

La sécularisation comme métaphore: Hans Blumenberg interprète de la modernité, tr. Jean Greisch. *Transversalités* 87 (2003), 15-28. Dt. Original der von Jean Greisch bearbeiteten französischen Fassung, unveröffentlicht.

Säkularisation als Metapher

(Blumenberg vs. Nancy)

Anselm Haverkamp

(Institut catholique de Paris)

Was ist "Säkularisation"? Hans Blumenbergs früher Kollege Hermann Lübbe, später Staatssekretär für Wissenschaft, hat die Säkularisation einen "ideenpolitischen Begriff" genannt: Philosophie für die Zwecke von Politik, seit diese sich aufgemacht hat, den modernen Staat aus sich selbst zu begründen. Daß Säkularisation diese Entwicklung auf einen politischen Begriff bringt, ist selbst ein politischer Akt dessen, was dieser Begriff behauptet: es ist ein Akt der Säkularisation. Säkularisation redet von sich selbst in säkularisierender Absicht, ganz so wie jede rhetorische Figur den rhetorischen Akt, dem sie zugehört exemplarisch vertritt. Das gilt paradigmatisch von der Metapher, die nicht anders kann als sich nur immer neu metaphorisch zu behaupten, zu vertreten, zu erneuern. Säkularisierung ist ein rhetorisch-politischer Akt solch metaphorischer Setzung und als ein solcher "nichts anderes als die metaphorisch konsequente Einsetzung nicht-religiöser Gehalte in religiös präformierte Aussagen bzw. Aussagesysteme."¹ Die Kritik der metaphorischen Ausführung der "Konsequenz der Einsetzung" als des unsichtbar unterlegten Schemas der Selbstbegründung heißt bei Blumenberg "Metaphorologie;" sie sammelt und untersucht nicht

¹ Hermann Lübbe, *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (Freiburg/B: Alber 1965, 1975), S. 133, mit Verweis in der zweiten und der letzten Anmerkung des Buchs auf Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (Bonn: Bouvier 1960), separater Neudruck (Frankfurt/M: Suhrkamp 1998). Lübbe hat später entschieden Wert darauf gelegt, „Politische Theologie als Theologie repolitisierten Religion“, *Der Fürst dieser Welt*, ed. Jacob Taubes (München: Fink/ Schöningh 1983), S. 45-56: 48, auseinanderzuhalten von dem, wie er sagt, begriffsgeschichtlichen „Forschungsprogramm“ einer „Politischen Theologie als Historie und Pragmatik säkularisierender Umprägung theologischer Konzepte in juristische Konzepte.“ Damit entfallen eine Reihe der vermischten parteilich-polemischen Ausfälle der Schmitt-Varianten unter den Taubes-Schülern gegen Blumenberg: Wolfgang Hübener, „Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuß in der historischen Textur der Moderne“, und Richard Faber, „Von der ‚Erledigung jeder Politischen Theologie‘ zur Konstitution Politischer Polytheologie: Eine Kritik Hans Blumenbergs“, am selben Ort, *Der Fürst dieser Welt*, S. 57-76 bzw. 85-99. Lübbes Pointierung der repolitisierten Religion entfällt dagegen nicht; es ist Sache der mythischen Latenz, der Blumenbergs Metaphorologie auf die Schliche kommt. Siehe im Detail Ruth Groh, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt: Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts* (Frankfurt/M: Suhrkamp 1998), S. 168 ff.

so sehr die einzelnen Metaphernvorkommen als die "Sphäre" der Begriffsbildung, der begründeten Leitvorstellungen und Unterstellungen, die Heidegger als metaphysikstabilisierend verstanden und folgerichtig als "seinsvergessen" abgetan hatte (notorisch im *Satz vom Grund*), und die Derrida zehn Jahre nach Blumenberg in ihrem rhetorischen Funktionieren für Metaphysik insgesamt beschrieben hat.² Säkularisierung ist für Blumenberg, den konsequentesten Heidegger-Kritiker – und das durchaus im doppeldeutigen Sinne des "contre-Heidegger" Derridas – der Spezialfall der radikalen Seinsvergessenheit der Moderne, der indessen aus dem ideologischen Verblendungszusammenhang der Vergessenheit das Motiv der rhetorischen Selbstbehauptung zu gewinnen versteht.³ Dies freilich nicht ohne sich im Prozeß dieser Subjekt-Gewinnung grundlegend mißzuverstehen; sie ist ihre systematisch verzerrte "Rücksicht auf Darstellbarkeit" eher denn ihre Intention. Zurecht referiert Kurt Flach rückblickend den von Blumenberg adressierten „status quaestionis“ als „politisch enttäuschte, theologisch motivierte Neuzeitkritik“, die „nach 1945“ das ältere „bürgerliche Fortschrittsbewußtsein und Kulturprotestantismus“ ablöste, um es im Mißverständnis nur zu vertiefen: „ein Produkt der Säkularisierung, das sich selbst nicht (mehr) durchauhe.“⁴ Säkularisierung ist sowohl das Symptom, als auch das politische Instrument dieses Mißverständnisses. Sein Ort ist die *Legitimität der Neuzeit*, und die ihr angemessene Methode die tiefere Analyse der das Maß der Verkennung registrierenden „implikativen Metaphorik“, die in der „Hintergrundmetaphorik“ des Säkularisierungsvorgangs wirksam ist.⁵

I.

