

ERSTER TEIL

# Der Widerstand gegen den Nominalismus als Konstitutionsbedingung neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg

# 1. Kapitel

## Die Analogie von neuzeitlichem Subjekt- und Epochenbewußtsein

### *1. Der cartesianische Anfang der Neuzeit*

Am cartesianisch verstandenen Anfang der Neuzeit steht der Gedanke, mit ihr als einem radikalen Neubeginn anfangen zu können. Die entsprechende Idee eines souveränen Selbstbegründungsaktes, der jede geschichtliche Vermittlung seiner Möglichkeit hinter sich läßt, ist der sich ihrer Anfänge vergewissernden Neuzeit zum Prototyp des modernen Denkens geworden. Die cartesianische Philosophie gilt daher wie keine andere als der Repräsentant des neuzeitlichen Willens, sich durch eine historische Diskontinuität zu konstituieren. Descartes' Leistung sei es gewesen, »allen Zusammenhang mit der früheren Philosophie abubrechen, über alles, was in dieser Wissenschaft vor ihm geleistet war, wie mit dem Schwamm wegzufahren, und diese ganz von vorn, gleich als wäre vor ihm nie philosophiert worden, wieder aufzubauen«.<sup>1</sup>

Diese geschichtsphilosophische Idee, die Neuzeit könne so begonnen haben, setzt eine Analogie von Subjekt- und Epochenbewußtsein voraus. Denn der rational gesicherte Selbstbesitz des Subjekts war es, der als Keimzelle der cartesianischen Philosophie einen epochalen Wandel des Wirklichkeitsverhältnisses eingeleitet haben soll. Innerhalb einer genealogischen Identität der modernen Subjektivität kommt der cartesianischen Rationalität mit unüberbietbarer Prägnanz die Funktion zu, einen als Zäsur begriffenen Anfang zu markieren. Es ist die Betonung der Unhintergebarkeit des Subjekts, die die Leistungsfähigkeit der Rationalität freisetzen und somit ein neues epochales Selbstverständnis initiieren sollte.

Der Historismus hat dagegen die geschichtsphilosophische Phantasie eines voraussetzungslosen Epochenbeginns als unhaltbar abgewie-

---

<sup>1</sup> F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt am Main 1985, 417–616, hier: 420.

sen, indem er die Abhängigkeiten der frühen Moderne vom späten Mittelalter aufgewiesen und das Ideal des Anfangs mit der Faktizität seiner Bedingtheit konfrontiert hat. Das geschichtliche Selbstbewußtsein der Epoche droht seither als ein illusionäres Mißverständnis zu erscheinen, wenn es nicht gelingt, das Neue im Alten, den Anfang in der Fortsetzung, das Epochale in der Kontinuität der Geschichte hervorzuheben. Es gehört zu Blumenbergs originärer Vermittlungsleistung, den cartesianischen Willen zur Zäsur als die Konsequenz einer geschichtlichen Konstellation vorgestellt zu haben, die einen epochalen Neubeginn gleichsam auferlegt haben soll. Ockham und Descartes sind die beiden Protagonisten dieses Geschichtsdramas, wodurch Nominalismus und Moderne in ein epochenbegründendes Verhältnis gebracht sind.

Es gehört zur unhintergehbaren Positionalität aller Rezeption, daß Blumenbergs These von der Legitimität der Neuzeit, worin sein Diskurs über die Moderne gipfelt, selbst zeitgeschichtlich eingebunden ist. Die Erfassung der Originalität seines Vermittlungsversuches innerhalb der Diskussion um einen idealistischen Epochenbeginn und dessen historistischer Infragestellung setzt eben die Skizzierung dieser konträren Positionen voraus. Zu beginnen ist daher mit einem Blick auf die Philosophie des radikalen Anfangs bei Descartes.

Aller Anfang ist schwer. Der cartesianische Kunstgriff, der Aufgabe einer Geschichtszäsur Herr zu werden, ist die Analogisierung von Geschichte und Biographie. Oder anders gesagt: Durch die Reduzierung des Problems einer Geschichtszäsur auf die Aufgabe einer biographischen Wende wird ein radikaler Neuanfang handhabbar, der, wenn er gelingt, epochemachend sein soll. Descartes' berühmtes Programm, daß er einmal im Leben alles von Grund auf umstoßen und von den ersten Grundlagen an neu beginnen müsse, wenn er endlich einmal etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften ausmachen wolle,<sup>2</sup> spannt den Bogen von biographischer Epoché zum wissenschaftlichen Neubeginn in einem Satz. Sogar ein Datum für den Neubeginn gibt es. Für den 10. November 1619 verzeichnet Descartes, er habe für eine

---

<sup>2</sup> R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, I 1, in: *Ceuvres* (Ed. C. Adam / P. Tannery), Paris 1964–1975, Bd. VII, 17: »Animadverti jam ante aliquot annos quàm multa, ineunte aetate, falsa pro veris admiserim, & quàm dubia sint quaecunque istis postea superextruxi, ac proinde funditus omnia semel in vitâ esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum & mansurum cupiam in scientiis stabilire ...«

wunderbare Wissenschaft die Fundamente entdeckt: »X. Novembris 1619, cùm plenus forem Enthousiasmo, & mirabilis scientiæ fundamenta reperirem ...«<sup>3</sup> Trotz aller Deutungsschwierigkeiten, die diese Notiz bereitet, steht sie für eine Wende in Descartes' Biographie, in deren Folge er um eine Klärung der Fundamente einer neuen Wissenschaft bemüht war. Das Subjekt mit seiner Evidenz der Minimalgewißheit des *cogito ergo sum* sollte zum Ausgangspunkt dieser Wissenschaft werden, und es ist signifikant, daß Descartes die fast bescheidene Evidenz der Intimität des Subjekts mit sich selbst mit den Folgen metaphorisch kontrastiert, wenn denn diese eine Gewißheit unerschütterlich sei: Archimedes habe nach nichts als einem festen und unbeweglichen Punkt verlangt, um die ganze Erde von der Stelle zu bewegen; ebenso sei Großes zu erhoffen, sofern er etwas noch so Kleines finde, das fest und unerschüttert sei.<sup>4</sup>

Das Leitbild eines voraussetzungslosen Neubeginns zeigt sich noch am Instrumentarium seiner Durchsetzung: Die methodisch operierende Rationalität ist das instrumentelle Äquivalent der Genese einer neuen Philosophie aus dem Selbstbesitz des Subjekts. Als regulative Bestimmung des Denkaktes ist sie geschichtslos in dem Sinne einer Vermeidung philosophischer Altlasten. Sie folgt weder normativen Traditionalismen noch ontologischen Präfigurationen, sondern ist allein auf die Notwendigkeiten der humanen Erkenntnisfähigkeiten abgestimmt. Die Regel, mit dem Einfacheren zu beginnen und erst sukzessiv das Schwerere zu wählen, ist dabei so einleuchtend wie effektiv. Im Gegensatz zur verworren erscheinenden Spätscholastik soll die cartesianische Methode in ihrer Universalität den Grundstein für eine homogen organisierte Gesamtwissenschaft bilden. Auf diese Weise soll die spekulative Schulphilosophie durch eine auf Pragmatik abzielende Wissenschaft ersetzt werden, deren Ziel die Naturbeherrschung ist.<sup>5</sup>

Das innovative Moment des Cartesianismus ist wissenschaftstheoretisch mit Hilfe des Begriffspaares Legitimität und Legalität beschrieben worden. Das Revolutionäre liege weniger »im Inhalt bestimmter

<sup>3</sup> R. Descartes, *Opuscules*, in: *Cœuvres* X, 179.

<sup>4</sup> R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia* II, 17, a. a. O., 24: »Nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum & immobile, ut integram terram loco dimoveret; magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid inveno quod certum sit & inconcussum.«

<sup>5</sup> Descartes spricht ausdrücklich von »maîtres & possesseurs de la nature« (*Discours de la méthode* VI, in: *Cœuvres* VI, 61f.).

