

Hans Blumenbergs Rezeptionsmodelle und Athanasius Kirchers Glaubwürdigkeit

Wilhelm Schmidt-Biggemann

A. Hans Blumenberg, Hans Robert Jauß und das Konzept der Rezeptionsgeschichte: Biographica

Im Konzept der Rezeptionsgeschichte sind Hans Blumenberg (1920–1997) und Hans Robert Jauß (1921–1997) verbunden. Das Konzept wurde während ihrer gemeinsamen Zeit in Gießen entwickelt, als sie zusammen mit dem Germanisten Clemens Heselhaus die Forschergruppe “Poetik und Hermeneutik” aus der Taufe hoben. Diese Zusammenarbeit mit Jauß ist überhaupt die einzige, die (mir) von Blumenberg bekannt geworden ist.

Blumenberg ist in manchem – etwa in der Deutung von Rezeption – Stichwortgeber für Jauß geworden. Allerdings geht es Blumenberg nicht um Kanonbildung in der Literatur, sondern vielmehr um die Frage danach, wie denn die Bedingungen der Rezeption von neuen Gedanken und Konzepten philosophisch und wissenschaftsgeschichtlich verstanden werden konnten. Hier spielt seine Metaphorologie eine Schlüsselrolle. Darüber hinaus hat er Gedanken zur Rezeptionstheorie auch in seinen frühen Werken und Aufsätzen, vor allem auch in der *Genesis der kopernikanischen Welt* exemplifiziert.¹

Jauß ist als Begründer der literarischen Rezeptionstheorie vor allem wegen seiner Antrittsvorlesung in Konstanz *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* (1967) bekannt geworden.²

Sieht man sich beider Biographien an, verlaufen sie geradezu spiegelverkehrt: Jauß war Nationalsozialist, SS-Offizier, und machte anschließend bis etwa 1980 eine glänzende Karriere als Romanistik-Professor mit hoher internationaler Anerkennung. Dann kam seine SS-Vergangenheit allmählich ans Licht. Als immer mehr Einzelheiten seiner Biographie durchsickerten, fiel er ins tiefe Loch

¹ Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt. Die Zweideutigkeit des Himmels. Eröffnung der Möglichkeit eines Kopernikus* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975).

² Hans Robert Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, Konstanzer Universitätsreden 3 (Konstanz: Universitätsverlag, 1967); und 1970 als edition Suhrkamp Nr. 418.

der persönlichen und akademischen Reputations- und Ehrverluste.³ Wenn von Rezeptionsgeschichte die Rede ist, dann wird Jauß als dicker braun-schwarzer Fleck auf der Weste der akademischen Nachkriegsgeschichte behandelt. Blumenberg hingegen war als “Halbjude” von 1940 an stets in der Gefahr,⁴

³ Hans Robert Jauß (*1921 in Göppingen, †1997 in Konstanz), Begründer der Rezeptionsästhetik, Mitbegründer von “Poetik und Hermeneutik”, einer der Gründungsprofessoren der Reformuniversität Konstanz. Er stammt aus einer NS-Familie, die “gottgläubig” aber kirchenfern war. 1939 nach dem Abitur Eintritt in die SS, 1941, nach dem Austritt aus der Kirche, SS Oberscharführer, Einsatz bei der Bekämpfung des Widerstandes in den okkupierten Gebieten “Bandenbekämpfung”; 9. Nov. 1943 Obersturmführer der Reserve, 1944 Hauptsturmführer der Reserve (entspricht dem Hauptmann im Heer). Nach dem Krieg kommt er mit gefälschten Papieren offensichtlich um die Kriegsgefangenschaft herum, wird aber steckbrieflich gesucht und stellt sich der britischen Militärverwaltung, die ihn vom 17. Dez. 1945 bis 2. Jan. 1948 in Recklinghausen in einem Lager für SS-Angehörige interniert. 1948 Immatrikulation in Heidelberg aufgrund von “Persilscheinen”, die gestatten, ihn als “Mitläufer” einzustufen. Dolmetscher für Französisch und Englisch; auch Russisch-Studien. Studium vor allem bei Gerhard Hess (1907–1983), der später Gründungsrektor in Konstanz wurde. 1952 Promotion in romanischer Philologie über Proust. 1957 Habil. über mittelalterliche Tierdichtung. 1959 außerordentlicher Professor in Münster. 1961 ordentlicher Professor in Gießen. Dort 1963 mit Clemens Heselhaus, Hans Blumenberg und Wolfgang Iser Gründung von “Poetik und Hermeneutik”. 1965 ordentlicher Professor in Konstanz. Die dortige Antrittsvorlesung ist jenes berühmte Dokument der Rezeptionsgeschichte. 1988 erklärt Jauß, er habe der SS angehört, sei aber an den Grausamkeiten und Ermordungen nicht beteiligt gewesen. Ab 1990 öffentliche Diskussion in Deutschland. Hans Robert Jauß, “L'étrangeté radicale de la barbarie nazie a paralysé une génération d'intellectuels”, *Le Monde des livres* (6. Sep. 1996): 8, ein Interview von Maurice Olender mit Hans Robert Jauß unter Beisein von Karl Heinz Stierle. Jauß stirbt am 15. Februar 1997 an einem Herzinfarkt.

