

Bulletin

2022.1

Editorial	1
Veranstaltungen SoSe 2022	4
Niklaus Peter: Hans Blumenbergs «Absolutismus der Wirklichkeit» – Versuch einer theologischen Kritik	8
Doris Lier: Die Sorge geht über den Fluss. Die Figur der Sorge in der Fabel von Gaius Julius Hyginus	20
Vorstand GAD	30

Editorial

Alice Holzhey-Kunz

Unser neues Leitthema «Die Sorge geht über den Fluss» knüpft an die altrömische Cura-Fabel des Hyginus an. Diese erzählt von der Erschaffung des Menschen durch die Göttin Cura und endet mit dem Richtspruch von Saturn, wonach der Mensch, weil von der «Sorge» erschaffen», auch der «Sorge» gehören solle, solange er lebt.

Nun hat auch Heidegger auf diese Fabel Bezug genommen, und zwar in seinem frühen Hauptwerk *Sein und Zeit* von 1927. Er zitiert sie sogar in der lateinischen Urfassung und gibt ihrer Deutung viel Raum. Dies deshalb, weil er glaubt, mit dieser Fabel einen Beweis dafür in Händen zu haben, dass seine existenziale Bestimmung des «Seins des Daseins» als «Sorge» (ab § 41, S. 191 ff.) keine eigene «Erfindung» sei, sondern dass sie lediglich zum ersten Mal jenes uralte Wissen über sich selbst auf adäquate Weise artikuliere, das dem Menschen als Menschen eigen sei.

Offenkundig will sich Heidegger damit als der wahre Schüler Husserls stilisieren, der auch mit seiner Bestimmung des menschlichen Seins als «Sorge» dessen Credo «Zu den Sachen selbst» verwirkliche, statt nur wie die anderen philosophischen Anthropologen seiner Zeit metaphysische Spekulationen in die Welt zu setzen. Doch sein Umgang mit dieser Fabel weist ihn meines Erachtens mehr als Demagogen denn als Phänomenologen aus. Statt sie als eine von vielen Fabeln des Altertums anzuerkennen, die von der Entstehung des Menschen handeln, wird sie nun zu «der» Fabel, welche jenes «vorontologische Zeugnis» für das wahre «Seinsverständnis» beinhalte, das «im Dasein selbst» liege»: «In dem Zeugnis spricht sich das Dasein über sich selbst aus», und zwar «ursprünglich», weil noch frei von jeglicher Theorie (vgl. S. 197). Wahrlich eine ziemlich abstruse Logik, die wohl dem Zweck dienen soll, seine eigene Bestimmung des Daseins als «Sorge» als erstmalige Aufdeckung einer bisher der Philosophie verborgenen Wahrheit zu beweisen und damit gegen mögliche Kritik zu immunisieren.

Dennoch scheint mir Heideggers Analyse der «Sorge» ein besonders lesenswertes Stück von *Sein und Zeit* zu sein, und zwar gerade auch für Psychologen und (ärztliche oder psychologische) Psychotherapeuten. Dies deshalb, weil wir im

psychotherapeutischen Gespräch mit Patienten nicht selten im Dunkeln tappen, und es uns nicht gelingen will, den (verborgenen) Sinn der von ihnen berichteten Wünsche und Befürchtungen, aber auch Handlungen, zu enträtseln. Gewiss haben uns diesbezüglich Freud und manche seiner Schüler wichtige hermeneutische Hinweise gegeben, wenn sie uns anweisen, solche «Fremdlinge» als Teile frühkindlicher Erfahrungen (als «Reminiszenzen») des Patienten zu nehmen, zu denen der Zugang auch ihm selbst vorläufig noch versperrt ist.

Doch wenn es zutrifft, dass der Mensch nicht nur «geschichtlich» existiert, sondern auch «philosophisch» – und das scheint mir die grundlegende existenzphilosophische Erkenntnis seit Kierkegaard zu sein –, dann liegt auch im Aufweis des Seins des Daseins als «Sorge» ein hermeneutischer Fingerzeig bezüglich erratischer Äusserungen von Patienten.

Besonders fasziniert bin ich von Heideggers «Sorge» deshalb, weil er sie als eine «unzerreissbare Ganzheit» beschreibt, welcher *dieselbe Dynamik* eignet, welche für Freud das (unbewusste) Verhältnis des Patienten zum eigenen lebensgeschichtlichen Anfang bestimmt. Es ist hier wie dort die Dynamik eines inneren Widerstreits zwischen dem Hang, in Illusionen zu entfliehen und auf diese Weise den Lastcharakter der «Sorge» bzw. den Unlustcharakter des «Realitätsprinzips» los zu werden, und dem entgegengesetzten Wunsch, zu erfahren, wie es damals als Kleinkind für mich wirklich war und ebenso, wie es in Wahrheit um die *Conditio Humana* steht, der ich als Mensch zeitlebens unterworfen bin.

Abschliessend noch ein Wort zum *Forumsprogramm* des kommenden Sommer-Semesters. Die drei Vorträge haben einiges miteinander gemeinsam: Erstens befassen sie sich mit ganz konkreten und zugleich aktuellen Phänomenen, die *Anlass zur Sorge* geben; zweitens zeigen bereits die drei Ausschreibungen einen überaus *sorgsamem* Umgang mit den gewählten Themen; und drittens entstammen alle ReferentInnen der «Zunft» der Psychologen und Psychotherapeuten.

Das «Gespräch» am Donnerstag, den 7. April 2022 zwischen *Jens Gaab* aus Basel und *Julian Hofmann* aus Zürich ist insofern ein Novum, als hier erstmals an ein früheres Forum (vom Dezember 2021) angeknüpft wird, geht es doch noch-

mals um das «Sorgenkind» *universitäre Psychologie*, jetzt aber nicht mehr, um deren vorherrschend positivistisches Wissenschaftsverständnis anzuprangern, sondern um im Gespräch mit einem Vertreter eben dieser universitären klinischen Psychologie besser zu verstehen, wie es dazu kommen konnte, ob es auch gute Gründe dafür gibt und ob eine Pluralisierung der Forschungsmethoden dennoch möglich ist.

Der Vortrag vom Donnerstag, den 12. Mai von *Priska Bauer* aus Freiburg im Breisgau über «Epilepsie» sprengt die übliche medizinisch-psychiatrische Sichtweise auf diese Krankheit, basiert er doch auf persönlichen Interviews mit Epilepsie-Kranken und sucht einen mikrophänomenologischen Zugang zu deren Leiden anhand von Karl Jaspers existenzphilosophischem Begriff der «Grenzsituation».

Am Donnerstag, den 9. Juni wird – anschliessend an die Vereinsversammlung der GAD – *Brigitte Boothe* aus Zürich als Psychoanalytikerin über «Die Sorge in Zeiten der Pandemie» sprechen in der Absicht, diesbezüglich die verschiedenen «Figuren der Sorge» voneinander zu unterscheiden, von der «Besorgnis» bis hin zu «Fürsorge» und «Vorsorge».

Im Namen des Vorstands möchte ich Sie herzlich zu diesen Veranstaltungen einladen und wünsche Ihnen zugleich eine anregende Lektüre der Beiträge, die Sie auch in diesem Bulletin 2022.1 wiederum finden.

Öffentliche Forumsveranstaltungen Sommer 2022

Leitthema: «Die Sorge geht über den Fluss»

Alle drei Forumsabende finden im Restaurant Weisser Wind, Oberdorfstrasse 20, 8001 Zürich statt: der erste Abend im Neuzofingersaal, die beiden anderen, wie gewohnt, in der Weggenstube.

Donnerstag
7. April 2022,
20.00–21.30 Uhr

Ein sorgsames Gespräch über die akademische Psychologie

Prof. Dr. Jens Gaab & MSc Julian Hofmann

Im vergangenen Wintersemester hat sich Julian Hofmann anlässlich eines Forumsabends mit dem gegenwärtigen Zustand der akademischen Psychologie beschäftigt. Erklärtes Ziel seines Vortrags war es, einige Grundannahmen der akademischen Psychologie explizit zu machen und zu kritisieren. Im Fokus standen dabei Überlegungen zur problematischen Betrachtungsweise des Psychischen, die innerhalb des empirisch-quantitativen Paradigmas vorherrscht. Ein Plädoyer zur Förderung alternativer Erkenntniszugänge und (selbst-)reflexiven Bemühungen sollte schliesslich dazu verhelfen, den Blick auf die psychologische Forschung wieder mehr zu öffnen.

