

INTERJEKTE 7

2016

DANIEL WEIDNER

**ENTZAUBERUNG, ENTTÄUSCHUNG
UND ERWARTUNGSREST**

STEFAN WILLER

VOM WÜNSCHEN

ZWEI ANTRITTSVORLESUNGEN



**ZENTRUM
FÜR LITERATUR- UND
KULTURFORSCHUNG**

Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin
Schützenstraße 18 | 10117 Berlin
T +49(0)30 201 92-155 | F -243 | sekretariat@zfl-berlin.org

INTERJEKTE ist die thematisch offene Online-Publikationsreihe des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung (ZfL). Sie versammelt in loser Folge Ergebnisse aus den Forschungen des ZfL und dient einer beschleunigten Zirkulation dieses Wissens. Informationen über neue Ausgaben sowie aktuelle Programmhinweise erhalten Sie über unseren Email-Newsletter. Bitte senden Sie eine E-Mail mit Betreff »Mailing-Liste« an zimmermann@zfl-berlin.org.

IMPRESSUM

Herausgeber Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (ZfL)
www.zfl-berlin.org

Direktorin Prof. Dr. Eva Geulen

Redaktion Dr. Christine Kutschbach

Gestaltung KRAUT & KONFETTI GbR, Berlin

Layout/Satz Dominik Flügel

Titelbild © Dirk Naguschewski

© 2016 / Das Copyright und sämtliche Nutzungsrechte liegen ausschließlich bei den Autoren, ein Nachdruck der Texte auch in Auszügen ist nur mit deren ausdrücklicher Genehmigung gestattet.

ENTZAUBERUNG, ENTTÄUSCHUNG UND ERWARTUNGSREST

Daniel Weidner

1777 veröffentlicht Lessing *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, eine seiner Streitschriften zur Bibel. Letztlich, argumentiert er hier, sei die Echtheit der Bibel gar nicht entscheidend, weil historische Tatsachen ohnehin nicht von allgemeinen Wahrheiten überzeugen könnten. Dieser Unterschied von zufälligen Geschichtswahrheiten und notwendigen Vernunftwahrheiten sei, so die berühmte Formulierung, der »garstige breite Graben« über den er nicht kommen könne, so oft und ernstlich er auch den Sprung versucht habe.¹

So einen Graben mag einer vor sich sehen, wenn er vor einer Antrittsvorlesung steht, einem akademischen Schwellenritual, das wo keinen Sprung so doch einen entschiedenen Schritt erfordert. So einen Graben gibt es auch in der Sache: Man steht vor einem weiten Feld – in meinem Fall Kulturforschung mit Schwerpunkt Religion – dessen Grenzen sich im Ungefähren verlieren. Aber es ist nicht ganz leicht, auf dieses Feld zu kommen, es gibt Hindernisse, Schwellen, mögliche Missverständnisse – eben einen Graben. Es ist nicht mehr wie bei Lessing der Graben von Geschichte und Vernunft oder wie später bei Kierkegaard die Kluft zwischen Vernunft und Glauben. Eher schon ist es der historische Abstand, mit dem jede kulturgeschichtliche Untersuchung zu tun hat. In meinem Fall ist es auch noch ein anderer Graben, es ist der Abstand oder die Spannung von Kultur und Religion – von Forschung einmal zu schweigen –, und damit verbunden auch die Spannung von Religion und Moderne. Denn es ist nicht ganz leicht, Kultur und Religion in ein Verhältnis zu bringen, und es ist es besonders schwer in der Moderne.

Moderne Reden über Religion – und Religion ist ja essentiell eine Kategorie der Moderne – changiert zwischen Extremen: dazwischen, überall Religion zu sehen oder nirgends. Das gilt in der Theorie wie im öffentlichen Diskurs, wie etwa die aktuelle Debatte über den Islam zeigt. Da werden ganze Kulturen, wenn nicht gar Individuen, auf ihre Religion festgelegt, während selbsternannte Islamkritiker ihre eigene Aufgeklärtheit gerade mit dem Hinweis auf die zurückgebliebenen Anderen feiern oder auch ein christliches Abendland fordern. Dagegen wollen die Kritiker der Kritiker am liebsten gar nicht über den Islam reden und noch weniger über die eigene Religion, die doch aus der sozialen Wirklichkeit auch unserer moderner Kultur keineswegs verschwunden ist.