⁴ Hans Blumenberg (*1920 in Lübeck, †1996 in Altenberge bei Münster). Blumenberg stammte väterlicherseits aus einer katholischen Familie; die Mutter, auch katholisch, hatte jüdische Wurzeln. Er war wohl von der Familie für das Priesteramt vorgesehen, denn er begann im Wintersemester 1939/40 als Priesteramtskandidat des Bistums Osnabrück ein Theologiestudium an der Theologischen Akademie Paderborn. Im Sommersemester 1940 wechselte er – wohl schon unter NS-Druck – zur Jesuitenhochschule St. Georgen. 1940 musste er als “Halbjude” das Studium der katholischen Theologie abbrechen, wurde zum Arbeitsdienst eingezogen und danach als unabkömmlich bei den Dräger-Werken beschäftigt. 1945 war er kurz in Zerbst interniert, wurde aber von Dräger mit einem “Urlaubsschein” nach Lübeck zurückgeholt. Nach Ablauf des “Urlaubs” wurde er von der Familie seiner Frau Ursula Heinck (* 1922), die er 1944 geheiratet hatte, bis zum Kriegsende versteckt. Von 1945–1947 Promotionsstudium bei Ludwig Landgrebe in Kiel, Promotion 1947, Habilitation 1950, ebenfalls in Kiel. 1958 außerplanmäßiger Professor in Hamburg, 1960 Ruf nach Gießen; dort enge Zusammenarbeit (Freundschaft?) mit Hans Robert Jauß – Begründung von “Poetik und Hermeneutik” – woraus er sich aber mit dem Ruf nach Bochum 1965 weitgehend zurückzog. 1970 Ruf nach Münster, wo er bis zu seiner Emeritierung 1985 blieb. In Münster zog er sich so weit wie möglich aus dem

verschleppt und getötet zu werden, hatte aber das Glück, dass ihn der einflussreiche Industrielle Heinrich Dräger schützte. Er konnte 1945 sein 1940 begonnenes Studium fortsetzen, promovierte und wurde ab 1966 mit der *Legitimität der Neuzeit* bekannt.⁵ Die akademische Reputation, die Jauß zeitweise genoss, hat Blumenberg zu seinen Lebzeiten nicht bekommen, was ihn sehr gekränkt hat, denn er war empfindlich. Als sich Jauß' Ruhm verdunkelte, begann Blumenbergs Ruhm zu glänzen; das ist die derzeitige Situation.

Epochenschwelle und Rezeption

Blumenberg veröffentlichte 1958 in der *Philosophischen Rundschau* eine ausführliche Sammelrezension,⁶ die die Stichworte der Rezeptionsgeschichte

akademischen Betrieb in sein Haus in Altenberge zurück, schrieb und diktierte vornehmlich nachts. Er starb 1996 an einem Herzinfarkt.

⁵ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988), Erstauflage: Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1966.

⁶ Hans Blumenberg, "Epochenschwelle und Rezeption", besprochen werden: André-Jean Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 Bde. (Paris: Gabalda, 1949–1954); Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934), Carl Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, 2 Bde. (München: C. H. Beck 1954), Martin Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (Bern, Tübingen: 1941), *Philosophische Rundschau* 6 (1958): 94-120.

Carl Schneider: Christentum ist wesentlich antik. Blumenberg verreit ihn: 529, mit Justinian, sei die Antike vorbei. In der Einschätzung von Origenes zeigt sich Blumenbergs Patristik-Kenntnis, seine These: Geschichte ist Problemgeschichte.

Werner: Ursprung des Christentums aus der jüd. Apokalyptik. Blumenberg: "Enteschatologisierung sei die Not gewesen, die die Hellenisierung zur Notwendigkeit machte." (S. 103) – Hintergrund: Gnosis als Anti-Eschatologie und Markion: Zwei Götter; den AT transmundanen bösen und Christus als weltzugewandten Gott.

Hans Jonas: Gnosis und spätantiker Geist.

Blumenberg widerspricht in seiner Origenes-Deutung Jonas: Origenes sei nicht Summe der Gnosis-Problematik, er stellt vielmehr eine "im tiefsten unsystematische Vielstimmigkeit des Origenes" fest. "Selbstentmythologisierung des dualistischen Gnosis-Mythos".

"Solange der Dualismus substanziell verstanden wird, kann das Seinsdrama nur in kosmischer Objektivität dargestellt werden; erst ein funktionell gedachter Dualismus kann, da ihm ein pneumatischer Monismus nicht widerspricht, als metaphysische Geistesgeschichte ausgelegt werden, wobei Innen und Außen, Immanenz und Transzendenz nur die Aspekte auf Stadien dieses Prozesses bezeichnen." (115) Dann wird, nämlich in der Erlösung, Ethik zur Prima Philosophia.

Festugière wird nur en passant behandelt.

lieferte: Epochenschwelle und Rezeption. Diese Begriffe wurden Leitbegriffe der Kulturgeschichte, die Blumenberg dann nachhaltig mitprägte.

Wie nahezu immer bei Blumenberg, muss man die Thesen des Titels anhand der besprochenen Werke destillieren. Die Rezension zeigt Blumenbergs religions- und dogmengeschichtliches Interesse, das sein Werk lebenslang durchzieht. Die Epochenschwelle, die Blumenberg im Auge hat, ist die von der Antike zum Mittelalter. Blumenberg bewegt die Frage, warum sich ausgerechnet das Christentum als alleinige Religion aus der Vielfalt antiker Religionen durchgesetzt hat. Seine Antwort: Die Erfolgsgeschichte des Christentums ist darin begründet, dass es seine Herkunft aus Apokalypse und Gnosis verwischt. Mit der Zurückdrängung der apokalyptischen Dimension des Christentums wird die Frage nach der Wiederkunft des Erlösers, die Parusie, zweitrangig und das Christentum kann sich als weltliche Repräsentanz des Himmels alternativlos präsentieren.

Das Thema, das in diesem Rezensionsartikel dominiert, ist die Gnosis. Blumenberg bespricht hier Hans Jonas' *Gnosis und spätantiker Geist*, und Jonas' Konzept von Gnosis hat ihn geprägt. Das Thema wurde für die *Legitimität der Neuzeit* (1966) zentral, wo Blumenberg die Neuzeit als zweite Überwindung der Gnosis deutete.⁷ Blumenberg beschreibt 1958 den gnostischen Mythos wie folgt:

Dieser Grundmythos ist ein homogener Entwurf, er macht die Welt zu einem geschlossenen Gehäuse des Unheils, dem ein Außen als Ort des Heils entspricht, und trennt konsequent das Werk der Weltschöpfung von der Instanz des Guten, von Gott, ab. Auf diesem Grundriß spielt sich ein mythischer Prozeß ab, durch den ein innerer geistiger "Kern" des menschlichen Seins zuerst aus der weltjenseitigen Heilssphäre herausgerissen und in die gewaltsame Weltumschließung hinabgeworfen, dann aber aus dieser Knechtschaft erweckt, zurückgerufen und in die transzendente Heimat errettet wird.⁸

Die Heimat ist das "transmythische Pneuma". Dieser Prozess kann aber auch apokalyptisch gedeutet werden. Die Enttäuschung der Naherwartung der Apokalypse führt zur Sakramentalisierung. Die Sakramentalisierung ist die dogmatisch-institutionelle Stillstellung der apokalyptischen Bedrohung. Indem

⁷ Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*.

