

Blumenbergs Kritik an der Kategorie der Säkularisierung hat schon zu Lebzeiten große Aufmerksamkeit erfahren und wird bis heute mit seinem Namen verbunden. Sie betrifft verschiedene für Blumenbergs Werk zentrale Problemzusammenhänge: die Deutung der Neuzeit ebenso wie die Logik historischer Entwicklungen, die Erörterung rhetorischer Funktionen von Theorie ebenso wie die Selbstbehauptung gegen den theologischen Absolutismus. Im weiteren Sinn steht Blumenbergs Kritik der Säkularisierung dabei im Kontext der in der Forschung höchst kontrovers diskutierten Frage, welche Bedeutung seiner gleichermaßen konstanten wie kritischen Bezugnahme auf die religiöse Tradition und auf theologische Diskurse für sein Denken zukommt.

Werkgenetisch ist die Auseinandersetzung mit der Säkularisierung dabei von zentraler Bedeutung, da *Die Legitimität der Neuzeit* (1966) die erste der für Blumenberg charakteristischen großen Monographien ist, in denen eine spezifische Problematik im historischen Durchgang von der Antike bis in die Neuzeit verfolgt wird. Zugleich ist dieses Buch anders als fast alle späteren Werke in der Auseinandersetzung mit Kritikern substanziell überarbeitet. Für das Verständnis der Argumentation ist es dabei wichtig, diese Entwicklung im Blick zu behalten, insbesondere deshalb, weil Blumenbergs Kritik an der Säkularisierungsthese im Laufe dieser Auseinandersetzung zunehmend komplexer und im Einzelnen oft nur vor dem Hintergrund der von ihm kritisierten, aber nicht immer genannten Positionen verständlich wird. Das erschwerte die Rezeption seiner Thesen bereits unter Zeitgenossen und hat gegenwärtig dazu geführt, dass Blumenbergs Kritik zwar ziemlich bekannt ist und oft als Autorität zitiert wird, ohne aber in ihrem argumentativen Gehalt nachvollzogen zu werden. Sie spielt daher auch in der aktuellen Diskussion über Religion und das Säkulare keine substanzielle Rolle, obwohl Blumenbergs Überlegungen hier von hoher Relevanz wären.

Anders als manche andere Themen Blumenbergs vollzieht sich die Beschäftigung mit der Säkularisierung in einem etablierten intellektuellen Kontext: der Debatte über die Säkularisierung, die in der Nachkriegszeit eine Schlüsselrolle für den intellektuellen Diskurs der Bundesrepublik spielt. In ihr wird nicht nur das Verhältnis der Moderne zu ihrer religiösen ›Vorgeschichte‹ diskutiert, sie ist auch typisch für eine bestimmte Form von ›Geistesgeschichte‹, in der nach 1945 Debatten aus der Zeit vor 1933 wieder aufgenommen werden. Im Anschluss an Max Webers Diagnose der ›Entzauberung‹ der modernen Welt und unter dem Einfluss von Nietzsches Formel vom Tod Gottes hatte sich vor allem in der Zwischenkriegszeit eine intensive Diskussion zwischen Theologie, Soziologie, Philosophie und anderen Fächern herausgebildet, die methodisch die Rolle ›geistiger‹ Faktoren in der Geschichte verhandelte und kulturkritisch eine Diagnose der Gegenwart entwickelte, die als ›leere‹ Moderne mit der erfüllten religiösen Vergangenheit kontrastiert wurde. Dieser Diskurs spielte in der Nachkriegszeit eine wichtige Rolle nicht nur bei der Proklamation ›abendländischer‹ Werte gegen den ›Nihilismus‹ der Moderne, sondern auch als Forschungsprogramm, mit dem etwa in der Literaturwissenschaft nach der Bedeutung religiöser Sprachmuster in der Dichtung gefragt wurde. In den 1960er und 1970er Jahren werden die Diagnose wie das Forschungsprogramm nicht zuletzt unter dem Einfluss Blumenbergs mit großer Heftigkeit diskutiert; in den 1980er Jahren ebbt die Debatte ab, und der Begriff ›Säkularisierung‹ wird wegen seiner Unschärfe und seiner metaphorischen Herkunft – ›Säkularisation‹ bedeutete in der Frühen Neuzeit unter anderem der Besitzübergang geistlicher Güter in weltliche Hände – kritisiert und durch andere Begriffe wie ›Dechristianisierung‹, ›Privatisierung der Religion‹ und Ähnliches ersetzt; insbesondere verliert er seine Leitfunktion an das Konzept der Modernisierung. Erst in den 1990er Jahren hat das erneute öffentliche Interesse für Religion auch wieder Aufmerksamkeit für Idee und Phänomen der Säkularisierung hervorgerufen, die sich etwa in der Rede vom ›Postsäkularen‹ manifestiert.

