeiten. Institutionen verhindern aufgrund ihrer Berechenbarkeit – eben wenn sie funktionieren – grundlegende «System»-Veränderungen. Darin besteht ihre anthropologische Entlastungsfunktion ebenso wie ihre politische Stabilisierungsfunktion. Vollkommene Institutionen sistieren die Veränderung, denn sie liefern alle ihre Leistungen gleichzeitig, es braucht keine Nachzeitigkeit. Damit ist institutionell Geschichte überflüssig, die Veränderung wurde zur Gleichzeitigkeit. Gehlen hat diesen Sachverhalt nicht zuerst, aber, durch seine Institutionentheorie präzisiert, treffend wie stets «Posthistoire» genannt. *Posthistoire* ist hier präzise das Ende der Neuzeit, ihr Ende von innen her²⁴. Denn Posthistoire ist auch die Pointe der säkularen Souveräni-

²² Carl Schmitt, Legalität und Legitimität, Berlin 1932.

²³ Zum Begriff der Entlastung: A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 9. Aufl. Frankfurt 1971, S.36. Vgl. ders., Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, 4. Aufl. Frankfurt 1977; ders., Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, Hamburg 1957, S.17ff.

²⁴ Der Begriff kommt wohl zuerst in der französischen Nationalökonomie vor, in der Schule A. A. Cournots, wohl bei Charles Bouglé, Les rapports de l'histoire et de la science sociale d'après Cournot, in: Revue de Métaphysique et Morale 13 (1905) S. 368. Um 1950 bekommt er – pünktlich zur Frage nach der Stellung der Neuzeit – wieder Konjunktur in der amerikanischen und deutschen Soziologie: R. Seidenberg, The Posthistoric Man, Chapel Hill 1950, S.55f.; Hendrik de Man, Vermassung und Kulturzerfall (1951); Arnold Gehlen, Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung (1952), in: Gesamtausg. Bd.4, S.379; ders., Die Rolle des Lebensstandards in der heutigen Gesellschaft, in: Gesamtausg. Bd.7, S.19; ders., Zeitbilder, 1960, S.206. Für Auskünfte zur Sache bedanke ich mich bei Stephan Meier. Vgl. auch: Hannes Böhringer, Die Ruine in der Posthistoire, in: H. B., Begriffsfelder. Von der Philosophie zur Kunst, Berlin 1985, S.23–38.

tätstheorie: Die Vorstellung des vollkommenen, funktionierenden Staates liefert das Argument, dass das Ende der Geschichte überflüssig ist. Schliesslich besorgen die Institutionen die Abschaffung des Bösen, die «Entübelung des Übels»²⁵. In diesem Konzept vom Ende der Geschichte entspricht die optimale Funktion des Staates der Funktion der staatenlosen Gesellschaft.

Die These der perfekten Institutionen, die vollständige Entlastung von Zwängen wäre die vollständige Herrschaft des Rechts, die *Iustitia universalis*²⁶ und ihre Selbstaufhebung zugleich. Die von allen Entscheidungen entlasteten Menschen wären vollständig frei und vollständig entmündigt.

Wie stets bei absoluter Begrifflichkeit ist die Aufhebung der begrifflichen Differenz das Ende vom Lied: Das gilt für die Lehre vom Ende der Geschichte (vom Status der Seligkeit) ebenso wie für die Prädikate Gottes.

Posthistoire wäre die institutionelle und begriffliche Erlösung von Geschichte, zugleich das Ende der Neuzeit. Denn nur diejenige Zeit, die nicht erlösungsbedürftig ist, die das Böse aufgehoben hat, und der deshalb das Veränderungspotential fehlt, kurz diejenige Zeit, die schlechterdings legitim ist, ist die historisch gültige Epoche, die zwar einen Anfang und ihre Geschichte, aber kein Ende und keine Zukunft braucht: *Brave New World*.