Thesen als in der formalen Entscheidung für ein neues Wirklichkeitskriterium«. <sup>6</sup> Dabei handele es sich um nichts weniger als um einen »Bruch der Wissenschaftsverfassung, denn sie bedeutet den Übergang von der Legitimität durch Tradition zur Legalität durch Sachverstand«. <sup>7</sup> In der Zurückweisung der normativen Autorität der Tradition im Erkenntnisprozeß zugunsten der Anwendung eines geschichtsunabhängigen Regelverfahrens, das der Vernunft nicht nur zur Kritik offensteht, sondern darüber hinaus ihr entspringt, darin liegt im wesentlichen der epochale Erfolg des Cartesianismus begründet. Denn die Legalität des Cartesianismus hat sich angesichts des gegenreformatorischen Traditionsbegriffs allein durch seine Einsichtigkeit und Leistungsfähigkeit zu behaupten versucht. Seine Berechtigung, sich gegen die herkömmliche Weise der Erkenntnisgewinnung durchzusetzen, beweist sich allein durch seine Effektivität, nicht durch die geschichtliche Gewordenheit seiner Möglichkeit. Die angestrebte Neutralisierung der durch Traditionen gesicherten Erkenntnis ließ einen ungeahnten Spielraum für Innovationen zu, denen Descartes' eigene Beiträge zur Naturwissenschaft und zur Philosophie oftmals selbst bald unterlagen.

Daß Descartes über die Verbesserung der Leistungsfähigkeit der Wissenschaften hinaus eine neue Epoche begründen sollte, ist nicht selbstverständlich, aber untrennbar mit dem Bild verbunden, das sich die Neuzeit von ihm gemacht hat. Ob er sich selbst als Begründer einer neuen Zeit verstand, das wird – wie bei so vielen Gründerfiguren der Neuzeit – sekundär gegenüber der Funktion, die er im Prozeß der genealogischen Selbstvergewisserung der Neuzeit eingenommen hat. Die Funktion, die Descartes innerhalb dieser genealogischen Selbstvergewisserung der Epoche zugewiesen worden ist, hat Schopenhauer auf den Punkt gebracht, indem er Descartes' historische Bedeutung von den konkreten Inhalten seiner Philosophie abgetrennt beurteilt: »Nun ist allerdings Cartesius ein großer Mann, jedoch nur als Bahnbrecher: an seinen sämtlichen Dogmen hingegen ist kein wahres Wort; und sich heut zu Tage auf diese Auktorität zu berufen, ist geradezu lächerlich.« <sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> R. Specht, *Innovation und Folgelast. Beispiele aus der neueren Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, 103.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II / I, in: *Werke in zehn Bänden* (Zürcher Ausgabe), Zürich 1977, Bd. III, 311.

Es gehört zum Paradox des Cartesianismus, daß Descartes erst im Rückblick der Moderne als der »wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie«<sup>9</sup> erscheint. Erst die geschichtsphilosophische Selbstvergewisserung der Moderne vermochte die Analogie von Subjekt- und Epochenbewußtsein aufzudecken, wodurch Descartes als dem Prototyp der neuen Subjektivität eine epochenstiftende Rolle zuerkannt wurde. Folglich ist er erst in den Philosophiegeschichten des 18. und 19. Jahrhunderts zu *dem* Initiator der neueren Philosophie geworden. Zeitgleich und somit erst recht spät wird der Begriff »Neuzeit« als die Erfassung des neuen Geschichtsabschnitts der sich retrospektiv entwerfenden Epoche geläufig. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts löst er die im 18. Jahrhundert üblich gewordenen Termini der »neuen Zeit« und der davon noch einmal abgehobenen »neuesten« Zeit ab. Herrschte also erst im 18. Jahrhundert das Bewußtsein vor, »seit drei Jahrhunderten in einer neuen Zeit zu leben, die sich, und das nicht ohne Emphase, als eigene Periode von den vorangegangenen unterscheidet«,<sup>10</sup> so hat sich der Epochenbegriff »Neuzeit« erst durchgesetzt, »nachdem rund vier Jahrhunderte vergangen waren, die er als Einheit umfassen sollte«.<sup>11</sup>

Erst recht spät also hat sich die Neuzeit als Epoche verstanden, durch ihre Periodisierung der Geschichte die anderen Epochen mitdefiniert und auf den ihr eigenen Epochenumbruch in ungekanntem Maße reflektiert. Das Bewußtsein der Spezifität dieses Epochenumbruchs suchte nach einem Kronzeugen und hat ihn in Descartes für sich gefunden. Die Attraktivität des Cartesianismus für das aufkommende Epochenbewußtsein bestand in der gewollten Geschichtsunabhängigkeit seiner Methodik. Die vermeintliche Voraussetzungslosigkeit der cartesianischen Rationalität untermauerte den Selbstanspruch der »Neuzeit«, sich in oppositioneller Abgrenzung auf das zu beziehen, was jenseits der angenommenen Epochenzäsur lag: das, was seit Petrarca das »finstere Zeitalter«<sup>12</sup> genannt worden ist.

Die Frühgeschichte der Genese einer neuzeitlichen Distanz zur un-

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, in: *Werke*, Bd. 20, Frankfurt am Main 1986, 123.

<sup>10</sup> R. Koselleck, »Neuzeit«. *Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe*, in: ders. (Hrsg.), *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Stuttgart 1977, 264–299, hier: 277.

<sup>11</sup> Ebd., 266.

<sup>12</sup> Vgl. Th. E. Mommsen, *Petrarch's Conception of the »Dark Ages«*, in: *Speculum* 17 (1942), 226–246, dt.: *Der Begriff des »Finsteren Zeitalters« bei Petrarca*, in: A. Buck (Hrsg.), *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Darmstadt 1969, 151–179; E. Kefler,

mittelbaren Vorzeit läßt sich bereits an der Entstehungsgeschichte von Petrarcas *De viris illustribus* ablesen. Sah der Plan von 1337/38 für dieses Geschichtswerk noch eine umfassende Darstellung der berühmten Männer aller Länder und Zeiten vor, so brach Petrarca seit 1341 mit diesem Vorhaben zugunsten einer Reduzierung seiner Geschichtsbetrachtung auf die römische Geschichte. Die so ausgesparten Jahrhunderte wurden zum *medium tempus*,<sup>13</sup> deren Belanglosigkeit sich vor allem anhand des Kriteriums des Ästhetisch-Literarischen aufzuzeigen lassen schien. Indem Petrarca und seine Zeitgenossen mit ihrer humanistischen Periodisierung der Geschichte den Anschluß an das klassische Ideal zu finden suchten, erfuhren sie sich zugleich als die »Neuen«.<sup>14</sup> Petrarcas Hoffnung: »Wenn die Finsternis zerteilt sein wird, können unsere Nachkommen in den früheren Glanz gelangen«<sup>15</sup> deutet das Neue zwar noch als das erst zu Erreichende an, dennoch ist bei ihm die periodische Dreiteilung von Altertum, Mittelalter und der neuen Zeit der Wiedergeburt deutlich antizipiert.

Die von der Renaissance durchgesetzte Abqualifizierung des Mittelalters als das barbarische Interim zwischen Altertum und der neuen Zeit hat bis tief in die Neuzeit hinein gewirkt. Exemplarisch läßt sich das bei Hegel nachlesen, der die Bedeutung des Mittelalters anhand der Philosophie als des noch gültigen Gradmessers für Wissenschaftlichkeit beurteilt. Für ihn bietet das Mittelalter einzig »eine barbarische Philosophie des Verstandes«, die sich »in grundlosen Verbindungen von Kategorien, Verstandesbestimmungen herumtreibt«.<sup>16</sup> Es sei überhaupt »kein gesunder Menschenverstand in solchem Treiben der

---

*Geschichtsdenken und Geschichtsschreibung bei Francesco Petrarca*, in: Archiv für Kulturgeschichte 51 (1969), 109–136.

<sup>13</sup> Trotz seiner grundsätzlichen zeitlichen und räumlichen Eingrenzung ist für die Entstehung des Mittelalterbegriffs seit Petrarca aufschlußreich: J. Voss, *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs. Untersuchungen zur Geschichte des Mittelalterbegriffs und der Mittelalterbewertung von der zweiten Hälfte des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, München 1972.

<sup>14</sup> Paul Joachimsen hat das daraus resultierende Geschichtsbewußtsein der Renaissance auf den Satz gebracht: »Wenn irgend etwas die Menschen der Renaissance verbindet, so ist es der Gedanke, einer neuen Zeit anzugehören.« (P. Joachimsen, *Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus*, Teil 1, Leipzig 1910, 24).

<sup>15</sup> F. Petrarca, *Africa* (Edizione nazionale delle Opere Francesco Petrarca, Vol. I, Firenze 1926), IX 456–457 (S. 278): »Iste sopor! Poterunt discussis forte tenebris / Ad purum priscumque iubar remeare nepotes.«

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, in: *Werke*, Bd. 19, Frankfurt am Main 1986, 587.

