

ENDE

Ein Ende erzeugt Prägnanz, es ist aber nicht leicht zu sagen, was ›das Ende‹ meint: Zwar hat der Ausdruck einen Bedeutungskern, der aber nicht auf den Begriff zu bringen ist und nicht einmal als Metapher verstanden werden kann, sondern eher als Schema oder Denkfigur funktioniert. Diese Figur ist für Blumenberg auch deshalb wichtig, weil sie ganz verschiedene Momente seines Denkens und ganz verschiedene Bereiche seines Werkes miteinander verbindet. *Erstens* bezieht sich die Frage nach dem Ende auf die spezifisch menschliche Zeiterfahrung und auf die *Endlichkeit* des Menschen, die diesem zugleich wesentlich und wesentlich unzugänglich ist: Als Menschen sind wir endlich, können uns diese Endlichkeit aber nicht vorstellen, weil menschliches Bewusstsein wesentlich auf der Spannung von aktuellem Jetzt und einem potenziell unendlichen Horizont beruht. In dieser Aporie kommt bereits eine zentrale Spannung von anthropologischen und phänomenologischen Denkansätzen zum Ausdruck, die zu den wichtigsten Impulsen von Blumenbergs Denken gehört. Die Frage nach dem Ende bezieht sich *zweitens* und spezifischer auch auf die Frage nach dem Ganzen der *Geschichte*, denn nach Blumenberg hat gerade die Unvorstellbarkeit des Endes in den Eschatologien die verschiedensten Versuche seiner Bewältigung hervorgebracht. Blumenbergs Beschäftigung mit diesem Thema steht dabei im Zeichen der Nachträglichkeit: Er fragt, welche grundsätzlichen Folgen – metaphorologischer, kulturtheoretischer und hermeneutischer Art – sich aus dem epochalen Faktum des Bedeutungsverlusts der *Eschatologie* in der Neuzeit ergeben. Diese Frage impliziert *drittens*, dass die Thematik des Endes auch eine paradigmatische Bedeutung für Blumenbergs eigenes Vorgehen hat: Die Mehrzahl seiner Bücher entwirft eine Rezeptionsgeschichte, die nach den Transformationen von Ideen fragt, und das heißt: *vom Ende her* fragt. Immer wieder geht es Blumenberg um den Mythos nach dem Mythos, die Eschatologie nach der Eschatologie, also insgesamt: um den historischen Überhang von Ideen. Der für Blumenberg charakteristische Gestus des Festhaltens an den großen Fragen auch nach dem Glaubwürdigkeitsverlust der Antworten korrespondiert mit dieser Orientierung vom Ende her.

Das Ende ist somit einer der Orte, an denen sich bei Blumenberg verschiedene Argumente und Diskurse auf höchst spannungsreiche Weise verbinden und an denen sich daher zeigen lässt, dass sein Denken nicht in der einen oder anderen These aufgeht, sondern gerade auf die Verbindungen abzielt. Wenn er etwa einmal seinen eigenen Ansatz als »Phänomenologie der Geschichte« charakterisiert (W 6), so zeigt die Frage nach dem – zugleich denknotwendigen und unzugänglichen – Ende der Geschichte, wie wenig selbstverständlich jene Zusammensetzung von Phänomenologie einerseits, Geschichte andererseits ist. Sie impliziert nicht nur, auch nach dem Ende der Geschichtsphilosophie über das Ganze der Geschichte nachzudenken, sondern emphatisiert auch die Erinnerung als die zentrale Fähigkeit, mit der eigenen Endlichkeit umzugehen.

Bezugsrahmen, Kontexte

Die Frage nach dem Ende hat in der Denkgeschichte der Moderne seit Hegels Anspruch der Vollendung der Philosophie einen wichtigen Platz. Hegels Behauptung implizierte dabei nicht nur die Erfüllung des philosophischen Denkens in der endgültigen Gestalt des Systems, sondern auch die Aufhebung anderer Formen des Wissens, wie es etwa die wirkungsmächtige Rede vom ›Ende der Kunst‹ zum Ausdruck brachte. Das darin angelegte Gefühl der Epigonalität, der epochalen Verspätung prägt das ›Geschichtsbewusstsein‹ des 19. Jahrhunderts, an dessen Ende die radikaleren Vertreter oder Kritiker des Historismus wie Jacob Burckhardt oder Friedrich Nietzsche das Verschwinden der bürgerlichen Gesellschaft oder gar des Menschen konstatierten. Dieses Bewusstsein lebt in wiederum gesteigerter Form in den zahlreichen Endzeitdiskursen des frühen 20. Jahrhunderts weiter, die man oft auch als moderne Apokalyptik oder säkularen Messianismus beschrieben hat: etwa bei Ernst Bloch, Walter Benjamin oder Theodor W. Adorno, findet sich aber auch in Edmund Husserls Diagnose einer Krisis der europäischen Wissenschaften. In der Nachkriegszeit klingt es in der – von Blumenberg gern ironisch kommentierten – Endzeitstimmung der 1980er Jahre fort, aber auch im gegenwärtigen Interesse der philosophischen Diskurse für messianische Denkfiguren aus der jüdischen Tradition.