IV. *Die christliche Legitimität der Säkularisation: Friedrich Gogartens doppelte Geschichte*

Die Vorstellung vom Ende der Geschichte, von der Ankunft des gerechten Richters und vom messianischen Reich ist nicht spezifisch christlich, sie umfasst allemal auch das Judentum; darauf hat etwa gleichzeitig mit Löwith, schon 1947 Jacob Taubes hingewiesen²⁷. Wollte man die Frage nach der Stellung der Neuzeit christlich beantworten, musste man den jüdischen Rahmen mit christlicher Dogmatik präzisieren, musste man die Rolle der Person Christi in der Heilsgeschichte und mithin in seiner Bedeutung auch für die Neuzeit deutlich machen. Dieser Aufgabe hat sich Friedrich Gogarten 1953 in seinem Buch «Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem» gestellt²⁸. In keiner der Darstellungen der säkularen Neuzeit wurde klar, wie denn die weltgeschichtliche Rolle Jesu als des Christus interpretierbar sein sollte. Ging man wie Löwith vom Scheitern des Christen-

²⁵ Odo Marquard, Artikel «Malum», in: HWP 5, Sp. 652–656.

²⁶ Zum Begriff vgl. H.P. Schneider, *Iustitia universalis*. Quellenstudien zur Geschichte des christlichen Naturrechts bei G.W. Leibniz, Frankfurt 1967.

²⁷ Vgl. o. Anm. 15.

²⁸ Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953.

tums aus, war die Rolle Christi *quantité négligeable*. Aber diesen Ausgangspunkt teilten weder Guardini noch Carl Schmitt noch eben Gogarten²⁹. Wie aber konnte die Welt erlöst sein und die Geschichte gleichwohl weitergehen, d.h. erlösungsbedürftig sein? Das war die geschichtstheologische Version der Frage nach dem Verhältnis von Soteriologie und Eschatologie, von Erlösungslehre und dem Symbolum von der Wiederkunft des Herrn.

Es war die Frage zugleich der paulinischen und der lutherischen Theologie; und lutherisch beantwortete Gogarten das Säkularisierungsproblem als Alternative: Entweder geschehe der Prozess der Säkularisierung so, dass der Mensch seine Selbständigkeit «im säkularen Verhältnis zu sich selbst und zur Welt verwirklicht»³⁰, oder die Säkularisierung hänge mit dem christlichen Glauben so zusammen, dass sie zu seinem Wesen gehöre. Man fasse dieses Wesen des christlichen Glaubens nur dann richtig, wenn «man die Säkularisierung als zu ihm gehörig erkennt»³¹.

Um diese Weltlichkeit der Welt, die die Säkularisation trägt, christlich begründen zu können, muss Gogarten zunächst das Verhältnis des Christen zur Welt beschreiben. Wenn ein solches Verhältnis christlich – das heisst unter Einbeziehung der Erlösung – beschrieben werden soll, dann liegt es nahe, paulinisch zu argumentieren. In der paulinischen Theologie kommt notwendig die Differenz gnostischen und christlichen Denkens zur Sprache. Gogarten pointiert den Gegensatz von Gnosis und Christentum dahin, dass die Mächte der Welt (*stoicheia*) Geschöpfe Gottes sind, nicht Widersacher Gottes von Anbeginn, wie in der Weltlichkeit der Gnosis. Dass die Welt und ihre Macht von Gott, nicht von einem antigöttlichen Demiurgen geschaffen ist, heisst, dass im Geschöpf nur der Schöpfer verehrt werden darf, das Geschaffene aber nicht für sich selbst verehrungswert ist. Damit zeigt Gogarten, dass das Christentum die Gnosis mit Hilfe der Schöpfungstheologie überwindet³². Die Überwindung der Gnosis durch Schöpfungstheologie impliziert die christliche Verantwortung für die Welt in der Weise, dass die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen immer auch Erlösungsbedürftigkeit von seiner Weltverfallenheit, seiner Sünde ist. Damit ist die Natur der Welt in der theologischen Zweideutigkeit dargestellt, die für Erlösungslehre entscheidend ist: Einerseits

²⁹ Zum nicht unproblematischen Zusammenhang zwischen Deizisionismus, Theologie und politischer Romantik bei Gogarten und Carl Schmitt vgl. vor allem Theodor Strohm, *Theologie im Schatten politischer Romantik. Eine wissenschafts-soziologische Anfrage an die Theologie Friedrich Gogartens*, München 1970.

³⁰ Ebd., S.8.

³¹ Ebd., S.11.