Lassen Sie mich aber, bevor ich zum Komplex der *Legitimität der Neuzeit* komme, den Ort bestimmen, an dem Blumenbergs Bilanz zur Provokation wird – einer Provokation, die den akademischen Skandal, den das Buch 1965, ein gutes Jahr vor Foucaults *Les mots et les*

² Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund* (Pfullingen : Neske 1958); *Le principe de raison* (Paris: Gallimard 1962). Sowie Jacques Derrida, "La mythologie blanche" (1971), *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit 1972).

³ Das zentrale metaphorologische Paradigma, an dem Blumenberg diese Sachlage durchgespielt hat, steht unter dem Titel „Selbsterhaltung und Beharrung“ (1970), *Subjektivität und Selbsterhaltung: Beiträge zur Diagnose der Moderne*, ed. Hans Ebeling (Frankfurt/M: Suhrkamp 1976), S. 144-207.

⁴ Rückblickend Kurt Flasch, „Epoche“, *Philosophie hat Geschichte* (Frankfurt/M: Klostermann), Bd. I (2003), S. 131.

⁵ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt/M: Suhrkamp 1966); Erweiterte Neuausgabe Teil I-II: *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Frankfurt/M: Suhrkamp 1974); zitiert nach der integralen Neuausgabe *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt/M: Suhrkamp 1988), S. 31. *La légitimité des Temps modernes* (Paris: Gallimard 1999), S. 33.

choses und Derridas *De la grammatologie* hervorrief, bei weitem übertrifft, und das nicht nur, weil der Autor damals schon ein Zeitgenosse Foucaults und Derridas eher denn Gadamer und Löwiths war, die seinen ausdrücklichen Diskussionshorizont bestimmten.⁶ Um dieses Stück deutsch-französischer Ungleichzeitigkeit, deren Dynamik die Philosophie von längerer Hand, seit Descartes und Kant, Heidegger und Merleau-Ponty untergründig bewegt, an einem seiner aktuellen Resultate aufzurollen und auf den Stand der gegenwärtigen Diskussion zu bringen, knüpfe ich an einen neueren Aufsatz von Jean-Luc Nancy an, "La déconstruction du christianisme" von 1998, der, in expliziter Koinzidenz mit Michel Henrys Ansätzen einer "philosophie du christianisme", den Topos der Säkularisierung neu vermißt.⁷ Wie vor ihm Blumenberg, den er nicht zitiert, tut Nancy dies nicht allein der Geltung nach, sondern der Genealogie, die im Begriff der Säkularisierung die Hypothek der Säkularisate: der Rückstände des durch den Begriff der Säkularisierung bestimmten Prozesses verleugnet.⁸ Nancy scheut nicht zurück vor der härtest möglichen Formulierung des Befundes, deren Implikationen ich hier, was die Hypothekenbildung angeht, anders, wenn auch nicht völlig anders als Nancy darstellen möchte: "comment", fragt Nancy, "depuis qu'il y a un christianisme, toute notre tradition, y compris celle *d'avant* ce christianisme, s'est-elle trouvée reprise et relancée?" (S. 503)

Nancy stimmt mit Blumenberg überein und unterscheidet sich mit ihm darin von der Menge der Säkularisierungstheoretiker, daß das "d'avant" all das einschließt und damit die in diesem Einschluß gut hegelsch aufgehobene Vorgeschichte mit verantwortlich macht und mit tragen läßt, was er als konstitutiv ansieht in dem "Prozeß" (würde Blumenberg unterstreichen) der Traditionsbildung: "quelque chose qui non seulement fait partie de notre tradition, mais dont on réellement dire que notre tradition est axialement constituée depuis qu'il y a un christianisme" (S. 503). Die Diskontinuität, die im Begriff der Säkularisation aufgefangen ist, verdankt sich der untergründigen Schicht einer Konstruktion, die Nancy zufolge als "Achse" eingezogen ist in die Konstitution von Tradition, Blumenberg zufolge aber zusätzlich mit

⁶ Vgl. deren Doppelrezension des Legimitätsbuches, welche die Debatte bis heute präformiert, *Philosophische Rundschau* 15 (1968), S. 195-201 (Löwith), und S. 201-209 (Gadamer). Dazu Odo Marquard, „Aufgeklärter Polythesismus – auch eine politische Theologie?“ *Der Fürst dieser Welt*, ed. Jacob Taubes (München: Fink/Schöningh 1983), S. 77-84: 78 ff.

⁷ Jean-Luc Nancy, "La déconstruction du christianisme", *Études philosophiques* 4 (1998), S. 503-519. Mit Hinweis auf Michel Henry, *C'est moi la vérité: Pour une philosophie du christianisme* (Paris: Seuil 1996).