Ende und Endlichkeit sind aber auch im spezifischeren Sinn für den philosophischen Diskurs des 20. Jahrhunderts von großer Bedeutung, vor allem für die Theorie der Zeit. Für Blumenberg sind insbesondere Edmund Husserls Überlegungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins wichtig, die 1904/05 als Vorlesungen gehalten und 1928 von Martin Heidegger herausgegeben wurden. In Auseinandersetzung mit psychologischen und lebensphilosophisch inspirierten Theorien des Bewusstseinsstroms hatte Husserl gefragt, wie sich das Bewusstsein zeitlich ausgedehnte Gegenstände (etwa eine Melodie) als zeitliche vorstellen könne, wenn es doch immer im Hier und Jetzt eines Vorstellungsaktes bestehe. Ermöglicht werde das dadurch, dass die aktuelle ›Urimpression‹ des Bewusstseins von einer unmittelbaren und gewissermaßen ›vorbewussten‹ Abschattung vergangener und erwarteter Impressionen umgeben sei, der ›Retention‹ beziehungsweise ›Protention‹, die von der bewussten Erinnerung und Erwartung zu unterscheiden seien. Damit erhält das ›reine‹ Bewusstsein eine innere Struktur, die auch für andere phänomenologische Probleme wie die Intersubjektivität paradigmatisch wird und die Phänomenologie gewissermaßen über sich hinaustreibt. Die Zeitlichkeit wird daher auch zum entscheidenden Schauplatz des Auseinanderbrechens der phänomenologischen Bewegung: Heideggers in *Sein und Zeit* (1927) entwickelte ›Analytik der Endlichkeit‹ radikalisierte Husserls Ansatz und kritisierte insbesondere dessen Privilegierung der Gegenwart und des bloß theoretischen Vorstellens. Große Teile von Blumenbergs phänomenologisch orientierten Texten können auch als Stellungnahmen zu dieser Auseinandersetzung verstanden werden.

Texte

Ende und Endlichkeit beschäftigen Blumenberg in allen Phasen seines Denkens. Schon früh findet eine intensive Beschäftigung mit der religiösen Eschatologie statt, insbesondere mit Rudolf Bultmanns Versuchen der existenzialen Interpretation der neutestamentlichen Eschatologie. Sie fließen in *Die Legitimität der Neuzeit* ein, wo Blumenberg auch den Zusammenhang von Eschatologie und Geschichtsphilosophie breit diskutiert, ein Thema, das er später am deutlichsten wieder in *Matthäuspasion* berührt. Zugleich

gibt es eine Reihe von – teils unveröffentlichten – Notizen zu einer »philosophischen Eschatologie«, in denen Blumenberg über die anthropologische und hermeneutische Funktion von Figuren des Endes reflektiert (etwa VS 43 f., 275-277; MS 126-135). Überlegungen zur Phänomenologie der Zeit finden sich ebenfalls an vielen Orten des Werkes (etwa BM 146-243; ZS 207-230); am anspruchsvollsten werden sie in *Lebenszeit und Weltzeit* entfaltet, wo Blumenberg phänomenologische Überlegungen zur Zeitkonstitution mit umfanglichen Untersuchungen zur Kulturgeschichte verbindet. Die eigene Arbeitsweise einer Rezeptionsgeschichte wird am Leitfaden des Zu-Ende-Bringens prominent in *Arbeit am Mythos* entwickelt und taucht dann vor allem in den späten Texten zu Goethe und Fontane wieder auf.

Endlichkeit und Zeitlichkeit

Das Spezifische von Blumenbergs Zugriff auf die Zeitlichkeit liegt in einer Differenzierung: Zeit ist ihm immer endlich und unendlich zugleich und lässt sich nur aus dieser Antinomie heraus beschreiben. Das lässt sich phänomenologisch, anthropologisch und kulturtheoretisch entfalten: Die Aktualität des Bewusstseins steht *phänomenologisch* immer in einem prinzipiell unendlichen Horizont des Möglichen (→HORIZONT); die Endlichkeit des Menschen verbindet sich *anthropologisch* immer mit der Unendlichkeit seiner Wünsche und Bedürfnisse; die Kürze des individuellen Lebens korreliert *kulturell* mit der Dauer von Institutionen und deren Zeiten, insbesondere mit der Ewigkeit, die die Religionen versprechen, oder mit der Unendlichkeit, in der die Wissenschaft fortschreitet. Für Blumenbergs Denken ist charakteristisch, dass diese drei Verhältnisse jeweils zugespitzt und zugleich auf kreative Weise miteinander verbunden werden. Die Endlichkeit des Menschen erscheint damit gerade nicht als das Selbstverständliche, nicht als ein einfach anzuerkennendes anthropologisches Grunddatum, nicht als skeptische Position, sondern als Problem und als Aufgabe des Denkens.

