

Bulletin

2022.1

Editorial	1
Veranstaltungen SoSe 2022	4
Niklaus Peter: Hans Blumenbergs «Absolutismus der Wirklichkeit» – Versuch einer theologischen Kritik	8
Doris Lier: Die Sorge geht über den Fluss. Die Figur der Sorge in der Fabel von Gaius Julius Hyginus	20
Vorstand GAD	30

Hans Blumenbergs «Absolutismus der Wirklichkeit» – Versuch einer theologischen Kritik

Forumsvortrag vom 2. September 2021

Niklaus Peter

Mit dem Begriff «Absolutismus der Wirklichkeit» ist Hans Blumenberg eine einprägsame, apodiktische Formulierung gelungen, die sogleich einen absolutistischen König der frühen Neuzeit evoziert – einen harten, mitleidslosen Herrscher, der über Leben und Tod entscheidet, bei dem es keine Argumente, keine Gnade, keinen Hauch einer Hoffnung gibt – nur seinen erratischen Willen. Wobei diese Wirklichkeit für Blumenberg natürlich keinen Willen hat, sondern Resultat einer sinnlosen, zufälligen Gesetzlichkeit ist.

Blumenbergs philosophisches Kondensat «Absolutismus der Wirklichkeit» bildet zusammen mit der «Arbeit am Mythos» einen der Kerne seines Theorieprogramms. Dieses hat er in weitausholenden anthropologischen, geistes- und wissenschaftsgeschichtlichen Grosserzählungen ausformuliert. In ihnen kann das, was es an religiösem, theologischem Wissen und dessen dichterischen Gestaltungen gibt, nur noch als eine verhärtete Sonderform des Mythos gedacht werden, als eine Art von hoffnungslosem (aber hoffnungsvoll gemeintem) illusionären Gegenwissen zur Gewinnung von Distanz. An ihm muss man sich immer neu abarbeiten – weil der «Absolutismus der Wirklichkeit» dem Menschen keine andere Wahl lässt.

Wer sich das genau anschaut – das ist die Ziellinie meines Vortrags – wird vermuten: Es handelt sich hier um eine Art von invertierter, negativ umgekehrter Theologie bei Blumenberg. Und so überrascht es nicht, dass beim ganz späten Blumenberg in seinem Buch «Matthäuspasion» aus einem Eu-Angelion (einer Guten Botschaft) ein Dys-Angelion (eine Schlechte Botschaft) wird, in der Gott keinen anderen Ausweg als den des Selbstmords sieht. Diese Gegentheologie wird man – so meine erste These und mein erster Teil – in ihrer Fixierung auch biographisch verstehen müssen. Das mag klären und verstehen helfen, was in dieser Begriffsprägung «Absolutismus der Wirklichkeit» mitschwingt.

In einem zweiten Teil versuche ich diese meine scharfe These zu plausibilisieren, indem ich auf die frappante Nähe von Blumenbergs Mythosverständnis zu

jenem Nietzsches hinweise, und damit zur stärksten Form von invertierter, negativ gedrehter Theologie.

In einem dritten Teil werde ich ansprechen, dass die Erfahrungen, die Erzählungs- und Erfahrungsbestände, die Blumenberg mit seiner Begriffsprägung «Absolutismus der Wirklichkeit» anspricht, im Sprachraum christlicher (und nicht nur christlicher) Theologie durchaus und vielfältig präsent sind – aber eben vor dem Hintergrund des Gottesglaubens anders gedeutet werden.