Die westlichen Gesellschaften scheinen ein Problem zu haben, ihr Verhältnis zur Religion zu artikulieren: das ist der Graben. Er ist wahrscheinlich zu weiten Teilen selbst geschaufelt. Aber er ist nicht leer, denn auch und gerade wo klare Konzepte fehlen, wachsen und wuchern Denkfiguren, Bilder, Geschichten. Zumindest eine Aufgabe der Kulturforschung ist es dann weniger, den Graben trockenzulegen oder zuzuschütten als diese Gewächse selbst genauer in den Blick zu nehmen, weil man an ihnen etwas über die erwähnte Problematik von Kultur – Religion – Moderne ablesen kann und weil man sich ohnehin mit ihnen auseinandersetzen muss, wenn man auf die andere Seite, auf das Feld kommen will. Und das meine ich auch sehr praktisch, nämlich didaktisch: Wenn man in die kulturelle Bedeutung der Religion in der Moderne und für die Moderne einführen will, wird man auf diese Denkfiguren kaum verzichten können, weil sie eben unser Vorverständnis des Feldes bestimmen.

Springen wir also nicht gleich über den Graben, sondern bleiben in ihm stehen. Fragen wir nach Modellen über das Verhältnis von Religion, Kultur,

¹ Gotthold Ephraim Lessing: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in: ders.: *Werke* Bd. 8, hg. von H. Göpfert, München 1979, S. 13.

Moderne, nach ihren Narrativen und Metaphoriken, nach den Hintergrundannahmen und Implikationen. Drei solcher Modelle habe ich ausgewählt, sie heißen Entzauberung, Enttäuschung und Erwartungsrest und sind lose drei Namen zugeordnet: Max Weber, Sigmund Freud, Hans Blumenberg.

*

Entzauberung ist uns als Wort bekannt, es ist fest verbunden mit dem Namen Max Weber und zugleich eine jener Mastertropen der Moderne, die wir vielleicht nicht mehr glauben, aber auch nicht so leicht loswerden. Weber selbst benutzt den Ausdruck nicht häufig und durchaus mehrdeutig. Er spricht von der Entzauberung der Welt mal im spezifischen Sinn des Verbots von Zauberei oder der »Ausschaltung der Magie als Heilmittel«,² die etwa im alten Israel oder bei den reformatorischen Puritanern versucht worden sei. Entzauberung kann aber auch eine längerfristige Entwicklung meinen, den »durch Jahrtausende fortgesetzte[n] Entzauberungsprozeß«³ in der okzidentalen Kultur, den Webers religionsgeschichtliche Studien untersuchen. Der Ausdruck kann schließlich auch den Endpunkt der Prozesse von Intellektualisierung und Rationalisierung beschreiben: unsere entzauberte Welt, in der alles als grundsätzlich berechenbar gedacht werde und die technischen Hilfsmittel die Mittel der Religion ersetzt haben.

Weber benutzt den Ausdruck nicht wirklich terminologisch und erfindet ihn auch nicht. Von Entzaubern ist im Deutschen spätestens seit dem 18. Jahrhundert die Rede, häufig etwa in Märchen, wenn der verzauberte Prinz von der guten Hexe entzaubert wird, aber auch im übertragenen Sinn etwa des entzauberten Liebenden oder – näher an unserem Thema – auch der entzauberten Kirche. So heißt es etwa in Fontanes *Wanderungen durch die Mark Brandenburg*, die Renovierung der Dorfkirchen um den Schwielowsee habe »entzauberte Kirchen« hervorgebracht, »die helle Fenster und gute Plätze haben, die aber den Sinn kalt lassen, weil mit der Vergangenheit gebrochen wurde«.⁴

Weber greift diesen Sprachgebrauch auf, um eine Geschichte vom »Schicksal« der Religion, aber auch der Moderne zu entwerfen, die eng an *die* Idee der »Kultur« gebunden ist, die um 1900 prominent wird, und die ebenfalls über Tropen der Spannung wie die des Tragischen organisiert wird. Prägnant wird »Entzauberung« gerade durch seine Ambivalenzen. Denn der Ausdruck lässt offen, ob damit passiv und privativ das Verschwinden von Zauber gemeint wird oder ein aktives Entzaubern wie im Märchen. Auf der Sachebene entspricht dem die Frage, ob das »Schicksal« der Religion dieser von außen oder von innen zukommt, ob die Religion also verblasst oder ob sie sich selbst entzaubert wie im Fall des Judentums – beide Argumente finden sich bei Weber.⁵ Ambivalent bleibt der Ausdruck auch deshalb, weil der Zauber, von dem hier die Rede ist, in den zeitgenössischen Diskussionen eine schwierige Rolle spielt: Einerseits gilt die Magie als älteste Form der Religion, andererseits wird sie als illegitime und individuelle Heilssuche von der legitimen öffentlichen Religion unterschieden; Magie, so kann man auch bei Weber nachlesen, sei eine bloße Technik, während Religion ein Moment von Moral enthalte. Die Rede von Entzauberung stützt sich also auf eine ganze Religions- und Gesellschaftstheorie – mit dem ironischen Resultat, dass die Religion, die einmal in Antike und Reformation die magische Technik verdrängt hatte, nun selbst durch die technische Magie abgelöst wird. Daher kann Weber die modernen Zwänge des Kapitals und der Bürokratie auch als Wiederkehr der Götter in entzauberter Gestalt beschreiben, daher kann man auch von Wieder- oder Rückverzauberung der Welt sprechen, denn es gehört zur Natur solcher prägnanten Wendungen, dass man sie durchvariiieren kann – die ganze Idee der Dialektik der Aufklärung ist hier angelegt.