Die »Inkongruenz« und »Anstößigkeit« der Zeit (LuW 27) lässt sich phänomenologisch beschreiben: Einerseits ist der Horizontcharakter des Bewusstseins – also die Spannung von Voll- und Mitbewusstsein – gerade als zeitlicher konstitutiv für die Erfahrung,

andererseits verhindert dieser Charakter auch, dass sich das Bewusstsein jemals selbst voll durchsichtig wird: »im reinen Bewußtsein ist nichts von der eigenen Endlichkeit enthalten; im Gegenteil, sie ist ihm unzugänglich. Es ist nicht in der Zeit; es selbst hat die Eigenschaft der Zeit, alles in sich zu haben« (BM 406). Diese Aporie lässt sich auch als Differenz von Lebenszeit und Weltzeit beschreiben, auf der der »Eigensinn« der Welt beruht, welcher »sich über die zeitliche Reichweite des Menschen hinwegsetzt, ihm seine lebensweltlich unmerklichen Grenzen mit zunehmender Härte setzt, fühlbar macht, ihn gegen sie anrennen läßt« (LuW 67). Endlichkeit wird hier also gerade nicht an sich, nicht am eigenen Leben, sondern im Umweg über die Welt erfahren, die das »Grunderlebnis« einer »Diskrepanz im Bewußtsein« hinterlässt: »Es soll die Welt, und es kann nur sich selbst. Zeit und Raum sind Arrangements des Bewußtseins mit seiner Enge, mit seinem Mißverhältnis zur Welt« (LuW 89).

Diese Überlegungen knüpfen an die Auseinandersetzung zwischen Husserl und Heidegger an: Obwohl Blumenberg dabei Heideggers Kritik am Platonismus der Phänomenologie teilt, lehnt er dessen Überspringen der Erfahrungsproblematik zugunsten einer ›Gestimmtheit‹ des Daseins oder gar einer ›Seinsgeschichte‹ ab. Insbesondere lasse die Engführung der Zeitproblematik auf die Zeitlichkeit des Daseins und die Profilierung einer emphatisch besetzten ›eigentlichen‹ Zeiterfahrung gegen deren ›Verfallsformen‹ letztlich die Eigenzeit der Welt ebenso unberücksichtigt wie die spezifisch neuzeitliche Zeitlichkeit der Wissenschaft. Blumenbergs Insistieren auf der Erfahrungsproblematik hält diese Frage offen, stellt dabei aber auch das grundsätzliche Problem, wie anthropologische und phänomenologische Ansätze vereinbar sind: »Alle Differenzen von Phänomenologie zur Möglichkeitsbehauptung einer philosophischen Anthropologie konvergieren in der These der immanent unerfahrbaren Endlichkeit des Ich« (BM 406).

In *Lebenszeit und Weltzeit* erweist sich die Spannung der verschiedenen Zeiten als höchst produktives Schema, um die Entwicklung der Zeit zu erzählen, an der Religions-, Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte beteiligt sind. Indem die Neuzeit wissenschaftlich immer größere Zusammenhänge der Weltzeit zugänglich mache, komme es zur »Öffnung der Zeitschere« (LuW 69) zwischen individueller Lebenszeit und Weltzeit. Auch die Krise

des teleologischen Denkens, die Blumenberg bereits umfassend in *Die Genesis der kopernikanischen Welt* untersucht hatte, lässt sich in diesen Prozess einzeichnen; dabei führt die Dezentrierung des Kosmos (→ STERNE) freilich keineswegs zur Verabschiedung der Teleologie, sondern zu deren Verschiebung: Die Welt ist nun um der Erkenntnis, und das heißt um der fortschreitenden Erkenntnis willen da: »Die Entzweigung von Lebenszeit und Weltzeit hat ihre unbehebbar Zweideutigkeit, indem sie dem Ganzen der Geschichte einen Sinn zuweist, den sie zuvor jedem ihrer Teile genommen hat« (LuW II6). Daher werden im zweiten Teil des Buches die verschiedenen Entwürfe und Imaginationen ›der Geschichte‹ untersucht; diese zielen auf »die Aufhebung des Ärgernisses, welches der einzelne daran nimmt, daß die Welt über die Grenzen seiner Lebenszeit hinweg unberührt fortbesteht und sich noch anderer Freuden zu erfreuen anschickt, als ihm selbst vergönnt sein mögen« (LuW 78). Blumenberg liest hier etwa den »Ein-Satz-Mythos« aus der Johannesoffenbarung, »der Teufel weiß, dass er wenig Zeit hat« (Offenbarung 12,12; LuW 71 ff.), aus dem sich Visionen des Weltendes wie des Paradieses entwickeln, oder er kommentiert Adolf Hitlers Diktum: »Wir können untergehen, aber wir werden eine Welt mitnehmen« als wahnhaft »gewaltsame Reduktion der Weltzeit auf Lebenszeit« (LuW 84). Aber auch wenn das menschliche Glück in eine prinzipiell offene Zukunft verlegt wird, bleibe die Frage der Verzögerung des Fortschritts ein »Heilserwartungsrest«, weshalb »Paratheorien« entwickelt werden müssten, warum der Fortschritt (die Aufklärung, die Psychoanalyse ...) so spät gekommen seien (LuW 243).