Scholastiker«, deren roher Verstand »alles gleichgemacht, nivelliert« bzw. »geistlos verzweigt und vereinzelt« habe.<sup>17</sup> Innerhalb seiner Geschichte der Philosophie wolle er demnach in Siebenmeilenstiefeln über das Mittelalter hinwegkommen.<sup>18</sup>

In dieser von der Renaissance ausgehenden negativ bestimmten Rezeption des Mittelalters ist der Cartesianismus das entscheidende Instrument zur Verschärfung der Epochenäsur, zur hermetischen Abschirmung der Neuzeit vom Mittelalter. Dort, wo die Renaissance sich ihrer Opposition gegen das Mittelalter zu vergewissern versucht war, tat sie es durch einen gewollten Bezug auf die Antike. Die sich konstituierende Neuzeit löste diesen Bezug auf, indem sie ihn überbot: Der Entscheid der *Querelle des anciens et des modernes* zugunsten der Modernen machte die identitätsstiftende Ausrichtung auf klassische Autoritäten überflüssig.<sup>19</sup> Das von diesem sicheren Stand aus geprägte Bild Descartes' zieht gleichsam die Konsequenz dieser gewonnenen Unabhängigkeit von antiken Bezugspolen: Der Cartesianismus bot das Potential der Fiktion eines voraussetzungslosen Epochenbeginns allein durch seine formale Geschichtslosigkeit.

Wenn für die Moderne die Analogie von Subjekt- und Epochenbewußtsein konstitutiv ist, dann provoziert die Infragestellung eines souveränen Subjekts spätestens seit Nietzsche die postmoderne Leugnung eines homogenen Epochenbewußtseins in der Gestalt einer geschichtsphilosophischen Großerzählung. Blumenberg dagegen versucht noch eine klassische Moderne als Neuzeit zu verteidigen, indem er ihre geistesgeschichtliche Notwendigkeit und die neuzeitliche Subjektivität als ihr Resultat aufzuweisen und gegen Infragestellungen zu verteidigen sucht. Hat die neuere Descartes-Forschung die Fiktion eines geschichtsunabhängigen Neubeginns soweit zerstört, daß »jeder Kenner des Mittelalters« inzwischen sieht, worin Descartes »von der mittelalterlichen Scholastik ›abhängig‹ ist«, <sup>20</sup> so erweist sich die ent-

---

<sup>17</sup> Ebd., 593 f.

<sup>18</sup> Ebd., 493.

<sup>19</sup> Welche Formen die Rivalität von Tradition und Moderne annehmen konnte, belegt der Streit um die Bewahrung oder Vernichtung der jüdischen Schriften zu Beginn des 16. Jahrhunderts, der sich an den Positionen Johannes Reuchlins und Johannes Pfefferkorns festmachen läßt und dem die sogenannten »Dunkelmännerbriefe« entstammen. Erhellendes dazu von K.-H. Gerschmann, *Wenn Dunkelmänner Briefe schreiben ...*, in: *Neophilologus* 81 (1997), 89–103.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>15</sup>1979, 25. Schon Georg von Hertling hat

sprechende Historisierung des Epochenbeginns als die erste große Infragestellung der cartesianischen Moderne.

## 2. Die Wiederkehr des nicht überwundenen Mittelalters

Der neuzeitliche Gedanke eines voraussetzungslosen Epochenbeginns ist von der historischen Forschung seit Beginn des 19. Jahrhunderts zurückgewiesen worden. Amable Jourdain's *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*<sup>21</sup> steht am Beginn einer philosophiehistorischen Mittelalterforschung, deren Intention nachfolgend exemplarisch von Clemens Baeumker vertreten worden ist. Für Baeumker besitzt die Philosophiegeschichte einen »Selbstwert als historische Entwicklung des menschlichen Geistes«, womit der geschichtlichen Arbeit »zugleich auch sachlich-systematische Bedeutung«<sup>22</sup> zukommt. Das Mittelalter erfährt so durch die geschichtliche Betrachtung einerseits eine Aufwertung als »organische Weiterbildung der griechischen Philosophie«,<sup>23</sup> andererseits lehrt sie »auch das am höchsten Geschätzte in seiner historischen Bedingtheit«<sup>24</sup> zu begreifen. Es ist die problemgeschichtliche Methode, zu der sich Baeumker eindeutig bekennt, die ihn somit das Mittelalter als eine »nicht auszuschaltende Voraussetzung des neuzeitlichen Denkens«<sup>25</sup> erkennen läßt.

Die Historisierung des Epochenbeginns bedeutete die Infragestellung des Projekts »Moderne« durch den Aufweis seiner geschichtlichen Bedingtheit. Daher ist die Neuzeit nicht nur die Epoche, *in* der gestritten, sondern *um* die gestritten wird. Dieser Streit hat sich zuerst als ein Streit um das Mittelalter entfaltet. Ob man Thomas von Aquin, Duns Scotus oder Wilhelm von Ockham als herausragende Gestalt der Scho-

---

exemplarisch auf die historische Eingebundenheit der cartesianischen Philosophie hingewiesen: *Descartes' Beziehungen zur Scholastik*, in: *Sitzungsberichte der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische Classe*, München 1899, 3–36.

<sup>21</sup> Paris 1819.

<sup>22</sup> C. Baeumker, *Selbstdarstellung*, in: R. Schmidt (Hrsg.), *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. II, Leipzig 1921, 31–60, hier: 40.

<sup>23</sup> Ebd., 41.

<sup>24</sup> Ebd., 40.

<sup>25</sup> Ebd., 41. Vgl. auch C. Baeumker, *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, Münster 1927.

lastik ansah, ob man dem 13. oder dem 14. Jahrhundert einen genealogischen Vorrang in bezug auf die Neuzeit einräumte, ob das scholastische Denken eine christliche Philosophie oder ein philosophisches Denken von Theologen war, all diese Punkte enthielten in der sich entfaltenden mediaevistischen Auseinandersetzung offene oder untergründige Optionen, die als Stellungnahmen zur Neuzeit lesbar sind. Mit der Krise des Idealismus, symbolisiert durch Hegels Tod 1831,<sup>26</sup> setzte eine Selbstvergewisserung ein, in der der Bezug auf mittelalterliche Denker ein Votum für oder gegen die neuzeitliche Subjektivität und Rationalität beinhalten konnte: Mediaevistik als ein Kommentar zur Moderne.

Das stärkste Votum gegen die Moderne hat die katholische Neuscholastik formuliert. War die Mittelalterforschung des 19. Jahrhunderts anfänglich rein philosophiehistorisch ausgerichtet, so leitete sie die entscheidende Wende und die Zuspitzung der Auseinandersetzung ein. Ihr Verhältnis zum Mittelalter war nicht historisch-kritisch, sondern stark wirkungsgeschichtlich ausgerichtet.<sup>27</sup> Die Neuscholastik verstand sich demnach als eine Aktivierung einer nie ganz abgebrochenen Tradition, nach der das scholastische Denken die verbindliche Form katholischen Philosophierens darstellt. Dieser Ausrichtung entsprach eine traditionalistische und um Normativität bemühte Aufwertung des mittelalterlichen Denkens als eine Form der katholischen Apologetik. Trotz einzelner Versuche, zwischen Moderne und Katholizität zu vermitteln, war die Folge ein genereller Rückzug aus der Moderne mit dem Wunsch der Restauration prämoderner Wissens- und Lebensformen.

Auf politischer Ebene war die Rückwendung zum Mittelalter dabei von einer konservativen Motivation getragen, wie exemplarisch in Frankreich an de Bonald, de Maistre oder de Chateaubriand ablesbar ist. Die Ablehnung der Französischen Revolution und die Identifizierung ihrer Folgen mit dem Geist neuzeitlicher Rationalität ließen einen Traditionalismus als Kritik und Korrektur an dem plausibel werden, was als neuzeitlich begriffen wurde. Der Ultramontanismus des

---

<sup>26</sup> Vgl. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt am Main 1983.

<sup>27</sup> Vgl. W. Kluxen, *Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik*, in: E. Coreth/W. M. Neidl/G. Pfligersdorffer (Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. II: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz/Wien/Köln 1988, 362–389.

19. Jahrhunderts war dabei die prägnanteste Auswirkung der auf Normativität zielenden neuscholastischen Denkform auf den Bereich der politischen Vorstellungen.