⁸ Nancy hat inzwischen, in Antwort auf diese Intervention von 2002 und aus Anlaß der Sammlung seiner einschlägigen Arbeiten, darunter auch „La déconstruction du christianisme“, sein Auf- und Beiseiteschieben Blumenbergs explizit gemacht, wenn auch nicht begründet, *La Déclousion* (Paris: Galilée 2005), Vorwort, S. 9.

einer Hypothek belastet ist, welche Nancy entgangen ist. Nancy wehrt sich gegen die von Heidegger mit Nietzsche geteilte Vorstellung des Christentums als einer Dekadenz des griechischen Erbes – "un abâtissement romain de l'héritage grec" – die Nietzsches Dekadenz zur Degeneration werden läßt.⁹ Blumenberg spricht dagegen von der Säkularisation als "einer Kategorie des geschichtlichen Unrechts", deren Herkunft er in der Analyse der "mißlungenen Abwehr der Gnosis" als jenem "d'avant" erkennt, dessen "Wiederkehr" als Verdrängtes die "Achse" wäre, um die sich, nach Blumenberg, die Säkularisierungsgeschichte des Christentums drehte. In Verfolgung dieses Motivs einer Freudschen Verkennung und in Ergänzung von Blumenbergs Unternehmen als einer "Psychotherapie des philosophischen Bewußtseins" – dem Titel einer Rezension aus der Ritter-Schule, des sympathisierenden Ludger Oeing-Hanhof – hat Blumenbergs Freund und Kollege Odo Marquard, von Blumenberg gern zitiert, die Geschichtsphilosophie der Säkularisierung insgesamt "einen methodischen Atheismus ad majorem Dei gloriam" genannt.¹⁰

Kurz, was Nancy feiert als primordiale "auto-déconstruction du christianisme", nämlich als "constitution par autodépassement" (S. 509), ist nach Blumenberg nur das höchst hartnäckige, nicht zu sagen neurotische Verharren in einer bestimmten Verleugnungsstruktur gnostischer Herkunft: einer in der gnostisch-synkretistischen Konsolidierungsphase der alten Kirche erworbenen Abgrenzungs- und Überbietungshaltung, die in der allegorischen Überbietung des Alten durch das Neue Testament die nach Paulus wie nach Augustinus dogmatisch gemachte Ablösungsgestalt von *figura* und *implementum* festgeschrieben und auf die jüdische Vorgeschichte beschränkt hat. Es ist deshalb der Erinnerung wert, daß Blumenbergs Vorbild in diesen Fragen, das Gnosisbuch von Hans Jonas, die Rolle der Allegorie im Haushalt der gnostischen Horizontverschmelzungen untersucht hatte, was sodann Hans-Georg Gadamer, Blumenbergs insgeheimer hermeneutischer Gegenspieler vom anderen Flügel der Heidegger-Schule, tatsächlich auf den Begriff der "Horizontverschmelzung" brachte, womit er den Verdacht, mit dem Derrida Gadamers Hermeneutik insgesamt kommentiert hat, vom "guten

⁹ Dominique Janicaud, Entretien avec Jean-Luc Nancy, *Heidegger en France* I-II (Paris: Albin Michel 2001), Bd. II, S. 244-255: 251.

¹⁰ Odo Marquard, "Idealismus und Theodizee" (1965), *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (Frankfurt/M: Suhrkamp 1973), S. 177. Siehe *Legitimität*, S. 66 ff; *Légitimité*, S. 68. Vgl. Ludger Oeing-Hanhof, "Psychotherapie des philosophischen Bewußtseins", *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 76 (1968/69), S. 428-439.

Willen zur Macht", historisch erhärtete.¹¹ Denn am historischen Durcharbeiten hängt bei Blumenberg alles, einschließlich der Formengeschichte, deren Entleerung Nancy dem fortgeschrittenen Christentum nach Nietzsche zugute halten will.

Nun will Nancy gewiß nicht die "déconstruction du christianisme" auf den Nenner des "guten Willens zur Macht" bringen. Im Gegenteil denkt er, in expliziter Tieferlegung der These von Marcel Gauchet, der "religion de la sortie de la religion", an Nietzsche in anderer Funktion, denn "plus proches de Nietzsche," behauptet Nancy, "le christianisme s'accomplit dans le nihilisme et comme nihilisme" (S. 510/11).¹² Mit Blumenberg überdacht, stellt sich die Frage, ob dies ein der gnostischen Verführung erlegener Nietzsche ist oder ein von der Gnosis erstandener, neuer Christ sein soll. Nancy gibt sich ganz orthodox, insofern das, was er "certainement le dépassement, la relève" (et cetera) nennt, fraglos "le départ juif hors du judaïsme" ist, "car l'idée de la révélation chrétienne", fährt er fort, "est qu'au bout du compte rien n'est révélé, rien sinon la fin de la révélation elle-même (...) Le sens se révèle et ne révèle rien, ou révèle sa propre infinité" (S. 511). Das neue Testament Nietzsches höbe also die Säkularisierung in der umgekehrten Richtung auf; sie wäre nachgerade das neue *implementum* ihrer *Figur*. Diese Figur indessen, die von Luther reformierte *figura* der *ecclesia*, ist keine Leerform, und "l'extrémité ultime du christianisme" kein "guter Wille zur Macht". Sowenig Nancy Gadamer sein will, ist die Dekonstruktion eine Aufhebung der Hermeneutik, von der sie gerade kein Aufhebens macht.

Nancy zitiert nicht nur "que l'ombre de Bouddha reste mille ans devant la caverne où Bouddha est mort" (S. 506). Er fragt nicht nur, "si le >juif-grec< (de Derrida) n'est pas le chrétien" (S. 504). Er unterstellt im "autodépassement" eine gelungene "*intégration* de tout l'héritage antérieur puisque le christianisme se conçoit lui-même comme reprise et relève du judaïsme, de l'hellénisme et de la romanité," die er als "trois étapes" – wenn auch nicht ohne "tension interne" – sieht, bei überwiegender "intégrité dogmatico-écclésiale" (S. 509). Dieser spannungsreiche, aber integrative Fortschritt finde in der Säkularisation der Gehalte, wie es scheint, eine bruchlose Fortsetzung, die im "autodépassement" ohne viel Spannungsreste in

¹¹ Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1934), S. 43, 74, 86 ff. Vgl. Jacques Derrida, « Bonnes volontés de puissance : Une réponse à Hans-Georg Gadamer », *Revue internationale de philosophie*, no. 151 (1984), fasc. 4.