Dabei kommt es im Verlauf der Neuzeit wie auch im Verlauf des Buches zu einer bemerkenswerten Umorientierung. Im dritten Teil geht Blumenberg mit Edmund Husserls *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (1936) davon aus, dass eine Geschichte der Erkenntnis sich nicht mehr an einer Zukunft der vollendeten Erkenntnis zu orientieren habe, sondern an einer ›Urstiftung‹: »Wenn es keine absolute Zukunft mehr geben kann, muß es eine absolute Vergangenheit geben, das untilgbare Gewesensein« (LuW 360). Nicht mehr die zukunftsorientierte Erwartung des Fortschritts, sondern die »Memoria« tritt jetzt ins »Zentrum der Auseinandersetzung zwischen Lebenszeit und Weltzeit« (LuW 301). Blumenberg will diese Memoria als »intersubjektive Retention« verstanden wissen (ibid.),

also als gewissermaßen vorbewusste Präsenz des Vergangenen im Bewusstsein der anderen. Kultur müsse folglich nicht nur aus langfristigen Institutionen bestehen, die sich von der Lebenszeit des Einzelnen so abkoppeln wie die Wissenschaft, sondern hat auch die Aufgabe, den Einzelnen als Einzelnen ›am Leben zu erhalten‹: »Es gibt einen Anspruch des einzelnen über seine Lebenszeit hinaus, nicht vergessen zu werden« (LuW 302). Auch an anderen Stellen kann Blumenberg diesen Anspruch auf Erinnerung, auf ›Rettung‹ des Vergangenen gerade in seiner Individualität, emphatisch beschwören. So spricht er in der Gedenkrede auf Ernst Cassirer, passend zum Anlass, von der »elementaren Obligation, Menschliches nicht verloren zu geben«, und vom »Anspruch auf Erinnerung«, den die Vergangenheit an uns stelle (W 170f.).

Eschatologie als Problemgebiet

Die philosophische Rede von der Endlichkeit sieht sich konfrontiert mit anderen Weisen, vom Ende zu reden – insbesondere mit der Theologie, die das Ende traditionell in der Eschatologie, der Lehre von den letzten Dingen, bedacht hat. Die Auseinandersetzung mit eschatologischen Doktrinen und Denkfiguren spielt auch über den zweiten Teil von *Lebenszeit und Weltzeit* hinaus eine zentrale Rolle in Blumenbergs Werk. Die wichtige Debatte über die Säkularisierung wird auf dem Schauplatz der Eschatologie eröffnet: Gegen Karl Löwiths Behauptung, die Geschichtsphilosophie der Neuzeit beruhe auf einer Verweltlichung der biblischen Eschatologie, arbeitet Blumenberg nicht nur die spezifische, ganz uneschatologische Logik des modernen Fortschrittsbegriffs heraus, sondern legt auch eine eigene Interpretation der biblischen Endzeiterwartung vor (→ SÄKULARISIERUNG). Sie geht auf eine frühe Auseinandersetzung mit biblischer Theologie zurück, insbesondere mit Rudolf Bultmanns Programm der Entmythologisierung der neutestamentlichen Eschatologie. Auch für Blumenberg ist die biblische Eschatologie ursprünglich in einer mythischen Vorstellung einer Äonenwende begründet, nach der eine neue Zeit hereinbrechen. Im Neuen Testament steigere sich die »Schärfe der Differenz« (LN 51) zwischen dieser Welt und der kommenden vor allem in der spezifischen ›Naherwartung‹ – dem Glauben der Urgemeinde, dass