⁸ Blumenberg, "Epochenschwelle und Rezeption", 110.

Gott kirchlich verwaltet wird, ist sein unberechenbarer Schrecken reduziert und der Mensch entlastet.⁹

Zwar handelt es sich bei dieser Sammelrezension gewissermaßen um eine Keimzelle der Rezeptionstheorie; eine ausgearbeitete Begrifflichkeit ist noch nicht recht zu erkennen. Aber in der Besprechung von Jonas' *Gnosis und spätantiker Geist* sind die Hauptelemente der Mythos-Interpretation zu finden, die Blumenberg später in den Aufsätzen von "Poetik und Hermeneutik" entwickelt. Die Theorie der Rezeption entwickelt er 1960 in seinen "Paradigmen zu einer Metaphorologie", auch hier wird die leitende These vor allem anhand von Beispielen verdeutlicht.

Metaphorologie

Blumenberg stellt in dem Essay "Paradigmen zu einer Metaphorologie", der zuerst 1960 im *Archiv für Begriffsgeschichte* erschien,¹⁰ Paradigmen für eine noch ungeschriebene Theorie der Metapher vor, mehr nicht. Eine "Metaphorologie" sollte wohl ausgearbeitet werden, es gibt Entwürfe im Nachlass. Zur Darstellung einer Theorie dessen, was er eigentlich tut, wenn er philosophiert, hat sich Blumenberg nie entschließen können. Aber in diesem Essay finden sich die entscheidenden Beobachtungen zur Metaphorik, die Bausteine zu einer Metapherntheorie liefern könnten.

Begriffe sind in ihrer etymologischen Essenz bildlich – also Metaphern. Begriffszusammenstellungen – Blumenberg benutzt dafür den Begriff System geradezu inflationär – bekommen ihre Plausibilität durch Hintergrundmodelle, die die jeweilige Metaphorik steuern.

Nicht nur die Sprache denkt uns vor und steht uns bei unserer Weltsicht gleichsam "im Rücken"; noch zwingender sind wir *durch Bildervorrat und Bildervwahl* bestimmt, "kanalisiert" in dem, was überhaupt sich uns zu zeigen vermag und was wir in Erfahrung bringen können. Hier läge die Bedeutung einer *Systematik*

⁹ Schon hier zeichnet sich die Entlastungstheorie ab, die Blumenberg vor allem aus Arnold Gehlens Anthropologie übernahm. Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1940).

¹⁰ Hans Blumenberg, "Paradigmen zu einer Metaphorologie", *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (Hamburg: Meiner, 1960): 7–142.

[Hervorhebung im Original] der Metaphorologie, über deren Möglichkeit hier aber nicht orakelt werden soll.¹¹

Der Essay liefert seinem eigenen Anspruch nach einen “terminologisch-metaphorologischen Querschnitt zur Wahrheitsvorstellung”, d.h. er spielt Metaphern der Wahrheit durch. Paradigmen sind die “nackte Wahrheit”, naturphilosophische Metaphoriken wie “terra incognita” oder das “unvollendete Universum”, organische, mechanische und geometrische Hintergrundmetaphorik. Blumenberg erläutert:

Metaphorik kann auch dort im Spiele sein, wo ausschließlich terminologische Aussagen auftreten, die aber ohne Hinblick auf eine *Leitvorstellung*, an der sie induziert und “abgelesen” sind, in ihrer umschließenden Sinneinheit gar nicht verstanden werden können.¹²

Die einflussreichste Metaphorik vollzieht sich im Rücken des Sprechers, die Sprachbilder haben sich lange verselbständigt, hier wirken absolute Metaphern. Blumenberg erläutert dieses Konzept absoluter Metaphern an einem seiner Lieblingsbilder, der Höhle, die zur anthropologischen Urvorstellung, zum mythischen Modell avanciert:

Auch im kosmologischen Mythos des “Phaidon” (108 sqq.) ist der “natürliche” Ort des Menschen in höhlenartiger Tiefe und Lichtarmut, und ein Heraustreten aus dem trüben Medium ist nur in der transzendierenden Gabe mathematischer und astronomischer Spekulation möglich. Der formale Grundriß des Höhlenmythos, auf dem ein Prozeß des menschlichen Sich-erfüllens, ja Sich-übersteigens eingezeichnet wird, hat also die Verwurzelung in einer mythischen Urvorstellung und zugleich die Funktion einer *absoluten Metapher*. Aber die materiale Ausfüllung des Höhlengerüsts zeigt, daß sehr verschiedene spezifische Aufgaben diesem Instrument übertragen werden können: Der Mythos fungiert als *Modell*.¹³

Die entscheidende Figur, die bei Blumenberg hier, wie so oft, hinter der Fülle der Beispiele wirkend verborgen bleibt, ist die folgende: 1. Es gibt keine Begriffe, die nicht auf Bildlichkeit zurückgehen – diese ursprüngliche Bildlichkeit wird sprachlich in Hörbares, in Worte transponiert, die aber ihren ursprünglichen Bild-Index nicht loswerden, selbst nicht als absolute oder Ex-Metaphern. 2. Die

¹¹ Blumenberg, “Paradigmen”, 69.

¹² Blumenberg, “Paradigmen”, 69.

¹³ Blumenberg, “Paradigmen”, 86.