³² Vgl. dazu – das gehört ebenfalls in die 50er Jahre – Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953; ders., *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1962.

ist sie von Gott geschaffen, andererseits kann sie Objekt der menschlich-sündigen Konkupiszenz sein. Das ist der Begriff der Welt, der zugleich die sündige – aber erlösungsbedürftige – damit erlösungsempfängliche Natur des Menschen bestimmt. Ohne Erlösung ist die Natur des Menschen nur Weltlichkeit der Welt, damit der Sünde verfallen. Luther hat die Selbstbehauptung des Menschen als seine Natur und Ursünde betrachtet: «Non potest homo naturaliter velle, Deum esse Deum. Immo vellet, se esse Deum et Deum non esse Deum»³³. Die Weltlichkeit der Welt und die Menschlichkeit des Menschen können deshalb nur aus dem Status der Sünde erlöst werden, wenn sie als vom Glauben ergriffenes Verhältnis des Menschen zu Gott, und zwar durch die Offenbarung Christi, begriffen werden, durch das Faktum der Erlösung, das Faktum der Einlässlichkeit Gottes auf die Welt, das die Gottesferne der Welt allein aufhebt. In dieser «Sohnschaft»³⁴ des Menschen durch seine Rechtfertigung, darin, dass in Christus der Glaube als Gnade geschenkt wird und wir uns in ihm unserer substanzlosen Geschöpflichkeit und Gottesferne radikal bewusst sind, wird die Freiheit der Kinder Gottes vom Gesetz erreichbar. Jede Selbstbehauptung ist Status von Sünde. Alles ist erlaubt – aber allein unter dem Evangelium.

Die christliche Möglichkeit der Säkularisation ist die Freiheit des Glaubens unter dem Evangelium, wo man dem Kaiser geben kann, was des Kaisers ist, wo man der Obrigkeit untertan sein kann und die Mächte der Welt anerkennt. Denn dadurch, dass schlechterdings alles dem Rechtfertigungsverhältnis zu Gott durch den Glauben an Christus unterliegt, ist die Welt in ihrer Weltlichkeit frei vom Rechtfertigungsdruck, frei von allem theologischen Druck zur persönlichen Heilsgeschichte; damit ist der Mensch frei für die zweckmäßige Gestaltung der Welt nach deren Mächten.

Das eröffnet die Möglichkeit einer profanen Geschichte, das macht die Offenheit einer menschlichen und weltlichen Zukunft allererst möglich; eine andere als eine weltliche Qualifizierung der Welt ist dem Glaubenden nicht erforderlich. Wer aus dem Glauben geschichtlich lebt, handelt in der Welt pragmatisch, unterscheidet die irdische Geschichte von der göttlichen³⁵. «Die Weltgeschichte ist für den christlichen Glauben unter keinen Umständen das Weltgericht, sondern sie wartet seiner»³⁶. Die Spiritualität der göttlichen Geschichte, die erwartete Wiederkunft des Herrn, ist für den Glaubenden nicht

³³ WA 40, II, 378. Zitiert bei Gogarten, S. 39. Das bedeutet die Entsubstantialisierung des Menschen angesichts einer totalen Theologie und zugleich das Verdikt der Sündhaftigkeit jeder Substanz-Anthropologie.

³⁴ Vgl. vor allem Gogartens Kapitel 4 «Das Heil des Menschen» und 6 «Der Ansatz zur Säkularisierung».

³⁵ Vgl. ebd., S. 130.

³⁶ Ebd., S. 134.

eine «wie immer vorgestellte Zukunft der Welt»³⁷, sondern Eschatologie ist nur möglich «unter Preisgabe jeder der Welt und dem Leben aus ihr entstammenden Hoffnung»³⁸. Eschatologie ist nur der Glaubensrahmen einer profanen irdischen Geschichte – und Weltlichkeit der Welt ist dann perspektivloser Pragmatismus, unvermittelbar mit dem Heil.

Die Trennung von Weltlichkeit und Heil, die die Vermittlungsmöglichkeit von Christologie und Geschichtsphilosophie ausmacht, bestimmt zugleich deren beider Schwierigkeiten:

1. In dieser Spagattheologie zwischen weltlicher und geistlicher Geschichte wird nicht klar, welche Rolle die Eschatologie, das Weltengericht für die Welt haben sollte. Denn wenn die göttliche Gnade – sola fide – die Welt beendet, bleibt die Welt in ihrer Weltlichkeit ungerichtet; das Böse in ihr wird nicht bestraft. Eschatologie hat keinen weltlichen Sinn, sie ist nur eine Frist, die keine historische Qualität hat. Die Eschatologie verkommt so zum quietistischen Eskapismus. (Der Vorteil dieser Konstruktion: Der Staat hat keine Heilslehre zu verkünden, und die Institutionen erlösen nicht von der Geschichte.)