die Welt unmittelbar vor ihrem Ende stehe: »Die Naherwartung negiert jeden Dauerzustand, nicht nur den der Welt, sondern auch ihren eigenen, in dem sie sich selbst widerlegen würde« (ibid.). Gerade daher sei die neutestamentliche Eschatologie – anders als die ältere, spekulativere Apokalyptik – »unübersetzbar« in irgendeinen Begriff von Geschichte (LN 52) und könne folglich weder mit Löwith Ausgangspunkt der modernen Geschichtsphilosophie sein noch mit Bultmann ›existenzial‹ als wesentliche ›Situation‹ des Menschen verstanden werden. Die Entstehung von heilsgeschichtlichen Konzeptionen etwa bei Augustinus gehe daher auch nicht direkt aus der biblischen Eschatologie hervor, sie sei vielmehr Resultat der ›Parusieverzögerung‹, also der Tatsache, dass die angekündigte Wiederkunft Christi am Weltende auf sich warten lasse: »Die freigesetzte Energie des eschatologischen Ausnahmezustandes drängt darauf, sich in der Welt zu institutionalisieren« (LN 55). Eschatologie wird also nicht verweltlicht, sondern trägt gerade wegen ihrer Unweltlichkeit ironisch zur Verweltlichung bei; allerdings wird die Gnosis später das Erbe der spezifisch eschatologischen Weltfremdheit antreten (→ GNOSIS).

Blumenbergs Beschreibung dieses Vorgangs beruht auf der zuerst von Albert Schweitzer (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1913) entwickelten und später von Martin Werner (*Die Entstehung des christlichen Dogmas*, 1941) und Jacob Taubes vertretenen Betonung der Parusieverzögerung als entscheidender Triebkraft des frühen Christentums. Wie Ulrich Wilckens betont, handelt es sich dabei allerdings um eine exegetisch fragwürdige Konstruktion, die sich in den Quellen kaum nachweisen lässt und die Weltfremdheit des Christentums einseitig betont zuungunsten der gerade im Inkarnationsgedanken und im Liebesgebot bestehenden urchristlichen Zuwendung zur Welt. Nichtsdestotrotz kann Blumenbergs Beschreibung als paradigmatisch für seine Modellierung historischer Entwicklungen betrachtet werden: Etwas spezifisch Unbegriffliches und sogar ›Unweltliches‹ wie die Idee des ›Endes‹ der Welt tritt in ganz verschiedenen Funktionen auf und treibt mit seiner ›Kraft‹ und ›Energie‹ die historische Entwicklung auch auf indirekte Weise an (→ UMBESETZUNG). Dabei erscheint die Geschichte der »Verweltlichung durch Eschatologie« (LN 46) formal überraschend homolog mit Max Webers These, es sei gerade die Radikalität der calvinistischen Prädestinationslehre, in der die Be-

ziehung von Handeln und Heil vollständig gekappt ist, die zur Verweltlichung des Handelns geführt habe.

Auch jenseits der Debatte über Säkularisierung finden sich bei Blumenberg Reflexionen zu eschatologischen Themen, etwa zu Husserls Überlegungen zum Ende der Welt (BM 436-442) oder zu Thomas Manns Überlegungen zur Vergänglichkeit (VS 275-277). Solche Aufzeichnungen stehen im Rahmen eines größeren Projekts, das im Nachlass in zwei Schubern zum Thema »Endzeit« und »Eschatologie« erhalten ist. Anders als in einer »eschatologischen Philosophie« werde dabei in einer philosophischen Eschatologie »nicht eschatologisch geredet, sondern über Eschatologien, und zwar nicht nur in wesentlich historischer und deskriptiver Weise, sondern in der Analyse ihrer systematischen Konsistenz, ihrer anthropologischen Funktionen, ihrer Wirkungsmittel, ihrer Rhetorik und auch ihrer Ästhetik« (ESC X,4). Einerseits kritisiert er dabei den »Bedarf nach Weltuntergang«, der immer da sei: »Er besteht im Verlangen nach Entlastungen, das jeder hat, der mit seinem Leben nicht fertig wird oder zu werden glaubt, der die konstitutive Enttäuschung der Lebenserfahrung nicht zu deren Realismus aufzuarbeiten imstande war« (END II,9). Andererseits macht er auch deutlich, dass die Kritik der Eschatologie von außen das Problem nicht erschöpfe, wie eine Aufzeichnung zu Nietzsche zeigt: Dessen Gedanke der ewigen Wiederkehr lasse sich verstehen als Transformation des Unsterblichkeitsgedankens in ein »Gedankenexperiment auf die eigene moralische Subsistenz [...]: Lebe so, daß du jederzeit mit dir selbst einig sein kannst, so gelebt haben zu wollen und wieder zu leben!« (MS 129) Auch hier spricht er der *memoria* eine zentrale Rolle zu: »Sie wäre das Gericht, das allein die Autonomie des ethischen Subjekts vollenden könnte, sollte eine philosophische Eschatologie in der Nachfolge der theologischen von einem »Gericht« zu sprechen haben, um die Leerstelle besetzt zu halten, deren Vakanz in der Ökonomie des Bewußtseins offenbar nicht gut vertragen wird« (MS 132). Die Erinnerung nimmt hier eine Stelle ein, die offenbar nicht besetzt werden kann und daher auch immer wieder be- und umgearbeitet werden muss.