Über diesen recht spezifischen Kontext hinaus ist Blumenbergs Kritik auch im Rahmen der Auseinandersetzung mit der Theologie des 20. Jahrhunderts zu situieren. Tatsächlich ist insbesondere die

deutsche Säkularisierungsdebatte vom Eingreifen der dialektischen Theologie geprägt: Indem unter anderem Karl Barth, Rudolf Bultmann und Friedrich Gogarten die kulturprotestantische Synthese von Christentum und moderner Kultur aufkündigten, konnten sie die moderne säkulare Kultur als missglückte Verweltlichung des radikal Unweltlichen verstehen und etwa den Totalitarismus als moderne Idolatrie beschreiben. Potenziell erlaubte das auch, eine geglückte Moderne zu denken, die gut protestantisch Weltliches und Unweltliches voneinander unterscheiden würde – wie etwa am prominentesten in Gogartens *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (1953). Auch wenn Blumenberg zeitlebens höchst skeptisch etwa auf das Bultmannsche Programm der Entmythologisierung der religiösen Tradition – ebenso wie auf die gewissermaßen komplementäre philosophische Aneignung von Theologumena durch Heidegger – reagierte, betrachtete er die dialektische Theologie doch als einen Ansatz, mit dem »noch, oder: wieder – gestritten werden kann« (*Marginalien* 121). Dieser Streit trägt wesentlich zur Profilbildung seines Denkens bei und unterscheidet dieses auch vom Großteil der Philosophen der Nachkriegszeit, für die die Auseinandersetzung mit der Theologie keine Rolle mehr spielte.

## Texte

Blumenbergs frühe Texte beschäftigen sich auffällig stark mit theologischen Themen: Die Habilitationsschrift behandelt die Scholastik und insbesondere die augustinische Tradition, einige frühe Aufsätze diskutieren Fragen der biblischen Exegese und der philosophischen Theologie. Die Auseinandersetzung mit der Säkularisierung beginnt mit dem 1962 auf dem Kongress »Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt« gehaltenen Vortrag »Säkularisation«. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität«. Dieser Vortrag wird in der Folgezeit stark ausgearbeitet, zunächst zur ersten Auflage von *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), in der die inzwischen auf sechzig Seiten angewachsene Auseinandersetzung mit dem Theorem der Säkularisierung um drei insgesamt mehr als fünfhundert Seiten umfassende Kapitel über die Abwehr der Gnosis, über die Umwertung der Neugierde und über die Epochenschwelle von Mittelalter und Neuzeit ergänzt wird. Offensichtlich war das Sä-

kularisierungsproblem für Blumenberg ein Nukleus oder sogar ein Katalysator, der auf höchst fruchtbare Weise einen Zusammenhang zwischen seinen Untersuchungen zur antiken Dogmengeschichte (→ GNOSIS) und der Wissenschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit herstellte (→ NEUGIERDE). 1973 erschien schließlich die erweiterte Ausgabe von *Die Legitimität der Neuzeit*, in der Blumenberg auf seine Kritiker antwortete, was den ersten Teil über den »Begriffsstatus« von Säkularisierung noch einmal auf das Doppelte anschwollen ließ. Diese metakritische Reaktion stellt in Blumenbergs Werk eine Ausnahme dar; dass Blumenberg sich von seinen Kritikern oft missverstanden fühlte – und etwa beklagt, dass Karl Löwith sein Buch gar nicht gelesen habe (B-S 134 f.) –, hat wohl dazu beigetragen, dass er später nur noch selten an Kontroversen teilnahm. Auch das Thema betrachtete er nach der zweiten Ausgabe als abgeschlossen und schrieb 1979, er wolle »keinesfalls [...] nochmals an den Komplex der Säkularisierung herangehen« (B-T 197). Das hinderte ihn freilich nicht, weiter über das Nachleben religiöser Vorstellungen und Begriffe in einer nicht mehr religiösen Zeit nachzudenken; insbesondere in *Matthäuspasion* (1988) fragt er nach dem Horizont, in dem wir überhaupt noch verstehen können, was einmal mit dem religiösen Denken gemeint war. Damit stellt Blumenberg eine Frage, die auch in der Rede von der Säkularisierung immer mitverhandelt wurde.

### Kategorie historischer Illegitimität

Blumenberg beginnt die Debatte 1962 mit einer scharfen Kritik am Begriff der »Säkularisation«, »dessen Unklarheit hinsichtlich der methodischen Bedingungen [...] und dessen Implikationen durch die Selbstverständlichkeit seiner Verwendung bereits in der zweiten und dritten Generation überfällig für die kritische Analyse sind« (*Säkularisation* 264). Um die Unselbstverständlichkeit der Kategorie deutlich zu machen, stellt er drei Kriterien auf, an denen sich behauptete Vorgänge der »Säkularisation« erkennen lassen müssten: die »Identifizierbarkeit des enteigneten Gutes«, die »Legitimität des primären Eigentums« und die »Einseitigkeit des Entzugs« (*Säkularisation* 241; cf. LN 32). Exemplarisch werden diese Kriterien an der von Karl Löwith aufgestellten These entwickelt, die moderne