Zweifelsohne blieben danach viele Fragen offen. So lässt sich fragen: Ist die geäusserte Kritik an der akademischen Psychologie in dieser Form gerechtfertigt oder zielt sie am Forschungsbetrieb vorbei? Welcher Status kommt den genannten Grundannahmen zu und wie steht es tatsächlich um das Bild des Psychischen innerhalb des Forschungsdiskurses? Und ferner: Wie kam es zum Primat empirisch-quantitati-

ver Methodik und liesse sich heute überhaupt eine akademische Psychologie denken, deren methodische Zugänge sich anders gestalteten?

In der kommenden Veranstaltung wollen wir uns diesen und weiteren Fragen in einem Gespräch widmen – und zwar gemeinsam mit Jens Gaab, der als Professor für Klinische Psychologie und Psychotherapie an der Universität Basel mit der akademischen Forschung bestens vertraut ist. Mit diesem Veranstaltungsformat hoffen wir, nebst einer erhellenden inhaltlichen Diskussion auch ein Verständnis der Psychologie als (selbst-)reflexives Unterfangen und die Wichtigkeit des *Sorgetragens* befördern zu können.

Epilepsie als Grenzsituation

*Dr. phil. Prisca Bauer, Ärztin,
Universitätsklinikum Freiburg*

Karl Jaspers definierte Grenzsituationen als Ereignisse, die die Grundbedingungen und Widersprüche des Lebens spürbar machen. «In jeder Grenzsituation wird mir gleichsam der Boden unter den Füßen weggezogen» (Jaspers 1919). Grenzsituationen können nicht aufgehoben werden, sondern müssen ausgehalten werden. Laut Jaspers ist die Bewältigung von Grenzsituationen abhängig von der inneren Haltung des Subjekts.

Psychische sowie körperliche Erkrankungen können Grenzsituationen darstellen. Epilepsie ist eine viel

**Donnerstag
12. Mai 2022,
20.00–21.30 Uhr**

vorkommende neurologische Erkrankung die mit unvorhersehbaren Anfällen und psychischen Komorbiditäten einhergeht. In diesem Vortrag werde ich anhand von Interviews mit Menschen mit Epilepsie zeigen, dass diese Erkrankung für Betroffene eine Grenzsituation darstellen kann, und dass der Umgang mit dieser zu psychischen Symptomen führen kann. Das Verständnis von Epilepsie und epileptischen Anfällen als Grenzsituationen öffnet neue Möglichkeiten für die psychotherapeutische Behandlung von Menschen mit Epilepsie, in der nicht die Reduzierung der Anfälle im Vordergrund steht, sondern der innerliche Umgang mit ihnen.

Donnerstag
9. Juni 2022,
20.00–21.30 Uhr

Sorge in Zeiten der Pandemie

Prof. Dr. Brigitte Boothe, Zürich

«Zum zweiten Mal in Folge bezeichnen die Schweizerinnen und Schweizer die Corona-Pandemie als ihre Hauptsorge, doch praktisch im gleichen Atemzug nennen sie nun den Klimawandel und die Altersvorsorge.» So zeigt es das «Sorgenbarometer» der Crédit Suisse am 25. 11. 2021 an. Es geht um die seit zwei Jahren sich wellenförmig ausbreitende coronabedingte Bedrohung der Weltgesundheit, doch auch, neben Fragen der Alterssicherung, um die zunehmende Bedrohung durch die Klimakrise. Die täglichen Nachrichten aus Politik und Wissenschaft, mit kontinuierlich neuen Lageberichten sowie eingeleiteten, angekün-

digten und verordneten Massnahmen fordern – und strapazieren – das Vertrauen der Bevölkerung, intensivieren Unsicherheit und lassen Besorgnis wachsen.

Figuren der Sorge nehmen in dieser Situation kollektiv und individuell grossen Raum ein. Im Vortrag sollen sie genauer exploriert werden, zum Beispiel Besorgnis als Last, Fürsorge als Erhalten, Schützen und Gedeihen-Lassen, Vorsorge als Schutz vor Risiko und Gefahr – man denke nur an Joseph, der die Träume des Pharaos als Warnung vor einer Versorgungs-, ja fast schon Klimakrise deutet –, Sorgfalt als Haltung der Wertschätzung. «Häb (dir) Sorg» ist nicht nur Abschiedsgruss, sondern kommt vom Luzerner Sprichwort: «Der Herr Sorg-haa isch dr bescht Dokter und choscht am mindschte.»

Ordentliche Vereinsversammlung der GAD am 9. Juni 2022 um 19.00 Uhr

Am Donnerstag den 9. Juni 2022 findet um 19.00 Uhr, also vor der Forums-Veranstaltung mit Frau Prof. Brigitte Boothe, welche um 20.00 Uhr beginnt, ebenfalls in der Weggenstube die alle zwei Jahre durchgeführte ordentliche Vereinsversammlung der Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse GAD statt. Anschliessend Apéro bis 20.00 Uhr, zu dem auch die Forums-Teilnehmer eingeladen sind!

Die Mitglieder der GAD erhalten für die Vereinsversammlung noch eine gesonderte Einladung.

Hans Blumenbergs «Absolutismus der Wirklichkeit» – Versuch einer theologischen Kritik

Forumsvortrag vom 2. September 2021

Niklaus Peter

Mit dem Begriff «Absolutismus der Wirklichkeit» ist Hans Blumenberg eine einprägsame, apodiktische Formulierung gelungen, die sogleich einen absolutistischen König der frühen Neuzeit evoziert – einen harten, mitleidslosen Herrscher, der über Leben und Tod entscheidet, bei dem es keine Argumente, keine Gnade, keinen Hauch einer Hoffnung gibt – nur seinen erratischen Willen. Wobei diese Wirklichkeit für Blumenberg natürlich keinen Willen hat, sondern Resultat einer sinnlosen, zufälligen Gesetzlichkeit ist.

Blumenbergs philosophisches Kondensat «Absolutismus der Wirklichkeit» bildet zusammen mit der «Arbeit am Mythos» einen der Kerne seines Theorieprogramms. Dieses hat er in weitausholenden anthropologischen, geistes- und wissenschaftsgeschichtlichen Grosserzählungen ausformuliert. In ihnen kann das, was es an religiösem, theologischem Wissen und dessen dichterischen Gestaltungen gibt, nur noch als eine verhärtete Sonderform des Mythos gedacht werden, als eine Art von hoffnungslosem (aber hoffnungsvoll gemeintem) illusionären Gegenwissen zur Gewinnung von Distanz. An ihm muss man sich immer neu abarbeiten – weil der «Absolutismus der Wirklichkeit» dem Menschen keine andere Wahl lässt.

Wer sich das genau anschaut – das ist die Ziellinie meines Vortrags – wird vermuten: Es handelt sich hier um eine Art von invertierter, negativ umgekehrter Theologie bei Blumenberg. Und so überrascht es nicht, dass beim ganz späten Blumenberg in seinem Buch «Matthäuspasion» aus einem Eu-Angelion (einer Guten Botschaft) ein Dys-Angelion (eine Schlechte Botschaft) wird, in der Gott keinen anderen Ausweg als den des Selbstmords sieht. Diese Gegentheologie wird man – so meine erste These und mein erster Teil – in ihrer Fixierung auch biographisch verstehen müssen. Das mag klären und verstehen helfen, was in dieser Begriffsprägung «Absolutismus der Wirklichkeit» mitschwingt.

In einem zweiten Teil versuche ich diese meine scharfe These zu plausibilisieren, indem ich auf die frappante Nähe von Blumenbergs Mythosverständnis zu

jenem Nietzsches hinweise, und damit zur stärksten Form von invertierter, negativ gedrehter Theologie.

In einem dritten Teil werde ich ansprechen, dass die Erfahrungen, die Erzählungs- und Erfahrungsbestände, die Blumenberg mit seiner Begriffsprägung «Absolutismus der Wirklichkeit» anspricht, im Sprachraum christlicher (und nicht nur christlicher) Theologie durchaus und vielfältig präsent sind – aber eben vor dem Hintergrund des Gottesglaubens anders gedeutet werden.