1. Hans Blumenberg und seine Absolutismen

Hans Blumenberg wird 1910 – so berichtet sein letzter Assistent Heinrich Niehues-Pröbsting – in eine fromme, katholische Familie hineingeboren, bei der die tägliche Messe, das Ministrieren, die Mitgliedschaft in katholischen Jugendbünden gelebte Selbstverständlichkeiten sind. Blumenberg beginnt danach mit dem Studium der Theologie an der Philos.-theol. Fakultät Paderborn, später bei den Jesuiten in Frankfurt (St. Georgen) – durchaus nicht, weil ihm als «Halbjuden» der Zugang zu einer staatlichen Universität verwehrt gewesen sei (so etwa F. J. Wetz), er wollte ursprünglich Priester werden. Er wechselt aber in die Philosophie, promoviert mit einer Arbeit über ein Thema mittelalterlicher Ontologie, distanziert sich dann jedoch (wie Heidegger) vom christlichen Glauben, und habilitiert sich, wiederum mit einer Arbeit zur Ontologie, nun aber im Bereich der husserlschen Spät-Phänomenologie. Er bleibt bis zu seinem Tod Mitglied der katholischen Kirche, auch wenn er keine Geistlichen an seinem Grab wollte. Er habe, so zitiert Niehues-Pröbsting mündliche und schriftliche Äusserungen Blumenbergs, «den Glauben und die Hoffnung nicht mehr, aber die Liebe.»

Diese Bindung an Themen und Habitusformen des Christentums bei gleichzeitiger Lösung, ja radikaler Ablehnung von Theologie – das wird Blumenbergs weiteren Lebens- und Denkweg bestimmen. Und das lässt sich nun an den etwas wunderlichen Gedankengängen des Buches, mit dem er richtig berühmt geworden ist, aufzeigen: an *Legitimität der Neuzeit* (1966). Schon die auffällige, juristische Begrifflichkeit zeigt eine Grundspannung an – denn gegen philosophisch-

theologische Bestreitung oder Vereinnahmung der Neuzeit tritt Blumenberg gewissermassen als Anwalt der Neuzeit auf und plädiert auf «unschuldig» für seine angeklagte Mandantin: Blumenberg ortet schon im Begriff der Säkularisierung eine Kriminalisierung autonom-neuzeitlichen Selbstverständnisses: Enteignung des rechtmässigen Besitzers (Gott) durch den Autonomie reklamierenden modernen Menschen. So werde dieses Selbstverständnis entweder als Abfall/Vergehen (oder aber vereinnahmend als durch Gott angelegtes, providentiell vorprogrammiertes Mündigkeitsbewusstsein angesehen).

Genau das zu bekämpfen ist Blumenbergs Programm. Und er tut dies, indem er den Nachweis zu erbringen versucht, dass der neuzeitliche Autonomiebewusstsein zentral reflektierende Begriff der Selbstbehauptung (*conservatio sui*) eine notwendige und legitime Reaktion gegen die spätmittelalterliche Absolutierung des Gottesbegriffs war: eine Selbstbehauptung also nicht nur in harter, natürlicher Umwelt, sondern gegen den theologisch verabsolutierten Gott. Hier wachse der Kern moderner Subjektivität.

So weit der ideenpolitische Ort, die Gegner und die Generalthese des Buches. Was aber ist die Methode, mit der die Legitimität bewiesen werden soll? Die Verteidigungsstrategie besteht im Versuch des Nachweises, dass diese neuzeitliche Selbstbehauptung eine notwendige Reaktion auf immanente Probleme christlicher Theodizee darstellt, auf Probleme, die aus der Spannung einer nicht überwundenen, sondern nur schlecht verarbeiteten Gnosis im augustinisch-mittelalterlichen Katholizismus entstanden seien, welche aber in Form des verabsolutierten Gottes im Nominalismus wieder auftauchten. Nicht ungeschickt für einen Anwalt nimmt Blumenberg den Vorwurf, die Neuzeit sei ein Gnostisches Zeitalter (E. Voegelin) wieder auf, kehrt den Spiess aber um: Erst die Neuzeit ist für ihn die geglückte Überwindung der Gnosis!

Man könnte die Fragestellung Blumenbergs viel allgemeiner so formulieren: Was führte zur neuzeitlichen, aufs Beherrschen der Natur ausgerichteten Wissenschaft und Technik? Was führte zu diesem enormen Effort der Selbstbehauptung, der mit allen Mitteln angestrebten Verbesserung menschlicher Lebenschancen?