Geschichtsphilosophie gehe auf die christliche Eschatologie zurück und sei insofern Resultat einer Säkularisierung: Erstens, so Blumenberg, seien Eschatologie und Fortschrittsidee grundsätzlich verschieden (erstes Kriterium), weil jene auf ein der Geschichte transzendentes Ende abziele, während der Fortschritt ein immanentes Prinzip sei; es könne sich hier daher allenfalls um eine vage Analogie handeln. Ferner sei (zweites Kriterium) die Eschatologie zwar ursprünglich biblisch, die für Löwith wichtige Theologie der Vorsehung oder der Heilsgeschichte beruhe aber bereits auf einer Verbindung mit der griechischen Philosophie. Diese sei schließlich (drittes Kriterium) nicht zufällig erfolgt, sondern die christliche Eschatologie habe sich transformieren *müssen*, als das erwartete Weltende nicht eingetreten sei. Diese methodischen Bedenken schließen an ältere Überlegungen zum historischen Wandel an, in denen Blumenberg die Behauptung von Kontinuitäten oft auf eine Illusion der Quellen zurückführt; jetzt spricht er auch von einer »Substanzmetaphysik«, die der Kategorie der »Säkularisierung« zugrunde liege: »Nur wo die Kategorie der Substanz das Geschichtsverständnis beherrscht, gibt es Wiederholungen, Überlagerungen und Dissoziationen, aber auch Verkleidungen und Enthüllungen« (*Säkularisation* 263; LN 17). Die Verwandtschaft von Phänomenen wie Endzeiterwartung (→ ENDE) und Fortschritt sei daher nur oberflächlich: »die historische Identität und methodische Identifizierbarkeit der als *säkularisiert* vermeinten Vorstellungen ist ein Schein, der entsteht durch die Identität der *Funktion*, die ganz heterogene Gehalte an bestimmten *Stellen* des Systems der Welt- und Selbstdeutung annehmen können« (*Säkularisation* 249 f., ähnlich LN 74). Die Geschichte müsse daher nicht als Verwandlung, sondern als Folge von Umbesetzungen beschrieben werden.

Die Vehemenz von Blumenbergs Polemik ist freilich nicht nur auf historische Methodenfragen gerichtet, sondern lässt sich nur im Rahmen der Neuzeitproblematik verstehen. Denn der methodische Substanzialismus ist nach Blumenberg zugleich und primär polemisch: Er richtet sich implizit gegen den neuzeitlichen Anspruch, eine Epoche eigenen Rechts zu sein (→ SELBSTBEHAUPTUNG). Wären die Leistungen der Neuzeit wesentlich säkularisiertes Erbe des Christentums, so müsste dieser Anspruch als Selbsttäuschung betrachtet werden. Säkularisation sei daher eine »Kategorie historischer Illegitimität« (*Säkularisation* 240) beziehungsweise eine »Ka-

tegorie des geschichtlichen Unrechts« (LN 9), welche der Neuzeit ihre Selbstständigkeit abspreche und sie letztlich als eine Art Abfall von einem reinen Ursprung verstehe. Blumenbergs Kritik hat daher die Form einer Bestreitung der Bestreitung; seine Argumentation folgt somit der Dialektik von Apologie und Kritik, die auch die folgende Debatte bestimmen wird.

Bemerkenswert ist Blumenbergs Kritik insbesondere dort, wo sie von anderen, etablierten Positionen der Rede über Säkularisierung abweicht. Erstens spielen weder die Begriffsgeschichte noch die metaphorische Herkunft des Begriffs, die in der Auseinandersetzung mit hoher Regelmäßigkeit aufgerufen werden, eine zentrale Rolle für Blumenberg. Für ihn ist nicht der »Gebrauch« des Begriffes metaphorisch, sondern »die Orientierung der Begriffsbildung«, die aus einer allgemeinen Klage ein umfassendes Deutungsmuster macht: »Die Verschärfung von einem vage exhortativen und lamentativen Gebrauch zu der Bestimmung einer typischen Prozeßform läßt die ›Erinnerung‹ an den historischen Rechtsvorgang fast unvermeidlich erscheinen« (LN 31). Die metaphorische ›Herkunft‹ des Begriffes wird gewissermaßen erst im Gebrauch beziehungsweise, genauer, im Streit über den Gebrauch aktiviert. ›Säkularisierung‹ fungiert damit weder als präziser Begriff noch als eigentliche Metapher, sondern stelle vielmehr eine »Hintergrundmetaphorik« dar, deren problematische Implikationen – etwa die »unterlassenen oder verhinderten Zusatzfragen« (LN 32), wer eigentlich Agent der Säkularisierung sei und was ihr Ende sein werde – er diskutiert. Diese Perspektive auf die Rhetorik von Theorien wäre wohl auch über die spezifische Frage der Säkularisierung hinaus fruchtbar. Bemerkenswerterweise spricht dabei der Metaphorologe Blumenberg *dieser* Metaphorik keine legitime Funktion oder erschließende Kraft zu (→ METAPHER): Trotz der Insistenz und Vielgestaltigkeit der Rede von ihr hat ›Säkularisierung‹ für ihn keine Züge einer ›absoluten Metapher‹. Ähnlich verzichtet Blumenberg auch darauf, ihr narratives Potenzial zu beschreiben, obwohl gerade der ihr immanente Substanzialismus sich etwa als ›mythisch‹ beschreiben ließe: Die Geschichte der Säkularisierung ermöglicht es, die ganze Geschichte des Abendlandes auf höchst variable Art zu erzählen und produziert höchst prägnante Setzungen (→ BEDEUTSAMKEIT). Blumenberg sieht dagegen in der Geschichte der Säkularisierung nur die »Suche nach möglichst entfernten Verantwortlichkeiten für ein