Das Bild der Wiederkehr der Götter hat eine Geschichte, die von Weber über Heine zurück bis zu Schiller reicht. Nicht von Entzauberung, aber von »Entgötterung« der Welt spricht Schillers *Die Götter Griechenlands*, um die von der heiteren Poesie der Griechen verlassene Gegenwart zu beschreiben. Auch hier ist die Bewegung eine, die die Religion zugleich von außen und von innen ereilt, weil die paganen Götter nicht nur von der blanken Ratio, von Aufklärung und Wissenschaft vertrieben worden sind, sondern auch vom Christentum: »*Einen* zu bereichern

2 Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1920, S. 114.

3 Max Weber: Wissenschaft als Beruf, in: ders.: Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, S. 594.

4 Theodor Fontane: *Wanderungen durch die Mark Brandenburg*. Dritter Teil. Havelland. Die Landschaft um Spandau, Potsdam, Brandenburg, hg. von Gotthard Erler und Rudolf Mingau, Berlin und Weimar 1994, S. 418.

5 Vgl. dazu auch meinen Aufsatz: Zur Rhetorik der Säkularisierung, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 78/1 (2004), S. 95-132.

unter allen, / Mußte diese Götterwelt vergehn.«⁶ Entscheidend ist ferner, dass Schiller den Topos der sterbenden und wiederkehrenden Götter – der selbst tief christliche Züge trägt – ästhetisch wendet: Das Vergehen der paganen Götter bereichert nicht nur den einen letzten Gott, sondern auch die Dichtung, so die Schlussverse der zweiten Fassung: »Was unsterblich im Gesang soll leben, / muß im Leben untergehn.« In der Dichtung werden die verlorenen Götter als Ideale aufgehoben, ein elegisches Modell, in dem das Verlorene als Verlorenes adressiert und erinnert wird. Dabei erweitern die epigrammatisch verdichteten Schlussverse das Modell, weil sie nicht nur von den Göttern, sondern vom »Leben« schlecht-hin sprechen, dessen Flüchtigkeit der Einhegung der dichterischen Erinnerung bedarf, um dauern zu können. Gerade angesichts der Beschleunigung des beginnenden 19. Jahrhunderts nimmt die Dichtung gewissermaßen interimistisch den Platz des Unsterblichkeitsglaubens ein, der noch im 18. Jahrhundert heftig diskutiert wird, im 19. aber zunehmend von der öffentlichen Agenda verschwindet.

Freilich bleibt die Unsterblichkeit der Dichtung ein Versprechen, denn die Literatur wandelt sich ebenfalls schnell, und mit ihr auch die Möglichkeiten der Entgötterung, Entzauberung oder Idealisierung. Im Vormärz gibt man sich nicht mehr mit der idealen Erinnerung an die Götter zufrieden, sondern will revolutionär die Wirklichkeit verändern – deshalb beschwört Heine eben die Wiederkehr der Götter, die sich aus ihren Gräbern im Idealen erheben werden, in der Stunde der Revolution. Im poetischen Realismus der zweiten Jahrhunderthälfte richtet sich die Poesie zwar wieder auf das Ideale, aber es erscheint nur im Kontrast zur übermächtigen Prosa der Verhältnisse und wird weniger zur idealen Macht als zum privat gepflegten Andenken. Einen Schritt weiter, im Desillusionsroman, wird der Verlust des Ideals geradezu zum Darstellungsprinzip, hier geht der Einzelne unter, ohne einen Gesang zu hinterlassen.