Die in Anlehnung an die philosophische Anthropologie (Gehlen) vertretene Ansicht, dass der Mensch als instinktarmes Tier seine gefährliche Weltoffenheit durch sprachliche und technische Vorsorge wettzumachen sucht, und also die neuzeitliche Wissenschafts- und Technikentwicklung nur als quantitative Steigerung der in der *conditio humana* angelegten Eigenart des Menschen sieht, wird von Blumenberg abgelehnt: Weshalb es dann nicht schon in der Antike zu dieser Entwicklung gekommen sei? Es muss also durch das christliche Mittelalter bedingt in der frühen Neuzeit zu einer neuen Qualität des Selbstverständnisses gekommen sein. Die Methode Blumenbergs ist somit ein differentialdiagnostischer Epochenvergleich: die ausgehende Antike wird mit der frühen Neuzeit verglichen, mit spezifischem Augenmerk auf das Wissenschafts- und Naturverständnis. Und das Ergebnis lautet: dass die gnostische Destruktion des griechischen Kosmosvertrauens und der damit gegebene Ordnungsschwund in der augustini-scholastischen Theologie nur ungenügend neutralisiert, im Nominalismus in theologisch verschärfter Gestalt wieder auftauchte – und erst jetzt zum aggressiv-dominanten Naturverhältnis der Neuzeit werden konnte. Selbstbehauptung als eine legitime Notwehr des Menschen gegen einen dominant und zugleich unplausibel gewordenen Gott....

Wenn man sich etwas zurücklehnt und die Augen zusammenkneift, um hier Distanz zu gewinnen, so fragt man sich: Ist das nicht eine geschichtsphilosophisch arg überfrachtete, spekulative, historisch wenig plausible Konstruktion? Weil die Theodizee Problematik, d.h. die Erfahrung des Bösen und Schrecklichen in der Welt, durch eine augustinische Sündentheologie in der Spätantike schlecht überwunden wurde, sei sie im Spätmittelalter in der *potentia absoluta Dei* des Nominalismus wieder aufgetaucht, theologisch so verschärft, dass «der Mensch» zur Notwehr in Form von Naturwissenschaften und Technik greifen musste ...! Ganz abgesehen davon, dass Spezialisten wie Heiko A. Oberman uns sagen, die begriffliche Hauptkonstruktion Hans Blumenbergs vom spätmittelalterlichen «Willkürgott» und von der antitheologischen «Legitimität der Neuzeit» beruhe auf einem fundamentalen Missverständnis der nominalistischen Begriffe «poten-

tia absoluta» und «potentia ordinata» (ähnlich Hübener in der Taubes-Festschrift «die Nominalismus-Legende»). Abgesehen auch von all den frommen Naturwissenschaftlern bis hin zu Newton – fragt sich ganz generell, ob solch geistesgeschichtliche Kausalketten angesichts der Komplexität historischer Prozesse noch plausibel sind. Ist – so vermute ich – diese angestrengte Konstruktion Blumenbergs von der Notwehr-Legitimität eines naturwissenschaftlichen Atheismus oder Agnostizismus nicht eher als eine biographisch bedingte Rechtfertigung seiner Ablösung vom Christentum, vom Katholizismus zu lesen? Aber noch sind wir ja nicht beim «Absolutismus der Wirklichkeit», sondern erst beim «Absolutismus» eines vermeintlichen Willkürgottes und der Selbstbehauptung des Menschen in Form von neuzeitlicher Naturwissenschaft und Technik ... Beide werden also als faktische Befreiung von Ohnmacht und Schrecken der Natur interpretiert, aber eben nicht nur: naturwissenschaftliches Denken wird als Selbstbehauptung, als innere Befreiung, ja Daseinserfüllung des Menschen gesehen...