1. Hans Blumenberg und seine Absolutismen

Hans Blumenberg wird 1910 – so berichtet sein letzter Assistent Heinrich Niehues-Pröbsting – in eine fromme, katholische Familie hineingeboren, bei der die tägliche Messe, das Ministrieren, die Mitgliedschaft in katholischen Jugendbünden gelebte Selbstverständlichkeiten sind. Blumenberg beginnt danach mit dem Studium der Theologie an der Philos.-theol. Fakultät Paderborn, später bei den Jesuiten in Frankfurt (St. Georgen) – durchaus nicht, weil ihm als «Halbjuden» der Zugang zu einer staatlichen Universität verwehrt gewesen sei (so etwa F. J. Wetz), er wollte ursprünglich Priester werden. Er wechselt aber in die Philosophie, promoviert mit einer Arbeit über ein Thema mittelalterlicher Ontologie, distanziert sich dann jedoch (wie Heidegger) vom christlichen Glauben, und habilitiert sich, wiederum mit einer Arbeit zur Ontologie, nun aber im Bereich der husserlschen Spät-Phänomenologie. Er bleibt bis zu seinem Tod Mitglied der katholischen Kirche, auch wenn er keine Geistlichen an seinem Grab wollte. Er habe, so zitiert Niehues-Pröbsting mündliche und schriftliche Äusserungen Blumenbergs, «den Glauben und die Hoffnung nicht mehr, aber die Liebe.»

Diese Bindung an Themen und Habitusformen des Christentums bei gleichzeitiger Lösung, ja radikaler Ablehnung von Theologie – das wird Blumenbergs weiteren Lebens- und Denkweg bestimmen. Und das lässt sich nun an den etwas wunderlichen Gedankengängen des Buches, mit dem er richtig berühmt geworden ist, aufzeigen: an *Legitimität der Neuzeit* (1966). Schon die auffällige, juristische Begrifflichkeit zeigt eine Grundspannung an – denn gegen philosophisch-

theologische Bestreitung oder Vereinnahmung der Neuzeit tritt Blumenberg gewissermassen als Anwalt der Neuzeit auf und plädiert auf «unschuldig» für seine angeklagte Mandantin: Blumenberg ortet schon im Begriff der Säkularisierung eine Kriminalisierung autonom-neuzeitlichen Selbstverständnisses: Enteignung des rechtmässigen Besitzers (Gott) durch den Autonomie reklamierenden modernen Menschen. So werde dieses Selbstverständnis entweder als Abfall/Vergehen (oder aber vereinnahmend als durch Gott angelegtes, providentiell vorprogrammiertes Mündigkeitsbewusstsein angesehen).

Genau das zu bekämpfen ist Blumenbergs Programm. Und er tut dies, indem er den Nachweis zu erbringen versucht, dass der neuzeitliche Autonomiebewusstsein zentral reflektierende Begriff der Selbstbehauptung (*conservatio sui*) eine notwendige und legitime Reaktion gegen die spätmittelalterliche Absolutierung des Gottesbegriffs war: eine Selbstbehauptung also nicht nur in harter, natürlicher Umwelt, sondern gegen den theologisch verabsolutierten Gott. Hier wachse der Kern moderner Subjektivität.

So weit der ideenpolitische Ort, die Gegner und die Generalthese des Buches. Was aber ist die Methode, mit der die Legitimität bewiesen werden soll? Die Verteidigungsstrategie besteht im Versuch des Nachweises, dass diese neuzeitliche Selbstbehauptung eine notwendige Reaktion auf immanente Probleme christlicher Theodizee darstellt, auf Probleme, die aus der Spannung einer nicht überwundenen, sondern nur schlecht verarbeiteten Gnosis im augustinisch-mittelalterlichen Katholizismus entstanden seien, welche aber in Form des verabsolutierten Gottes im Nominalismus wieder auftauchten. Nicht ungeschickt für einen Anwalt nimmt Blumenberg den Vorwurf, die Neuzeit sei ein Gnostisches Zeitalter (E. Voegelin) wieder auf, kehrt den Spiess aber um: Erst die Neuzeit ist für ihn die geglückte Überwindung der Gnosis!

Man könnte die Fragestellung Blumenbergs viel allgemeiner so formulieren: Was führte zur neuzeitlichen, aufs Beherrschen der Natur ausgerichteten Wissenschaft und Technik? Was führte zu diesem enormen Effort der Selbstbehauptung, der mit allen Mitteln angestrebten Verbesserung menschlicher Lebenschancen?

Die in Anlehnung an die philosophische Anthropologie (Gehlen) vertretene Ansicht, dass der Mensch als instinktarmes Tier seine gefährliche Weltoffenheit durch sprachliche und technische Vorsorge wettzumachen sucht, und also die neuzeitliche Wissenschafts- und Technikentwicklung nur als quantitative Steigerung der in der *conditio humana* angelegten Eigenart des Menschen sieht, wird von Blumenberg abgelehnt: Weshalb es dann nicht schon in der Antike zu dieser Entwicklung gekommen sei? Es muss also durch das christliche Mittelalter bedingt in der frühen Neuzeit zu einer neuen Qualität des Selbstverständnisses gekommen sein. Die Methode Blumenbergs ist somit ein differentialdiagnostischer Epochenvergleich: die ausgehende Antike wird mit der frühen Neuzeit verglichen, mit spezifischem Augenmerk auf das Wissenschafts- und Naturverständnis. Und das Ergebnis lautet: dass die gnostische Destruktion des griechischen Kosmosvertrauens und der damit gegebene Ordnungsschwund in der augustini-scholastischen Theologie nur ungenügend neutralisiert, im Nominalismus in theologisch verschärfter Gestalt wieder auftauchte – und erst jetzt zum aggressiv-dominanten Naturverhältnis der Neuzeit werden konnte. Selbstbehauptung als eine legitime Notwehr des Menschen gegen einen dominant und zugleich unplausibel gewordenen Gott....

Wenn man sich etwas zurücklehnt und die Augen zusammenkneift, um hier Distanz zu gewinnen, so fragt man sich: Ist das nicht eine geschichtsphilosophisch arg überfrachtete, spekulative, historisch wenig plausible Konstruktion? Weil die Theodizee Problematik, d.h. die Erfahrung des Bösen und Schrecklichen in der Welt, durch eine augustinische Sündentheologie in der Spätantike schlecht überwunden wurde, sei sie im Spätmittelalter in der *potentia absoluta Dei* des Nominalismus wieder aufgetaucht, theologisch so verschärft, dass «der Mensch» zur Notwehr in Form von Naturwissenschaften und Technik greifen musste ...! Ganz abgesehen davon, dass Spezialisten wie Heiko A. Oberman uns sagen, die begriffliche Hauptkonstruktion Hans Blumenbergs vom spätmittelalterlichen «Willkürgott» und von der antitheologischen «Legitimität der Neuzeit» beruhe auf einem fundamentalen Missverständnis der nominalistischen Begriffe «poten-

tia absoluta» und «potentia ordinata» (ähnlich Hübener in der Taubes-Festschrift «die Nominalismus-Legende»). Abgesehen auch von all den frommen Naturwissenschaftlern bis hin zu Newton – fragt sich ganz generell, ob solch geistesgeschichtliche Kausalketten angesichts der Komplexität historischer Prozesse noch plausibel sind. Ist – so vermute ich – diese angestrengte Konstruktion Blumenbergs von der Notwehr-Legitimität eines naturwissenschaftlichen Atheismus oder Agnostizismus nicht eher als eine biographisch bedingte Rechtfertigung seiner Ablösung vom Christentum, vom Katholizismus zu lesen? Aber noch sind wir ja nicht beim «Absolutismus der Wirklichkeit», sondern erst beim «Absolutismus» eines vermeintlichen Willkürgottes und der Selbstbehauptung des Menschen in Form von neuzeitlicher Naturwissenschaft und Technik ... Beide werden also als faktische Befreiung von Ohnmacht und Schrecken der Natur interpretiert, aber eben nicht nur: naturwissenschaftliches Denken wird als Selbstbehauptung, als innere Befreiung, ja Daseinserfüllung des Menschen gesehen...