Blicken wir zurück auf die Webersche Entzauberung, so ist nicht ganz klar, welcher dieser Formen sie zuzuordnen wäre: ob die Religion idealisiert werden soll, ob aus dem Protestantismus die Berufsethik, aus der geistlichen Berufung die professorale abgeleitet werden soll, ob der Religion wenigstens ein erhabenes Angedenken zu widmen ist, oder ob man der religiösen Ambitionen entsagen soll, um der Forde-

rung des Tages gerecht zu werden. Deutlich wird aber gerade vor diesem Hintergrund noch einmal, dass die Geschichte der Entzauberung nicht nur außerordentlich komplex ist, sondern dass diese Komplexität auch auf anderen kulturellen Vorstellungen und Praktiken aufruhrt, und zwar weniger konzeptionell, über die Nähe zu Fortschrittsideen oder geschichtsphilosophischen Entwürfen, als über jene elegischen und genuin ästhetischen Entwürfe der Moderne. Aufgabe der Kulturforschung ist es jedenfalls, diese Entlehnungen und Überschneidungen nachzuvollziehen, um sichtbar zu machen, wie diese Erzählung funktioniert. Nur dann kann man die Macht der Rede von der »Entzauberung« verstehen und souverän mit ihr umgehen, ohne sich von ihr gefangen nehmen zu lassen.

*

Der Desillusionsroman bringt uns auf ein neues Terrain, zur Enttäuschung als dem zweiten Grundbegriff meiner Liste. Enttäuschung scheint zunächst ein Allerweltswort zu sein, ist aber erst eine Bildung des 19. Jahrhunderts, es übersetzt *desillusion* und hat zunächst einen durchaus positiven Sinn. Das findet man noch in der klassischen Religionskritik, etwa bei Marx: »Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte, wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege.«⁷ Ent-Täuschung heißt hier ganz wörtlich den Verlust der Täuschung, das zum Verstand kommen. Allerdings ist im Finalsatz, »damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte« schon etwas enthalten, was darüber hinausgeht. Die Kritik habe, so Marx kurz vorher, »die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche«.⁸ Weil die Kritik der Religion in die Kritik der Wirklichkeit übergeht, folgt aus der Enttäuschung über die Illusion der Wunsch, die Wirklichkeit zu verändern, ja der Schwung des Satzes führt gleich noch einen Schritt weiter zur lebendigen Blume, also dazu, was man enttäuscht preisgegeben hat, nun wirklich in die Hand zu bekommen. Dieser Übersprung von Enttäuschung in Erwartung zeigt vielleicht ganz gut die Spannung, die der Religionskritik (wenn nicht der Kritik überhaupt) innewohnt: denn sie produziert ihr eigenes Versprechen. Der Stolz auf

6 Friedrich Schiller: Die Götter Griechenlands, in: ders. Sämtliche Werke, hg. von H. Göpfert und P.-A. Alt, München 2004, S. 168.

7 Karl Marx: Die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Karl Marx, Friedrich Engels: Werke, Bd. 1, Berlin 1972, S. 379.

8 Ebd.

die eigene Illusionslosigkeit verbindet sich leicht mit dem Anspruch, auch etwas zu bekommen; oder, nicht weniger gefährlich, mit der Tendenz, nur noch um sich selbst als die eigene Sonne zu kreisen und allenfalls darauf zu beharren, dass alle anderen sich doch bitte auch ent-täuschen.

Enttäuschung folgt einer bestimmten Dynamik, die mit Erwartung und Trauer, aber auch mit Stolz und mit Anspruch zu tun hat. Eine Kulturgeschichte der Enttäuschung wäre ein höchst fruchtbares Feld, bis in die Gegenwart hinein, wo Unenttäuschbarkeit zum Bestand des spätmodernen Subjekts wird. Der Klassiker einer solchen Kulturgeschichte wäre fraglos Freud, bei dem nicht nur einiges über die Psychodynamik der Enttäuschung zu lernen ist, sondern auch über den Zusammenhang von Kultur und Enttäuschung – und damit auch über einen anderen Kulturbegriff.

Für Sigmund Freud ist schon der erste Weltkrieg weder Befreiung noch Katastrophe wie für den Großteil seiner Zeitgenossen, sondern schlicht enttäuschend, wie es 1915 in *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* heißt. Man habe sich als Weltbürger betrachtet, habe geglaubt, dass die entwickelte europäische Kultur die Feindschaft der Völker oder gar einen brutalen Krieg unmöglich machen würde – diese Illusionen seien nun zerstört, und die Menschen erkennen wieder, dass Kultur etwas höchst zerbrechliches sei: »In Wirklichkeit sind sie nicht so tief gesunken, wie wir fürchten, weil sie gar nicht so hoch gestiegen waren, wie wirs von ihnen glaubten«.⁹ *Die Zukunft einer Illusion* von 1927 führt das aus: Kultur ist ein Zwang, der dem Menschen auferlegt und dann verinnerlicht worden ist, er wird durch antikulturelle Tendenzen wie den menschlichen Egoismus und die Aggression bedroht, aber auch durch den narzisstischen Stolz auf das Erreichte gestützt. Die Religion als Teil dieser Kultur vermenschlicht die Natur, um uns im Unheimlichen heimisch zu machen und es uns zu ermöglichen, die sinnlose Angst psychisch zu bearbeiten. Sie diene aber auch dazu, »für die Leiden und Entbehrungen zu entschädigen, die dem Menschen durch das kulturelle Zusammenleben auferlegt werden«.¹⁰ Denn die Kulturbildung – so vor allem *Das Unbehagen in der Kultur* – ist nicht nur mit einer Steigerung äußerer