2. Die Vermittlung von Weltlichkeit und Heil, für die die Kirche zuständig ist, hat in dieser Geschichtstheologie keinen Platz. Die Verkündigungsrolle der Kirche, die Notwendigkeit, Heilsgeschichte als Erklärungs- und Gnadenangebot in Lehre und Kult präsent zu halten, das heisst die Irdischkeit und die Institutionengebundenheit der Offenbarung bleiben unbedacht.

Gogartens Lehre von Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit ist damit eigentlich kein Buch über die Neuzeit, aber zeigt eindringlich, wie der christliche Rahmen jeder Geschichte und damit auch der Rahmen der Neuzeit aussehen könnte. Sie ist in den geschichtstheologischen Interpretationen der Neuzeit die christlichste.

V. *Gnosis, die Protoideologie totalitärer Ideenpolitik: Voegelins gewalttätige Perspektive*

Mit der entschieden lutherischen Christlichkeit hat Gogarten – Bultmann folgend – in die Geschichtstheologie der Neuzeit das Christentum auch in seiner Rolle als Überwinder der Gnosis eingeführt. Damit war auf den historischen Begriff gebracht, was als metaphysisch moralischer Begriff seit Löwith eher implizit die Voraussetzung der unabgeschlossenen Geschichte war: das Faktum des Bösen. Solange das Böse existierte, war Geschichte nicht zu rechtfertigen, mithin auch nicht zu Ende zu führen. Darin bestand ja gerade die

³⁷ Ebd., S.180.

³⁸ Ebd., S.181.

Rolle der Eschatologie, das empirisch fassbare, aber nicht begründbare Faktum des Bösen durch das göttliche Gericht in die Rationalität von Belohnung und Bestrafung zu überführen. Das wäre dann der endgültige Sieg des berechenbaren und deshalb guten Gottes über sein unkalkulierbares Gegenprinzip gewesen. Solange der Kampf aber dauerte, waren beide Prinzipien noch virulent: Das war historisch das Feld der Gnosis: Geschichte als Ringen des Guten und des Bösen³⁹. Wo beide Prinzipien wissend auseinanderzuhalten waren, wo man das Gute als Gutes und das Böse als Böses erkannte, dort herrscht gnostisches Denken. Eric Voegelin hat 1959 in seiner Münchner Antrittsvorlesung über «Wissenschaft, Politik und Gnosis»⁴⁰ das gnostische Denken als Spezifikum der Neuzeit betrachtet und politisch gewendet – auf Marx, auf Nietzsche und auf Hegel. Die gnostischen Ingredienzien Voegelins: Eine veränderungsbedürftige Welt, deren guter Sinn verborgen ist, und die Erkenntnis der bösen Welt. Die Schlechtigkeit der Welt und ihre Erlösungsbedürftigkeit löst die zirkuläre Erfahrung jeder Verborgenheit aus. Der verborgene gute Sinn der Welt muss aus der bösen Welt erlöst werden, und wenn sich deren guter Sinn nicht zeigt, dann liegt das an der Schlechtigkeit der Welt. Wissen entsteht aus Indignation an der Welt und denunziert ihre Schlechtigkeit⁴¹. Nur dazu ist Wissen da – und das Wissen, das das Ziel der Erlösung der Welt nicht im Auge hat, wird wegen falscher Fragestellung untersagt. Gnostisches Wissen – und das gilt nach Voegelin gerade für die Neuzeit – ist also a limine ideologisches Wissen; und ideologisches Wissen zeichnet sich dadurch aus, dass es Bestreitern der Ideologie falsche Ideologie unterstellt.

Die Vorstellung von der Schlechtigkeit der Welt impliziert den Hass auf deren demiurgischen Schöpfer. Solange die Welt nicht erlöst ist, je länger sich die Parusie, die Wiederkunft des Herrn, verzögert, desto mehr führt der Gottehass dazu, dass sich der Mensch in die Erlöserposition Gottes setzt und das Erlösungswerk selbst zu erledigen sich anschickt, das eigentlich Gott zuge-dacht war. Das ist die Theorie der Revolution, die für Voegelin seit Hegels Phänomenologie die Position Gottes überflüssig macht⁴². Das «Durch-sich-selbst-Sein» des Menschen impliziert für Voegelin den spekulativen Gottesmord. Ideologien, Nationalsozialismus wie Kommunismus, begehen diesen

³⁹ Vgl. E. Voegelins 4. Band seiner monumentalen Universalgeschichte: Order and History. The Ecumenic Age, Baton Rouge, Louisiana 1974.