Franz Josef Wetz hat in seinem Buch *Hans Blumenberg zur Einführung* (2004) sehr eindringlich beschrieben, dass in Blumenbergs nächstem grossen Buch *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (1975) die moderne Naturwissenschaft neu und radikal anders interpretiert wird: «Jetzt [so Wetz] wird sie [sc die Wissenschaft] nicht mehr nur als Mittel angesehen, die unverfügbare Natur zu domestizieren und zu distanzieren, sondern tritt als Macht auf den Plan, welche die Natur überhaupt erst als rücksichtslos und übermächtig enthüllt.» Die moderne Naturwissenschaft habe, so paraphrasiert Wetz Blumenberg, uns nachgerade der Illusion beraubt, dass uns Menschen im Ganzen der natürlichen Weltwirklichkeit eine Sonder- und Zentralstellung zukomme, dass «auf unsere Überlebens- und Sinninteressen ... Rücksicht genommen werde.» Blumenberg spreche «vom zunehmendem Zweifel an der Konvergenz von Erkenntnis und Glück» (S. 69–70), ja der Blick in die ungeheuren Räume des Weltalls und ihren Wüsten erzeuge beim Menschen einen Schock, ein Gefühl der Verlorenheit und Bedeutungslosigkeit. «Die humane Selbstbehauptung» müsse sich nun [nicht mehr gegen Gott], sondern «gegen die Rücksichtslosigkeit einer gottlosen Natur zur Wehr setzen» (90 f.).

Und jetzt sind wir beim «Absolutismus der Wirklichkeit» abgekommen – und bei der damit verbundenen, notwendig gewordenen «Arbeit am Mythos». Und das heisst bei den von Blumenberg neu gewürdigten Versuchen des Menschen, durch andere Formen des Wissens, durch Mythen, Erzählungen, durch Bilder, durch Kunst Distanz zu gewinnen. Man könnte vermuten, dass es sich nun mit dem Stichwort «Mythos» um das Andere der Vernunft, um eine Erneuerung eines theologie-affinen Denkens handelt. Aber so verhält es sich nicht: Denn woran sich nach Blumenberg Mythen abarbeiten, ist einfach eine Distanz und Luft zum Atmen suchende Imagination und Fiktion gegenüber einer erdrückenden, feindlichen, erstickenden Wirklichkeit. Kein erlösendes, versöhnendes, Erfahrungen in Interpretationen verdichtendes Wissen. Deshalb habe ich es einen Neuansatz einer «invertierten Theologie» genannt. Für Blumenberg geht es darum, sich mit solchen menschlichen Geschichten, Bildern, Mythen gegenüber dem sinnlosen Absolutismus der Wirklichkeit zu behaupten – Sinnstiftung gleichsam in einem Meer des Sinnlosen.

Ich möchte das nun, wie angekündigt, konturieren mit einem Hinweis auf die Nähe dieser Sicht zu Nietzsches Verständnis des Mythos in seiner frühen Schrift *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1871) – mit einem kurzen Abstecher zu dessen umgestülpter, inverser Theologie, seinem neumythischen Zarathustra.

2. Nietzsches Mythosbegriff

Das grossartige, seltsame hypertrophe Erstlingsbuch Nietzsches, das einerseits ein altphilologisches Spezialproblem lösen will – die Entstehung der antiken Tragödie – und andererseits zugleich die kulturelle Krisensituation der reichsdeutschen Moderne um 1871 mit einem Heilsversprechen behandelt – nämlich dem Versprechen, die Erneuerung des tragischen Bewusstseins durch die Musikdramen Richard Wagners werde Remedur bringen – all das kann hier nur angetippt werden. Interessant ist aber eben, wie sehr sich Nietzsches und Blumenbergs Mythosbegriffe treffen, in ihrem Verständnis, dass es sich um Texte handelt, die

eine lebens- und kulturbedrohliche Situation durch fiktives, illusionäres Gegenwissen in Schach halten.

Mythen sind für Nietzsche menschliche Projektionen, die auf Daseinsnot und Ängste emotionale und kognitive Antworten formulieren. Nietzsche betont in der *Geburt der Tragödie*, dass der «olympische Zauberberg» und dessen Götter von den Griechen «aus tiefster Nöthigung» gegen die Erfahrung der «Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins» geschaffen worden seien (GT 3, 35f. – man könnte blumenbergisch übersetzen: gegen den Absolutismus der Wirklichkeit). Es ist also die Urerfahrung des Leidens, des Schrecklichen in Natur und Geschichte, die zur Projektion von mythischen Gegenwelten nötigt. Diese Gegenwelten haben die Aufgabe der Verklärung *und* partiellen Verschleierung der Realität, sie müssen die Gefahr der Lebensverneinung, der Weltflucht, des Suizids abwenden. Nietzsche siedelt den Mythos mit seiner Interpretation in einer tiefen anthropologischen, präreflexiven Instinktschicht an. Ihre anthropologische Parallele haben Mythen in der unbewussten Produktion von Wunschwelten im Traum, und Nietzsche meint damit eine in archaisch-geistigen Sphären angesetzte Matrix für den Mythos, für Religion wie Kunst gefunden zu haben. Der seiner Kultur- und Mythosanalyse zugrundeliegende zentrale Gesichtspunkt könnte demnach folgendermassen formuliert werden:

Die Kernschicht kultureller Orientierungssysteme lässt sich typologisch am Verhältnis von Realitätswahrnehmung und Realitätsverdrängung fassen. Beide, Wahrnehmung wie Verdrängung der schrecklichen Wirklichkeit, sind notwendig. Nur aus ihrer Verbindung, aus einem lebensfördernden Gleichgewicht beider kann grosse Kultur entstehen. Ihre vollendetste Gestalt findet Nietzsche in den Aeschyleischen und Sophokleischen Tragödien.

Angedeutet sei auch, dass Nietzsches Kulturtheorie mit politisch toxischen Gedanken verbunden war. Dies, weil er programmatisch behauptet, dass ein analoger Pessimismus, eine tragische Weltanschauung in Deutschland notwendig sei, um gegen ein verweichlichendes Christentum und gegen einen Liberalismus, gegen Menschenrechte und Demokratie den harten, politischen Realismus von

Herrschereliten wiederzugewinnen. Jede Hochkultur brauche einen Sklavenstand. Solche Töne gibt es bei Blumenberg nicht – aber die Figur der überlebensnotwendigen Illusion, welche die tragischen Mythen spenden – genau dieses funktionale Verständnis gründet auch Blumenbergs tragische, pessimistische Philosophie.

3. Eine theologische Deutung und Kritik am «Absolutismus der Wirklichkeit»

Damit Sie mich nicht vorweg gleich schon als konservativen Theologen einsortieren, der im Gegenangriff auf Blumenberg und mit dem Topos «invertierte Theologie» in ein naives, vorneuzeitliches Welt- und Gottesbild zurückruft – will ich deutlich sagen: Die Erfahrungen von Gefährdung, von Schrecken und Weltangst, die grundstürzenden Orientierungsprobleme, die mit Leidenserfahrungen verbundene Theodizee-Thematik, ja das Bewusstsein, dass mit den neuzeitlichen Natur- und Geisteswissenschaften eine Infragestellung traditionellen, metaphysisch-theologischen Denkens im Raume steht und ein vorneuzeitliches Weltbild, mythische Denkformen und ein zu einfaches Gottesbild nicht haltbar sind angesichts der astronomischen Revolution, der Evolutionstheorie, der Erkenntnisse der Systemtheorie, der Psychologie – all diese bei Blumenberg mit dem Begriffsfeld Neuzeit und Absolutismus der Wirklichkeit angesprochenen Probleme bestreite ich nicht. Was ich kritisiere, ist ein zu einfaches geschichtsphilosophisches Schema, welches das gesamte historische Feld in ein Vorher und Nachher teilt und so vorweg entscheidet, dass religiöse Erfahrungen und Denkformen jede Glaubwürdigkeit eingebüsst hätten. «Legitimität der Neuzeit», «Absolutismus der Wirklichkeit» funktionieren begriffsstrategisch leider so – das ist meine Kritik an Blumenbergs philosophischen Grundentscheidungen.