Zwänge verbunden, sie bringt auch ein stetig wachsendes Schuldgefühl hervor, weil jeder Triebverzicht zur dynamischen Quelle des Gewissens wird, das seinerseits weiteren Verzicht einfordert. Die Religion verspricht nicht nur Kompensationen für erlittene Leiden, sie gibt auch dem Schuldgefühl eine Richtung und erlaubt es, dieses zu bearbeiten – sie macht es dem religiösen Menschen möglich, sich gewissermaßen im Unbehagen behaglich einzurichten. Gerade weil sie uns so mit der Kultur versöhnt – und genau symmetrisch zum Schuldgefühl mit jeder Entbehrung stärker wird – ist die Religion unsere Lieblingsillusion. Das erklärt zumindest zum Teil die narzisstische Empfindlichkeit in Religionsfragen, man will ungern darauf verzichten, und wenn man es doch tut, möchte man eine ganz besondere Belohnung haben.

Aber das reicht für Freud noch nicht aus. Auf den ersten Blick erscheint es ja so, als ob die Enttäuschung wenigstens die Wirklichkeit erkennen lasse, die eiserne Kette gewissermaßen. Die Unterdrückung der Aggression sei nicht moralisch ›gut‹ und werde auch nicht belohnt, sondern schlicht notwendig, damit die Menschen zusammenleben können, auch wenn sie dafür mit dem Schuldgefühl bezahlen. Aber, so unterbricht Freud sich in *Die Zukunft einer Illusion* – und Sie wissen, dass diese Unterbrechungen immer die spannendsten Stellen bei Freud sind – aber eine solche Darstellung sei lediglich eine »rationalistische Konstruktion«.¹¹ Die Psychoanalyse habe nämlich gezeigt, dass etwa das Mordverbot keinesfalls aus vernünftigen Erwägungen entstanden sei, sondern aus der Tötung des Urvaters und der daraus folgenden ambivalenten Gefühlsreaktion, die auch entscheidend an der Entstehung der Gottesvorstellung aus der Vaterimago beteiligt gewesen sei. Damit verschiebt sich aber auch das Verhältnis von Wahrheit und Illusion:

Die religiöse Lehre teilt uns also die historische Wahrheit mit, freilich in einer gewissen Umformung und Verkleidung; unsere rationelle Darstellung verleugnet sie.

Wir bemerken jetzt, daß der Schatz der religiösen Vorstellungen nicht allein Wunscherfüllungen enthält, sondern auch bedeutsame historische Reminiszenzen. Dies Zusammenwirken von Vergangenheit und Zukunft, welch unvergleichliche Machtfülle muß es der Religion verleihen!¹²

9 Sigmund Freud: *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, hg. von Freud, Anna; Bibrig, Edward u.a., Frankfurt a. Main 1981, S. 324-355, hier S. 336.

10 Sigmund Freud: *Die Zukunft einer Illusion*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 14, hg. von Freud, Anna; Bibrig, Edward u.a., Frankfurt a. Main 1976, S. 325-380, hier S. 339.

11 Ebd., S. 365.

12 Ebd., S. 366.

Das ist eine bemerkenswerte Wendung: Erstens gibt es hier eine Enttäuschung der Enttäuschung: unsere vermeintlich illusionslose Erkenntnis beruht selber auf einem Wunsch, dem Wunsch nach *ratio* nämlich, dem Wunsch, dass die Kultur, wenn schon nicht befriedigend, so doch vernünftig oder wenigstens verständlich sein möge. Aber, so Freud in großartiger Lakonik: »in Wirklichkeit war es anders«.¹³ Zweitens eröffnet sich mit dieser Verschiebung ins Urgeschichtliche eine ganz andere Konzeption von Kultur. In ihr ist die Vergangenheit nicht etwas, das überwunden, kultiviert oder ins Ideale aufgehoben wird, sondern etwas, das bleibt und wiederkehrt. Freilich ist diese Vergangenheit hier schwer zu fassen und bringt Freud dazu, Kategorien wie ›die historische Wahrheit‹ oder ›die archaische Erbschaft‹ einzuführen, deren Status notorisch problematisch ist und welche die vorher getroffenen Unterscheidungen wie die von Wunsch und Wirklichkeit unterlaufen.