⁴⁰ Eric Voegelin, Wissenschaft, Politik und Gnosis, München 1959.

⁴¹ Voegelin zitiert Marx' Begriff der Kritik aus der «Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie» ebd., S. 79: «Die verwandelte Kritik ist nicht mehr Theorie, sondern Praxis. «Ihr Gegenstand ist ihr Feind, den sie nicht widerlegen, sondern vernichten will ... Sie gibt sich nicht mehr als Selbstzweck, sondern nur noch als Mittel. Ihr wesentliches Pathos ist die Indignation, ihre wesentliche Arbeit ist die Denunziation» ».

⁴² Die «Phänomenologie des Geistes» ist für Voegelin das «magnum opus des Gottesmordes», ebd., S. 80.

Gottesmord aus ihrem implizit gnostischen Denken heraus. Das ist die Extremposition des Säkularisationsvorwurfs, er impliziert die Heillosigkeit und Illegitimität der Neuzeit.

VI. *Die Entlastung Gottes als Ermächtigungsakt des Menschen.
Blumenbergs apologetische «Legitimität der Neuzeit»*

Der Extremposition Voegelins gegenüber die Legitimität der Neuzeit zu behaupten, setzte ein Neuarrangement der Leitbegriffe voraus. Für eine Apologie der Neuzeit musste klar werden, dass ihre Position in Heilsgeschehen und Weltgeschichte keine Unrechtsposition war, sondern dass sie glaubwürdig, gerechtfertigt, eben legitim war. Es musste zugleich deutlich gemacht werden, dass der transzendente Anthropozentrismus der Neuzeit nicht Gottesmord war, sondern legitime Selbstbehauptung. Wenn diese Apologie der Neuzeit sich als Geschichtsphilosophie erweisen wollte, musste sie mit dem theologischen Hauptproblem dieser Philosophie fertig werden: mit der Frage nach dem Bösen. Die unerledigte Frage nach dem Bösen begründete die Notwendigkeit der Veränderung in der Geschichte – schliesslich sollte das Böse abgeschafft werden. Diese Frage begründete zugleich, dass mit dem Jüngsten Gericht das Böse in Justiz überführt werden und damit Geschichte überflüssig werden sollte, denn ein gerechter und guter Status hatte kein Veränderungspotential in sich. In das Arsenal der Begriffe, die die Neuzeit erklären sollten, gehörte der politische Gedanke der Entlastung durch Institutionen bis zum Posthistoire (Gehlen), die Frage nach der politischen Radikalität absoluter theologischer Begriffe (Carl Schmitt) und die christliche Rechtfertigungslehre (Gogarten).

Hans Blumenberg hat 1966 mit seinem inzwischen berühmten Buch «Die Legitimität der Neuzeit»⁴³ ein Neuarrangement der Leitbegriffe für die Neuzeit dadurch versucht, dass er Voegelins These umgedreht hat. Er hat die Neuzeit als zweite Überwindung der Gnosis nach der ersten, im Christentum gescheiterten Überwindung charakterisiert. Die Pointe seiner Argumentation

⁴³ Frankfurt 1966. Die zweite Auflage mit einem neu geschriebenen ersten Teil: Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt 1974. Der Begriff Legitimität ist bei Blumenberg anders benutzt als bei Carl Schmitt. Bei Carl Schmitt ist er institutionell gemeint, bei Blumenberg hat er einen naturrechtlich-humanistischen Zungenschlag und stabilisiert den ideologischen Gebrauch von «human» bei Blumenberg. Vgl. Carl Schmitt, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie, Berlin 1970, S.109–126. Blumenberg replizierte auf die Kritik Carl Schmitts in «Säkularisierung und Selbstbehauptung», S.103–118 und in «Arbeit am Mythos», Frankfurt 1979. Dazu W. Schmidt-Biggemann, Diesseits namenlosen Entsetzens, in: Neue Deutsche Hefte 28 (1981) S. 570–579.

lag darin, dass er die Theodizee, die Rechtfertigung Gottes von den Übeln der Welt, als Entlastung Gottes von seiner Verantwortung für die Welt begriff.