an der Gegenwart empfundenen Unbehagen« (LN 130) und spricht ihr einen objektiven Wert ab, vielmehr sei sie lediglich »Symptom [...] für die Unsicherheit des Legitimitätsbewußtseins der Neuzeit« (*Säkularisation* 256). Die Engführung auf die Neuzeitproblematik und die polemische Orientierung der Diskussion scheinen es hier zu erschweren, dem rhetorischen Potenzial der Kategorie umfassend gerecht zu werden.

Zweitens unterscheidet sich Blumenberg von anderen Kritikern der Kategorie auch darin, dass er die Selbstständigkeit der Neuzeit keineswegs absolut setzen will. Die Neuzeit bleibt durch das Christentum bestimmt, denn dieses habe »solche Stellen geschaffen, die nicht mehr widerrufen werden oder in theoretischer Ökonomie unbesetzt bleiben konnten« (*Säkularisation* 250). Das Christentum habe über Antworten – etwa die Eschatologie – auf Fragen – etwa nach dem Sinn endlicher Existenz – verfügt; und es habe der Neuzeit weniger diese Antworten hinterlassen als die Fragen beziehungsweise die Erwartung, auf diese Fragen könne oder müsse auch unter modernen Bedingungen geantwortet werden: »Nicht so sehr der ›Totalitätsanspruch‹ der neuzeitlichen Vernunft als vielmehr deren Totalitätspflicht könnte als Säkularisat beschrieben werden« (LN 76). Zwar versucht diese Idee eines Fragenüberhangs dem Substanzialismus identischer ›Ideen‹ auszuweichen. Nichtsdestotrotz ist es nicht einfach, sie in Form und Funktion von jenen Erzählungen der Säkularisierung zu unterscheiden, die Blumenberg so vehement kritisiert. Auch die Rede von der Umbesetzung scheint nicht frei von mythischen Zügen zu sein, impliziert sie doch (topisch) eine begrenzte Zahl von Plätzen, die zu ›behaup-ten‹ sind, und (ökonomisch) eine begrenzte Energiemenge, um die ›gerungen‹ wird (→ UMBESETZUNG). Und Blumenbergs alternative Darstellung der Abwehr der Gnosis holt wie die Erzählung der Säkularisierung bis in die Antike aus, um die Entstehung der Neuzeit und letztlich auch das moderne Unbehagen an der Moderne zu erklären (→ GNOSIS): Auch sie verbindet Genesis und Geltung, will das Wechselspiel von Kontinuität und Bruch beschreiben und orientiert sich an der Differenz von Orthodoxie und Heterodoxie, indem sie diese Geschichte wesentlich als Abwehr von Zumutungen erklärt.

## Rhetorik der Verschärfung

Die polemische Logik von Blumenbergs Argument entfaltet sich naturgemäß im Verlauf der Kontroversen über seinen Beitrag, auf die sich Blumenberg in einer im Werk einzigartigen Weise einlässt. Komplex wird die Debatte nicht zuletzt dadurch, dass seine Kontrahenten bestreiten, sie hätten überhaupt die Legitimität der Neuzeit bestreiten wollen, so dass Blumenberg – in bester polemischer Tradition – die Behauptung, die er widerlegen will, zugleich erst formulieren muss. Generell waren die Reaktionen auf die erste Auflage von *Die Legitimität der Neuzeit* im Allgemeinen positiv, wenn auch von einer gewissen Ratlosigkeit geprägt: Die Bewunderung von Blumenbergs historischen Ausführungen verband sich mit Vorbehalten gegenüber seiner Polemik gegen die Kategorie der ›Säkularisierung‹. So stellte etwa Karl Löwith fest, dass Blumenberg das Kriterium der substanziellen Identität einerseits als für den Nachweis einer Säkularisierung notwendig erkläre, zugleich aber historische Identitäten generell ablehne und somit seinem Gegner eine Beweislast aufbürde, die er selbst für undurchführbar halte. Die polemische Natur der Argumentation ließ sich also auch gegen Blumenberg zurückwenden.