“systematische”, d.h. passende Benutzung von Metaphern verweist auf eine Hintergrundbildlichkeit, die bewusst oder unbewusst den Metapherngebrauch und damit die Begrifflichkeit überhaupt steuert.¹⁴ Das Hintergrundbild steuert die Metaphern; in diesem Sinne ist es das Modell der Metaphern. Modell ist sozusagen das Bildgerüst, auf dem die Metaphern situiert sind. Seine Einheitlichkeit besteht in der Bild-Hintergrund-Vorstellung, es hält die Metaphern und damit das “System” einer Wissenschaft oder eines Weltbildes zusammen. Auf diesem Modell können zugehörige “passende” Metaphern weiterwachsen und wuchern; so wird das Bild-Hintergrundmodell in seinen Möglichkeiten so lange entwickelt, bis es überlastet ist.

So lange wie das Modell noch tragfähig bleibt, mag es in einigen Positionen umbesetzt werden; aber diese Umbesetzungen können den Zerfall des Modells nur eine Zeitlang aufhalten. Diesen wissenschaftsgeschichtlichen Sachverhalt hat Blumenberg in extenso, und wieder mit zahllosen Lese Früchten garniert, 1975 in der *Genesis der kopernikanischen Welt* behandelt. Im Kapitel “Vorgeschichte als Bedingung der Wirkungsgeschichte”¹⁵ weist Blumenberg nämlich darauf hin, dass die Frage danach, wann und wie etwas als Neues überhaupt erfahren werden kann, weniger von der Elastizität des traditionellen Rezeptionsrahmens bestimmt ist als vielmehr von dem Grad, in dem die alten Modelle an ihrer eigenen Überlastung, d.i. “an ihrer inneren Widersprüchlichkeit und an ihrer mangelnden Elastizität gegenüber der unbewältigten Wirklichkeit als Vorbedingung für die skeptische oder dogmatische Negation” zerfallen.¹⁶ Weil die Perspektive nicht vorwegmodelliert ist, eröffnet diese Situation geradezu selbstverständlich den Horizont für die Erfahrung des Neuen; und zugleich kommen Konkurrenz- und Nachbarmodelle überhaupt in den Blick.

¹⁴ Deshalb kann man sagen, dass die Uhr des Universums tickt und man nicht weiß, ob sie irgendwann stillsteht; aber nicht, dass der Zahn der Zeit über diese Wunde Gras wachsen lässt.

¹⁵ Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt. Die Zweideutigkeit des Himmels. Eröffnung der Möglichkeit eines Kopernikus*, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975), 149–61.

¹⁶ Blumenberg, *Genesis der kopernikanischen Welt*, 159.

Mythos und Wirklichkeit

Die Beispiele der “Metaphorologie” sind vornehmlich theoretischer, theologischer und naturphilosophischer Art. Spezifische Geschichtsmetaphern kommen nicht vor. Als Anwendungsgebiet seiner Metapherntheorie hat sich Blumenberg ursprünglich wohl die Wissenschaftsgeschichte vorgestellt, nicht die Literaturgeschichte oder die allgemeine Profangeschichte – über die hat er auch sein Leben lang nicht geschrieben, ebenso wenig wie über Politiktheorie. Als er 1963 die Arbeitsgruppe “Poetik und Hermeneutik” mitbegründete, verfasste er einen Aufsatz über Romantheorie “Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeitsbegriff des Romans”,¹⁷ dessen Grundkonzept er dann auf die Mythostheorie ausweitete: “Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos”.¹⁸ Bei seinen theoretischen Erwägungen konnte er auf seine große Rezension über Hans Jonas’ *Gnosis und spätantiker Geist* zurückgreifen. In beiden Aufsätzen geht es ihm vor allem um die innere Stabilität der erzählten Welt; es ist eine Realität der momentanen Evidenz, die sowohl den Roman als auch den Mythos kennzeichnen. Zentrales Moment seiner Erwägungen ist sein Zweifel an der “naiven” Überzeugung, die profane Sichtbarkeitsevidenz mache den Unterschied zwischen Realität und Fiktion aus. Vielmehr hänge der Realitätsanspruch des Erzählinhalts an der inneren Konsistenz der Erzählmomente – diese Beobachtung entspricht dem Realitätsanspruch eines Hintergrundmodells, das die Metaphorik dirigiert.

Die Skepsis gegenüber einem “substantialistischen” Realitätsverständnis behält für Blumenberg lebenslang auch eine anthropologische Dimension.¹⁹ Entscheidend für diese Variabilität des Wirklichkeitsverständnisses ist die Be- oder Entlastungsfunktion der Kultur; und hier spielt die Philosophie²⁰ eine doppeldeutige Rolle: Absolute Begriffe von Theologie und Metaphysik belasten mit ihrem zeitlosen Wahrheitsanspruch, den sie aber historisch nicht durchhal-

¹⁷ Hans Blumenberg, “Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans”, in *Nachahmung und Illusion*, Poetik und Hermeneutik I, hrsg. von Hans Robert Jauf (München: Fink, 1969), 9–27.

¹⁸ Hans Blumenberg, “Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos”, in *Terror und Spiel*, Poetik und Hermeneutik IV, hrsg. von Manfred Fuhrmann (München: Fink, 1971), 11–66.

¹⁹ Für Blumenberg sind die wichtigsten Werke des 20. Jahrhunderts: Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* (1900/1901), Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927) sowie Arnold Gehlen, *Der Mensch* (1940), zitiert im Film *Hans Blumenberg - Der unsichtbare Philosoph* (2018) von Christoph Rüter.

²⁰ Blumenberg bezieht sich sein Leben lang auf Gehlen, *Der Mensch*.

ten können, den Kulturhaushalt; dagegen entlastet die Geschichte, die von ihnen erzählt wird und die in der Erzählung der Geschichte den absoluten Anspruch ihrer Wahrheit aufhebt.