Geisteswissenschaftlich tritt die mit dem Traditionalismus verbundene Neuzeitkritik etwa bei Joseph Kleutgen, dem ersten deutschen Neuscholastiker von Rang, offen zutage. Seine programmatischen Werke *Die Theologie der Vorzeit*<sup>28</sup> und *Die Philosophie der Vorzeit*,<sup>29</sup> die mit dem Zusatz: *vertheidigt von Joseph Kleutgen* versehen waren, kündeten schon im Titel von ihrer Opposition gegen die Neuzeit. Das Wesen der Moderne findet sich bei ihm resümierend in der Formel zusammengefaßt: »Kecke Erhebung gegen die Auctorität, und darum rücksichtsloses Niederreißen des Bestehenden; vermessenens Selbstvertrauen, und darum Bestreben, aus eignen Mitteln alles neu aufzubauen.«<sup>30</sup>

Die strikte Ablehnung einer sich als autonom verstehenden Philosophie und der sich damit verbindenden weltlichen Subjektivität spiegelt sich in der neuscholastischen Aufwertung des Thomas von Aquin. Dessen Denken wurde zur vollkommenen und verbindlichen Synthese des Mittelalters stilisiert, demgegenüber jeder Modernität der Makel der Dekadenz anhaftete. Bestärkt durch die Enzyklika *Aeterni Patris*, in der Papst Leo XIII. 1879 zu einer Erneuerung der scholastischen Tradition aufrief und dabei Thomas von Aquin eine führende Stellung zuwies, nahm das Denken des Aquinaten seither eine Vorrangstellung ein, aus dessen Schatten Duns Scotus und Ockham als die beargwöhnten Zerstörer der mittelalterlichen Harmonie lange Zeit nicht herauszutreten vermochten.

Die Dominanz des Thomismus hat sich ungebrochen bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts behaupten können und ist als ausgesprochene Option bei Mediaevisten, wie z.B. Martin Grabmann oder Étienne Gilson, offen vertreten worden. Erst das theologische Werk Karl Rahners steht vollends für den Aufbruch aus der interpretatorischen Enge der normativen Mediaevistik und des neuscholastischen Objektivismus. Zwar teilt auch Rahner die Option für eine Sonderstellung des Aquinaten, aber er versucht dessen in die Moderne einweisende Aktualität herauszustellen.<sup>31</sup> Damit war das Ende der klassi-

---

<sup>28</sup> 4 Bde., Münster <sup>1</sup>1853–1870; 5 Bde., Münster <sup>2</sup>1867–1874.

<sup>29</sup> 2 Bde., Münster 1860–1863.

<sup>30</sup> J. Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit*, Bd. I, Münster 1860, 5.

<sup>31</sup> Vgl. Rahners grundlegendes Werk *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Er-*

schen Neuscholastik über die Grenzen der Mediaevistik hinaus eingeleitet.

Mit der Relativierung des Thomismus ließen sich die doktrinen Vorurteile vor allem gegen Duns Scotus und Wilhelm von Ockham langsam zurückdrängen und neue Deutungsspielräume für die Genese der Neuzeit gewinnen. Bereits Gilscons *L'être et l'essence*<sup>32</sup> räumt, wie Ludger Honnefelder betont hat,<sup>33</sup> trotz seiner grundsätzlichen Option für Thomas der scotischen Metaphysik einen maßgeblicheren Einfluß auf die Entwicklung der neuzeitlichen Metaphysik ein. Die scotische Metaphysik stehe dem Rang nach der Metaphysik des Aquinaten keinesfalls nach, sondern müsse vielmehr als der »zweite Anfang der Metaphysik«<sup>34</sup> innerhalb der mittelalterlichen Aristoteles-Rezeption betrachtet werden.

Diese beginnende Neubewertung des Scotismus bedeutete eine Veränderung der Perspektive auf die Entstehung der Neuzeit. War für die Neuscholastik das 13. Jahrhundert die klassische Epoche des Mittelalters, an der Kritik und Bestätigung der Neuzeit zu orientieren waren, so kommt mit Scotus als einem Denker an der Schwelle zum neuen Jahrhundert das 14. Jahrhundert verstärkt in den Blick. Neben den herkömmlichen Beurteilungen dieses Jahrhunderts als des Verfalls des Mittelalters – metaphorisch bekannt durch Huizingas *Herbst des Mittelalters*<sup>35</sup> – konnten nun gerade in der vorangetriebenen Auseinandersetzung mit der aristotelischen Metaphysik Fundamente für eine Genealogie der Neuzeit entdeckt werden. Vor allem Honnefelder ist

---

*kenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck/Leipzig 1939, zweite Auflage, im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von J. B. Metz, München 1957. Im Anschluß an Rahner hat Metz herauszuarbeiten versucht, inwiefern bereits bei Thomas eine Grundlegung der modernen Subjektivität geleistet worden ist: J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962.

<sup>32</sup> Paris 1948.

<sup>33</sup> Vgl. L. Honnefelder, Art. *Duns Scotus/Scotismus: II. Die Rezeption des scotischen Denkens im 20. Jh.*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. IX, Berlin/New York 1982, 232–240, hier: 232–234.

<sup>34</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, in: J. P. Beckmann/L. Honnefelder/G. Schrimpf/G. Wieland (Hrsg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg 1987, 165–186.

<sup>35</sup> J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, München 1925. Vgl. auch die Verwendung der Metapher bei H. A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge/Mass. 1963, dt.: *Spätscholastik und Reformation*, Bd. I: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965.

der Versuch zu verdanken, Gilsons These erhärtet zu haben, daß die scotische Metaphysik über ihren »Einfluß auf Suárez und Wolff ... zu demjenigen der mittelalterlichen Ansätze« geworden ist, »der die Entwicklung der neuzeitlichen Metaphysik am stärksten bestimmt«<sup>36</sup> hat. War bisher nur der singuläre Einfluß des scotischen Denkens auf den amerikanischen Pragmatismus von Charles S. Peirce<sup>37</sup> und den frühen Heidegger<sup>38</sup> beachtet worden, so tritt nun also eine Rezeptionslinie in den Blick, die auf neue Weise den Bezug der Genese neuzeitlicher Rationalität auf spätmittelalterliche Voraussetzungen sichtbar werden zu lassen versucht. Spezifika neuzeitlichen Denkens sollen so genealogisch mit dem Spätmittelalter in Verbindung gesetzt und in ihrer geistesgeschichtlich gewordenen Novität anerkannt werden.

Stärker noch als bei Scotus ist die neuere Rezeptionsgeschichte Ockhams anfangs eindeutig apologetisch bestimmt gewesen. Sie hatte gegen den vorherrschenden Topos anzugehen, der Nominalismus des 14. Jahrhunderts mit Ockham als dessen Hauptvertreter sei der Inbegriff der beklagenswerten Destruktion der Scholastik. Kaum eine Kritik an einem Denker der Vergangenheit ist mit vergleichbarer diffamierender Polemik vorgetragen worden: Der Nominalismus besitze in seinem »innersten Kern einen ungezügelden Drang nach Neuem, verbunden mit einer starken Neigung zu rein skeptischer und zersetzender Kritik«.<sup>39</sup> Der Einfluß Ockhams hätte – abgesehen von seinem

<sup>36</sup> L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Hamburg 1990, XII. Vgl. auch ders., *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1979.

<sup>37</sup> Peirce hat sich selbst mit Vorsicht als einen Scotisten bezeichnet. Vgl. C. S. Peirce, *Collected Papers*, Vol. IV, ed. by C. Hartshorne and P. Weiss, Cambridge/Mass. <sup>2</sup>1960, 4.50 (S. 34).

<sup>38</sup> Heideggers Habilitationsschrift *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen 1916, stellt den Versuch dar, »die anfänglich und in gewissem Betracht tatsächlich disparaten Größen – Scholastik und modernes Denken – gegeneinander in vergleichende Betrachtung zu rücken«, indem die »scheinbar rein historische Untersuchung auf das Niveau einer systematisch-philosophischen Betrachtung gehoben wird« (ebd., 13). Auch wenn die von Heidegger herangezogenen Texte nach mediaevistischem Urteil nicht Scotus, sondern Thomas von Erfurt zugeschrieben werden müssen, so ist Heideggers Auseinandersetzung mit den in den Texten vermittelten Grundbegriffen der scotischen Bedeutungslehre ein früher Beleg des Gebrauchs der ausdrücklich an Baeumker orientierten problemgeschichtlichen Methode zur systematischen Erfassung mittelalterlichen Denkens.

<sup>39</sup> F. Ehrle, *Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit*, Freiburg <sup>2</sup>1933, 21.

nicht zu leugnenden Beitrag zur Logik – nicht bedeutsam sein können, wenn »seine spitzfindigen Spekulationen den Theologen seiner Zeit nicht irgendwie gelegen hätten, weil sie offenbar weitgehend über die großen Autoren der Vergangenheit hinaus nichts Adäquates mehr zu sagen wußten«. <sup>40</sup> Angesichts des Nominalismus wird regelrecht die Warnung ausgesprochen, daß »in dieser durch den Namen Wilhelm von Ockham repräsentierten Zeitspanne äußerst gefährliche Dinge in Gang kommen, und daß manches künftige Unheil sich vorbereitet«. <sup>41</sup> Die kaum um Präzision bemühte Allgemeinheit dieser Einschätzungen verrät den Konsens, auf den sie sich beruft.