¹² Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion* (Paris: Gallimard 1985), S. 292. Vgl. Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg* (Paris : Vrin 2002).

sich vernichtet, was immer der Öffnung "d'une *survenue absolue* " entgegenstehen mochte. Was das angeht, bliebe es in Nancys "survenue absolue" bei einem ewigen "Noël" (S. 509). Es bliebe abermals bei der Frage "Comment tracer á nouveaux frais une ouverture *délimitée, une figure, donc, qui pourtant ne soit pas une captation figurative du sens (qui ne soit pas Dieu)?*" (S. 519).

Für Blumenberg ist diese christliche Wende der "Seinsgeschichte", deren Überspringen er Heidegger bereits in seiner Dissertation vorgeworfen und als eine Rezeptionsgeschichte mit "destruktiven" Zügen nachgezeichnet hatte, nicht so einsinnig verlaufen.¹³ Das Christentum der *civitas permixta* ist Schauplatz eines ungelösten Urkonflikts geblieben, dessen Dynamik das Motiv der neuzeitlichen Selbstbehauptung zu entgehen sucht und der sie sich zu überheben anschickt. Daß es der "Neuzeit" nicht gelungen ist, über die Behauptung der "Legitimität" ihrer Selbstbehauptung hinaus zu gelangen; daß sie vielmehr der Versuchung der Säkularisierung erlegen sei, und nicht einmal die Philosophie dabei eine mehr als gelegentliche Ausnahme gemacht habe (bei Kant, bei Nietzsche), ist die ständige Beunruhigung Blumenbergs geblieben. Die Rezeptionsgeschichte des eigenen Buches, der *Legitimität der Neuzeit* selbst, schien der beste Beweis, und Blumenberg ist unter dem Eindruck der fehlgehenden eigenen Rezeption dazu gekommen, die Intention der *Arbeit am Mythos* an die Stelle der gescheiterten Aufklärung zu setzen. Das ist insofern nicht ohne feine Ironie, als die methodische Betonung der Arbeit in der "Arbeit am Mythos" die der Säkularisierung konterkariert und um genau das Moment ergänzt, das sie verkennt und notwendig scheitern läßt. Der gnostische Impetus der mythischen Synkrisis, den es zu bearbeiten gilt mit der Emphase, die den säkularisierten Begriff der Arbeit, nicht zuletzt in Hegels "Arbeit des Begriffs" auszeichnet, ist die Nancy'sche Achse, die, weder christlich noch nihilistisch, als Hypothek der Traditionsbildung fortwirkt und im Momentum ihres Funktionierens einer Technik der "Latenthaltung" bedarf: des ökonomischen Umgangs mit unabsehbaren Latenzen, die alles andere als Offenbarungscharakter haben, sondern im Gegenteil der Offenbarung, und sei es nur die Öffnung ins Unbestimmte, in die Quere kommt.¹⁴

¹³ Hans Blumenberg, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie* (unveröffentlichte Dissertation Kiel 1947), S. 5 ff.

¹⁴ Pointiert in Hans Blumenberg, „Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos“ (1974), *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, ed. Anselm Haverkamp (Frankfurt/M: Suhrkamp 2001). Vgl. *Figura cryptica: Theorie literarischer Latenz* (Frankfurt/M: Suhrkamp 2002), Einleitung.

II.

Blumenberg redet keiner Rückkehr zum Mythos das Wort, ganz im Gegenteil, er ist ein harter Aufklärer. In der Säkularisierung erkennt er das unbewältigte Weiterwirken einer Konstellation mythischer Art, ein mythisches Analogon, welches das Christentum, von dem er in derart generalisierender Weise selten spricht, zu Zeiten besser im Griff hatte als die Aufklärung, die sich die Säkularisierung als Maxime der Aneignung des Unbegriffenen auf die Fahne schrieb. Blumenbergs Methode ist in den *Paradigmen zu einer Metaphorologie* entwickelt, die er 1960 in der Form eines Projektentwurfs vorlegte. Für den heutigen Zweck genügt es anzudeuten, was es heißt, daß "Säkularisierung" ein derart grundlegendes metaphorologisches Paradigma ist, daß es undurchschaut in Funktion und Wirkung die Neuzeit in ihrer Legitimität diskreditieren kann. Es gehört zu einer neuen quasi-mythischen Sphäre, für die Horkheimer und Adorno, auf die sich der späte Blumenberg zunehmend beziehen wird, den Namen "Dialektik der Aufklärung" fanden und Blumenberg selbst unter dem Obertitel eines „Absolutismus der Wirklichkeit“ faßt.¹⁵ Der gesamte Komplex liegt am bündigsten, prägnantesten in dem vor, was Blumenberg als "die stärkste Form des Säkularisierungstheorems" erkennt, und zwar "nicht nur der Tatsachenbehauptung nach, die es enthält, sondern auch den Folgerungen nach, die es inauguriert" (S. 102), die von Carl Schmitt propagierte These der *Politischen Theologie* von 1922. Deren erster Satz lautet: "Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe."¹⁶