Blumenberg antwortete in der zweiten Auflage mit Gegenkritik, mit Differenzierung und mit Radikalisierung. In einführenden Überlegungen zum »Begriffsstatus« betont er noch einmal die »Großzügigkeit«, »Unbestimmtheit« und den »Allgemeinheitsgrad« der Rede von der Säkularisierung und hebt jetzt insbesondere eine den Begriff tragende Äquivokation hervor: Säkularisierung bezeichne zugleich den generellen Bedeutungsverlust der Religion (›etwas wird säkularisiert‹) und – in gewissermaßen »transitiver« Verwendung (LN 12) – die Verwandlung ursprünglich religiöser Elemente in andere (›etwas wird *zu etwas* säkularisiert‹); im Gegensatz zum ersten, »quantitativ-deskriptiven Gebrauch von Säkularisierung« (LN 23), den Blumenberg für unproblematisch hält, sei Letztere nicht nur substanzialistisch, sondern qualifiziere in der Regel die einfache historische Abhängigkeit durch »so etwas wie einen Weltenwechsel, eine radikale Diskontinuität der Zugehörigkeiten bei gleichzeitiger Identität« (LN 19). Tatsächlich trägt diese Verbindung einer allgemeinen und wohl kaum bezweifelbaren Aussage über den Bedeutungsverlust der Religion mit einer sehr



spezifischen – und oft bewusst konterintuitiven (ausgerechnet der Kapitalismus hat eine religiöse Wurzel) – Behauptung wohl entscheidend zur Prägnanz der Rede von Säkularisierung bei. Weniger zwingend ist dagegen Blumenbergs Vermutung, dass die Behauptung einer radikalen Diskontinuität »unvermeidlich« ein »theologisches Element« impliziere (LN 18), ohne dass er qualifiziert, was hier »theologisch« wäre. Es erscheint nicht unproblematisch, dass Blumenberg ganz verschiedenen Positionen unterstellt, sie würden letztlich auf dasselbe, die Bestreitung der Legitimität der Neuzeit, hinauslaufen.

Freilich macht Blumenberg seinen Kritikern auch gewisse Zugeständnisse: Bereits 1962 hatte er konzediert, »daß es auch unter strengen methodischen Kriterien so etwas wie Säkularisation in der neuzeitlichen Geistesgeschichte gibt« (*Säkularisation* 262), nämlich dort, wo es sich um einen bewussten Rückgriff auf die religiöse Überlieferung handle. Diese Form der Säkularisierung als »Stilwille« nimmt in *Die Legitimität der Neuzeit* einen wichtigen Raum ein. Blumenberg diskutiert dabei sowohl die »begriffliche Funktion« religiöser Sprache, »einen akuten Ausdrucksmangel für einen neu aufgetretenen Sachverhalt zu beheben«, als auch die »rhetorische Funktion, durch betontes Vorweisen der Herkunftsmerkmale Effekte auf dem Spektrum zwischen Provokation und Vertrautheit hervorzurufen« (LN 115), und zeigt damit, dass Phänomene der Säkularisierung auch unter kritischen Voraussetzungen wichtige Untersuchungsgegenstände bleiben.

Zugleich verschärft Blumenberg seine Kritik an den neuzeit-theoretischen Implikationen der Säkularisierungstheorie. Das geschieht insbesondere in der Auseinandersetzung mit Carl Schmitt: In der ersten Auflage von *Die Legitimität der Neuzeit* hatte Blumenberg nur *en passant* vermutet, Schmitts berühmtes Diktum »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe« sei von einem antimodernen Affekt getragen (LN 60); nun heißt es, Schmitts Satz sei »nicht nur der Tatsachenbehauptung nach, die er enthält, sondern auch den Folgerungen, die er inauguriert, die stärkste Form des Säkularisierungstheorems« (LN 102). Anstelle von Löwiths Geschichte der Geschichtsphilosophie wird damit Schmitts Politische Theologie zum paradigmatischen Kontrahenten, und zwar weniger aufgrund der All-Aussage der zitierten Formel als aufgrund ihrer rhetorischen Implikationen,

die Blumenberg im Rahmen der Auseinandersetzung mit Schmitt aufgegangen zu sein scheinen. Dieser hatte sich von Blumenberg missverstanden gefühlt und in *Politische Theologie II* (1970) rückgefragt, warum sich die Neuzeit überhaupt legitimieren müsse und ob Blumenbergs Argumentation nicht von Autismus geprägt sei, weil sie ja bereits den Standpunkt der Neuzeit voraussetze. Blumenberg nahm diesen Einwand sehr ernst und eröffnete daraufhin eine längere Korrespondenz mit Schmitt, die von beiden als eine Art Gipfelgespräch unter Eingeweihten inszeniert wird, denn, so umwirbt Blumenberg Schmitt, »ein ›Gegner‹ dieser Dignität ist es, was sich ein Denkender über alle Zustimmung hinaus wünschen muß« (B-S 134). Vermutlich trug Schmitts politische Denkweise in Gegnerschaften ebenso wie seine Neigung zur prägnanten Formel dazu bei, Blumenberg die Logik der Kontroverse bewusst zu machen und daher auch einen Ansatzpunkt zur Überbietung der Kritik und Zuspitzung der eigenen Position zu finden.