Franz Josef Wetz hat in seinem Buch *Hans Blumenberg zur Einführung* (2004) sehr eindringlich beschrieben, dass in Blumenbergs nächstem grossen Buch *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (1975) die moderne Naturwissenschaft neu und radikal anders interpretiert wird: «Jetzt [so Wetz] wird sie [sc die Wissenschaft] nicht mehr nur als Mittel angesehen, die unverfügbare Natur zu domestizieren und zu distanzieren, sondern tritt als Macht auf den Plan, welche die Natur überhaupt erst als rücksichtslos und übermächtig enthüllt.» Die moderne Naturwissenschaft habe, so paraphrasiert Wetz Blumenberg, uns nachgerade der Illusion beraubt, dass uns Menschen im Ganzen der natürlichen Weltwirklichkeit eine Sonder- und Zentralstellung zukomme, dass «auf unsere Überlebens- und Sinninteressen ... Rücksicht genommen werde.» Blumenberg spreche «vom zunehmendem Zweifel an der Konvergenz von Erkenntnis und Glück» (S. 69–70), ja der Blick in die ungeheuren Räume des Weltalls und ihren Wüsten erzeuge beim Menschen einen Schock, ein Gefühl der Verlorenheit und Bedeutungslosigkeit. «Die humane Selbstbehauptung» müsse sich nun [nicht mehr gegen Gott], sondern «gegen die Rücksichtslosigkeit einer gottlosen Natur zur Wehr setzen» (90 f.).

Und jetzt sind wir beim «Absolutismus der Wirklichkeit» abgekommen – und bei der damit verbundenen, notwendig gewordenen «Arbeit am Mythos». Und das heisst bei den von Blumenberg neu gewürdigten Versuchen des Menschen, durch andere Formen des Wissens, durch Mythen, Erzählungen, durch Bilder, durch Kunst Distanz zu gewinnen. Man könnte vermuten, dass es sich nun mit dem Stichwort «Mythos» um das Andere der Vernunft, um eine Erneuerung eines theologie-affinen Denkens handelt. Aber so verhält es sich nicht: Denn woran sich nach Blumenberg Mythen abarbeiten, ist einfach eine Distanz und Luft zum Atmen suchende Imagination und Fiktion gegenüber einer erdrückenden, feindlichen, erstickenden Wirklichkeit. Kein erlösendes, versöhnendes, Erfahrungen in Interpretationen verdichtendes Wissen. Deshalb habe ich es einen Neuansatz einer «invertierten Theologie» genannt. Für Blumenberg geht es darum, sich mit solchen menschlichen Geschichten, Bildern, Mythen gegenüber dem sinnlosen Absolutismus der Wirklichkeit zu behaupten – Sinnstiftung gleichsam in einem Meer des Sinnlosen.

Ich möchte das nun, wie angekündigt, konturieren mit einem Hinweis auf die Nähe dieser Sicht zu Nietzsches Verständnis des Mythos in seiner frühen Schrift *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1871) – mit einem kurzen Abstecher zu dessen umgestülpter, inverser Theologie, seinem neumythischen Zarathustra.

2. Nietzsches Mythosbegriff

Das grossartige, seltsame hypertrophe Erstlingsbuch Nietzsches, das einerseits ein altphilologisches Spezialproblem lösen will – die Entstehung der antiken Tragödie – und andererseits zugleich die kulturelle Krisensituation der reichsdeutschen Moderne um 1871 mit einem Heilsversprechen behandelt – nämlich dem Versprechen, die Erneuerung des tragischen Bewusstseins durch die Musikdramen Richard Wagners werde Remedur bringen – all das kann hier nur angetippt werden. Interessant ist aber eben, wie sehr sich Nietzsches und Blumenbergs Mythosbegriffe treffen, in ihrem Verständnis, dass es sich um Texte handelt, die

eine lebens- und kulturbedrohliche Situation durch fiktives, illusionäres Gegenwissen in Schach halten.