Mit dem Argument der *Theodizee*⁴⁴ war die Frage nach dem Bösen in ihrer gnostischen und ihrer eschatologischen Dimension mitgedacht und zugleich aufgehoben. Blumenbergs Argument funktioniert zuerst ganz leibnizianisch: Wenn Gott alle Prädikate in sich enthält, die gut sind, wenn er also notwendig ist und gut ist, dann kann er aufgrund seiner Allmacht nur die beste mögliche Welt hervorgebracht haben. Diese Welt kann nur vollkommen sein – also nur dann ihrem und damit dem Begriff Gottes entsprechen, wenn sie autonom, selbständig ist. So weit entspricht das dem leibnizschen Gedanken. Blumenberg interpretiert diese Rechtfertigung Gottes von den Übeln der Welt als die «Sicherung des radikalsten Prinzips der philosophischen Autonomie, das sich denken lässt»⁴⁵. Aus der Vollkommenheit Gottes folgt die Vollkommenheit seiner Schöpfung, und diese Vollkommenheit macht das Eingreifen Gottes in die Schöpfung überflüssig; eine perfekte Welt braucht keinen Uhrmacher mehr. Indem das metaphysische Perfektionsargument Gott aus seiner Verantwortung für das Böse herauskomplimentiert, katapultiert es Gott zugleich aus der Welt insgesamt hinaus. Damit erscheinen «die Übel immer weniger deutlich als physische Mängel der Natur, immer mehr und wegen der technischen Verstärker eindeutiger als Resultate menschlicher Handlungen»⁴⁶. Der Mensch wird – Ergebnis der Theodizee – mit der Verantwortung für die Übel belastet, von denen Gott entlastet wurde.

Zugleich muss Blumenberg, wenn die Theodizee sich als Selbstermächtigungsakt des Humanen erweist, den Eindruck der Usurpation theologischer Argumente vermeiden. Wenn die Selbstbehauptung des Menschen immer schon gerechtfertigt ist, wenn die Geschichte ein Akt der allmählichen Entängstigung des Menschen durch Kultur ist⁴⁷, dann ist die Theologie, die in der

⁴⁴ Schon 1965 hatte sich Odo Marquard mit dem Problem der Theodizee auseinandergesetzt: *Idealismus und Theodizee*, zuerst in: *Philosophisches Jahrbuch* 73 (1965) S. 33–47. Das Thema hat ihn begleitet; vgl. *Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts* (1978), jetzt in: O.M., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981.

⁴⁵ *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, S. 67. Blumenberg interpretiert den Satz vom zureichenden Grund emanzipatorisch. Er unterschätzt, vermute ich, die Rolle der Apologetik bei Leibniz und generell im 16. und 17. Jahrhundert. Die Rechtfertigung Gottes – Prozess der Theodizee – geschieht nicht um der menschlichen Autonomie willen, die Theodizee ist kein Kassiber der Emanzipation. Vielmehr wird im Prozess der Apologie Gott selbst durch seine zunehmende Rationalisierung und durch die zugehörige Rationalisierung seiner Schöpfung sozusagen von selbst überflüssig. Autonomie wird im Prozess der Apologie Gottes freigesetzt und macht so den Gottesbegriff entbehrlich, ist aber nicht Motor dieser Entwicklung. Vgl. dazu W. Schmidt-Biggemann, *Von der Apologie zur Kritik. Der Rezeptionsrahmen der Theodizee*, erscheint demnächst in den *Studia Leibnitiana*.

⁴⁶ *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, S. 68.

⁴⁷ Zu dieser These siehe besonders Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt 1979.

ersten, christlichen Überwindung der Gnosis den unberechenbaren Ratschluss Gottes für die Frage nach dem Bösen, damit für den Sinn der Heilsgeschichte verantwortlich machte, ihrerseits ein Akt der Usurpation, der illegitim, weil inhuman war. Die absoluten Begriffe der Theologie⁴⁸, die Allmachts- und Allwissenheitsprädikate, die Souveränität Gottes, machen die Theologie zu einer illegitimen Wissenschaft, denn nachtranszendental lässt sich kein Massstab finden als der humane, als die Erträglichkeit für das Menschliche. Diesem Massstab können die absoluten Begriffe der göttlichen Souveränität, die beunruhigen und beängstigen, statt zu beruhigen, nicht gerecht werden.