Beim Mythos nimmt Blumenberg die Unterscheidung zwischen Primär- und Sekundärmythos auf, die er schon in “Epochenschwelle und Rezeption” verwendet hatte.²¹

Diese Unterscheidung ist durchaus wertend gemeint: Den Primärmythos charakterisiert Blumenberg als lebendig fruchtbar und vielfältig wuchernd: “Die Stärke der mythologischen Tradition ist ihre substantielle Inkonstanz, ihr unbedenklicher Verzicht auf Konsequenz.”²² Der Sekundärmythos ist offensichtlich von des Gedankens Blässe angekränkt: “Der Konjunktiv ist die Sprache des sekundären, des reflektierten Mythos.”²³ Der nächste Schritt der Rationalisierung führt in die lehrhaft dogmatische Festsetzung der mythischen und religiösen Inhalte; die Geschichte der Dogmatisierung ist “auf Entmutigung aller Abwandlungsgelüste” angelegt²⁴.

Blumenberg folgt hier offensichtlich einer religionsgeschichtlich-ästhetisierenden Tradition, die, von Nietzsches *Geburt der Tragödie* abhängig, den philosophischen und theologischen Monotheismus als defiziente Fassung eines ursprünglicheren, ästhetisch reicheren, mythischen Polytheismus fasst.

Ich bin mir keineswegs sicher, dass diese Charakterisierung der Geschichte des jüdischen und christlichen Monotheismus in ihrer Fruchtbarkeit gerecht wird – die Geschichte der “Philosophia perennis” wird das Gegenteil von Blumenbergs inhaltlicher These zeigen. Aber es wird in den Aufsätzen in “Poetik und Hermeneutik” deutlich, dass die Geschichte des Christentums ein Hintergrundmodell bietet, das die Metaphern und damit die Denkmuster für die abendländische Idee einer Universalgeschichte stabilisiert.

²¹ Möglicherweise stammt diese Unterscheidung, die Blumenberg auch in *Arbeit am Mythos* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979) verwendet, von Richard Reitzenstein.

²² Blumenberg, “Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos”, 21.

²³ Blumenberg, “Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos”, 19.

²⁴ Blumenberg, “Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos”, 21.

Modellgeschichte als Epochenmerkmal

Blumenbergs Modellgeschichte²⁵ ist keine Diskursgeschichte, aber sie ist doch in gewisser Weise dem sich selbst stabilisierenden Diskurs bei Foucault verwandt. Foucault ist nicht an Begriffsgeschichte und Metaphorik interessiert, ihm geht es um Kommunikation. Das wiederum ist ein soziologischer Rahmen, der Blumenberg fremd ist. Blumenberg, der Foucault noch nicht kennt als er seine wissenschaftsgeschichtliche Modellierung entwickelt, will wissenschaftsintern argumentieren. Er möchte die zentralen Metaphern auf seinem Hintergrundmodell verorten, zugleich mit dieser Verortung will er die konstitutive implizite Bildlichkeit der Begriffe als Teil der Argumentation deuten und die sinnlichen und narrativen Momente der jedem Begriff inhärenten Metaphorik/Bildlichkeit mitbedenken. Solange ein Modell als Metaphern- und Begriffshintergrund stabil ist, charakterisiert es eine Epoche. Vor dem Hintergrund dieser Erwägungen wird deutlich, warum Begriffsgeschichte für Blumenberg (und nicht nur für ihn) wichtig ist: Begriffsgeschichte ist die historische Präzisionsarbeit am Aufbau, Umbau und Verschwinden eines Modells.

Das Denk-, Metaphern- und Strukturmodell einer Epoche bestimmt die Rezeption und damit die Akzeptanz von neuen Erfahrungen und Erkenntnissen im Rahmen überkommener Topoi. Modelle stabilisieren den Sinnzusammenhang einer Epoche, sie sind metaphernbildend und absorptionsfähig. Ein solcher Sinnzusammenhang ist die Topologie der "Philosophia perennis", die von den Kirchenvätern bis ins 18. Jahrhundert ein sehr stabiles Modell der Universalgeschichte lieferte. Im Zusammenhang der Universalgeschichte spielte die Ägyptologie eine Schlüsselrolle. (Ich komme darauf zurück).

²⁵ Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962) beschreibt die Struktur, die ein wissenschaftliches Weltbild zusammenhält, aber er kennt Blumenbergs Idee der Umbesetzung nicht, seine Theorie ist eher wissenssoziologisch – und Soziologie ist Blumenberg fremd. Blumenberg kennt seinerseits Kuhn nicht. Im Ausblenden soziologischer Perspektiven liegt auch Blumenbergs Unterschied zu Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris: éditions Gallimard, 1966). Foucault beschreibt nicht – kann nicht beschreiben? – warum und wie ein Diskurs sich verändert und verschwindet.

Kanon und Rezeption

Wie für Blumenberg, so ist auch für Jauß die Frage nach der Rezeption spätestens seit der Konzipierung von "Poetik und Hermeneutik" leitend geworden. Jauß hat sein Konzept der Rezeptionsgeschichte 1967 in seiner berühmten Konstanzer Antrittsvorlesung vorgestellt: *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* (1967).²⁶ Allerdings ist Jauß' Konzept der Rezeption anders gelagert als das von Blumenberg. Blumenbergs Metaphern- und Modellgeschichte ist kulturwissenschaftlich breit, sie umfasst Theologie und Naturwissenschaft, Philosophie und Literatur, sie kann kulturgeschichtliche Epochen charakterisieren. Jauß' Fragestellung ist enger. Sie lautet zugespitzt: Was macht schöne Literatur bedeutend? Und seine Antwort auf diese Frage ist präzise: Die Rezeptionsgeschichte bestimmt den Rang der Literatur. Aussagen über die innere Substanz sprachlicher Kunstwerke, "immanente Interpretation", wie sie Wolfgang Kayser²⁷ und Emil Staiger²⁸ beschrieben haben, verdampfen im Stahlbad des Rezeptionsprozesses.