Enttäuschung ist also kein linearer Prozess: Sie führt nicht auf die Dinge selbst, die nackten Tatsachen oder die blanken Ketten, sondern bleibt im Reich der Umformungen und Verkleidungen. Sie produziert ihre eigenen Täuschungen, wie eben rationalistische Konstruktionen, und hat ihre eigenen Versprechen, wie die erwähnte lebendige Blume. Sie hat eine eigene Geschichte, in der sich Vergangenheit und Zukunft miteinander verbinden. Aufgabe der Kulturforschung ist es, Geschichtsmodelle zu entwerfen, die dieser Komplexität Rechnung tragen. Kulturwissenschaftliche Forschung muss die Erwartung der Enttäuschung ebenso mitdenken wie die Enttäuschung der Erwartung.

*

Damit sind wir beim dritten Ausdruck, dem Erwartungsrest. Er ist sicherlich der unbekannteste in meiner Reihe, er klingt künstlich, und das ist tatsächlich und beabsichtigt so, weil damit ein komplizierter Gedanke ausgedrückt werden soll, noch dazu polemisch. Ob der Gedanke einer Beschleunigung der Geschichte ein »Heilserwartungsrest« sei, erörtert Hans Blumenberg in *Lebenszeit und Weltzeit*.¹⁴ Er kritisiert Ernst Benz, der die revolutionäre Programmatik etwa eines Ferdinand Lassalle auf das Geschichtsbild apokalyptischer Sekten zurückführt. Das ist ein typisches Argument aus dem Säkularisierungsdiskurs, allerdings wird nicht mehr, wie etwa bei Karl

Löwith der Fortschrittsgedanke als solcher auf die christliche Tradition zurückgeführt, sondern lediglich der Wunsch, den Fortschritt zu beschleunigen – es handelt sich also gewissermaßen um eine Reduktionsform des Säkularisierungstheorems. Aber auch das überzeugt Blumenberg nicht. Zwar widmet er an anderen Stellen dem Problem der Verzögerung oder Beschleunigung des Fortschritts substanzielle Überlegungen – er zeigt etwa, dass auch ungebrochene Aufklärer wie Fontenelle »Paratheorien« entwickeln müssen, um zu erklären, warum die Aufklärung erst so spät gekommen sei.¹⁵ Aber Benz' These will er doch nicht zustimmen, weil dessen Konstruktion den grundsätzlichen Unterschied von christlichem und modernem Geschichtsverständnis verdeckte.

Hier wie auch sonst gehört Blumenberg zu den schärfsten Kritikern der Vorstellung einer ›Säkularisierung‹, also einer Verwandlung von religiösen Ideengefügen in profane, die für ihn ein substantialistisches und ideologisch fragwürdiges Konzept ist – gewissermaßen eine Giftpflanze in dem Graben, über den ich spreche. Blumenbergs Vorbehalte sind dabei umso berechtigter, als die Rede von der Säkularisierung heute wieder allzu leicht von den Lippen geht – und wohl auch kaum durch ein anderes Konzept ersetzt werden kann –, aber nicht weniger uneindeutig oder fraglich ist als die der Entzauberung. Auch hier ist also Vorsicht angebracht.

Aber der Heilserwartungsrest hat für Blumenberg nicht nur eine kritische, polemische Bedeutung. Denn die Betonung der Neuheit heißt im Umkehrschluss nicht, dass Blumenberg diese restlos von ihrer Vorgeschichte absetzt; auch für ihn bleibt sie prekär, nur ist das nicht auf eine Substanz zurückzuführen – auf ›das Heil‹, dessen Resterwartung hier noch besteht –, sondern auf Differenzen, zu denen auch Überhänge gehören, die man als Erwartungsreste bezeichnen kann. Prekär ist die Neuzeit gerade durch das, was Blumenberg anthropologisch die »Anstößigkeit« oder »Inkongruenz« der Zeit nennt oder historisch als neuzeitliche »Schere« von Lebenszeit und Weltzeit analysiert:¹⁶ Der Mensch kann, so Blumenberg gegen Heidegger, sich gerade nicht aus der eigenen Endlichkeit verstehen und kreierte daher eine kulturelle Zeit, aus der erst so etwas wie Geschichte verständlich werde, die aber auch immer neue Erwartungen wecke – und sei es nur die, nach seinem Tod wenigstens nicht vergessen zu werden. Historisch öffne sich