Blumenbergs bedeutendes Buch hat mit seinem Neuarrangement der Leitbegriffe die Diskussion um die Legitimität der Neuzeit auf ihre leistungsfähigsten Nenner gebracht und fast allein die Diskussion weiter konturiert. Diesen Rang hat das Werk unabhängig von der jeweiligen Stimmigkeit der historischen Befunde im Mittelalter und der frühen Neuzeit⁴⁹. Der blumenbergische Nenner ist humanistisch-pagane Theologie. Dieser Nenner entspricht der paganen Hälfte von Gogartens christlicher Säkularisation, ohne aber die Pointe Gogartens, die Doppelgleisigkeit geistlicher und weltlicher Geschichte, die aus der Christologie folgte, zu akzeptieren. Explizit jüdisch- und christlich-theologische Argumente, die Gott geben, was Gottes ist, sind aus formalen Gründen aus Blumenbergs Argumentationsarsenal ausgeschlossen. So lange theologieorientiertes und humanistisches Denken am Massstab humaner Legitimität gegeneinander konstruiert sind, kann nur ein Argument legitim bleiben. Und so schützt sich der pagane Anspruch der Menschlichkeit gegen den theologischen Absolutismus⁵⁰. Diese pagane, humanistische Theologie

⁴⁸ Zu den «absoluten Begriffen der Theologie», denen Blumenberg seinen humanistischen Funktionalismus entgegensetzt: Säkularisierung und Selbstbehauptung, S.103–118, bes. S.115: «Man darf hier die Differenz von Rationalismus und Voluntarismus, insofern sie geschichtsphilosophisch ausschlägt, nicht aus dem Blick verlieren. Der Rationalismus hat den Vorzug, seine Funktionsweise auf unpersönliche «Mechanismen» gründen zu können, also nicht auf Vernunft-Subjekte – und seien sie vom Typus des «Weltgeistes» – und allein deren Vernünftigkeit angewiesen zu sein. Noch der Darwinismus ist ein Derivat des Rationalismus: er lässt Perfektion mit der Zuverlässigkeit einer blinden Mechanik produzieren. Ein Voluntarismus ist notwendig auf ein Subjekt, und sei es ein fiktives, angewiesen. Daher erfordert er «Personen», und seien es juristische. In der Gestalt des Dezisionismus geht es nicht ohne den Souverän, und sei er nur metaphorisch. Also hat diese staatstheoretische Position einen Bedarf an Metaphorik, und er verbindet ihn mit ihrer Legitimitätsproblematik durch die Behauptung der Säkularisierung.»

⁴⁹ Dazu: Wolfgang Hübener, Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuss in der historischen Textur der Moderne, in: Religionstheorie und Politische Theologie I, hg. von Jacob Taubes. Bd. 1. Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München u. a. S. 57–76.

⁵⁰ Vgl. dazu: Klaus-M. Kodalle, Gott, in: Philosophie. Ein Grundkurs, hg. von D. Martens und H. Schnädelbach, Reinbek 1985, S.395–439, bes. S.421–424.

argumentiert funktional – Funktionalität ist die Waffe des paganen Humanismus gegen den begrifflichen Absolutismus der Theologie. Blumenbergs Denken, das alle Begriffe im Interesse humaner Selbstbehauptung funktionalisiert, lässt Begriffe mit Absolutheitsanspruch prinzipiell nicht zu. Denn jeder begriffliche Anspruch, der nicht der humanen Selbstbehauptung dient, gerät unter den Ideologieverdacht der Inhumanität. Begriffe wie Kontingenz, Gnade, Gerechtigkeit, Rechtfertigung, Glaube, sämtlich Begriffe, die mit anderen als den Absolutheitsansprüchen des Humanen argumentieren, fallen deshalb a limine aus Blumenbergs Legitimitätskonzept heraus.

Absolute Begriffe bieten keine Möglichkeit zur humanen Geschichte. Indem Blumenberg die absolute Begrifflichkeit als theologische Überdehnung disqualifiziert⁵¹, vermeidet er die begrifflichen und politischen, die dialektischen und totalitären Koinzidenzen, wie sie bei Carl Schmitt (und bei Gehlen) die Theorie bestimmten. Auf der anderen Seite verliert er und verzichtet er auf die Möglichkeit, Geschichte als Universalgeschichte zu denken, weil er auf absolute Begrifflichkeit verzichtet. Er wählt schon hier nicht den radikalen, negativen Theologen Nietzsche, sondern den ironischen, begriffsskeptischen, humanen Goethe⁵².