Denn Qualität und Rang eines literarischen Werkes ergeben sich weder aus seinen biographischen und historischen Entstehungsbedingungen noch allein aus seiner Stelle im Folgeverhältnis der Gattungsentwicklung, sondern aus den schwer faßbaren Kriterien von Wirkung, Rezeption und Nachruhm.²⁹

Was bleibt, bleibt – warum es bleibt, weiß man als Zeitgenosse nicht, man weiß es nur nachher. Dass wirklich das Beste bleibt, kann man nur hoffen. Jeder Substantialismus der Literatur ist ausgeschaltet. Jauß hat, anders als Blumenberg, seine Ideen zur Literatur als rezeptionsgeschichtliches Phänomen knapp und thesenhaft zusammengefasst:

1. Die Erneuerung der Literaturgeschichte erfordert, die Vorurteile des historischen Objektivismus abzubauen und die traditionelle Produktions- und Darstellungsästhetik in einer Rezeptions- und Wirkungsästhetik zu fundieren.³⁰
2. Die Analyse der literarischen Erfahrung des Lesers entgeht dann dem drohenden Psychologismus, wenn sie die Aufnahme und Wirkung eines Werkes

²⁶ Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation*; im Folgenden zitiert nach der Ausgabe der edition Suhrkamp 418.

²⁷ Wolfgang Johannes Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft* (Bern: A. Francke, 1948), danach häufig aufgelegt.

²⁸ Emil Staiger: *Die Kunst der Interpretation. Studien zur deutschen Literaturgeschichte* (Zürich: Atlantis-Verlag, 1955).

²⁹ Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation*, 147.

³⁰ Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation*, 171.

in dem objektivierbaren Bezugssystem der Erwartungen beschreibt, das sich für jedes Werk im historischen Augenblick seines Erscheinens aus dem Vorverständnis der Gattung, aus der Form und Thematik zuvor bekannter Werke und aus dem Gegensatz von poetischer und praktischer Sprache ergibt.³¹

Diese Erwartung ist präzise auch die, die in der Philosophie durch den Modellrahmen der Rezeption gegeben ist.

3. Der so rekonstruierbare Erwartungshorizont eines Werkes ermöglicht es, seinen Kunstcharakter an der Art und dem Grad seiner Wirkung auf ein vorausgesetztes Publikum zu bestimmen.³²

4. Die Rekonstruktion des Erwartungshorizontes, vor dem ein Werk in der Vergangenheit geschaffen und aufgenommen wurde, ermöglicht andererseits Fragen zu stellen, auf die der Text eine Antwort gab, und damit zu erschließen, wie der einstige Leser das Werk gesehen und verstanden haben kann.³³

Die ersten drei Thesen beziehen sich auf die schöne Literatur, sie lassen sich grosso modo auf die Philosophie übertragen: Wenn der philosophische Kanon sich in einem analogen Prozess konstituiert wie der der Literatur, dann gilt eben auch: Was bleibt, bleibt – formale Kriterien für Ewigkeitsansprüche von Wahrheit fallen aus, weil sich das Konzept der Philosophie ändert und deren Leitbegriffe ohnehin. Deshalb gibt es bei Blumenberg keinerlei Philosophie transzendentaler Subjektivität wie sie Dieter Henrich als konstitutiv für die Philosophie propagierte; die Rezeption macht den Kanon.

Die vierte These, die den vom rekonstruierbaren Erwartungshorizont als Bedingung der Rezeption bestimmt, ist so allgemein formuliert, dass sie auch auf andere Literaturen angewandt werden kann: Sie gilt für Philosophie, Theologie, Naturwissenschaft und Geschichtsschreibung.

Was Jauß und Blumenberg verbindet, ist die entschiedene Absage an einen semantischen Substantialismus: Jauß lehnt den "historischen Objektivismus" von sprachlichen Kunstwerken ab, d.h. er verzichtet auf ihren unveränderlichen Kunstcharakter und macht aus der Kunst ein Rezeptionsphänomen. Blumenbergs Funktionalismus ist erheblich umfassender:³⁴ Er tendiert dazu, den

³¹ Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation*, 174.

³² Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation*, 177.

³³ Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation*, 183.

³⁴ Im Hintergrund steht der Versuch, Ernst Cassirers *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Berlin, 1910) auf die Geisteswissenschaften zu applizieren.

Anspruch jeder selbstevidenten, d.h. substantiellen, Realität aufzuheben. Für ihn ist die Realität ein Phänomen, das je nach Metaphorik und damit je nach Hintergrundmodell variiert. Damit verändern sich die Wirklichkeiten, in denen wir leben, je nach Epoche. “Die Wirklichkeit” wird bei Blumenberg zur historisch variablen Funktion der Metaphorik.

B. “Philosophia perennis” als Modell der Universalgeschichte. Athanasius Kirchers Ägyptologie.

Was hat das alles mit Athanasius Kircher zu tun? Weder Blumenberg, der theologisch interessiert und enzyklopädisch gebildet war, noch Jauß, der für Theologie und die zugehörige Geschichtstheologie keine Ader und auch kein Interesse hatte³⁵, haben sich je mit Kircher befasst. Wie also passen Jauß’ und besonders Blumenbergs Rezeptionskonzepte zur phantastischen Geschichtstheologie des barocken Jesuiten?

Kirchers *Oedipus Aegyptiacus*³⁶ und *Obeliscus Pamphilius*³⁷ sind die Pointe der abendländischen Tradition der Ägyptologie vor Champollion. Die Grundthese ist die folgende: Die ägyptische Weisheit ist durch Hermes Trismegistos überliefert und in den Hieroglyphen niedergelegt. Ihre Haupttopoi entsprechen der adamitischen Theologie, die die Heilsgeschichte des Christentums bereits prophetisch vorhergesagt hat. Die paradisische Weisheit (“Lingua Adamica”) ist über die Sintflut überliefert worden, der Noah-Sohn Japhet hat sie seinen Nachkommen, den Ägyptern, weitergegeben, und der Schreiber des ersten Pharaos, Hermes/Thot, hat sie in Geheimschrift, nämlich den Hieroglyphen, aufgeschrieben. Kircher ist nun der Universalgelehrte, der die Hieroglyphen anhand antiker (Plutarch, Jamblich), koptischer und arabischer Quellen als die Bilderschrift, die die Geheimnisse der Theologie und der Schöpfung darstellt, entziffern kann.