Und so möchte ich nochmals ansetzen mit dem Hinweis, dass die Thematik des Schmerzes, des Leidens, des Unglücks und der Ungerechtigkeit tief in der biblischen Sprachwelt verwurzelt sind, man lese dazu die Psalmen, Kohelet, die Propheten, die Evangelien – und nicht nur im Buch Hiob ist die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, die Theodizee-Frage präsent. Ich meine, dass Religion ge-

nerell, besonders aber die jüdisch-christliche Tradition diesen Erfahrungen Raum und Sprache gibt. Ja, die Kernerfahrung des christlichen Glaubens ist das Leiden, der Tod des Gerechten, des unschuldig Leidenden. Aber im Gegensatz zu Macht- und Erfolgstheologien ist es die Kernüberzeugung des Christentums, dass Gott diesen Weg ins Leiden mitgeht – aber geheimnisvollerweise der Gott ist, der damit für die Überwindung des Leidens und Todes durch die Liebe steht.

Ja, wenn ich hier so verkürzend auf Kernbestände unseres Glaubensbekenntnisses hinweise, so möchte ich mit Nachdruck sagen, dass man Religionen nicht an Einzelsätzen ihrer Schriften, an ihren Dogmen, vor allem nicht allein an den grotesken Ausformungen lehrhaft-dogmatischer Sätze messen darf. Leider geschieht genau das bei Hans Blumenberg in seinem Spätwerk zur Matthäuspassion. Dort findet sich eine literalistisch-verrohte Darstellung der Passionsgeschichte, Behauptungssätze im Hinblick auf das, was Gott wolle, getan habe, gemeint haben müsse, und am Schluss eine geradezu groteske Interpretation, dass Gott keinen Ausweg mehr gesehen habe als seinen eigenen Selbstmord im Sterben Jesu Christi zu vollziehen.

Vielmehr möchte ich mit Navid Kermani, einem muslimisch-iranisch-deutschen Religionsphilosophen darauf hinweisen, dass Religionen «nicht Ansammlungen schlüssig begründeter Normen, Wertvorstellungen, Grundsätze und Lehren» seien, sie «sprechen in Mythen und damit in Bildern, kaum in abstrakten Begriffen, binden ihre Anhänger weniger durch die Logik ihrer Argumente als die Ausstrahlung ihrer Träger, die Poesie ihrer Texte, die Anziehung ihrer Klänge, Formen, Rituale, ja ihrer Räume, Farben, Gerüche.» (Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*. S. 9)

Sehen Sie, eine solche Zugangsweise ist hermeneutisch, erfahrungsnah, wird der historischen Tiefenschichtung von Religionen gerecht, setzt die Imaginations-, Interpretations- und Gestaltungsleistungen von Menschen auf dem Hintergrund religiöser Wirklichkeitserfahrungen nicht gleich in Klammern, wie es Blumenbergs Begriff des «Absolutismus der Wirklichkeit» tut. Denn in einem Blumenbergschen Begriffskontext sind alle religiösen Formen und Inhalte immer schon

mit dem funktionalen Stigma behaftet: Sinnstiftung des letztlich Sinnlosen, Distanzanstrengungen der durch die Realität terrorisierten Menschen. Diese Fixierung auf Themen von Religion und Theologie – bei gleichzeitiger Negation ihrer Wahrheits- und «Wirklichkeitsfähigkeit» – das ist es, was mich zu meiner biographisch-psychologischen Deutung geführt hat: Ein Philosoph, der vom Christentum nicht loskommt, und diese Bindung durch grossräumige geistesgeschichtliche Spekulation und Apodiktik zu brechen versucht.

Gewiss, es gibt auch bewegende, warme Stimmen und Töne bei Blumenberg, dort wo er die Trostbedürftigkeit der Menschen anspricht. Und jetzt kommen wir zu einem Aspekt lebensweltlicher Vielfalt des Religiösen zurück: Trost ist eines der Grundthemen religiöser Erfahrung, religiöser Pragmatik in Gottesdiensten und auch in der seelsorgerlichen Praxis: Menschen sind trostbedürftige Wesen. Nicht nur Kleinkinder mit ihren Ängsten, und Hochbetagte, denen Altersbeschwerden oder Todesfurcht zusetzen, sondern auch jene brauchen Trost, denen eine Liebe zerbrochen ist, welche in wichtigen Angelegenheiten Schiffbruch erlitten haben – und wer kennt solche Erfahrungen nicht? Es gibt wenige, die in solchen Momenten tröstliche Worte und Zuwendung abweisen. Weshalb wird oft in der Philosophie Trost fast reflexartig mit falscher Vertröstung gleichgesetzt?

Vermutlich hängt das damit zusammen, dass wir Trost dort nötig haben, wo wir selber nichts mehr machen können, wo unsere eigenen Handlungs-, Heilungs- und Veränderungsmöglichkeiten erschöpft sind. Das ist ein Problem für ein philosophisches Selbstverständnis, das den Menschen stets als handelndes, souveränes und mit allen möglichen Rechten ausgestattetes Wesen sehen will – und eindrücklich bei Blumenberg, dass er diese Selbstbehauptungs-, diese Macherperspektive nach der «Legitimität der Neuzeit» überwindet. Am radikalsten findet die Selbstbehauptung durch Wissenschaft und Technik dort ihre Grenze, wo mit dem Tod alles Machenkönnen zuende ist. Hier zeigt sich, dass die Fähigkeit, Trost zu denken und tröstliche Zuwendung zu üben, mit unserem Wirklichkeitsverständnis und unserem Selbstbild zu tun haben. Wenn der Schriftsteller Elias Canetti vom Skandal des Todes spricht, oder ein vielbeachteter Kulturtheoretiker

und Künstler wie Bazon Brock angesichts des Hinschieds eines von ihm verehrten Philosophen nur schreiben kann: «Der Tod muss abgeschafft werden, diese verdammte Schweinerei muss aufhören» – so zeigen diese Worte und der seltsame Tonfall, dass hier ein Denken in eine Sackgasse geraten ist. Dass man, auf Machen eingestellt, wo nichts mehr zu machen ist, nur noch pubertär protestieren kann. Sterben kann dann nur als «ungeheuerlicher Skandal» empfunden werden.

Wer hingegen weiss und auch akzeptieren kann, dass wir begrenzte, endliche Wesen sind, dass es Dinge gibt, bei denen wir «nichts mehr machen können» – ohne dass damit unser ganzes Menschsein sinn- und wertlos würde – der wird sich (vielleicht) trösten lassen. Denn Trost brauchen wir, solche Erfahrungen gehen hart an. Sie schmerzen, man kann sie nicht wegdrücken, sie machen einsam. Dies, weil alle anderen glücklich, zufrieden und zukunftsfröhlich zu sein scheinen. Verzweiflung vereinzelt, fixiert auf einen zeitlich wie räumlich engen und dunklen Raum. Trösten heisst dann: Beistehen, nicht ausweichen, zuhören, den Horizont weiten, Erfahrungen wachrufen, Hoffnungen wecken, menschliche Solidarität auch im Schwierigen leben. Zu trösten versuchen wird, wer selber von einer Hoffnung, einem Glauben getragen ist. Wer auch für sich selber akzeptiert, dass Leiden und Sterben zum Leben gehören, der Tod aber nicht «alles» ist, und wer das, was religiöse Sprache wachzuhalten und auszusprechen versucht, nicht für Selbstbetrug oder Täuschung anderer halten muss. Von einem Glauben getragen sein heisst nicht ein gesichertes Wissen zu besitzen, eine wasserdichte Weltanschauung – sondern aus einer mit anderen Menschen geteilten Gewissheit zu leben, aus Erfahrungen, die mit einer Gottesperspektive verbunden sind. Also einer Weise, neben dem Schrecken, dem Leiden, dem Unsinn der Welt auch die Mächte der Überwindung, der Heilung, der Liebe und des Sinns zu sehen, und schliesslich: dies mit anderen Menschen zusammen feiern und leben zu können.