In der zweiten Auflage von *Die Legitimität der Neuzeit* wird der Vorwurf der autistischen Selbstermächtigung auf Schmitts *Politische Theologie* zurückgewendet: Blumenberg konstatiert, es sei das »methodisch Merkwürdige« an Schmitts Formel, »daß sie selbst überhaupt Wert auf diesen Säkularisierungsnexus legt; denn es wäre ihrer Intention näherliegend, wie ich meine, den umgekehrten Begründungszusammenhang herzustellen, indem sie die theologische Phänomenalität der politischen Begriffe als Folge der absoluten Qualität politischer Realitäten interpretierte« (LN 102). Blumenberg fragt, mit anderen Worten, ob Schmittsche Begriffe wie ›Ausnahmestand‹ wirklich säkularisierte theologische Begriffe sind oder nicht vielmehr theologisierte politische Begriffe: politische und damit wesentlich kontingente Setzungen, die durch die Behauptung eines transzendenten ›Ursprungs‹ als unbedingt auftreten beziehungsweise sich auf eine Ebene jenseits der Kontingenz projizieren. Erneut hätte die Rede von der Säkularisierung eine quasimythische Funktion: Sie invisibilisiert den Dezisionismus einer Theorie der Rechtssetzungen, indem sie dieser eine historische und metaphysische Tiefendimension zuschreibt. Das ist etwa bei der ›Person‹ der Fall, die nach Schmitt für die Repräsentation und die Souveränität notwendig ist und die er auf die Christologie zurückführt: »Weil eine Person notwendig ist, muß es Säkularisierung geben, die sie verschafft, und zwar aus dem Fundus derje-

nigen Tradition, zu deren zweifellos autochthonen Beständen der Personbegriff gehört« (LN 112). Erneut hat Blumenberg damit ein wichtiges rhetorisches Element herausgearbeitet, das viele Diskurse der Säkularisierung prägt: Diese verbinden große Erzählungen mit massiven Setzungen und Wertungen, die zugleich durch die Erzählungen und die von ihnen erzeugte oder suggerierte narrative Evidenz unsichtbar gemacht werden (→ MYTHOS).

Die Auseinandersetzung mit Schmitt macht aber zugleich deutlich, dass Blumenberg diese Rhetorik nicht nur beschreibt, sondern auch selbst benutzt. Schon den Vortrag von 1962 hatte Blumenberg rhetorisch wirksam damit beschlossen, Säkularisation als »letztes Theologumenon« zu bezeichnen, »das den Erben der Theologie das Schuldbewußtsein für den Eintritt des Erbfalles auferlegen will« (*Säkularisation* 265; LN 133). An anderer Stelle hatte er behauptet, Säkularisierung sei selbst eine »säkularisierte Kategorie« (*Säkularisation* 256), weil sie nicht mehr unmittelbar theologisch, sondern indirekt über die Welt spreche. Solche Behauptungen teilen mit den Schmittschen die Prägnanz und den Setzungscharakter und sind reformulierbar als: »Alle prägnanten Begriffe der Säkularisierung sind säkularisierte theologische Begriffe.« Sie zeigen darüber hinaus eine Ambivalenz des Ausdrucks, die Blumenberg nicht nur kritisiert, sondern mit der er offensichtlich auch spielt.

### Antitheologie oder skeptische Theologie?

Die Bezeichnung der Säkularisierung als »letztes Theologumenon« bewegt sich offensichtlich im Bereich eines theologischen Säkularisierungsbegriffs, der von Blumenberg zwar an prominenter Stelle, am Anfang von *Die Legitimität der Neuzeit*, erwähnt wird (LN 13-15), ohne dass er sich freilich explizit mit ihm auseinandersetzen würde. Gegen Gogartens christliche Rechtfertigung der Moderne scheint etwa Blumenbergs Formulierung zu zielen, in der Theologie der Krise sei Weltlichkeit »nicht nur zugelassen und geduldet, sondern systematisch selbst »vorgesehen«, sie könne sich daher auch »ihrer Einplanung in den Heilsplan ebensowenig widersetzen, wie sie etwas dazu zu tun braucht« (LN 15). In solchen Auseinandersetzungen wird offensichtlich implizit, ohne Namensnennung, auch verhandelt, *wer* eigentlich über die Weltlichkeit

der Welt sprechen kann oder darf: die Theologie oder die Philosophie.