13 Ebd., S. 365.

14 Hans Blumenberg: *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 1986, S. 242ff.

15 Ebd. S. 185ff.

16 Ebd. S. 27, S. 69, passim.

in der Neuzeit eine immer größere Differenz zwischen den unendlichen Zeithorizonten der Geschichte oder gar Naturgeschichte und der beschränkten Lebensdauer des Einzelnen, die diesen erneut zu Hilfskonstruktionen greifen lasse, oft revitalisierte ›Götter‹ aus dem Angebot der Religionen.

Es gibt also nicht *den* Heilserwartungsrest als Schwundstufe einer vergangenen Substanz, aber es gibt Erwartungsreste als Reminiszenzen älterer Vorstellungen, die an den Bruchlinien der Moderne wieder auftauchen. Die moderne Apokalyptik, von der Benz sprach, wäre kein Restbestand der religiösen Tradition, sie ist auch nicht Resultat einer allgemeinen Dialektik der Entzauberung, die wieder in Zauber umschlägt; sie entsteht vielmehr in der Zeitschere oder an der Epochenschwelle, an der alte und neue Fragen und Antworten ungleichzeitig übereinanderliegen. Genau das ist der Fall, wenn bei Marx die Erwartung der lebendigen Blume gerade im Moment der vollendeten Religionskritik aufblitzt, oder wenn bei Freud die Enttäuschung des Krieges jenen Untergrund historischer Gewalterinnerungen sichtbar macht.

Erwartungsrest – das wird nun deutlich – ist ein seltsamer und latent paradoxer Ausdruck: so etwas wie ein Relikt der Zukunft. Für die Neuzeit oder jedenfalls die Moderne nach der Sattelzeit hat ja Erwartung die Form eines grundsätzlich offenen Horizontes, der sämtliche Erfahrungen und Erinnerungen immer schon überholt. Aber dieser Horizont ist eben für Blumenberg nicht vollständig unbestimmt; freudianisch gesprochen haben auch die Wünsche ihre Geschichte, die noch ihre Enttäuschung bestimmt.

Am Anfang von *Die Lesbarkeit der Welt* konstatiert Blumenberg, das »aktuelle Unbehagen in der Kultur sei beherrscht von einer Enttäuschung, von der niemand angeben kann, welche Erwartungen es denn gewesen waren, die enttäuscht worden sind.«¹⁷ Um die Gegenwart zu verstehen, so das hier entworfenen Programm, müsse man verstehen, was es eigentlich gewesen war, das wir wissen wollten und erhoffen durften. Auch wenn solche Erwartungen schwer dingfest zu machen seien, auch wenn man sich insbesondere von der Illusion lösen müsse, dass diese Erwartungen auf uns zielen und in der Gegenwart Erfüllung oder jedenfalls ihr Ende finden, müsse man versuchen, eine solche Erwartungsgeschichte als Vorgeschichte der Gegenwart zu schreiben.

Zu den markantesten Versuchen einer solchen Rückversicherung gehört *Matthäuspasion*, Blumenbergs letztes Buch. Blumenberg fragt danach, was uns eigentlich die Matthäuspasion noch zu sagen habe und zu hören gebe, wo ihre theologische und historische Voraussetzung uns doch vollkommen fremd geworden sei. Er versucht eine »Horizontabschreitung«, so der Titel des ersten Stücks,¹⁸ um zu verstehen, wie ein Hörer beschaffen sein müsse, der vom Passionsgeschehen noch bewegt werde – wobei die Frage, ob einer einen Gott habe oder nicht, zurücktrete gegenüber jener, ob er noch begreifen könne, was es einmal bedeutet hat, einen zu haben. Allerdings stellt Blumenberg gleich anfangs klar, dass es eine solche Horizontabschreitung nicht gibt, denn schon der Versuch, sich einem Horizont zu nähern, lässt diesen sich ja entfernen. Genau das geschieht dann auch in dem Buch, dem es nie gelingt – und das wohl auch gar nicht beabsichtigt – einen impliziten Hörer zu konstruieren, sondern das bei jedem Schritt neue Horizonte eröffnet und neue Möglichkeiten entdeckt. »Es muss um mehr gegangen sein«¹⁹ – dieser Grundimpuls, dass das Passionsgeschehen und die Bachsche Musik uns nicht betreffen würden, wenn sie nur das meinten, was die offizielle Theologie in ihnen findet. Dieser Impuls bestimmt auch Blumenbergs Text und dessen konstante zentripetale Tendenz – eine Tendenz, die man auch als literarisch charakterisieren kann.