Literatur

Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, 1966

ders., Die Genesis der kopernikanischen Welt, 1975

ders., Arbeit am Mythos, 1979

ders., Matthäuspassion, 1988

Navid Kermani, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, 1999

Heinrich Niehues-Pröbsting, Hans Blumenberg und die Theologie,

in: Information Philosophie, 2016, H. 4, S. 54–65

Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1871

Franz Josef Wetz, Hans Blumenberg zur Einführung, 2004

Die Sorge geht über den Fluss

Die Figur der Sorge in der Fabel von Gaius Julius Hyginus

Forumsvortrag vom 4. November 2021

Doris Lier

Einleitung

Der römische Schriftsteller Gaius Julius Hyginus schrieb mehrere Fabeln. Eine von ihnen trägt den Titel «Cura». In ihr wird beschrieben, wie Cura über einen Fluss geht, gedankenvoll ein Stück Lehm in die Hand nimmt und aus ihm den Menschen formt. Wer immer Hyginus gewesen sein mag – die Textsammlung wird dem ersten oder zweiten Jahrhundert nach Christus zugeschrieben –, «Fabula» hiess damals so viel wie Fiktion, erfundenes Narrativ, Erzählung.

1787 machte Johann Gottfried Herder aus dieser Geschichte ein Gedicht und stellte es unter den Titel: «Kind der Sorge». Auch Martin Heidegger berief sich in *Sein und Zeit* auf die Fabel, und schliesslich bemühte sich auch Hans Blumenberg, ihr einen Sinn abzugewinnen. Dass sich Dichter und Denker mit dieser Geschichte beschäftigt haben, liegt wohl kaum an ihrem literarischen Wert, dieser hält sich in engen Grenzen, gewiss aber am Thema der Menschwerdung.

Blumenbergs Deutung, die Anlass zu diesem Beitrag gab, erschien in einem schmalen Bändchen, das zahlreiche Textdeutungen Blumenbergs enthält und den Titel *Die Sorge geht über den Fluss* trägt. (Suhrkamp, Frankfurt a. M., 6. Auflage 2017.) Der Titel wurde von der GAD als Leitthema für die Foren 2021–2022 übernommen.

Der Wortlaut der Fabel

Als Cura (die Sorge) über einen Fluss ging, erblickte sie lehmigen Schlamm. In Gedanken versunken, nahm sie ihn in die Hand und begann, den Menschen zu formen. Während sie bei sich überlegte, was sie da gemacht hatte, kam Jupiter dazu. Cura bat ihn, ihm Leben zu geben, und Jupiter gewährte es ihr bereitwillig.

Als Cura ihm ihren [eigenen] Namen geben wollte, verbot Jupiter das und sagte, man müsse ihm seinen Namen geben. Als sich Cura und Jupiter um den Namen stritten, erhob sich auch Tellus (Erde) und sagte, ihr Name müsse ihm gegeben werden, da sie ja den Leib geliefert habe.

Sie nahmen Saturn als Richter. Saturn schien ihnen eine gerechte Entscheidung gefällt zu haben: «Jupiter, da du das Leben gegeben hast, sollst du nach seinem Tod seine Seele bekommen. Da Tellus den Leib geliefert hat, soll sie den Leib bekommen. Da Cura es als erste geformt hat, soll sie es besitzen, solange es lebt. Aber da es nun einen Streit um seinen Namen gibt, soll es «homo» (Mensch) heißen, da es ja, wie es scheint, aus «humus» (Erde) geschaffen ist.

Erste Annäherung an die Fabel

Wer den Text psychoanalytisch-hermeneutisch deutet, das heisst, ihn als Einheit versteht, der die einzelnen Motive zugeordnet sind und die Frage stellt, was Cura dazu bewegt haben könnte, den Menschen zu formen, kommt leicht in Verlegenheit. Die Frage bleibt unbeantwortet. Doch ist sie im Hinblick auf die grundlegendere Frage, wer mit Cura gemeint ist, ausserordentlich wichtig. Vom Bedeutungsfeld des Wortes Cura her lässt sich nicht viel (oder zu viel) über die Göttin sagen. Es war im lateinischen Altertum sehr weit.

Der Text beginnt mit der Überquerung des Flusses, und es scheint naheliegend, dass die Flussüberquerung der Auslöser für die Gestaltung des Menschen war. Doch, was war es? Was ist mit dem Fluss, den Cura überquert? Weshalb braucht es den Fluss in diesem Kontext? Wie bereits gesagt: Der Text gibt keine Antwort auf diese Frage.

Blumenbergs Deutung

Auch Blumenberg fragt als erstes nach dem Motiv, und auch er fragt nach der Bedeutung des Flusses im Hinblick auf die Gestaltung des Menschen.

In seinen Worten:

Wie kommt es zu dem Gebilde aus Lehm, das die Sorge überlegen lässt, was es wohl sei? Ist das nur ein Spiel mit zufälligem Ausgang, mit nachträglicher Absegnung durch die Geistesgabe des Jupiter? (S. 198)

Und weiter:

Es ist da etwas nicht in Ordnung im Gang der Fabel, und nicht nur etwas Beiläufiges. Vielmehr nimmt es sich so aus, als sei das Kernstück herausgeschnitten, welches erklären könnte, wie es zum Gebilde kommt und zu gerade diesem. Der Mangel hängt zusammen mit dem Anschein der Beliebigkeit, die am Sachverhalt stört, dass die Sorge über den Fluss geht. Wo sie doch, um auf Lehm zu stoßen, genauso gut am Fluss entlang gehen könnte. Es sieht nicht so aus, als sei das für die Geschichte ohne Belang. (S. 198)

Blumenberg geht also davon aus, dass ein Textstück – ja, das Kernstück der Geschichte – aus dem Text entfernt, dass es «herausgeschnitten» wurde. Auf die Frage, was für ein Kernstück es gewesen sein mag, findet Blumenberg ebenfalls eine Antwort: Er holt es aus der gnostischen Mythologie und betont, dass «gerade das, was für die Mehrzahl gnostischer Mythen die Peripetie» (den Umschwung) abgebe, aus der Fabel entfernt worden sei. (S. 198) Cura gehe nämlich «über den Fluss, damit sie sich in ihm spiegeln» könne. (S. 199) Das Spiegelbild sei so etwas wie die Gebrauchsanweisung für das bildnerische Gestalten.

Mit der Spiegelung ist tatsächlich ein Motiv gefunden, das in dieser Geschichte hinter der Schaffung des Menschen stehen mag. Ja, Blumenbergs Ergänzung gibt der Geschichte überhaupt erst gedanklichen Gehalt. Dass der Mensch nach

göttlichem Vorbild geschaffen wurde, ist eine verbreitete Idee. Der biblische Schöpfergott beispielsweise schuf den Menschen nach seinem Bilde, nur, dass er in seiner Machtfülle offensichtlich keinen Spiegel brauchte.

Doch, weshalb soll das Kernstück entfernt worden sein? Blumenberg findet auch dafür einen möglichen Grund. Der Fabeldichter habe das Stück «vielleicht herausgeschnitten», «weil er das Motiv der Eitelkeit für eine Allegorie der Sorge» nicht haben brauchen können. «Die Sorge müsse doch nicht allzu schön, sondern grämlich vorgestellt werden». (S. 199) Tatsächlich passen Eitelkeit und Sorge, Sorge im sich abmühenden Sinn verstanden, schlecht zusammen. Blumenberg gibt seiner Deutung der Geschichte dennoch den Titel: «Der Narzissmus der Sorge: Das Geschöpf einer flüchtigen Spiegelung». Was mit Sorge gemeint ist, wird implizit mitgeliefert: Eine griesgrämige Gestalt, die von Sorgen gedrückt wird. Auch Herder geht in seinem Gedicht selbstredend vom Alltagsgebrauch des Wortes Sorge aus. Er lässt Saturn die Göttin mit den Worten ermahnen:

Du wirst, so lang' es nur athmet,
Es nie verlassen, Dein Kind.
Dir ähnlich, wird es von Tage
Zu Tage sich mühen ins Grab.

Blumenbergs Deutung, die fürs erste raffiniert und überzeugend erscheint, lässt bei näherer Betrachtung Fragen aufkommen. Denn mit dem Einschub der Spiegelung ist die Eigenheit von Cura – und damit auch die Eigenheit des Menschen – nur scheinbar geklärt. Die Sorge als Last, wie Blumenberg sie sieht, ist ja nur eine der zahlreichen Bedeutungsmöglichkeiten, und überdies wird in dieser Geschichte nichts Grämliches an Cura erwähnt. Wir erleben sie eher als verträumtes Wesen.