Mythen sind für Nietzsche menschliche Projektionen, die auf Daseinsnot und Ängste emotionale und kognitive Antworten formulieren. Nietzsche betont in der *Geburt der Tragödie*, dass der «olympische Zauberberg» und dessen Götter von den Griechen «aus tiefster Nöthigung» gegen die Erfahrung der «Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins» geschaffen worden seien (GT 3, 35f. – man könnte blumenbergisch übersetzen: gegen den Absolutismus der Wirklichkeit). Es ist also die Urerfahrung des Leidens, des Schrecklichen in Natur und Geschichte, die zur Projektion von mythischen Gegenwelten nötigt. Diese Gegenwelten haben die Aufgabe der Verklärung *und* partiellen Verschleierung der Realität, sie müssen die Gefahr der Lebensverneinung, der Weltflucht, des Suizids abwenden. Nietzsche siedelt den Mythos mit seiner Interpretation in einer tiefen anthropologischen, präreflexiven Instinktschicht an. Ihre anthropologische Parallele haben Mythen in der unbewussten Produktion von Wunschwelten im Traum, und Nietzsche meint damit eine in archaisch-geistigen Sphären angesetzte Matrix für den Mythos, für Religion wie Kunst gefunden zu haben. Der seiner Kultur- und Mythosanalyse zugrundeliegende zentrale Gesichtspunkt könnte demnach folgendermassen formuliert werden:

Die Kernschicht kultureller Orientierungssysteme lässt sich typologisch am Verhältnis von Realitätswahrnehmung und Realitätsverdrängung fassen. Beide, Wahrnehmung wie Verdrängung der schrecklichen Wirklichkeit, sind notwendig. Nur aus ihrer Verbindung, aus einem lebensfördernden Gleichgewicht beider kann grosse Kultur entstehen. Ihre vollendetste Gestalt findet Nietzsche in den Aeschyleischen und Sophokleischen Tragödien.

Angedeutet sei auch, dass Nietzsches Kulturtheorie mit politisch toxischen Gedanken verbunden war. Dies, weil er programmatisch behauptet, dass ein analoger Pessimismus, eine tragische Weltanschauung in Deutschland notwendig sei, um gegen ein verweichlichendes Christentum und gegen einen Liberalismus, gegen Menschenrechte und Demokratie den harten, politischen Realismus von

Herrschereliten wiederzugewinnen. Jede Hochkultur brauche einen Sklavenstand. Solche Töne gibt es bei Blumenberg nicht – aber die Figur der überlebensnotwendigen Illusion, welche die tragischen Mythen spenden – genau dieses funktionale Verständnis gründiert auch Blumenbergs tragische, pessimistische Philosophie.

3. Eine theologische Deutung und Kritik am «Absolutismus der Wirklichkeit»

Damit Sie mich nicht vorweg gleich schon als konservativen Theologen einsortieren, der im Gegenangriff auf Blumenberg und mit dem Topos «invertierte Theologie» in ein naives, vorneuzeitliches Welt- und Gottesbild zurückruft – will ich deutlich sagen: Die Erfahrungen von Gefährdung, von Schrecken und Weltangst, die grundstürzenden Orientierungsprobleme, die mit Leidenserfahrungen verbundene Theodizee-Thematik, ja das Bewusstsein, dass mit den neuzeitlichen Natur- und Geisteswissenschaften eine Infragestellung traditionellen, metaphysisch-theologischen Denkens im Raume steht und ein vorneuzeitliches Weltbild, mythische Denkformen und ein zu einfaches Gottesbild nicht haltbar sind angesichts der astronomischen Revolution, der Evolutionstheorie, der Erkenntnisse der Systemtheorie, der Psychologie – all diese bei Blumenberg mit dem Begriffsfeld Neuzeit und Absolutismus der Wirklichkeit angesprochenen Probleme bestreite ich nicht. Was ich kritisiere, ist ein zu einfaches geschichtsphilosophisches Schema, welches das gesamte historische Feld in ein Vorher und Nachher teilt und so vorweg entscheidet, dass religiöse Erfahrungen und Denkformen jede Glaubwürdigkeit eingebüsst hätten. «Legitimität der Neuzeit», «Absolutismus der Wirklichkeit» funktionieren begriffsstrategisch leider so – das ist meine Kritik an Blumenbergs philosophischen Grundentscheidungen.