Schmitts Formulierung ist zu salopp und eingängig, um auf den ersten Blick mehr als eine façon der parler zu inaugurierten. Allein der Begriff der Theologie und die politischen Folgerungen Schmitts machen den Fall brisant, und Blumenbergs Fazit ist unverblümt schlüssig: "Die ‚Politische Theologie‘ ist eine metaphorische Theologie. Die quasi-göttliche Person des Souveräns hat Legitimität und muß sie haben, weil es für sie Legalität noch nicht oder nicht mehr gibt, denn sie soll dieses erst oder wieder konstituieren. Die beneidenswerte Lage, in die sich der ‚politische Theologe‘ durch das Instrument der behaupteten Säkularisierung versetzt, besteht darin, daß er den Bestand seiner Figuren vorfindet und sich dadurch den Zynismus einer offen ‚politischen Theologie‘ erspart.“ (S. 112) Der Zynismus war längst eingetreten und belastete den Juristen Schmitt schwer, hatte in der Führerideologie,

¹⁵ Barbara Merker, „Bedürfnis nach Bedeutsamkeit: Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit“, *Die Kunst des Überlebens: Nachdenken über Hans Blumenberg*, ed. Franz Josef Wetz, Hermann Timm (Frankfurt/M: Suhrkamp 1999), S. 68-98: 88 ff.

¹⁶ Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Berlin: Duncker & Humblot 1922, 1934, 1979), S. 49 (Blumenberg, *Legitimität*, S. 102).

die Schmitt 1933 mitverantworten wollte, allerdings auch längst eine weitere historische Metamorphose vollzogen, die zurück vor die christliche Theologie in die faschistische Antike führte. Das gibt Schmitts erster Formulierung von 1922 eine Dimension, deren historische Belastung Blumenberg hinterrücks einträgt in Schmitts altes Projekt, das immerhin für eine Max Weber gewidmete Festschrift verfaßt und auf dessen Säkularisierungshorizont bezogen war. Schmitt kann sich gegen Blumenbergs historisches Argument, das er seinerseits als das einzig treffende gegen sich anerkennt, nur durch eine längere Aufdeckung seines Verhältnisses zu Erik Peterson und dessen Abhandlung "Der Monotheismus als politisches Problem" von 1935 retten. Darin geht es tatsächlich um die von Blumenberg eingeklagte historische Hypothek, die politische Urszene der römischen Kirche, sowie, genauer nach Peterson, die Rolle des trinitarischen Monotheismus in diesem Moment des Aufgehens und der Aufhebung römischer Politik in die Gestalt der römischen Kirche.

Blumenberg hat dadurch, daß er in der Neubearbeitung der *Legitimität der Neuzeit* die Gendarstellung Schmitts eingearbeitet hat, den Diskussionsverlauf schwer nachvollziehbar gemacht. Vor allem sind die methodischen Züge der *Metaphorologie*, aus denen sich seine Kritik Schmitts herleitet, hinter den historischen Umbesetzungsvorgängen so verblaßt, daß es sich empfiehlt sie deutlicher nachzuzeichnen. Ich sagte vorhin, Säkularisierung sei ein politischer Akt metaphorischer Setzung, und ich habe Lübke zitiert, der diese Setzung "nichts anderes" nennt "als die metaphorisch konsequente Einsetzung nicht-religiöser Gehalte in religiös präformierte Aussagen bzw. Aussagesysteme". Die metaphorologische Kritik Blumenbergs richtet sich auf die "Konsequenz der Einsetzung" als des unsichtbar unterlegten Schemas der Selbstbegründung moderner Politik, und zwar nicht, weil diese Begründung unberechtigt wäre – im Gegenteil will Blumenberg ihre Legitimität erweisen – sondern weil Säkularisierung der kategorisch falsche Schritt ist, der das Prinzip der Selbsterhaltung, um das es Blumenberg geht, ins ideologische Gegenteil der immer selben quasi-religiösen gnostischen Abhängigkeit zwingt. Man muß Schmitts Text im Hintergrund mitlesen, um die Pointe von Blumenbergs neugefaßtem Kapitel zu verstehen. Das Fazit, daß diese staats-theoretische Position „einen Bedarf an Metaphorik“ hat, bedeutet, daß „aus der alten Theologie nur ein einziges Element“ benötigt wird: „das der absolut souveränen Gott-Person“ (S. 110). Dessen theologisch-politische Pointe, die „spiegelbildliche Entsprechung des politischen gegenüber dem theologischen Absolutismus“ (S. 100), hat sowohl eine inner-theologische Genealogie, die Blumenberg dem Nominalismus zuschreibt, als auch eine außertheologische Konsequenz: „Faktisch wurde die Unerträglichkeit der innerstaatlichen