Der Beizug von Texten gnostischen Ursprungs bringt eine weitere Schwierigkeit ans Licht: In der nachfolgenden Erläuterung vergleicht Blumenberg Cura mit der Figur der Sophia, wie sie in einem gnostischen Mythologem erscheint. Jene Geschichte ist Teil von Schriften, die im 2. Jh. n.Chr. in Ägypten geschrieben wur-

den und christlich-koptischer Herkunft sind. Wir geraten in diesen Schriften in eine durch und durch moralisierende Welt, in eine Welt, die klare Vorstellungen darüber hat, was gut und böse, was hell und dunkel ist. In ihr geht es um Hybris, um Licht und Finsternis, um den Fall der Sophia, die, nur sich selbst im Blick und damit Gott-gleich ein Werk schaffen wollte und deshalb aus der göttlichen Ordnung stürzte. Sie schuf die in der Gnosis als unheilvoll erfahrene materielle Welt, welches Unheil sich, einmal geschaffen, tragischerweise stets weiter vervielfältigt. Da ist kein Himmelsgott, der bereitwillig Leben schenkt, wie Jupiter in unserer Fabel.

Blumenbergs Zusatztext ist atmosphärisch meilenweit von den Hyginischen Fabeln entfernt. Hyginus schreibt vergleichsweise leichtfüssige Kurzgeschichten. Im Schnellzugtempo behandelt er Themen, hauptsächlich aus der griechischen Mythologie. Die griechischen Geschichten sollen einem lateinisch sprechenden Publikum nahegebracht werden, wobei viele Details der griechischen Vorlagen tatsächlich herausgeschnitten wurden. Die Erzählungen waren zur Unterhaltung – für eine nicht allzu anspruchsvolle Leserschaft – gedacht. Es sind Kürzest-Informationen über die Taten der Götter und Helden und bilden so etwas wie ein reichlich unvollständiges Lexikon der Mythologie. Die Fabel von der Cura ist darüber hinaus ein vorwiegend lateinisches Produkt. Die Begründung dafür, dass das Geschöpf Mensch heissen soll, wird der lateinischen Volks-Etymologie, der Kling-Klang-Etymologie, entnommen: Der Mensch (lat. homo) ist aus der Erde (lat. humus) geschaffen worden.

Cura in der griechisch-römischen Mythologie

Wer die Spiegelung herbeizieht, ist nahe bei der Geschichte von Narziss, der berühmtesten Geschichte einer Spiegelung in der griechisch-römischen Antike. Narziss sieht sich selbst im Teich gespiegelt und verliebt sich in sein Spiegelbild. Doch formt er keine eigene Gestalt, sondern geht, wie Sophia, doch aus anderen Gründen am Spiegelbild zugrunde. Der Vergleich mit Cura will nicht passen, und die Frage, wer Cura bei Hyginus ist, welche Charaktereigenschaften sie haben mag, bleibt weiter im Dunkeln.

Die griechisch-römische Mythologie im Ganzen gibt über Cura kaum etwas preis. Im Lexikon der Antike, im relativ ausführlichen sog. *Neuen Pauly* wird sie neben der Textstelle des Hyginus gerade noch zweimal aufgeführt. (s.v. cura) Offensichtlich gehört sie, aus welchen Gründen auch immer, nicht zum Kanon der griechischen Götterwelt, und es lassen sich auch keine Abbildungen finden.

Die Deutung des Mediävisten Paul Michel

Für Paul Michel, emeritierter Professor für ältere Deutsche Literatur an der Universität Zürich, der sich nicht nur mit dieser einen Fabel, sondern eingehend mit Hyginus als Autor beschäftigte, ist Blumenbergs Konjektur nicht überzeugend. Er weist darauf hin, dass die Fabulae des Hyginus alle «recht einsträngig» seien und nur eine einzige Pointe hätten. Diese sei im überlieferten Text durchaus gegeben. (Brief vom 8. 8. 2021).

Der Vergleich mit dem Stil der übrigen Fabeln lässt Blumenbergs Deutung nochmals fragwürdig werden. Er verstärkt die Vermutung, dass die Frage nach dem Motiv dem Verständnis von Cura wenig dient und dass die Verknüpfung des Motivs mit der Flussüberquerung keine Klärung bringt. Das Motiv muss in der Handlung selbst verborgen liegen. Wir setzen deshalb nochmals an und fassen die Geschichte wie folgt zusammen: Cura geht über den Fluss und nimmt, in irgendwelche Gedanken versunken, ein Stück Lehm, gestaltet etwas und weiss kurz nach der Gestaltung nicht so recht, was sie in Händen hat. Sie sieht sich im Gestalteten nicht gleich gespiegelt, sondern fragt zunächst, was es denn sei. Erst später, nachdem Jupiter den Namen für sich reklamiert, verteidigt sie ihre Schöpfung erstaunlich heftig als ihr Eigenes.

Ist es doch «ein Spiel mit zufälligem Ausgang», wie Blumenberg erwägt und zugleich verwirft und wie in Michels Deutung implizit angedeutet wird? Der Mensch, geformt – gleichsam traumwandlerisch – aus irgendwelchen, vielleicht sogar unerheblichen Gedanken heraus? Der Mensch, ein Zufallsprodukt der Sorge, die gerade vor sich hinräumt, wobei sich nicht einmal sagen lässt, woran sie denkt? Diese Sichtweise ist wenig schmeichelhaft. Das Narzisstische, das

Blumenberg bei Cura diskutiert, trifft bei dieser Deutung eher auf uns selbst. Doch auch bei dieser Deutung bleibt die Frage offen, wer mit Cura gemeint ist. Und der Hinweis auf die Fluss-Überquerung bleibt immer noch rätselhaft.

Dritter Deutungsansatz aufgrund des Wortes Cura

Es wurde oben auf die Vielzahl der Aspekte hingewiesen, die das Bedeutungsfeld der Cura aufweist. Dennoch gibt es eine Möglichkeit, die zahlreichen Bedeutungen auf eine Grundbedeutung zurückzuführen und von ihr her die Fabel nochmals zu betrachten. Voraussetzung ist, dass die Bedeutungen nicht unvereinbar sind.

Die Göttin heisst Cura, was wir mit Sorge übersetzen und umgangssprachlich sogleich mit einer eher beschwerten Gemütslage verbinden. Auch Herder und Blumenberg haben das Wort Cura in diesem Sinn verstanden und ihn nicht weiter hinterfragt.

Das Wort Cura wird übersetzt mit: Sorge, Fürsorge, Sorgfalt, Bemühung, Aufmerksamkeit, Zuwendung, Interesse. Diese Umschreibungen lassen sich meines Erachtens auf eine basale Bedeutung zurückführen, die nicht viel mehr als «Ausgerichtet-Sein-auf-etwas», als «Zuwendung-zu-etwas», «Interesse an etwas» meint. Bereits davon abgeleitet kommen sekundär die Bedeutungen Pflege, Fürsorge, Vorsorge, Heilung und Ähnliches hinzu. Als Kind der so verstandenen Sorge ist der Mensch jenes Wesen, das sich in der Zuwendung zu etwas überschreitet. Wenn wir diese «Zuwendung zu etwas» emotional anreichern, dann kann sie von der liebevollen Hingabe der Mutter zum Kind bis zum mühevollsten, sich stets wiederholenden Wälzen eines Steins bei Sisyphos reichen. Auch Sisyphos nimmt sich mit seinem Stein einer Sache an. Es ist eine Sache, die er als die seine erlebt und deshalb auch nicht aufgeben kann. Der Mythos erzählt diese Seinsweise als von den Göttern auferlegte, ertraglose und sich deshalb wiederholende Strafaktion.

Das Wort Cura weist somit auf die grundlegende menschliche Daseinsweise, die sich selbst transzendiert, die über sich hinaus auf etwas bezogen ist, wie

immer sich dieser Bezug gestaltet und was immer der anvisierte Gegenstand oder Horizont ist. In diesem «Über-sich-hinaus» ist im «sich» ein Selbstbezug enthalten, der den Weltbezug bestimmt.