Eine solche Umarbeitung, in der nun auch die biblische Eschatologie wieder wichtig wird, findet sich in *Matthäuspasion*. Blumenberg wiederholt und verschärft seine Kritik an Bultmann, entwickelt aber einen anderen Zugang, vermittelt über die jüdisch-

messianische Tradition, deren temporalen Vorteil er bereits in *Arbeit am Mythos* hervorgehoben hatte: »Ist er [der Messias] noch nicht gekommen, bewegt er die Phantasie, ohne die Vernunft zu strapazieren« (AM 252; cf. LN 56 f.). Aus dieser Tradition sucht Blumenberg nach einem solchen Erlösungsgedanken, »der am wenigsten das Werk des Welt- und Bibelbeginns diskriminiert und die Messianität nicht zum impliziten Schöpfungstadel aufschwellen ließ« (MP 272). Im zentralen Stück »Messianischer Minimalismus« deutet Blumenberg daher eine Stelle aus Walter Benjamins Kafkas-Aufsatz, nach welcher der Messias die Welt nicht radikal umstürzen, sondern »um ein Geringes zurechtstellen« werde. Dieser »Minimalismus der verheißenen Weltveränderung« (MP 275) sei mit der Fantasie gleichzusetzen, die ihre Gegenstände nicht störe oder zerstöre, sondern lediglich variierend verschiebe. Nicht die Entschiedenheit und die Verschärfung, sondern die »sanfte Wirkungsmacht der Phantasie« (ibid.) beerbt hier die Unweltlichkeit der Eschatologie; die »Unmerklichkeit der messianischen Ankunft« (MP 276) – der vielleicht schon gekommen ist, ohne von jemandem bemerkt zu werden – versöhne zwischen Schöpfer und Erlöser und hebe das Zeitproblem auf elegante Weise auf: »Keiner kann je wissen, ob schon geschehen ist, was geschehen soll; aber keiner kann auch jemals die Rolle usurpieren mit der Folge, sie zur Merklichkeit zu entstellen. [...] Gewalt verliert ihre Chance. Sie ist immer ein Zuviel, weil ihre Wurzel in einem Dualismus liegt, welche Namen er seiner Polarität auch geben mag« (ibid.). Es ist das Unmerkliche oder, wenn man will, das immer Hintergründige, Abschattende des Messias, das ihn mit der Welt vereinbar macht, das aus der Messianität dann aber auch so etwas wie eine imaginative Reserve macht: den leisen, tagträumenden Gedanken, es könne doch auch alles ganz anders sein, werden oder schon geworden sein.

Blumenbergs nachgelassene Sammlung zur philosophischen Eschatologie trägt das Motto »Letzte Dinge und kein Ende – Das Ende der letzten Dinge« (cf. ESC). Diese Formulierung, die Blumenberg als Doppeltitel erwogen haben mag, drückt die Ambivalenz seines Verhältnisses zur Eschatologie präzise aus: Einerseits werden die letzten Dinge, die eschatologischen Denkfiguren permanent durchvariiert, andererseits geschieht das im Bewusstsein, *nach* der Eschatologie zu leben, nach dem Glaubwürdigkeitsverlust nicht nur der großen heilsgeschichtlichen und geschichtsphiloso-

phischen Entwürfe, sondern auch nach dem Verblassen der Unsterblichkeitsidee, die lange philosophisch selbstverständlich war, in der Moderne aber ihre »Triftigkeit« (SF 153) verloren hat. Tatsächlich scheint ein zentrales Paradox nach Blumenberg gerade darin zu bestehen: Die Neuzeit hat keine Eschatologie mehr, obwohl gerade sie umso dringender etwas bräuchte, um mit der Zeitschere umzugehen. Und ganz offensichtlich macht sie das anfällig für Fantasien vom Ende.

Zu Ende bringen

Vom Ende zu sprechen impliziert nicht nur einen bestimmten Begriff von Geschichte oder, genauer: schließt bestimmte Begriffe von Geschichte aus, sondern hat auch methodische Implikationen und zieht eine bestimmte Art der Geschichtsschreibung nach sich. Blumenbergs umfangreiche Beschäftigung mit Vorgängen der »Rezeption« betrachtet ihre Gegenstände »von hinten«: aus ihren späten Bildungen, die weniger das Ziel der Geschichten als die immer neuen Versuche, diese zu Ende zu bringen, sind. Dem Ende gerecht zu werden bedeutet damit auch ein Bewusstsein epochaler Verspätung, ein Interesse für das Späte, Finale und Postfinale, für das Nach- und Überleben. Es bedeutet auch, die Endlichkeit des historischen Bewusstseins bewusst zu halten, ohne dies zu einer dezisionistisch aufgeladenen »Situation« zu hypostasieren oder ironisch zu überspielen.