Angesichts einer derart ruinösen Kritik waren die Anfänge einer apologetisch orientierten Rezeption von der Tendenz beherrscht, Ockham als in die Traditionslinie der Scholastik integrierbar zu interpretieren. Erich Hochstetters bahnbrechende Arbeit *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham* <sup>42</sup> belegt dies bei aller sachlichen Bedeutung, die dem Versuch zukommt, ein neues Verständnis für Ockhams Denken eingeleitet haben zu wollen. In bezug auf das für den Nominalismus wichtige Kausalproblem heißt es etwa, die allgemeine kausale Bedingtheit des Seins sei »Ockham so wenig wie Thomas von Aquino Problem gewesen«; <sup>43</sup> oder das Neue, das Ockham in der Ausgestaltung des Wissenschaftsbegriffs geleistet habe, liege »nicht in der subjektivistischen Entwurzelung dieser Wissenschaft, sondern in der Ausgestaltung und methodologischen Fixierung der schon bei Aristoteles vor und neben ihr liegenden Erfahrungserkenntnis«. <sup>44</sup> Eine Akzeptanz der Bedeutung Ockhams soll durch den Blick auf seine Traditionalität durchgesetzt werden – teilweise auf Kosten des Verständnisses um seine die Tradition überwindenden Neuerungen. Im Extremfall wird Ockham so zum konsequenten Vollstrecker des Thomismus. <sup>45</sup>

Einflußreich wurde die Erneuerung des Ockham-Bildes neben

<sup>40</sup> W. Dettloff, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther*, Münster 1963, 290.

<sup>41</sup> J. Pieper, »Scholastik«. *Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, München 1960, 204.

<sup>42</sup> Berlin/Leipzig 1927.

<sup>43</sup> Ebd., 147.

<sup>44</sup> Ebd., 179.

<sup>45</sup> Diese Tendenz zeigt sich in der Arbeit Gottfried Martins, *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, Berlin 1949. Kritisch dazu J. A. Aertsen, *Ockham, ein Transzendentalphilosoph? Eine kritische Diskussion mit G. Martin*, in: E. P. Bos/H. A. Krop (Hrsg.), *Ockham and Ockhamists. Acts of the symposium organized by*

Hochstetter vor allem durch Philotheus Boehner.<sup>46</sup> Sein Versuch, Ockhams Denken den Positionen der Hochscholastik anzunähern, geht so weit, den in der Neuscholastik negativ besetzten Begriff ›Nominalismus‹ durch ›realistischer Konzeptualismus‹ zu ersetzen.<sup>47</sup> Entscheidender aber als dieser Rehabilitierungsversuch war Boehners Anregung der kritischen Edition von Ockhams Werken, deren Fehlen wie bei Scotus den Zugang zu seinem Denken erschwerte. Die neueren Forschungsergebnisse zum Nominalismus Ockhams sind ohne die kritischen Werkeditionen seit den sechziger Jahren nicht denkbar.

Ermöglicht durch gesicherte Textkenntnisse und mit Aufgabe der apologetischen Perspektive konnte die mögliche Bedeutung des Ockhamschen Nominalismus für die Genese neuzeitlicher Subjektivität nun erst in den Blick kommen. Wie bei Duns Scotus wird seitdem nun auch für Ockham der Versuch unternommen, aufzuzeigen, inwiefern seinem Nominalismus Momente eigen sind, die als Weichenstellungen in Richtung der Herausbildung der Spezifität neuzeitlichen Denkens deutbar sind. Besonders deutlich wird dies bei Günther Mensching, für den bei Ockham »die Momente der Moderne zu einer ersten in sich überaus konsequenten systematischen Konzeption«<sup>48</sup> gelangt sind; er habe »gleichsam das Programm des neuzeitlichen Gei-

---

*the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum on the occasion of its 10th anniversary (Leiden, 10–12 September 1986), Nijmegen 1987, 3–13.*

<sup>46</sup> Zwei Darstellungen, die die von Boehner inspirierte neue Ockham-Deutung nachzuzeichnen versuchen, aber leider die apologetische Tendenz teilen: H. Junghans, *Ockham im Lichte der neueren Forschung*, Berlin/Hamburg 1968; K. Pichl, *Die Umwertung des Nominalismus historisch betrachtet*, in: Franziskanische Studien 52 (1970), 360–375.

<sup>47</sup> Ph. Boehner, *The Realistic Conceptualism of William Ockham*, in: ders., *Collected Articles on Ockham*, ed. by E. M. Buytaert, St. Bonaventure – New York/Louvain/Paderborn 1958, 156–174. Vgl. auch E. Hochstetter, *Nominalismus?*, in: Franciscan Studies 9 (1949), 370–403; G. Martin, *Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus?*, in: Franziskanische Studien (1950), 31–49. Es wird Paul Oskar Kristeller zuzustimmen sein, daß es für einen Verzicht auf den Begriff Nominalismus keine ausreichenden Gründe gibt (vgl. P. O. Kristeller, *The Validity of the Term: »Nominalism«*, in: C. Trinkaus/H. A. Oberman (Hrsg.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden 1974, 65–66). Allerdings bedarf es einer Klärung, was mit dem Begriff Nominalismus jeweils gemeint ist (vgl. J. P. Beckmann, *Methodische Überlegungen zur Problematik des Nominalismusbegriffs*, in: *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, Varna, Bulgaria 17.–22. 9. 1973, Bd. V, Sofia 1975, 621–626).

<sup>48</sup> G. Mensching, *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*, Stuttgart 1992, 318. Vgl. O. Marquard, *Neuzeit vor der Neuzeit? Zur Entdramatisierung der Mittelalter-Neuzeit-Zäsur*, in: J. P. Beckmann u. a. (Hrsg.): *Philosophie im Mittelalter*, Hamburg 1987, 369–373.

stes bis in dessen zeitgenössische Manifestationen entworfen«. <sup>49</sup> Die Konsequenz verdeutlicht die Radikalität der Umwertung der Spätphase des Mittelalters: Das 14. Jahrhundert wird nicht mehr vorrangig als Schauplatz des Verfalls des Mittelalters gesehen, sondern es werden die Aufbruchstendenzen betont. Die im 14. Jahrhundert anbrechende Epoche ist »im Kern bereits Neuzeit«. <sup>50</sup>

Stellt seit der Historisierung des idealistischen Epochenbeginns die Mediaevistik ein Medium der Kommentierung der Moderne dar, so entwickelte doch erst die Säkularisierungsdebatte eine ausgebildete Genealogie, die die mediaevistische Diskussion beerbte und variierte. War der Apologetik des mittelalterlichen Wertekosmos an einer Herleitung der Moderne aus dem Mittelalter prinzipiell nicht gelegen, betonte die Säkularisierungsthese gerade diese Dependenz bei unterschiedlicher Konnotation. Auf Details dieser Diskussion kommt es hier nicht an, <sup>51</sup> wohl aber auf die grundsätzliche Argumentationsstruktur des Säkularisierungstheorems: Unter systematisch anderen Voraussetzungen nimmt die Kategorie der Säkularisierung den genealogischen Zusammenhang von Mittelalter und Neuzeit auf, wobei der angenommene Prozeß der Verweltlichung christlicher Motive sowohl ein Indikator als auch ein Faktor der derart genealogisch beschriebenen Spezifika der Neuzeit darstellen soll. Im Gegensatz zu der am Detail einsetzenden Mediaevistik – etwa anhand eines konkreten Textes – kann das Säkularisierungstheorem gleichsam als ein hermeneutisches Paradigma verstanden werden, das den Zugang zum geistesgeschichtlichen Detail bereits mit Hilfe einer geschichtsphilosophischen These methodisch leitet.

Entsprechend universal ist der Zugriff der Kategorie der Säkularisierung auf die unterschiedlichsten Bereiche der modernen Kultur. Max Webers Versuch, das wirtschaftliche Prinzip des Kapitalismus als Säkularisat zu beschreiben, <sup>52</sup> ist in seiner Anwendung des Säkularisierungstheorems auf den Bereich des Politischen so exemplarisch wie

---

<sup>49</sup> Ebd., 319.

<sup>50</sup> Ebd., 320.