³⁵ Hans Robert Jauß, “Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos. Bemerkungen zur christlichen Gefangenschaft der Mythologie im Mittelalter” in *Terror und Spiel*, 187–210.

³⁶ Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus* (Rom, 1652–1654), ND mit einer wissenschaftlichen Einleitung von Wilhelm Schmidt-Biggemann und einem kommentierten Autoren- und Stellenregister von Frank Böhling (Hildesheim: Olms, 2013).

³⁷ Athanasius Kircher, *Obeliscus Pamphilius* (Rom, 1650), ND mit einer wissenschaftlichen Einleitung von Wilhelm Schmidt-Biggemann und einem kommentierten Autoren- und Stellenregister von Frank Böhling (Hildesheim: Olms, 2014).

“Philosophia perennis” als Rezeptions- und Deutungsrahmen

Das Denk-, Metaphern- und Strukturmodell einer Epoche bestimmt den Erwartungshorizont und damit die Rezeption und Akzeptanz von zusätzlich ins Modell integrierten Topoi, Erfahrungen und Erkenntnissen.

Einen solchen Rezeptionsrahmen bildet die “Philosophia perennis”.³⁸ Das Modell der “Philosophia perennis” geht vom Universalanspruch des Christentums aus, alle Geschichte sei Heilsgeschichte, die mit Schöpfung und Sündenfall beginnt und durch Erlösungserwartungen und Endgericht bestimmt ist. Die Schöpfung ist der Konstitutionsakt der Natur, der Sündenfall die Bedingung der Politik und der Wissensanstrengung, die Weisheit des paradiesischen Adam, der das Wesen der Dinge erkannte, wieder zu erlangen.

Die “Philosophia perennis” hat alle Merkmale des Mythos. Ihre Fruchtbarkeit und ihre Evidenzerzeugung straft die Unterscheidung von Primär- und Sekundärmythos Lügen. Glaube an seine Wahrheit ist die Bedingung der Fruchtbarkeit des Mythos, deshalb wuchert er im Laufe der wissenschaftlichen Akkumulation und der intellektuellen Komfortanreicherung. Diese Anreicherung ist zugleich eine Belastung des heilsgeschichtlichen Grundmodells der “Philosophia perennis” durch genau diese wuchernde theologische Phantasie: Die Haupttopoi: Biblisch-theologischer Sprachursprung, uralte paradiesische Weisheit – “Lingua Adamica”, “Lingua Adamica” als Kabbala, Kabbala als Hieroglyphik, Hieroglyphen-Kabbala als Ursprung der griechischen Weisheit, Pythagoras und Plato, Metaphysik als natürliche Theologie, Erlösung der Natur durch Weisheit.

Auf der anderen Seite ist das Modell der “Philosophia perennis” klar definiert. Seine tragenden Begriffe sind Monotheismus, Schöpfung, Offenbarung, die Weltgeschichte ist auf den Umfang von ungefähr 6000 Jahren festgelegt. Das Ende der Welt ist zugleich das Weltgericht: Die Welt wird dann nach den Kriterien von Gut und Böse gerichtet. Dieses Hintergrundmodell ist so klar definiert, dass es auch als Ausschlussmodell für Ketzereien dienen kann. Es ist außerordentlich stabil, es bleibt in Europa sprach-, metaphern- und imaginationsbestimmend von der christlichen Spätantike bis ins frühe 18. Jahrhundert.

³⁸ Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Philosophia Perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998).

Blumenberg beschreibt diese Funktion (mit der ihm eigenen Kompliziertheit):

Es bleibt unbestritten, daß die von der christlichen Theologie hinterlassenen Leerstellen den nicht eliminierbaren Anspruchsrest behalten, jene absoluten Forderungen theoretischer wie praktischer Art an den Menschen anzunehmen und durchzuhalten, die durch eine Religion der Transzendenz und der Offenbarung eingeführt und stabilisiert worden war. Schon in der Renaissance wird an ihrem Verhältnis zur Mythologie sichtbar, wie sie diese in einer Art allegorischer Dogmatisierung dem Christentum zu assimilieren versucht [das ist genau das, was bei Kircher in Bezug auf die “Philosophia perennis” geschieht] und bis in die Ästhetik hinein zum Kanon neuer Obligationen macht, statt in ihr ein Instrument der Entdogmatisierung zu sehen und zu gebrauchen, also gerade nicht mit der Rezeption paganer Mythen die Forderung der ‘Rückkehr’ zu verbinden, um diese dann als das Endgültige festzuhalten.³⁹

Die Momente der Fruchtbarkeit des Mythos führen zunächst zum wissenschaftlichen Ausbau des Modells bis an den Rand seiner Überlastung. Im Falle Kirchers sollen alle Mythologien der Welt in diesen Zusammenhang eingebaut werden; und diese beruhen auf der ägyptischen Kultur.

Kircher kennt wie kein anderer die antiquarischen Befunde der Renaissance- und Barock-Ägyptologie. Er beschreibt die römischen Obelisken und lässt sie perfekt abbilden – die Stiche in seinen beiden ägyptologischen Hauptwerken *Obeliscus Pamphilius* (1649) und *Oedipus Aegyptiacus* (1650–1655) sind noch immer das Beste, was es dazu gibt.

Er ordnet und interpretiert die ägyptischen Kunstwerke und Artefakte, die der frühneuzeitliche Antiquarianismus zur Verfügung hat, im Rezeptionsrahmen der “Philosophia perennis”. Die Hieroglyphen versteht er als Bilderschrift, die diese theologischen Grundwahrheiten darstellen. Denn sie entsprechen der Lehre des Hermes Tresmegistos, der schon in der Antike als ägyptischer Weisheitslehrer galt und der die paradiesischen Weisheiten, die Gott den Adam gelehrt hatte, in den heiligen Zeichen (Hieroglyphen) verschlüsselt hatte, damit die Perlen der göttlichen Weisheit nicht vor die Säue gerieten. Diese Weisheiten entsprächen, so lehrte er, zugleich den Grundwahrheiten der Offenbarungstheologie, die auch in der Kabbala, sei sie jüdisch oder christlich, mitgeteilt wurden. Und deshalb

³⁹ Blumenberg, “Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos”, 27.

fänden sich in den Hieroglyphen alle Weisheiten verborgen, die Gott den Menschen über sich, die Welt und die Heilsgeschichte mitgeteilt habe.