Und so möchte ich nochmals ansetzen mit dem Hinweis, dass die Thematik des Schmerzes, des Leidens, des Unglücks und der Ungerechtigkeit tief in der biblischen Sprachwelt verwurzelt sind, man lese dazu die Psalmen, Kohelet, die Propheten, die Evangelien – und nicht nur im Buch Hiob ist die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, die Theodizee-Frage präsent. Ich meine, dass Religion ge-

nerell, besonders aber die jüdisch-christliche Tradition diesen Erfahrungen Raum und Sprache gibt. Ja, die Kernerfahrung des christlichen Glaubens ist das Leiden, der Tod des Gerechten, des unschuldig Leidenden. Aber im Gegensatz zu Macht- und Erfolgstheologien ist es die Kernüberzeugung des Christentums, dass Gott diesen Weg ins Leiden mitgeht – aber geheimnisvollerweise der Gott ist, der damit für die Überwindung des Leidens und Todes durch die Liebe steht.

Ja, wenn ich hier so verkürzend auf Kernbestände unseres Glaubensbekenntnisses hinweise, so möchte ich mit Nachdruck sagen, dass man Religionen nicht an Einzelsätzen ihrer Schriften, an ihren Dogmen, vor allem nicht allein an den grotesken Ausformungen lehrhaft-dogmatischer Sätze messen darf. Leider geschieht genau das bei Hans Blumenberg in seinem Spätwerk zur Matthäuspassion. Dort findet sich eine literalistisch-verrohte Darstellung der Passionsgeschichte, Behauptungssätze im Hinblick auf das, was Gott wolle, getan habe, gemeint haben müsse, und am Schluss eine geradezu groteske Interpretation, dass Gott keinen Ausweg mehr gesehen habe als seinen eigenen Selbstmord im Sterben Jesu Christi zu vollziehen.

Vielmehr möchte ich mit Navid Kermani, einem muslimisch-iranisch-deutschen Religionsphilosophen darauf hinweisen, dass Religionen «nicht Ansammlungen schlüssig begründeter Normen, Wertvorstellungen, Grundsätze und Lehren» seien, sie «sprechen in Mythen und damit in Bildern, kaum in abstrakten Begriffen, binden ihre Anhänger weniger durch die Logik ihrer Argumente als die Ausstrahlung ihrer Träger, die Poesie ihrer Texte, die Anziehung ihrer Klänge, Formen, Rituale, ja ihrer Räume, Farben, Gerüche.» (Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*. S. 9)

Sehen Sie, eine solche Zugangsweise ist hermeneutisch, erfahrungsnah, wird der historischen Tiefenschichtung von Religionen gerecht, setzt die Imaginations-, Interpretations- und Gestaltungsleistungen von Menschen auf dem Hintergrund religiöser Wirklichkeitserfahrungen nicht gleich in Klammern, wie es Blumenbergs Begriff des «Absolutismus der Wirklichkeit» tut. Denn in einem Blumenbergschen Begriffskontext sind alle religiösen Formen und Inhalte immer schon

mit dem funktionalen Stigma behaftet: Sinnstiftung des letztlich Sinnlosen, Distanzanstrengungen der durch die Realität terrorisierten Menschen. Diese Fixierung auf Themen von Religion und Theologie – bei gleichzeitiger Negation ihrer Wahrheits- und «Wirklichkeitsfähigkeit» – das ist es, was mich zu meiner biographisch-psychologischen Deutung geführt hat: Ein Philosoph, der vom Christentum nicht loskommt, und diese Bindung durch grossräumige geistesgeschichtliche Spekulation und Apodiktik zu brechen versucht.

Gewiss, es gibt auch bewegende, warme Stimmen und Töne bei Blumenberg, dort wo er die Trostbedürftigkeit der Menschen anspricht. Und jetzt kommen wir zu einem Aspekt lebensweltlicher Vielfalt des Religiösen zurück: Trost ist eines der Grundthemen religiöser Erfahrung, religiöser Pragmatik in Gottesdiensten und auch in der seelsorgerlichen Praxis: Menschen sind trostbedürftige Wesen. Nicht nur Kleinkinder mit ihren Ängsten, und Hochbetagte, denen Altersbeschwerden oder Todesfurcht zusetzen, sondern auch jene brauchen Trost, denen eine Liebe zerbrochen ist, welche in wichtigen Angelegenheiten Schiffbruch erlitten haben – und wer kennt solche Erfahrungen nicht? Es gibt wenige, die in solchen Momenten tröstliche Worte und Zuwendung abweisen. Weshalb wird oft in der Philosophie Trost fast reflexartig mit falscher Vertröstung gleichgesetzt?