Die Leistungsfähigkeit von Blumenbergs Argumentation liegt gerade in seinem epikuräischen Konzept der historischen Entängstigung von der Apokalypse. Das bedeutet:

1. die Reduktion der Kontingenz der Welt. Die Perfektion der Welt, die Blumenberg durch die Theodizeeargumente garantiert sieht, die Korrektur-unbedürftigkeit und seine natürliche Autonomie machen den neuen Weltbegriff resistent gegen Veränderung. Das bedeutet

2., dass das Übel der Welt innerweltlich zu bewältigen sei. Das Übel wird – und das ist wohl auch der intellektuelle Abschluss der Nachkriegsperiode – zur pragmatischen Frage, die die Menschen untereinander zu regeln haben. Die gerechtfertigte legitime Neuzeit hat wegen ihrer Legitimität kein Veränderungspotential mehr, folglich auch keine Zukunftsdimension. Blumenbergs pagane Neuzeit ist ohne Angst zwar, aber auch ohne Hoffnung auf transzendente Besserung der Welt. Sie ist durch die Theodizee gesundgebetet worden.

3. Geschichte hat bei Blumenberg – anders als bei Löwith – keinen Sinn, den sie von aussen bekommt. Da absolute Begriffe bei ihm keine Geltung mehr haben, erweist sich auch der Anspruch nach Rechtfertigung der Geschichte durch das apokalyptische Gericht als eine von den «grossen Fragen und grossen Hoffnungen», die das Bewusstsein «überdehnen und dann enttäuschen»⁵³. Damit wird zugleich das einzige Veränderungspotential der Uni-

⁵¹ Säkularisierung und Selbstbehauptung, S. 103.

⁵² Vgl. Blumenbergs «Arbeit am Mythos», besonders IV. Teil: «Gegen einen Gott nur ein Gott».

⁵³ Säkularisierung und Selbstbehauptung, S. 103.

versalgeschichte, die Frage nach der Bewältigung des Bösen durch den historischen Anspruch des absoluten Begriffs Gerechtigkeit, auf weltimmanente Pragmatik reduziert. Denn eine Epoche, die in sich legitim ist, braucht keine Veränderungen, die über sie hinausgehen. Die Neuzeit ist damit die programatische Endzeit, auch das Ende der Geschichte. Die Theodizeeargumentation macht Geschichte auf dem Umweg über nichtchristliche, pagane Theologie wieder zur natürlichen Angelegenheit, sie reduziert Geschichte auf den Rahmen der vollkommenen Natur, nimmt damit der Geschichte ihre eigene Qualifikation.

Ein solches Ende der Geschichte ist äquivalent mit Löwiths Konsequenz, der die lineare Heilsgeschichte mit Anfang und Ende zurückbog zur kreisförmigen, metaphysischen Bewegung der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Wenn die metaphysische Natur der Rahmen von Geschichte wäre, wenn mithin die Vorstellung von Anfang und Ende der Natur absorbiert und damit die qualifizierte Eigenheit der Geschichte auf die Natur reduziert wäre, dann wäre die Neuzeit die endlich zuende und zuanfang gekommene Geschichte. Dann wäre Neuzeit zugleich Posthistoire, die Zeit, in der sich alles erfüllte, die Epoche der Gleichzeitigkeit, der Wertgleichheit aller humaner Attitüden, der Entlastung von allen lästigen Bedürfnissen und Entscheidungen, wäre Neuzeit das Zeitalter der Koinzidenz von Freiheit und Entmündigung, also dann doch das Zeitalter absoluter Begriffe.

Eschatologie zeigte sich – das ist eine religionsgeschichtliche Kategorie – stets als beängstigend und attraktiv zugleich, als Tremendum und Fascinosum. Für uns Zeitgenossen ist unausgemacht, ob die Entscheidung zwischen Eschatologie und Posthistoire getroffen werden sollte. Vermutlich hängt von der Unentscheidbarkeit dieser Frage zumindest die weitere Möglichkeit geschichtstheologischer Spekulationen ab.