Diese Lehre erwies sich als außerordentlich stabil. Bis Champollion war sie mehr oder minder in Kraft – es gab zwar Zweifel, aber keine wirkliche Konkurrenz. Es fragt sich also, was eigentlich dissoziierte ein solch relativ stabiles Modell?

Überlastung und Dissoziation der “Philosophia perennis”

Entscheidend ist, dass der biblische Bezugsrahmen mürbe wurde und zerbröselte. Die Momente dieses Erosionsprozesses:

1. Die Philosophie definierte sich als autonom und sprengte den Rahmen der Theologie: Ihre Maßstäbe definierten eine rationale Theologie, den Absolutismus der Natur und die Kritik der biblischen Offenbarung. Der wichtigste Vertreter dieser offenbarungskritischen Aufklärungstheologie war der Hamburger Philologe Hermann Samuel Reimarus, dessen Offenbarungskritik Lessing als *Fragmente eines Ungenannten* in den Jahren 1777–78 veröffentlichte.

2. Die Geologie des späten 18. Jahrhunderts sprengte den Rahmen der Weltgeschichte. Mit M. D. James Huttons *Theory of the Earth* (1788) und Charles Lyells *Principles of Geology* (1830–1833) wurde die biblische Naturgeschichte vollends obsolet. Die Schöpfungstheologie konnte nicht länger als physikalisches Lehrbuch verstanden werden. Das bedeutete das Ende der *Physica Mosaica*.

3. Die Anthropologie verlor ihren biblischen Rahmen. Die Naturgeschichte bestimmte die neue Anthropologie und damit auch die Kulturgeschichte des Menschen. Mit Condorcet⁴⁰ und Lamarck⁴¹ war die Theologie der Gottebenbildlichkeit des Menschen zu Ende.

4. Der biblische Text verlor seine Referentialität auf die “reale Welt.” Er wurde zum “Sermo mythicus”. Das geschah zunächst in der Neubestimmung der griechischen Mythologie: Sie wurde nicht mehr als Allegorie moralischer oder naturphilosophischer Wahrheiten, sondern als Rede eigener Dignität

⁴⁰ Marie Jean Nicolas de Caritat de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (o.O., 1794).

⁴¹ Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet de Lamarck, *Philosophie zoologique, ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux*, 2 Bde. (Paris: Dentu, 1809).

verstanden. Johann Gottlieb Heyne destruierte das Interpretationsmodell, dass Mythologie Philosophie im Kleid der Dichtung sei.⁴²

Dieses Konzept des “Sermo mythicus” wurde auf die christliche Religion appliziert. Seit Johann Gottfried Eichhorns *Einleitung ins Alte Testament*⁴³ konnte die Rede der Bibel nicht mehr als Geschichtsschreibung der Wirkung Gottes in der Welt verstanden werden. Diese literaturtheoretische Revolution ereignete sich schon 70 Jahre vor David Friedrich Strauß, der mit dem Konzept des “Sermo mythicus” das Leben Jesu deutete.⁴⁴

Die “Philosophia perennis” hatte um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert ihre Glaubwürdigkeit eingebüßt. Dieser Kreditverlust entlastete die Philologie zugleich von theologischem Erklärungsdruck. Die Philologie musste nicht länger auch Logostheologie sein; aber sie verwaltete auch nicht mehr den semantischen Komfort der “Lingua Adamica”. Sie war jetzt nur noch menschliche Sprachwissenschaft. Ihr alter Erklärungskomfort zerfiel in pagane Sprachwissenschaft und vergleichende Religionswissenschaft ohne Glaubens- und Heilsanspruch.

Die pagane Philologie war jetzt historische Sprachwissenschaft. Sie löste Philologia sacra und das Hebräische als Ursprache ab. Friedrich Schlegel beschrieb 1808 das Sanskrit als Ursprache,⁴⁵ Franz Bopp entwickelte eine indogermanische Grammatik⁴⁶, Jean François Champollion⁴⁷ entzifferte die Hieroglyphen. Dieser Prozess war zugleich die Umbesetzung der Ursprachentheorie. Champollions Entzifferung der Hieroglyphen war konstitutiver Teil des wissenschaftsgeschichtlichen Umbesetzungsvorgangs, der später auch als “Entzauberung der Welt” verhandelt wurde. Die Hieroglyphen-Entzifferung war der Anfang vom Ende der ägyptischen Geheimnisse und sie

⁴² Christian Gottlob Heyne, “Nonnulla ad quaestionem de caussis fabularum seu mythorum veterum physicis”, *Opuscula academica collecta et animadversionibus locupletata* 1 (Göttingen: Dieterich, 1785): 184–206.

⁴³ Johann Gottfried Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, 3 Bde. (Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, 1780–83).

⁴⁴ David Friedrich Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2 Bde. (Tübingen: C. F. Osiander, 1835–36).

⁴⁵ Friedrich Schlegel, *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde* (Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1808).

⁴⁶ Franz Bopp, *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache* (Frankfurt a.M.: Andreae, 1816).

⁴⁷ Jean François Champollion, *Lettre à M. Dacier relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques* (Paris: Firmin Didot Père et Fils, 1822).

bewirkte so einen erheblichen heilsgeschichtlichen und ideologischen Komfortverlust. Wenn die alte Theorie überhaupt überlebte, dann als die komfortable, melancholische Trost-Geschichte, wie schön es doch war, als die Wissenschaften noch beieinander waren.

Aber es scheint, dass die neue Theorie stimmt – und sie wurde möglich, weil man sich genau dieses historischen Komforts entledigte. Das war ein Befreiungs- und Ernüchterungsprozess zugleich. Aber erzählen sollte man doch noch von dem alten Komfort.