Faktionierung absoluter (sc. religiöser) Positionen dadurch aufgefangen, daß die Kategorie des unbedingten Freund-Feind-Verhältnisses auf die Konflikte der sich integrierenden Nationalstaaten übertragen wurde“ (S. 100). Blumenberg historisiert in impliziter Gegenrede zu Schmitts Herleitung des Freund-Feind-Verhältnis – Schmitts berüchtigte Definition des *Begriffs des Politischen* von 1927 – und datiert es auf den theologischen Absolutismus und dessen Folge, die Religionskriege. Blumenberg nimmt kein Blatt vor den Mund: „Die Ausgangslage dieses Vorgangs war durch die Absurdität bestimmt gewesen, daß der absolute Anspruch des Christentums in seiner politisch faßbaren Realität zum ersten Mal auf engstem Raum im Plural seiner konfessionellen Ausprägung aufgetreten war“ (S. 100). In einem Anfall jenes Optimismus, der die siebziger Jahre prägte und inzwischen verflogen ist, wagt Blumenberg gegen Schmitts Stimme aus dem Geisterreich der zwanziger und dreißiger Jahre eine hoffnungsvolle Prognose, die indessen den Vorzug hat, die neueste Rolle Schmitts zu profilieren, die Étienne Balibar in seiner eben erschienenen Einleitung zu Schmitt zum Besten gegeben hat.¹⁷ Blumenberg konnte Schmitt noch eine Art von atavistischer Überholtheit vorhalten: "Drei Jahrhunderte nachdem der Nationalstaat die pseudomorphen (Jonas' Terminus für die Gnosis) Qualitäten der absoluten Instanz angenommen hatte, wird erkennbar, daß die Projektion der Feindschaftskategorie auf das Verhältnis der Staaten nicht mehr gelingen kann“ (S. 101).

Nun hatte Schmitt in seiner emphatischen Verteidigung, zumal des Blumenberg gewidmeten Teils der *Politischen Theologie II*, das Freund-Feind-Verhältnis zur Probe aufs Exempel des Prozesses der Säkularisierung gemacht und damit zur nachgerade entscheidenden Errungenschaft politischer Theologie bei der "Umsetzung", nimmt Schmitt Blumenbergs metaphorologischen Grundbegriff auf, theologischer Begriffe in säkulare Politik: "den klassischen Fall einer Umsetzung (...), die sich innerhalb des systematischen Denkens der beiden geschichtlich höchstentwickelten und höchstformierten Stellungen des >occidentalen Rationalismus< ergeben haben, nämlich zwischen der katholischen Kirche mit ihrer ganzen juristischen Rationalität und dem (...) Staat des *Jus publicum Europaeum*“.¹⁸ Abermals zehrt, wie in einem Wiederholungszwang, die Betonung des Prozesses der Rationalisierung von der Tieferlegung der mythisch-gnostischen Schicht. Tatsächlich zeigt

¹⁷ Étienne Balibar, "Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes", préface de Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, tr. Denis Trierweiler (Paris: Seuil 2002), S. 7.

¹⁸ Carl Schmitt, *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* (Berlin: Duncker & Humblot 1970). S. 86.

sich Schmitt in der Not des Rückzugs unter der Diagnose Blumenbergs als der mutmaßlich ehemals zynische, nunmehr nurmehr pathetische, theologische Polit-Theoretiker eines globalen gnostischen Fundamentalismus. Das führt ihn nach der Beschwörung des *jus publicum europeum* – man sieht heute die Implikation der Umbesetzung besser und wüßte die europäische Versuchung genauer zu benennen – zurück an die gnostische Urszene. Hier macht er die Erfindung des Feindes als "Kriterium des Politischen und der Politischen Theologie" im Kern der Trinität selbst aus (S. 90). Das „Verhältnis des hl. Augustinus zur Gnosis“, das Schmitt als Höhepunkt in Blumenbergs Darstellung anerkennt, wendet er zu seinen Gunsten und behauptet in einem geschickten Rollentausch, was dieser mit der Diagnose des "gnostischen Rezidivs" ihm vorgeworfen hatte, als die eigene Intention. In der Tat, könnte man sagen und damit Schmitts aktuelle Bedeutung erhellen, ist Blumenbergs Optimismus der durch die Selbstbehauptung der Neuzeit überwundenen Gnosis einzig durch Schmitt selbst widerlegt worden, und zwar empirisch widerlegt worden – was Blumenbergs Analyse des philosophischen Prozesses nicht mit widerlegt, aber traurig bestätigt.

Erik Peterson hatte in der letzten Fußnote seines Monotheismus-Buches von 1935 als Absicht festgehalten, "an einem konkreten Beispiel die theologische Unmöglichkeit einer ‚politischen Theologie‘ zu erweisen", eine Absicht der Ernst Kantorowicz' Studie *The King's Two Bodies* 1957 folgen sollte.¹⁹ Schmitts *Politische Theologie II* folgt Peterson in einer Voraussetzung, die dieser in seinem berühmtesten Traktat, *Die Kirche* von 1929, verallgemeinert hatte, daß nämlich die Kirche erst als römische „Kirche“ gewesen sei, und daß heißt, wie Schmitt mit sichtlichem Vergnügen den neueren, ihm bekannten Theologen Jürgen Moltmann berichtet: "die Idee einer >Kreuzigung im Namen der Pax Romana< scheint mir eine anachronistische Rückblendung oder Rejektion aus der modernen Pax Americana in die Zeit des Pilatus“ zu sein (S. 91/2, Anm. 3). Kein Zweifel, Schmitt hat von Blumenberg und Peterson gelernt, aber er weiß ihre Rekonstruktion, in der alles am "hl. Augustinus" hängt, zu seinen Gunsten zu wenden. Der Gekreuzigte ist kein politisches Ereignis, er ist ein trinitarisches: in ihm findet Schmitt die gnostische Spaltung repräsentiert, eingetragen und festgeschrieben in der Struktur des überlieferten Erlösungsgeschehens, das auf diese Weise eine halbe Sache bleibt, deren Folgelasten die Politik zu tragen hat: "Das strukturelle Kernproblem des gnostischen Dualismus von Schöpfergott und Erlösergott“ bleibt in der Identität der Trinität virulent und gibt die Freund-Feind-Unterscheidung in Gestalt der göttlichen Kompromißbildung der

¹⁹ Erik Peterson, "Der Monotheismus als politisches Problem" (1935), *Theologische Traktate* (München: Kösel 1951), *Ausgewählte Schriften*, ed. Barbara Nichtweiß (Würzburg: Echter 1994), Bd. I, S. 81.168.