Vermutlich hängt das damit zusammen, dass wir Trost dort nötig haben, wo wir selber nichts mehr machen können, wo unsere eigenen Handlungs-, Heilungs- und Veränderungsmöglichkeiten erschöpft sind. Das ist ein Problem für ein philosophisches Selbstverständnis, das den Menschen stets als handelndes, souveränes und mit allen möglichen Rechten ausgestattetes Wesen sehen will – und eindrücklich bei Blumenberg, dass er diese Selbstbehauptungs-, diese Macherperspektive nach der «Legitimität der Neuzeit» überwindet. Am radikalsten findet die Selbstbehauptung durch Wissenschaft und Technik dort ihre Grenze, wo mit dem Tod alles Machenkönnen zuende ist. Hier zeigt sich, dass die Fähigkeit, Trost zu denken und tröstliche Zuwendung zu üben, mit unserem Wirklichkeitsverständnis und unserem Selbstbild zu tun haben. Wenn der Schriftsteller Elias Canetti vom Skandal des Todes spricht, oder ein vielbeachteter Kulturtheoretiker

und Künstler wie Bazon Brock angesichts des Hinschieds eines von ihm verehrten Philosophen nur schreiben kann: «Der Tod muss abgeschafft werden, diese verdammte Schweinerei muss aufhören» – so zeigen diese Worte und der seltsame Tonfall, dass hier ein Denken in eine Sackgasse geraten ist. Dass man, auf Machen eingestellt, wo nichts mehr zu machen ist, nur noch pubertär protestieren kann. Sterben kann dann nur als «ungeheuerlicher Skandal» empfunden werden.

Wer hingegen weiss und auch akzeptieren kann, dass wir begrenzte, endliche Wesen sind, dass es Dinge gibt, bei denen wir «nichts mehr machen können» – ohne dass damit unser ganzes Menschsein sinn- und wertlos würde – der wird sich (vielleicht) trösten lassen. Denn Trost brauchen wir, solche Erfahrungen gehen hart an. Sie schmerzen, man kann sie nicht wegdrücken, sie machen einsam. Dies, weil alle anderen glücklich, zufrieden und zukunftsfröhlich zu sein scheinen. Verzweiflung vereinzelt, fixiert auf einen zeitlich wie räumlich engen und dunklen Raum. Trösten heisst dann: Beistehen, nicht ausweichen, zuhören, den Horizont weiten, Erfahrungen wachrufen, Hoffnungen wecken, menschliche Solidarität auch im Schwierigen leben. Zu trösten versuchen wird, wer selber von einer Hoffnung, einem Glauben getragen ist. Wer auch für sich selber akzeptiert, dass Leiden und Sterben zum Leben gehören, der Tod aber nicht «alles» ist, und wer das, was religiöse Sprache wachzuhalten und auszusprechen versucht, nicht für Selbstbetrug oder Täuschung anderer halten muss. Von einem Glauben getragen sein heisst nicht ein gesichertes Wissen zu besitzen, eine wasserdichte Weltanschauung – sondern aus einer mit anderen Menschen geteilten Gewissheit zu leben, aus Erfahrungen, die mit einer Gottesperspektive verbunden sind. Also einer Weise, neben dem Schrecken, dem Leiden, dem Unsinn der Welt auch die Mächte der Überwindung, der Heilung, der Liebe und des Sinns zu sehen, und schliesslich: dies mit anderen Menschen zusammen feiern und leben zu können.

Literatur

Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, 1966

ders., Die Genesis der kopernikanischen Welt, 1975

ders., Arbeit am Mythos, 1979

ders., Matthäuspassion, 1988

Navid Kermani, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, 1999

Heinrich Niehues-Pröbsting, Hans Blumenberg und die Theologie,

in: Information Philosophie, 2016, H. 4, S. 54–65

Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1871

Franz Josef Wetz, Hans Blumenberg zur Einführung, 2004