Die elementare Bedeutung «des Interesses an etwas», «der Zuwendung zu etwas» lässt an der Fabel erkennen, dass sich Cura in ihre Gedanken vertieft und diese als Figur gestaltet. Sie veräussert sich in ihrer Gestaltung in die Welt. Diese Hinwendung zu sich und Ausgestaltung erfolgen vorerst nicht bewusst, sondern gleichsam automatisch, jedenfalls, ohne Notwendigkeit, sich verantworten zu müssen. Erst später fragt Cura, was es denn sei, was sie in Händen hält.

Es erscheint eine Bewegung auf etwas hin, in welcher wir Menschen, vorerst ohne uns darüber Rechenschaft zu geben, immer stehen und aus der heraus wir tätig werden. Immer sind wir auf etwas bezogen, nehmen wir uns, als die, die wir sind (oder sein möchten) einer Sache an, gestalten sie und pflegen sie weiter, wobei diese Pflege durchaus auch zerstörerische Aspekte enthalten kann.

So gesehen ist die Figur, die Cura formt, zugleich das, was Cura überhaupt erst zur Cura im Sinn von Pflege macht. Sie sieht sich nicht im Fluss gespiegelt, vielmehr erst später in ihrer Schöpfung. Im Streit mit Jupiter erkennt und vertritt sie ihre Figur. Erst jetzt wird sie gewahr, wie sehr sie selbst in ihr enthalten ist. Das aber heisst, dass jede Schöpfung Sorge im Sinn der Zuwendung und Gestaltung ist und die nachfolgende Sorge auf den Plan ruft, die Sorge *um* die Schöpfung, die Aufforderung, das Gestaltete zu hegen und zu pflegen und als das Eigene anzuerkennen.

In dieser Sichtweise macht auch Sinn, dass sowohl Jupiter wie Tellus das Geschöpf als ihr Eigenes beanspruchen und um es kämpfen. Auch Jupiter und Tellus haben Anteil am Geschöpf. Auch sie sehen sich in ihm gespiegelt und wollen ihm ihren Namen geben. Sie wollen ihm Sorge tragen.

Die umgangssprachliche Sorge als etwas Grämliches wäre so gesehen nur eine Spezialform einer intentionalen Beziehungsstruktur menschlichen Daseins, die, in zahlreichen Schattierungen, von der distanzierten Betrachtung über die wohlwollend-liebende Zuwendung zu einer Sache – einem Menschen – über die

bangende Sorge bis zum ständigen Gefühl der Besorgtheit und Anspannung reicht und darin pathologisch wird.

Die Spiegelung spielt in dieser Sichtweise ebenfalls eine grosse Rolle, aber nicht die Spiegelung im Fluss (der ja, da er fließt, ohnehin nur ein Zerrbild abgäbe), vielmehr die Spiegelung im Selbst-Geschaffenen. Der Fluss kann, so gesehen, als Zwischenreich gedeutet werden, als Übergang, in dem Erneuerung geschieht, in dem etwas entsteht, das später, am anderen Ufer, Folgen hat.

Die Fabel von der Cura zeigt uns, so gelesen, auf, dass der Mensch, als Kind der Cura verstanden, jenes Wesen ist, das in allem, was es denkt, fühlt und tut, sich selbst in die Welt setzt und sich in dem, was es wirkt, gespiegelt sieht oder gespiegelt sehen kann. In unserer Auseinandersetzung mit der Welt, in jedem Entscheid, den wir fällen, sind wir, als Cura gesehen, selbst enthalten. Cura ist also unser tägliches Leben, in dem wir uns auf je persönliche Weise in die Welt setzen und die Möglichkeit haben, uns unserer selbst bewusst zu werden.

2020 erschien eine Erzählung von Fabio Andina mit dem Titel «Tage mit Felice». Sie spielt in einem Bergdorf im Bleniotal, im Dorf des 90jährigen Felice. Tag für Tag, vor dem ersten Hahnenschrei, bricht Felice auf, fast immer barfuss. Er geht den Berg hoch, um in einer Gumpen weit oben hinter dem Kiefernwald zu baden. Auch bei Regen und Schnee. Danach geht er zurück, hackt Holz, pflückt im Garten Kakis und anderes, was er angebaut hat, und sucht im Herbst Pilze. Findet er welche, tauscht er sie bei den Nachbarn in Käse um.

Mit Gott hat er nichts am Hut. Wohlbedacht tut er sein Tagwerk, im Wissen darum, dass es seines ist, und dass es andere im Dorf anders machen, dass sie anders denken. Gegen Ende der Geschichte wird der Hinweis gegeben: «Wir dürfen uns Felice als glücklichen Menschen vorstellen.» Auch in dieser Geschichte ist von der Daseinsweise der Sorge die Rede, von der sorgfältigen, sich wiederholenden Pflege alltäglicher Notwendigkeiten, nicht etwa als Last, auch nicht als etwas Absurdes, vielmehr als unspektakuläre Zufriedenheit mit der täglichen Sorge.

Die Wendung «Wir dürfen uns Felice als glücklichen Menschen vorstellen» hat Andina wahrscheinlich Camus entlehnt. Camus' Deutung des Mythos vom Sisyphos endet mit dem geradezu absurden Satz: «Wir müssen uns Sisyphos als glücklichen Menschen vorstellen.» Bei Camus ist es, da Gott tot ist, ein sinnlos gewordenes, aber unabwendbares, insofern dennoch glückbringendes Stein-Wälzen, bei Andina ist es die Repetition der täglichen Arbeit, die auch ohne Gottes Segen ihre Würde hat, ja vielleicht sogar überhaupt erhält. Felice tut, was für ihn zu tun ist, täglich mehr oder weniger im selben Rhythmus, und auf jeden Fall so, wie er Notwendigkeit erlebt und gestaltet. Natürlich lässt sich Angenehmeres vorstellen, als täglich den Berg hochzusteigen, um in eine eiskalte Gumppe einzutauchen (da klingt Sisyphos Stein deutlich an). Doch Felice hat es so gewählt. Es ist Teil seiner ihm eigenen Art und Weise, für sich selbst und die Dorfbewohner zu sorgen.

Das Repetitive an der Zuwendung zu einer Sache, wie es bei Sisyphos und bei Felice erscheint, ist in der Fabel nicht gegeben. Doch schon Herder dichtet die Repetition in der Notwendigkeit des sich täglich neu Bemühens und sich täglich neu Entscheiden-Müssens frei hinzu.

Das menschliche Dasein in der Gestalt der Sorge, verstanden hier als Zuwendung zu einer Sache, kann unterschiedlich erfahren werden: als Strafe wie im Sisyphos-Mythos, als Absurdität bei Camus Deutung oder als Pflicht, die so etwas wie unspektakuläre Freude schenkt, wie bei Andinas Felice. Doch, wie immer wir dieses Dasein erfahren, es ist uns unentrinnbar auferlegt.

Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse GAD

Vorstand

Dr. phil. Barbara Handwerker Küchenhoff

Ausserwies 11, 8618 Oetwil am See 044 929 0334, handwerker@bluewin.ch

MSc Julian Hofmann,

Brüderhofweg 45, 8057 Zürich, 079 531 82 49, julian.hofmann@uzh.ch

Dr. phil. Alice Holzhey

Sonneggstr. 82, 8006 Zürich, 044 422 1117, alice.holzhey@bluewin.ch

Lic. phil. Doris Lier

Sonneggstr. 82, 8006 Zürich, 044 261 0345., doris.lier@bluewin.ch

Dr. med. Christina Schlatter Gentinetta

Frauenpraxis, Sonneggstr. 55, 8006 Zürich, 044 362 5555,

christina.schlatter@hin.ch

PD Dr. phil. Donata Schoeller, Köngengasse 2

8001 Zürich, 078 383 6484, schoeller@uni-koblenz.de

Dr. sc. nat. Georg Schönbächler

Riedhofstr. 88, 8049 Zürich, 044 362 6481, georg@vandecaab.ch

Präsidentin

Dr. phil. Alice Holzhey

alice.holzhey@bluewin.ch

Aktuarin und Quästorin

Lic. phil. Doris Lier

doris.lier@bluewin.ch

www.gad-das.ch

Redaktionsschluss für das Bulletin 2022.2 ist am 15. Juli 2022.

Für die GAD sind Zusendungen erbeten an:

Dr. phil. Barbara Handwerker Küchenhoff, Ausserwies 11, 8618 Oetwil am See
handwerker@bluewin.ch