Trinität für die Realpolitik der *civitas permixta* aus. Soweit hatte der junge Schmitt vermutlich noch nicht gedacht, aber der Einfluß des Marcion-Buchs von Adolf von Harnack, des preußischen Staatstheologen Wilhelms II. ist nicht zu unterschätzen. Für den Zweck der *Politischen Theologie II* hat Schmitt Harnacks These in dem Kapitel "Die mißlungene Abwendung der Gnosis als Vorbehalt ihrer Wiederkehr" der *Legitimität der Neuzeit* nachlesen können und Blumenberg nachgeschrieben (berühmtes Zitat Harnacks), „daß der Katholizismus gegen Marcion erbaut worden ist“ (S. 143).²⁰ Das machte in Preußen genau den Sinn, den Schmitt ihm in zugespitzter Weise entnimmt: Der römische Katholizismus wäre danach von Anfang an auf die theologische Grundlegung eines Begriffs des Politischen aus gewesen, die in der Errungenschaft des Freund-Feind-Verhältnisses juristisch zum Ziel kam, und das Interesse Preußens folglich, davon zu lernen. Wie man sieht und für den Fall Schmitt nicht genug unterstreichen kann, ist das kein naturwüchsig katholisches Interesse, sondern das seiner protestantischen Bewunderer.

„Weiter gefaßt (fährt Blumenberg fort), entspricht das der These, daß die Formation des Mittelalters nur als Versuch der endgültigen Absicherung gegen das gnostische Syndrom verstanden werden kann. Die Welt als Schöpfung aus der Negativierung ihres demiurgischen Ursprungs zurückzuholen und ihre antike Kosmos-Dignität in das christliche System hinüberzuretten, war die zentrale Anstrengung, die von Augustin bis in die Hochscholastik reicht. Uns interessiert hier nicht die Geschichte dieser Anstrengung selbst, deren Scheitern eine zweite Überwindung der Gnosis anhängig macht, sondern der Preis, der für die Behebung des gnostischen Dualismus innerhalb des mittelalterlichen Systems aufzubringen war“ (S. 143). Schmitt, so wird Blumenberg in seiner Replik klar geworden sein, *ist* dieser Preis und meldet sich als dieser Preis zu Wort. Schmitt verschärft die Hypothek, die Blumenberg in der Selbstbehauptung der Moderne zu guten, sei es auch lediglich philosophischen Teilen abgetragen wähnt. In der Darstellung des historischen Sachgehalts hat Schmitt damit sowenig Recht, wie seine metaphorische Theologie auf dieser Grundlage Legitimität beanspruchen kann. Was indessen die metaphorologische Umbesetzungslogik der Säkularisation beweist in der Manipulierbarkeit der Rechtfertigungen ist ein anderes Moment als die generalisierte Latenz des Politischen in Schmitts Verstand: es ist die Virulenz des mythischen Horizontes, den Jonas' *Gnosis und spätantiker Geist*, in der Ägide Heideggers und in „Anwendung“ von *Sein und Zeit* 1929 verfaßt, mit dem an Oswald Spenglers angelehnten

²⁰ Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (Leipzig: J.C. Hinrichs 1923, 2. Aufl. 1924), S. vii.

Begriff der "gnostischen Pseudomorphose" heraufbeschworen hatte. Die hermeneutische "Horizontverschmelzung" Gadamers, habe ich im Vorbeigehen angedeutet, ist für Blumenbergs Position in dieser Sache wichtig; sie ist die reformationshistorisch, und folgerichtig politisch entschärfte, "phänomenologische" Reduktion dieses Horizonts, gegen die Blumenbergs Ansatz zu einer "historischen Phänomenologie" gerichtet ist.²¹

III.