Diese Orientierung bestimmte *Arbeit am Mythos* entscheidend. Nicht nur ist die mythische Bedeutsamkeit bereits an sich auf Endlichkeit bezogen, weil der Mythos Prägnanz durch die Setzung von Enden und Anfängen erzeugt (AM 77) (→ BEDEUTSAMKEIT). Blumenberg nähert sich dem Mythos auch selbst von seinem Ende her: von seinen Fort- und Weiterschreibungen. So wie der Mythos immer schon Distanz zu den unvorstellbaren Ursprüngen und ihren Schrecken aufbaut, so stehen wir, als Leser, immer schon in Distanz zum Mythos, der uns nur vermittelt durch die Rezeption begegnet: Wenn der Absolutismus der Wirklichkeit der »Grenzbegriff« der Arbeit des Mythos ist, so wäre derjenige der Arbeit am Mythos, »diesen ans Ende zu bringen, die äußerste Verformung zu wagen, die die genuine Figur gerade noch oder fast gar nicht mehr erken-

nen lässt. Für die Theorie der Rezeption wäre dies die Fiktion eines letzten Mythos, eines solchen also, der die Form ausschöpft und erschöpft« (AM 295). Vor allem im vierten und fünften Teil von *Arbeit am Mythos* zeichnet Blumenberg am Prometheus-Mythos nach, wie sich Goethe, der Deutsche Idealismus, Heine und Nietzsche in ihren Deutungen dieser Figur überbieten und eine jeweils neue, vermeintlich letzte Version des Mythos entwerfen – die dann doch nur neue Faszination und neue Überbietungen erzeuge: »Es gibt kein Ende des Mythos, obwohl es die ästhetischen Kraftakte des Zuendebringens immer wieder gibt« (AM 685). Am Ende dieser Geschichte und am Schluss von Blumenbergs Buch heißt es, in Kafkas Auslegung des Prometheus mit ihrer quasi rabbinischen Form (»einige sagen, ... andere sagen, ...«) werde schließlich die Rezeptionsgeschichte selbst mythisiert. »Die Rezeption hat die Geschichte aufgearbeitet, als wäre sie nie gewesen. Sie ist der Inbegriff der mythischen Umständlichkeit selbst, einer Umständlichkeit, die nicht im Mythos erzählt, sondern an diesem vollstreckt wird« (AM 688). Dabei bleibt offen – und wird von Blumenberg bewusst offengelassen –, ob sich der Mythos damit in »eschatologischer Melancholie« erschöpft habe (AM 689) oder ob er weitere Anschlüsse produziert, ob es weiterhin etwas zu sagen gibt – eine Ambivalenz, die vielleicht charakteristisch für Blumenbergs Geschichtsschreibung ist. Denn diese scheint auf der einen Seite in der Rede von der »Umbesetzung« unendliche Permutationen zu implizieren, suggeriert jedoch auf der anderen Seite eine entropische Bewegung des Verschwindens und Erlöschens.

Dieses Doppelgesicht zeigt sich auch in den zahllosen Überlegungen in Blumenbergs nachgelassenen Texten zu Spät- und Schwundstufen mythischer Rezeption. Viele dieser kurzen Notizen kreisen ihrerseits um kleine Formen und Anekdoten, denen ihre Rezeptionsgeschichte bereits eingeschrieben ist (→ ANEKDOTEN). Nicht nur ist die Anekdote gerne pointenlastig, an ihrem eigenen Ende orientiert – sie handelt auch oft von einem solchen. Blumenberg jedenfalls entwickelt sich in seinen letzten Jahren zum frenetischen Sammler und Kommentator von nachgelassenen Anekdoten, Szenen vom Sterbebett und den »letzten Worten« – etwa von Heidegger, Husserl, Goethe oder Fontane (cf. SF 222; VP 107 f.; Lth 135; G 70 f., 101 f.; MM 143-151; GK 15-17, 65-67, 145 f.). Gerade letzte Worte seien »an Bedeutung singular«, »schon deshalb, weil