Die Debatte über Säkularisierung steht damit im allgemeineren Kontext von Blumenbergs Verhältnis zur Theologie, das auch in der Rezeption höchst umstritten ist. Wohl nirgendwo sonst zeigt sich das Janusgesicht Blumenbergs deutlicher als hier: Die humane Selbstbehauptung und die »Entlastung vom Absoluten« werden oft mit einem antitheologischen Affekt assoziiert; umgekehrt fallen Blumenbergs außerordentliche theologische Bildung und die intensive Rezeption innerhalb der Theologie auf. Blumenbergs Auseinandersetzung mit der theologischen Tradition hat dabei mindestens drei Aspekte: die Frage nach den Bewegungsgesetzen dogmatischen Denkens, die nach den Letzthorizonten philosophischer und anthropologischer Reflexion und die nach der Bedeutung der Theologie nach dem Verlust ihrer Selbstverständlichkeit.

Die Beschäftigung mit Theologie ist für Blumenberg, erstens, schon deshalb wichtig, weil seine Überlegungen zum historischen Wandel wesentlich durch Arbeiten aus dem Umkreis der Dogmengeschichte angeregt sind, etwa durch die Arbeiten Martin Werners oder Hans Jonas' (→ EPOCHENSCHWELLE). Spätestens seit *Arbeit am Mythos* wird das dogmatische Denkverfahren eine wichtige negative Kontrastfolie zum mythischen Verfahren der Variation. Dabei ist der dogmatische »Übergang zu abstrakter Begrifflichkeit als Vermeidungsform der historisch-anschaulich entstandenen Schwierigkeiten« (AM 241) nicht einfach ein Schritt der Abstraktion: Weil die dogmatische Einstellung der »Außenseiter« bedürfe, »um sich unter Definitionsdruck zu halten« (AM 264), werde die weitere Dynamik durch die Dialektik von Orthodoxie und Häresie bestimmt. Das dogmatische Denken hat daher auch eine *politische* Dimension, die es nicht nur vom Mythos, sondern auch von der Philosophie unterscheidet: Während diese Fragen an den Mythos stelle, beschränke sich die Dogmatik darauf, »der Frage lust der Grenzüberschreiter Einhalt zu gebieten und das Minimum des Unverzichtbaren auszuzeichnen« (AM 286). Später, vor allem in *Matthäuspasion*, wird theologisches Denken einerseits mit der Tendenz zur Steigerung, zum »Hochtreiben« Gottes gleichgesetzt, die zu »Eskalationen« (MP 81) und »Exzessen« (MP 295) neige und – etwa in der Theodizeefrage – zu radikalen und oft selbstdestruktiven Schlüssen führen könne. Andererseits wird dem dogmatischen

Denken die Fähigkeit zugesprochen, »die immanent unzulässigen Fragen entweder zu diskreditieren oder für ungewichtig zu erklären« (MP 148 f.). Gerade wenn Denkgeschichte funktional als Interaktion von Frage und Antwort verstanden wird (→ UMBESETZUNG), ist diese »Abwehrbarkeit von Fragen« (MP 149) ein zentraler Impuls für die historische Entwicklung; man könnte daher argumentieren, dass die Dogmatik beziehungsweise allgemeiner die Theologie in Blumenbergs historischer Logik gewissermaßen die Funktion eines notwendigen Dritten neben Mythos und Philosophie einnimmt.

Zweitens fungiert die Theologie auch als Horizont systematischer philosophischer Reflexion: »Die Philosophie hat *die* Götter zunichte gemacht, sie hat *den* Gott sterben lassen. Aber sie ist nie ohne *ihren* Gott ausgekommen, nicht um ihm zu dienen, sondern um mit ihm zu rivalisieren« (MS 139). Diese Rivalität ist ein entscheidender Faktor für die Entwicklung von Theorien und ihrer Rhetorik, sowohl in der Philosophie wie in der Anthropologie. So fungiert Theologie als Grenzbegriff der philosophischen Theoriebildung, wenn etwa nach der »Kryptotheologie« (ibid.) bestimmter Philosophien gefragt wird: »Die Frage nach dem Gott eines Denkens ist der letzte methodisch mögliche Zugriff, den wir auf die Implikationen seines Denkens vollziehen können« (BM 380). In besonderem Maße treffe das auf die Anthropologie zu, die ja seit Feuerbach immer als »Umkehrung« der Theologie galt: »Die kühnste Metapher, die die größte Spannung zu umfassen suchte, hat daher vielleicht am meisten für die Selbstkonzeption des Menschen geleistet: indem er den Gott als das Ganz-Andere von sich absolut hinwegzudenken versuchte, begann er unaufhaltsam den schwierigsten rhetorischen Akt, nämlich den, sich mit diesem Gott zu vergleichen« (W 135; cf. auch BM 383). Theologie und Anthropologie stehen dabei nicht in einem statischen Verhältnis der Widerspiegelung, sondern in einer höchst produktiven Konkurrenz, die sich in der Logik dogmatischer Denkwänge, aber auch als mythischer Agon beschreiben lässt: »die Eskalation Gottes zu betreiben scheint [...] so etwas wie die »Leidenschaft« des Menschen zu sein. Seinen Gott hochzutreiben ist ihm die Betreibung seiner eigenen Sache, der des Menschen, als bereite er sich die Stelle der »Umbesetzung« für seine Selbstdefinition auf weiteste Sicht vor« (MP 306). Erneut zeigt sich, dass neben dem Mythos auch das Dogma dem Denken seine eigene Dynamik gibt.