<sup>51</sup> Vgl. H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg 1965; U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*, Freiburg/Basel/Wien 1980; H.-H. Schrey (Hrsg.), *Säkularisierung*, Darmstadt 1981.

<sup>52</sup> Vgl. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen 1920, 17–206.

Carl Schmitts These, alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre seien säkularisierte theologische Begriffe.<sup>53</sup> Karl Löwith hat die genealogische Kategorie der Säkularisierung auf das Gebiet der Geschichtsphilosophie angewendet,<sup>54</sup> und Carl Friedrich von Weizsäcker steht stellvertretend für ihre Nutzbarmachung für die Erklärung der Entstehung der modernen Naturwissenschaft.<sup>55</sup>

Auch im theologischen Bereich hat sich das Säkularisierungstheorem lange Zeit als das vorherrschende Interpretationsparadigma für den Epochenumbruch vom Mittelalter zur Neuzeit behaupten können, wenn auch mit unterschiedlicher Akzentuierung. So ließ sich die Neuzeit mit ihrer Dynamik der Entchristlichung als das Säkularisat beschreiben, das »der Sache nach nicht sein sollte«.<sup>56</sup> Gegen Karl Barths kulturkritische Kritik an einer Verbindung von Welt und Glauben gebrauchte Friedrich Gogarten das Säkularisierungstheorem, um mit der Unterscheidung von Säkularisierung und Säkularismus eine christlich inspirierte und somit legitime von einer unlegitimen Verweltlichung zu scheiden.<sup>57</sup> Die vielleicht prägnanteste Ausgestaltung dieser von Gogarten initiierten affirmativen Wertung der Neuzeit als Säkularisat hat Trutz Rendtorff vorgelegt. Er versucht zu zeigen, »inwiefern sich eine relevante Theorie der Neuzeit aufbaut aus Elementen christlicher Überlieferung, die sich in der neuzeitlichen Welt entfaltet haben: nämlich so, daß sich die Grundstrukturen der neuzeitlichen Freiheitsthematik in der kritischen Selbstbestimmung und Selbstausslegung des Christentums seit der Reformation in originärer Weise ausgearbeitet haben. Statt einer wie immer zu vermittelnden Außenbeziehung von

---

<sup>53</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig 1922, 37.

<sup>54</sup> K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949, dt.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953.

<sup>55</sup> Vgl. C. F. v. Weizsäcker, *Säkularisierung und Naturwissenschaft*, in: ders., *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart <sup>12</sup>1976, 258–265; *Was ist Säkularisierung?*, in: ders., *Die Tragweite der Wissenschaft*, Bd. I, Stuttgart 1964, 173–200. Weizsäcker ist von seiner von Gogarten inspirierten Sicht auf den Zusammenhang von Christentum und Naturwissenschaft als eines Säkularisierungsprozesses später abgerückt. Er halte diese Betrachtungsweise inzwischen »zwar nicht für ganz abwegig, aber für einseitig« (*Wahrnehmung der Neuzeit*, München/Wien 1983, 373).

<sup>56</sup> C. H. Ratschow, »Säkularismus«, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. V, Tübingen <sup>3</sup>1961, 1288–1296, hier: 1288.

<sup>57</sup> F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953.

Christentum und Neuzeit zeigt sich bei genauerem Zusehen, in wie hohem, theologisch explizierten Maße sich alle wesentlichen Momente des neuzeitlichen Bewußtseins vorgängig als Selbsterfassung des christlichen Bewußtseins identifizieren lassen.«<sup>58</sup> In Rendtorffs Deutung, der eine Identifizierung der bürgerlichen Freiheitsgeschichte mit den genuinen Intentionen des Christentums zugrunde liegt, wird die Genese der Neuzeit somit zu einer Erfüllungsgeschichte des Christentums.

Es kommt hier nicht auf eine Abwägung einzelner Positionen innerhalb des Gebrauchs des Säkularisierungstheorems an. Wohl aber ist der formale Beitrag dieser Auseinandersetzung für das Argumentationsniveau zu beachten: Innerhalb des genealogischen Streites um die Neuzeit bedeutet die Säkularisierungsdebatte vor allem in den fünfziger und sechziger Jahren eine Gegenläufigkeit zur mediaevistischen Forschung. Während sich die Mediaevistik in diesem Zeitraum endgültig von einer Perspektive löst, die auf eine normative Neuzeitkritik zielt, ist dem Säkularisierungstheorem die Perspektive eigen, daß die Neuzeit durch ihre Dependenz vom Mittelalter eine gerechtfertigte oder ungerechtfertigte Epoche darzustellen vermag. Wo die Mediaevistik zur pluralistisch orientierten Detailforschung übergeht, hebt die Säkularisierungsdebatte den Streit um die Neuzeit noch einmal auf das Niveau einer grundsätzlichen Stellungnahme zur Epoche.

Auf der Schnittstelle dieser Entwicklungen bewegt sich Blumenbergs These von der Legitimität der Neuzeit. Sowohl die mediaevistische Historisierung des Epochenbeginns als auch der Dependenzaufweis des Säkularisierungstheorems widersprachen dem Selbstentwurf der neuen Epoche als einer radikal nachmittelalterlichen Modernität. Gegen diese Infragestellungen eine Legitimität der Epoche abschließend zu behaupten, bedurfte es einer eigenen Genealogie, in deren Zentrum eine Deutung des spätmittelalterlichen Nominalismus stehen sollte. Die genealogische Großzählung als die Rekonstruktion der Entstehung eines Zeitalters birgt dabei von Beginn an das Risiko in sich, einer reinen Selbstausslegung der sich historisch entwerfenden Vernunft zu erliegen. Es ist das Paradox einer jeden Genealogie, nur vom gegenwärtigen Standpunkt aus die Geschichte dieser Gegenwart definieren zu können.

---

<sup>58</sup> T. Rendtorff, *Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*, Gütersloh 1972, 11 f.

### 3. Legitimität oder Legalität der Neuzeit?

Der Cartesianismus ist das Signum für den Willen zur historischen Diskontinuität. Wenn es aber keinen absoluten Anfang in der Geschichte gibt, da sie auch der epochalsten Zäsur immer schon als Bedingung ihrer Möglichkeit oder als Hintergrund ihrer Notwendigkeit vorausgeht, dann scheint die Vergeschichtlichung des Anfangs das Projekt der Neuzeit zu desavouieren. Aber gerade durch eine Vermittlung der anerkannten historischen Einbettung des Epochenbeginns mit dem beim Wort genommenen programmatischen Selbstverständnis der Neuzeit entwickelt Blumenberg seine These von der Legitimität der Neuzeit.

Die von ihm postulierte Legitimität der gegenwärtigen Epoche will er als eine »historische Kategorie«<sup>59</sup> verstanden wissen. Von Legitimität soll also in bezug auf die Geschichte nur gesprochen werden können, wenn historische Fundierungszusammenhänge aufweisbar sind. Auch der idealistische Neubeginn des cartesianischen Programms ist demnach »nur die Antwort auf eine Herausforderung«,<sup>60</sup> eine Herausforderung, die geschichtlich fixierbar sein soll: im theologischen Nominalismus des späten Mittelalters.

Für Blumenberg ist der spätmittelalterliche Nominalismus als ein theologischer Absolutismus die entscheidende Konstitutionsbedingung neuzeitlicher Subjektivität. Die Herausforderung des theologischen Nominalismus besteht für ihn in der drohenden Zersetzung der menschlichen Vernunft als der Basis humaner Selbsterhaltung. Die spätmittelalterliche Theologie von der Allmacht Gottes habe alle rationalen Konstanten menschlicher Wirklichkeitseinschätzung aufzulösen gedroht: »Die Souveränität Gottes kann quer durch alle rationalen Sicherheiten und Wertungen hindurchgehen und darin die Möglichkeiten menschlicher Gewißheit vernichten.«<sup>61</sup> Dies ist die historische Herausforderung, demgegenüber Descartes' philosophischer Neubeginn nicht ein Akt der Selbstbestimmung, sondern der Selbstbehauptung gewesen sein soll.<sup>62</sup>

Um das cartesianische Ideal einer souveränen Selbstbegründung mit

---

<sup>59</sup> *Die Legitimität der Neuzeit*, 107.

<sup>60</sup> Ebd., 71.

<sup>61</sup> *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, 84.