ihre Sprecher keine Gelegenheit mehr hatten, sie zu widerrufen, zu revidieren, zu überbieten« (MM 148). In ihnen konvergieren die verschiedenen Momente des Endes: die Endlichkeit der Lebenszeit, die hier final ›bewältigt‹ wird, die Bedeutsamkeit, die die Sterbenden oft zu mythischen Formeln greifen lässt, und die Produktivität der Rezeption, die an diesen Worten weiterspinnt und sie zu echten Anekdoten formt, deren Multiperspektivität erlaubt, das Unvorstellbare vorzustellen – das Ende des eigenen Lebens: »Was ›letzte Worte‹ kostbar macht, ist die Stimmigkeit zu dem Leben, das sie beschließen – sogar wenn sie uns rätselhaft bleibt, sogar wenn das Rätsel im Anschein der Unstimmigkeit besteht« (GK 65). Im Augenblick des Todes, am Ende des Lebens stellt sich nicht nur die Frage nach dessen ›Sinn‹, sondern auch nach dessen Tradierbarkeit: nach dem, was von einem Leben bleibt und wie dieses von anderen erinnert wird: »An die Toten als Zeugen der Lebenden zu denken, diese als sich vor jenen Verantwortende, ist das große Erbe der Unsterblichkeitsidee« (GK 134). Wieder hat die Memoria eine Schlüsselfunktion: Sie bewältigt die Differenz von Lebenszeit und Weltzeit, indem sie nämlich die Grenze von Ersterer verwischt und den Einzelnen weiterleben lässt, als sei er noch da.

Dieses Fortleben ist selbst kein einfaches Andenken: Die Nachfolgenden »übernehmen ja nicht die Erinnerung, sondern erleiden sie; es ist das Moment der gewaltsamen Einprägung in den Bewußtseinsfundus des Anderen« (LuW 307). Das Erinnern, mit Freud und Nietzsche als ›Einschreibung‹ ins Gedächtnis vorgestellt, ist also selbst ein antagonistisches Geschehen mit mythischer Potenz; die »Kunst des Überlebens«, die Blumenberg an Goethe bewundert (GB 235), ist damit nicht nur die Distanzierung vom Schrecklichen, sondern in ihr kommt auch die Unsterblichkeit zu ihrem Recht, und sei es nur in der Sorge, ob man erinnert und gelesen wird, ob der Nachlass gut geordnet ist, wie Blumenberg das – sicherlich nicht ohne Seitenblick auf sein eigenes Nachleben – an Goethe und Fontane erörtert: »Der Autor muß an den Leser denken, den er zur Resignation angesichts der Quantität seiner Reifungen treiben könnte, an den Entmutigten, der wünschen mag, soviel Lesezeit zu haben für seinen treu im Vollzug gehaltenen Autor, aber die ›Überforderung‹ seiner Zeitressourcen nicht verzeiht. Schließlich möchte er selber leben und erleben, nicht nur leben lassen« (GK 22).

In der Figur des Endes überschneiden sich so verschiedene Mo-

mente von Blumenbergs Denken, was nicht selten zu überraschenden Querverbindungen führt. So ist etwa die »Naherwartung«, welche den Ausnahmezustand der neutestamentlichen Eschatologie prägt, auch ein phänomenologischer Terminus: Er meint die Protention, also die vorgegenständliche Erwartung, die eigentlich konstitutiv für den Weltbezug ist (ZS 209-241); auch die »Phantasie« des messianischen Minimalismus entspricht dem phänomenologischen Verfahren des Umfantasierens. Die Grundfigur einer Endlichkeit, die sich selbst nicht durchsichtig ist, erweist sich daher auch gerade deshalb als besonders fruchtbar, weil sie es erlaubt, immer mehrere Zeitformen und auch mehrere kulturelle Register aufeinander zu beziehen: die lebensweltliche Endlichkeit, die religiös versprochene Ewigkeit, die institutionelle Dauerhaftigkeit, die wissenschaftliche Unendlichkeit, das memoriale Überleben im Gedächtnis der anderen etc. Nicht zuletzt trägt die Rede von einem aus der Endlichkeit des Lebens folgenden »Anspruch auf Erinnerung« (W 171) nicht unwesentlich zum Pathos der Blumenbergischen Arbeit bei und deutet dabei auch die Frage nach dem Sinn und Zweck der eigenen theoretischen Tätigkeit an: »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« (LuW 251f.).

Literatur

- David Adams, »Die Ökonomie der Rezeption. Die Vorwegnahme eines Nachlasses«, in: Franz Josef Wetz, Hermann Timm (Hg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt/M. 1999, S. 369-388.
- Herbert Hrachovec, »Blumenberg: Truly Memorable Memories«, in: *History of Human Sciences* 7, 4 (1994), S. 61-72.
- Ulrich Houliind Rasmussen, »Zur Plastizität der Vorstellung von dem, was sein kann. Gotteserinnerung bei Hans Blumenberg«, in: Michael Moxter, *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Tübingen 2011, S. 281-299.
- Ulrich Wilckens, »Zur Eschatologie des Urchristentums. Bemerkungen zur Deutung der jüdisch-christlichen Überlieferung bei Hans Blumenberg«,

in: Hans-Joachim Birkner, Dietrich Rössler (Hg.), *Beiträge zur Theorie des neutestamentlichen Christentums*, Berlin 1968, S. 127-148.

Martin Zerrath, *Vollendung und Neuzeit. Transformation der Eschatologie bei Blumenberg und Hirsch*, Leipzig 2011.

Daniel Weidner