Das bringt mich zurück zu Nancys dekonstruktiver Reduktion des Christentums und dem Unterschied, den es macht, wenn man den *fait accompli* der drei Etappen (jüdisch, griechisch, römisch) – Spannungen zugestanden – ersetzt durch Jonas' gnostisch-allegorischen Horizont der Pseudomorphose, den Blumenbergs Metaphorologie weiterausarbeitet. Das beste Beispiel aus den Vorarbeiten der Metaphorologie und des Neuzetbuchs findet sich in der bereits zitierten bedeutenden Rezension, die Blumenberg Jonas gewidmet hat. Gegen Jonas macht sich Blumenberg stark für den antike Skeptizismus, der in seiner "Gleichgültigkeit" gegen den Kosmos, dem Augustins Rettung galt, "gleichsam eine Form innerweltlicher Transzendenz" eingeschlossen habe, "die sich jede eschatologische Lösung versagt". Der Gipfel der Pseudomorphose, der gewaltsamen Aneignung, in der die *interpretatio christiana* die Gnosis noch überbietet, ist für Blumenberg die Weise, in der Ambrosius von Mailand, der Lehrer des Augustinus, die "skeptische *epoché* für die eschatologische Vorläufigkeit in Dienst" nimmt: "nur so war überhaupt mit der skeptisch-stoischen Funktionseinheit bei Cicero fertig zu werden."²² Im Fertigwerden und Überwältigen der antiken Vorgaben zeigt sich das Christentum als rhetorisch überlegen, wo es in der Wahrheit überlegen zu sein nur behauptet – kurz: es verrät die christliche Theologie als wahre Erbin der römischen Rhetorik (was Schmitt gemerkt hat). Für den Grundriß der *Legitimität der Neuzeit* folgt daraus als Vorgabe, wie: "Das frühe Christentum hat für sich nicht nur Legitimität seines Wahrheitsbesitzes kraft Offenbarung in Anspruch genommen, sondern zugleich der antiken Welt die Legitimität des Besitzes derjenigen Vorstellungen bestritten, die es mit ihr gemeinsam oder von ihr übernommen hatte" (S. 81). In den Phänomenen der Säkularisierung reißt nicht allein der Horizont des gnostischen Synkretismus wieder auf, die Hypothek der christlichen Pseudomorphose dieses Horizonts schlägt durch: Es rächt sich der „gute Wille zur Macht“, der Ambrosius ergriffen hatte. In einer höheren Form von historischer Gerechtigkeit, die der

²¹ Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben* (Stuttgart: Reclam 1981), Einleitung.

²² Hans Blumenberg, "Epochenschwelle und Rezeption", *Philosophische Rundschau* 6 (1958), S. 94-119: 118; *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, S. 25. Dazu Vf. "Die Technik der Rhetorik", Nachwort, *Schriften*, S. 451.

orthodoxen Heilsverwaltung nicht geheuer sein konnte, mag es passieren, daß Säkularisierung durch einen Pascualesken Zufall sogar Gnade vor Recht ergehen lassen kann; das zeigt Blumenberg am Beispiel des unglücklichen Giordano Bruno, der darob gleichwohl sein Leben lassen mußte. Die neue, neuzeitliche >Unendlichkeit<, die Bruno rückwirkend, wie nach ihm Newton und die Menge der Naturwissenschaftler, unter den Attributen Gottes vorgegeben findet, verliert im Lichte der Aufklärung nicht; sie gewinnt ungeahnte Wirkung: "Wenn etwas Säkularisierung zu heißen verdiente, wäre es diese Weltwerdung eines göttlichen Attributs; zweifellos wäre dies der Absicht nach ein Akt des Entzuges, wenn nicht die tief im Schoß der christlichen Theologie entsprungenen Schwierigkeiten, zu unterscheiden zwischen dem innergöttlichen Hervorgang der zweiten Person und dem Akt der Schöpfung, der >Umbesetzung< der trinitarischen Stelle des Sohnes durch das Universum bis zur Unausweichlichkeit vorgearbeitet hätte" (S. 88/9).

Mutmaßlich kommt dieses Beispiel der Frage Nancys am nächsten. Es zeigt das Christentum zwar gerade nicht im "autodépassement" einer "religion de la sortie de la religion" begriffen, aber es zeigt sie als geschichtsmächtige Umbesetzungsagentur, die im Fall der Unendlichkeit ein metaphysisches Prädikat seinem mythischen Heimathorizont entwenden und säkularer Naturforschung zuwenden konnte: institutionalisierte "List der Vernunft.". Kein christlicher Gehalt oder christliches Gottesattribut wird übernommen von der metaphorologischen Umbesetzungslogik, sondern eine antike Spekulationsmasse – "ein Element höchst weltlicher Metaphysik" nennt Blumenberg die >Unendlichkeit< (S. 89) – wird im Prozeß der mittelalterlichen Rezeption, in der Unterwerfung durch die Theologie der Mensch- und Weltwerdung, um- und frei gesetzt. "*Rien n'est révélé*" kann deshalb nur der Nietzsche-Leser sagen, der Heideggers „Seinsgeschichte“ als Seins-Entzugsgeschichte anhängt statt sich den Tücken der Gesagt-Seinsgeschichte zu widmen, die sie ist und in der – Nancy sagt es selbst – „le christianisme est l'annonce comme Évangile, le schéma de ce qui est proclamé“ (S. 513). Also nicht "nichts" ist verkündet in der Ankündigung des Verkündigens, fragte man Blumenberg, sondern die Freiheit des Abarbeitens an der Latenz der Überlieferung ist immer neu zu behaupten im verblaßten Horizont eines Mythos, von dessen Ur-Unterstellung in der Rezeptionsgestalt des Christentums nur die Möglichkeit der Geschichte in Geschichten, der Kunst der Inszenierung, des nachdenkenden Vollzugs geblieben ist. Literatur, Kunst, Philosophie: die Technik der Texte und Bilder vollstreckt performativ, was das Christentum exemplarisch, in der Nachfolge des zäsurierenden, alles vorentscheidenden, real eingetretenen Erlösungsereignisses – der Erlösung als des Eintretens des Ereignisses – belegt und zu

tradieren weiß. Hegels Ende der Kunst in der Philosophie ist das Ende der Religion in der Kunst: also kein Ende, und am wenigsten der in ihr immer wieder – mehr oder weniger gut – "aufgehobenen" Religion.