<sup>62</sup> Ebd., 80.

den unbezweifelbar gewordenen Abhängigkeiten historischer Prägung zu vermitteln, leitet Blumenberg die geglaubte Möglichkeit dieses Anfangs von seiner historischen Notwendigkeit ab. Er knüpft dabei an das Moment der Stilisierung des Neubeginns der cartesianischen Philosophie an. Die Rhetorik der Künstlichkeit einer geschichtslosen Ausgangssituation der cartesianischen Philosophie erscheint dabei als das notwendige Resultat einer geistesgeschichtlichen Herausforderung. Descartes habe die historische Situation der spätmittelalterlichen Krise – ausgelöst durch den nominalistischen Skeptizismus angesichts eines absoluten Gottes, der auf die erkenntnistheoretischen Belange der Vernunft keine Rücksicht nimmt – in ein philosophisches Gewißheitsexperiment transformiert und somit dem Menschen die Autonomie noch in der Aufarbeitung der gestellten Herausforderung gesichert. Die Entfaltung der Idee der cartesianischen Philosophie im *Discours* und in den *Meditationen* sei derart durchgeführt, »daß die Argumente des Zweifels nicht als Aufarbeitung der geschichtlichen Situation der Vernunft, sondern als ein Experiment erscheinen, das sie mit sich selbst unter den Bedingungen konstruierter Schwierigkeiten anstellt, um zu sich selbst und an den sich selbst gesetzten Anfang zu kommen. Innerhalb dieses Experiments der Vernunft mit sich selbst erscheint der *genius malignus* als frei gewählte Überspitzung der Forderungen, unter denen das Denken seinen neuen Grund in sich selbst zu finden hat.«<sup>63</sup> Die Künstlichkeit der experimentellen Situation, die jeden Bezug auf geistesgeschichtliche Konstellationen vermeidet, ist dabei eine »Darstellung der Freiheit, die die Bedingungen, unter denen Vernunft sich radikal zu bewähren hat, nicht *hinnimmt*, sondern sich selbst *stellt*«. <sup>64</sup>

Die Krise der Gewißheit einer evidenten Erkenntnis angesichts der Möglichkeit einer täuschenden Allmacht wird so zu einem von Descartes selbst gesetzten und methodisch eingeleiteten Experiment. Die Geschichtslosigkeit des Cartesianismus stellt sich als eine Freiheit von geschichtlichen Bedingungen dar, wobei der methodische Zweifel ebenso der Intention des Subjekts und somit seiner Autonomie entspringt, wie die Evidenzsicherung im *cogito* des Subjekts verankert wird. Für Blumenberg ist somit bereits die methodische Reinigung der geistesgeschichtlichen Hypothek, die Descartes übernimmt, also die Loslösung der Gewißheitskrise von ihrem geschichtlichen Aus-

---

<sup>63</sup> Ebd., 208.

<sup>64</sup> Ebd., 209.

löser, ein Akt der gelungenen Selbstbehauptung. Aus der »Not der Selbstbehauptung« ist die »Souveränität der Selbstbegründung« geworden.<sup>65</sup>

Die daraus abgeleitete Idee einer neuen Epoche nutzt das Moment der Stilisierung als die Rhetorik des Erfolgs. Gegen den Vorwurf, es gehe ihm mit seiner These der Legitimität der Neuzeit um »nichts anderes als Selbst-Ermächtigung«,<sup>66</sup> verweist Blumenberg eben auf diese geistesgeschichtlichen Konstitutionsbedingungen des neuzeitlichen Selbstverständnisses: »Durch eine extreme Nötigung zur Selbstbehauptung ist die Idee der Epoche als einer aus dem Nichts ansetzenden Selbstbegründung – und das heißt eben nicht: Selbstermächtigung – hervorgegangen.«<sup>67</sup> Die geistesgeschichtliche Leistung Descartes' bestehe darin, gleichsam die theoretische Konsequenz aus der spätmittelalterlichen Situation gezogen zu haben, indem er die »Implikationen des theologischen Absolutismus einen entscheidenden Schritt weiter explizierte und sie zu so akuter Bedrohlichkeit entwickelte, daß der Gegenhalt nur noch in der absoluten Immanenz gefunden werden konnte«.<sup>68</sup>

Blumenbergs Deutung der cartesianischen Philosophie betont auch im vermeintlich Neuen die übernommene Hypothek, da sie es ist, die dem epochalen Willen zur Zäsur seine epochale Legitimität zuweist. Es ist die geistesgeschichtliche Nötigung zum radikalen Beginn, die die Idee einer sich vom Mittelalter absetzenden Neuzeit auch dort noch legitim sein läßt, wo sie sich blind gegenüber ihren Voraussetzungen zeigt. Die Notwendigkeit des Neubeginns legitimiert die Suggestion des cartesianischen Anfangs als das Ergebnis einer durch die historische Konstellation aufgezwungenen Souveränität.

Carl Schmitt hat die Spezifität dieses Legitimitätspostulats verdeut-

---

<sup>65</sup> Ebd.

<sup>66</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970, 114.

<sup>67</sup> *Die Legitimität der Neuzeit*, 108.

<sup>68</sup> Ebd., 223. Vgl. auch *Die Vorbereitung der Neuzeit*, 108: »Man braucht nur ... auf Descartes und seine Hypothese des betrügerischen Gottes zu blicken, um sogleich zu sehen, wie der philosophische Absolutismus unmittelbar aus dem theologischen hervorgeht und durch ihn zugleich ernötigt und ermöglicht ist. Wie sehr oder wie wenig auch immer Descartes vom Nominalismus beeinflusst gewesen sein mag – dieser strukturelle Zusammenhang ist nicht die Sache einer singulären Denkgeschichte und einer faktischen Biographie, sondern der ›Mechanismus‹ des Epochenwandels vom Mittelalter zur Neuzeit selbst.«

licht, indem er dessen Berechtigung bestritten hat. Blumenberg gehe es nicht um die Legitimität, sondern um die Legalität der Neuzeit.<sup>69</sup> Damit ist Blumenbergs Ansatz nicht durch eine nuancenreiche Begriffsabwägung besser titulierte, sondern auf das schärfste angegriffen, da für Schmitt »Legalität gerade einen Gegensatz zur Legitimität bedeutet«.<sup>70</sup> Für Blumenberg bestreitet Schmitts Kritik »die historische Qualität der Fragestellung und der These. Schwerer könnte der Einwand gar nicht wiegen.«<sup>71</sup>

Schmitts Kritik enthält zwei Aspekte, die Blumenbergs Argumentationsverfahren betreffen und die es auseinanderzuhalten gilt. Einerseits wirft Schmitt Blumenberg einen unüblichen und problematischen Gebrauch des Begriffs Legitimität vor. Da dieser eine historische Rechtfertigung aus Traditionsverhältnissen meine, werde sein Gebrauch angesichts der von Blumenberg vertretenen historischen Diskontinuität als Epochenwende »einfach auf den Kopf gestellt«, da es sich um eine »Rechtfertigung vom Neuen her«<sup>72</sup> handele. Blumenberg hat darauf erwidert, die Legitimität der Neuzeit werde keinesfalls von ihrer Neuheit her entwickelt.<sup>73</sup> Vielmehr versuche er »eine ›historische‹ Rechtfertigung mit anderen Mitteln als denen der Berufung auf Zeitquantum und Kontinuität«.<sup>74</sup>

Andererseits kritisiert Schmitt den Gebrauch der Kriterien zum Aufweis der Legitimität der Neuzeit. Die sich absolut setzende neuzeitliche Vernunft formuliere selbst die Kriterien für die Beurteilung ihrer Epoche. Die Selbstevidenz ihrer Forderungen machten so eine historische Rechtfertigung unnötig. »Der Autismus ist der Argumentation immanent.«<sup>75</sup> Legalität der Neuzeit sei bei diesem Akt der Selbstermächtigung das einzig Behauptbare. Blumenberg hat dem entgegen, er habe der neuzeitlichen Vernunft keine absolute Position

---

<sup>69</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie II*, a. a. O., 111 ff. Auf eine Darstellung der Kontroverse um den Begriff des Politischen bei Schmitt und Blumenberg muß an dieser Stelle verzichtet werden, obgleich die als ein politisches Maximum und ein politisches Minimum schematisierbaren Positionen eine Tiefenschicht der Kontroverse um die Legitimität oder Legalität der Neuzeit bezeichnen. Zu Blumenbergs Auseinandersetzung mit Schmitts *Politische Theologie* vgl. *Die Legitimität der Neuzeit*, 99–113, ferner den wichtigen Aufsatz *Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie*.

<sup>70</sup> C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, München/Leipzig 1932, 14.

<sup>71</sup> *Die Legitimität der Neuzeit*, 107.

<sup>72</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie II*, a. a. O., 111.

<sup>73</sup> *Die Legitimität der Neuzeit*, 109.

<sup>74</sup> Ebd., 110.