Diese Figur der Umbesetzung Gottes durch den Menschen verweist auf den dritten Aspekt von Blumenbergs Interesse an der Theologie: auf die Frage nach ihrem Überleben in der Moderne (→ ENDE). Insbesondere *Matthäuspassion* geht von der hermeneutischen Frage aus, was die christliche Überlieferung nach dem Ende ihrer Selbstverständlichkeit noch bedeuten kann: Ob der moderne Hörer »einen Gott hat oder nicht, ist dabei sekundär gegenüber dem Begriff, mit dem er noch erfassen kann, was es bedeutete, einen zu haben« (MP 15). Blumenberg gibt keine direkte Antwort, sondern variiert und extrapoliert die christliche Überlieferung der Evangelien und ihrer apokryphen Seitenstücke, um zu verstehen, was Gottesfurcht, Sühne, Erlösung etc. bedeuten. Wenn dabei Passion und Tod Christi als radikale Menschwerdung in den Mittelpunkt rücken, so erinnert das bemerkenswerterweise gerade an jene Figur der ›Verweltlichung‹, die am Ursprung der Rede von der Säkularisierung stand. Konsequenterweise endet *Matthäuspassion* dann auch mit einer Auseinandersetzung mit Nietzsche und der Rede vom Tod Gottes. Weil Nietzsche die Passion nicht verstanden habe, habe er die radikale Trauer, die in der christlichen Überlieferung angelegt ist, durch Hoffnungen überspielt, deren Enttäuschungen das 20. Jahrhundert gezeigt habe: »Der Tod Gottes machte den Weg zum absoluten Selbstvertrauen des Menschen frei. Nur blieb der freigelegte Weg leer« (MP 302). Gerade der große Abstand von Versprochenem – dem absoluten Selbstvertrauen – und Erreichtem – der lakonisch konstatierten Leere – gibt diesen Sätzen ihr eigentümliches Pathos (→ TROST). In ihnen ist Gott gerade nicht verschwunden: »Als gewesener ist der Gott ›wirklicher‹ geworden denn als vermeintlich beweisbarer oder heilsnotwendig geglaubter« (MP 301), weil an seine »Perfekt-Existenz keine Negation herankommt« (MP 302). Damit scheint Blumenberg selbst zu suggerieren, was er der Rede von der Säkularisierung vorwirft: dass sie uns unabwerfbar aufgibt, im Schatten und in der Schuld einer Überlieferung zu leben, an die wir nicht mehr glauben.

Blumenbergs Auseinandersetzung mit der Säkularisierung betrifft den Kernbereich seines Denkens und ist entscheidend an dessen Entwicklung beteiligt. Sie ist auch immer noch relevant und hat gerade angesichts der jüngeren Diskussion und des neu erwachenden Interesses an Säkularisierung ein großes Potenzial. Denn dieses Interesse zeigt, dass das normative Ziel der Moderne und

damit auch die Leitkategorie der Modernisierung heute an Selbstverständlichkeit verlieren und neu bedacht werden müssen – möglicherweise in einem weiteren Rahmen der Frage nach der Neuzeit, möglicherweise in der Wiederaufnahme der Diskussion der Säkularisierung. Gerade weil dabei gegenwärtig die Kritik an einer »zu einfachen« oder »vereinfachenden« Auffassung der Säkularisierung ubiquitär ist, kann Blumenbergs detaillierte Auseinandersetzung mit den Implikationen und rhetorischen Potenzialen des Konzepts höchst fruchtbar sein, auch wenn man seine Kritik nicht vollkommen teilt.

### Literatur

- Robert Buch, »Umbuchung. Säkularisierung als Schuld und als Hypothek bei Hans Blumenberg«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 64/4 (2012), S. 338-358.
- Karl Löwith, »Besprechung des Buches *Die Legitimität der Neuzeit* von Hans Blumenberg« (1983), in: ders., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie (Sämtliche Schriften, Bd. 2)*, Stuttgart 1983, S. 452-459.
- Hermann Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg 2003.
- Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris 2002.
- Johannes van Soosten, »Arbeit am Dogma. Eine theologische Antwort auf Hans Blumenbergs *Arbeit am Mythos*«, in: Oswald Bayer (Hg.), *Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte*, Stuttgart 1990, S. 80-100.
- Philipp Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000.
- Daniel Weidner, »Zur Rhetorik der Säkularisierung«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 78/1 (2004), S. 95-132.

Daniel Weidner