Solche Texte finden dann schwer ein Ende. Das letzte Kapitel von *Matthäuspasion* enthält eine Auseinandersetzung mit Nietzsche und der Formel vom Tod Gottes, in der sich die ganze Ambivalenz der hier erörterten Probleme einmal bündelt. Vom Tod Gottes zu reden sei womöglich die letzte Eskalation des Gottesbegriffes, die diesen weniger beenden als erschöpfen solle. Aber Nietzsche habe die radikale Trauer, die in der christlichen Überlieferung angelegt sei, durch Erwartungen überspielt, deren Enttäuschungen das zwanzigste Jahrhundert gezeigt habe: »Der Tod Gottes machte den Weg zum absoluten Selbstvertrauen des Menschen frei. Nur blieb der freigelegte Weg leer.«²⁰ Das eigentümliche Pathos dieser Sätze generiert sich aus der Fallhöhe, dem Abstand von Versprochenem – dem absoluten Selbstvertrauen, der endlich vollendeten Selbständigkeit – und Erreichten – der lakonisch konstatierten Leere. Auch das ein Fall von Enttäuschung, auch das ein Fall von

17 Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. 1983, S. 9.

18 Hans Blumenberg: *Matthäuspasion*, Frankfurt a.M. 1988, S. 7.

19 Ebd.

20 Ebd. S. 302.

Insistieren, denn wie der tote Vater kehrt auch hier der Tote Gott zurück, weil, so Blumenberg, an die »Perfekt Existenz des gestorbenen Gottes« keine Negation mehr herankomme: »Als gewesener ist der Gott »wirklicher« geworden denn als vermeintlich beweisbarer oder heilsnotwendig geglaubter.«²¹ Der tote Gott bleibt ein Erinnerungsrest – und ein Erwartungsrest, weil er eben verkörpert, was wir einmal zu hoffen dürfen glaubten, sei es das absolute Vertrauen oder das absolute Selbstvertrauen.

*

Auch Blumenberg, um abzuschließen, führt uns also noch mal in den Graben, der sich da irgendwo zwischen Religion, Kultur und Moderne windet. Der Graben ist ähnlich, aber vielleicht noch stärker als im Fall der Entzauberung und der Enttäuschung keine unüberbrückbare Kluft, es gibt aber auch keine plane Fläche, in der die Vergangenheit einfach das Vorfeld der Gegenwart wäre, denn was erwartet wurde, ist etwas anderes als sich erfüllt hat. Der Graben ist eher eine Schwelle, eine doppeldeutige Zone, von der aus man in beide Richtungen schauen kann.

Der Zugang zum Feld – Kulturforschung mit Schwerpunkt Religion – ist also weder im Sprung noch im gemächlichen Spaziergang zu erreichen. Der Zugang ist eher ein wenig indirekt, denn auch hier gilt, dass es oft weniger die philosophischen oder theologischen Konzepte als die Literatur und Kunst oder breiter: die kulturelle Praxis ist, die diese Schwellenerfahrungen artikuliert. Dabei haben auch die religiösen Reminiszenzen weniger die Funktion eines festen Fundus als die von Leitfossilien, die im Feld immer mal wieder an die Oberfläche kommen, wenn man es umpflügt, wenn man also Erinnerungsarbeit betreibt. Solche Arbeit ist notwendig um das Feld fruchtbar zu halten, sie will Historisierung, will aber auch die Gegenwart verstehen, und das geht ohne jene Horizontgeschichte eben nicht. Wie jede Geschichte, aber auch jede Theoriearbeit lebt sie nicht nur von dem »Anspruch auf Erinnerung«,²² den die Vergangenheit an uns zu stellen scheint, sondern auch von der Illusion, dass diese Vergangenheit nur darauf wartet, von uns erinnert zu werden. Das mag ein Rest von Teleologie sein, aber ohne ihn, so jedenfalls noch einmal Blumenberg, ließe sich die Frage nach dem Sinn des eigenen Tuns gar nicht mehr stellen:
»Ob etwas derartiges jemals aus den Untergründen

der theoretischen Umgetriebenheit eliminiert werden kann, um diese endgültig als »Betrieb« zu entlassen, ist eine der letzten, nein: die letzte Frage, die an das Verhältnis von Lebenswelt und Theorie gestellt werden kann.«²³

21 Ebd. S. 301.

22 Hans Blumenberg: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, S. 171.

23 Hans Blumenberg: *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 1986, S. 251f.