<sup>75</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie II*, a. a. O., 114.

zugeschrieben, von der aus sie einen Kodex des Rechtmäßigen erlasse. Gerade die historische Fundierung der Notwendigkeit der Leistungen der neuzeitlichen Vernunft als Rationalität bestreite eine radikale Selbstermächtigung, trotz ihres Selbstverständnisses essentieller Geschichtsunabhängigkeit. »Es sind zwei verschiedene Dinge: Zu sagen, ein Rationalismus bedürfe nicht der historischen Rechtfertigung, er baue sich aus sich selbst autonom auf, sei indifferent gegen die Konditionen der Zeit seiner Durchsetzung, was allein seiner Selbstdefinition entspreche; und andererseits darauf zu bestehen, daß dem bestreitbaren und bestrittenen Anspruch dieser Rationalität, die Kontingenz der Geschichte durch einen standardisierten Prozeß zu ersetzen, eine bestimmte historische Funktion der Selbstbehauptung zukomme.«<sup>76</sup>

An dieser Stelle wird eine hermeneutische Aporie deutlich, die auch nicht durch Blumenbergs Hinweis, er setze die neuzeitliche Vernunft nicht absolut, beseitigt wird. Blumenberg versucht den Nachweis der Legitimität der Neuzeit durch eine Genealogie der Notwendigkeit dieser Epoche zu erbringen. Schmitt kritisiert nichts anderes als die Genese dieser Genealogie. Begrenzt man seine Kritik nicht auf die angesprochene Eigenevidenz neuzeitlicher Rationalität, sondern bezieht das hermeneutische Instrumentarium zur Deutung der Epochenäsur ein, so wird ein argumentatives Paradox auffällig: Alle inhaltlichen Aussagen Blumenbergs zur Neuzeit werden mit Hilfe eines Instrumentariums formuliert, das in allen seinen Aspekten – wie einer Philosophie der Geschichte, der Anthropologie, der Subjekttheorie oder der Phänomenologie – spezifisch neuzeitlich geformt ist.<sup>77</sup> Mit Hilfe von neuzeitlichen Kriterien wird die Krise des Mittelalters diagnostiziert, auf die die Neuzeit die Antwort sein soll.

Ein *circulus vitiosus*? Nun ist die geistesgeschichtliche Positionalität innerhalb jeder Rezeption ein unhintergebares Faktum. Wie denn anders als mit neuzeitlichen Mitteln kann heute das Mittelalter verstanden werden? Ein vermeintlicher Objektivismus, der keine zeitgenössischen Fragestellungen an die Dokumente vergangener Geschichte herantragen will, ist doch nur ein unaufgeklärter Subjektivismus, dem die Momente des Selbstentwurfs in der Interpretation verdeckt

---

<sup>76</sup> *Die Legitimität der Neuzeit*, 107.

<sup>77</sup> Blumenberg selbst weist mit Blick auf die Neuzeit darauf hin, »daß die begrifflichen Voraussetzungen, unter denen der Historiker mit dem Epochenbegriff umgeht, bereits weitgehend im Selbstverständnis dieser Epoche impliziert sind« (*Legitimität der Neuzeit*, 542).

bleiben. Aber nicht die unvermeidliche zeitgeschichtliche Subjektivität der Rezeption ist das hermeneutische Hauptproblem, sondern die drohende reine Selbstbezüglichkeit der sich entwerfenden Vernunft, der das historische Material zum Spiegel und zur Selbstbestätigung wird.

So analysiert Blumenberg vom Standpunkt des neuzeitlichen Subjektverständnisses aus den theologischen Nominalismus des Spätmittelalters als die entscheidende Konstitutionsbedingung der neuzeitlichen Subjektivität. Das entscheidende hermeneutische Apriori, das seine Interpretation des Nominalismus als des Kulminationspunktes der Krise des Mittelalters leitet, ist dabei die These der Selbsterhaltung des Subjekts als des Konstituens seiner anthropologisch orientierten Philosophie des Subjekts und der Geschichte. Gerade von dem Prinzip der Selbsterhaltung des Subjekts aber hat Blumenberg an ganz anderer Stelle gesagt, es sei »zunächst nur ein heuristisches Prinzip«, das ein Kriterium für das vorgebe, »was überhaupt noch an der Geschichte verstanden werden kann, wenn es in ihr tiefe Umbrüche, Umwertungen, Wendungen gibt, die die gesamte Lebensstruktur betreffen«. <sup>78</sup> Diese Aussage läßt sich als indirekte Antwort auf das von Schmitt angemahnte hermeneutische Paradox entfalten. Auf die Genese der Neuzeit angewendet verdeutlicht sie Blumenbergs geschichtstheoretisches Anliegen: »Mir kommt es nur darauf an, wie dem Anspruch genügt werden kann, zum Verständnis der Konstitution der Neuzeit vertretbare, auf Begründungen zumindest hinführende Aussagen zu machen.« <sup>79</sup>

Das temporale Analogon der neuzeitlichen Entteleologisierung der präsenten Wirklichkeit ist die Enthomogenisierung der Geschichte. Bereits die Renaissance hat durch ihre Degradierung des Mittelalters mit dem Prinzip einer sinnvollen Geschichtskontinuität gebrochen. Der verschärfte Versuch einer Epochenäsur provoziert die Frage nach der Leistungsfähigkeit einer Hermeneutik von geschichtlichen Diskontinuitäten. Setzt an dieser Stelle die Säkularisierungsthese noch auf eine Kontinuität des Hervorgangs der Neuzeit aus dem Mittelalter, so besteht Blumenbergs Einwand gegen sie vor allem in der Kritik ihrer Leistungsfähigkeit: Sie behauptet zu viel und erklärt zu wenig. »Ein Begriff legitimiert seine hermeneutische Funktion durch das, was er leistet.« <sup>80</sup> Dieses Diktum, auf den Begriff der Legitimität ange-

---

<sup>78</sup> Ebd., 539.

<sup>79</sup> Ebd., 34.

<sup>80</sup> Ebd., 24.

wandt, präzisiert den Sinn von Blumenbergs These der Legitimität der Neuzeit als den hermeneutischen Anspruch, durch die Anwendung dieser These die Novität und Originalität der Epoche überhaupt erst angemessen in den Blick zu bekommen. Damit ist die von Schmitt anvisierte aporetische Ausgangslage der Hermeneutik Blumenbergs nicht beseitigt, aber die Berechtigung der Anwendung dieser Hermeneutik ganz unter den Leistungsanspruch gestellt, Geschichte – trotz ihrer inneren Verwerfungen, Brüche und Wandlungen – verstehbar zu machen. Die Rede von der Legitimität der Neuzeit ist somit nicht einfach die Anwendung einer juristischen Kategorie auf die Geistesgeschichte,<sup>81</sup> sondern sie soll das Ergebnis einer hermeneutischen Anstrengung markieren, einen tiefgreifenden Epochenwandel trotz der drohenden Zersplitterung in disparate Blöcke nachvollziehbar zu halten. Legitim ist die Neuzeit für Blumenberg eben nicht aus sich heraus, sondern nur als Reaktion auf das Spätmittelalter.

Die Alternative zur Einlassung auf den von Schmitt kritisierten hermeneutischen Zirkel in Blumenbergs Argumentation ist nicht ein hermeneutischer Standpunkt jenseits der Neuzeit – diese Möglichkeit ist fiktiv –, sondern eine Reduzierung des Behauptungsniveaus. Blumenbergs Versuch, angesichts der sich plural orientierenden Fragestellungen etwa der philosophischen Mediaevistik durch einen negativen Bezug auf das Säkularisierungstheorem noch einmal die Möglichkeit auszuschöpfen, eine grundsätzliche Stellungnahme zur Neuzeit zu wagen, noch einmal trotz aller Historisierung den Eigenanspruch der Neuzeit beim Wort zu nehmen, ist der Versuch, hermeneutisch das Maximum der Behauptbarkeit gegenüber dem eher zu sichernden Niveau der Detaildeutung zu erreichen.

Die Analogie von Subjekt- und Epochenbewußtsein ist für diese hermeneutische Anstrengung bestimmend, da das Prinzip der Selbsterhaltung des Subjekts den Leitfaden des geschichtlichen Verstehens liefern soll. Die Anwendung dieses Prinzips wird nicht dadurch behindert, daß man um seine Aporien weiß.

---

<sup>81</sup> Gerhard Kaiser hat zu Recht betont, daß »ein Denken in rechtlichen Kategorien ... der Wissenschaft eigentlich fremd ist« (G. Kaiser, *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation*, zweite, ergänzte Auflage, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1973, XXXII).