Volker Kapp
Werner Theobald (Hg.)

Das Geheimnis der Wirklichkeit

Kurt Hübner
zum 90. Geburtstag

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495998274 https://www.inlibra.com/de/agb.php - Open Access -

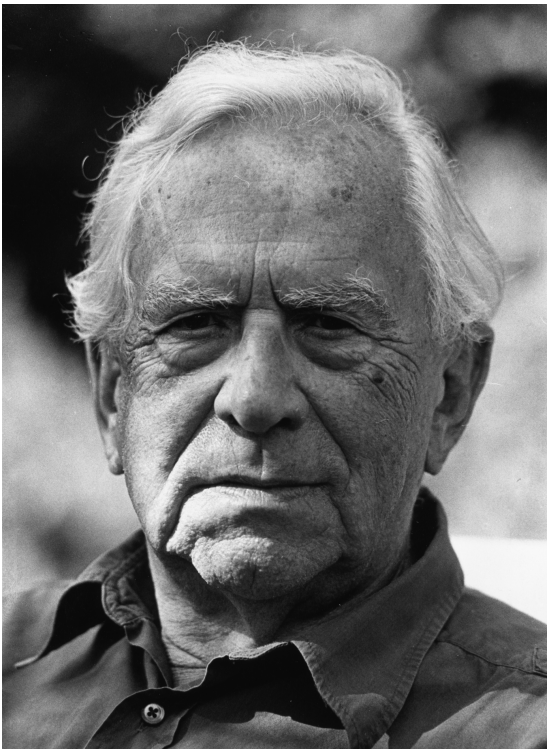
Volker Kapp / Werner Theobald (Hg.)

Das Geheimnis der Wirklichkeit

VERLAG KARL ALBER

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY



© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Volker Kapp
Werner Theobald (Hg.)

Das Geheimnis der Wirklichkeit

Kurt Hübner zum 90. Geburtstag

Verlag Karl Alber Freiburg / München

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gedruckt mit Unterstützung des Präsidenten der
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2011
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren
Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48474-6 (Print)
ISBN 978-3-495-86027-4 (E-Book)

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Inhalt

Volker Kapp / Werner Theobald
Vorwort 9

1. Glaube und Denken 13

Hans Lenk
Anthropologisches zu Glaube und Denken.
Zu Kurt Hübners Beitrag im Konzert einiger theologischer Denker 15

Gerd-Günther Grau
Von der absoluten Religion zu einer skeptischen Religiosität.
Kierkegaard – Nietzsche – Kant 33

Monika Fick
Mehrheit der Welten, Vielfalt der Kulturen und der eine Gott?
Lessing, Leibniz und die »anthropozentrische Wende« 49

Hermann Lübbe
Freiheit und Pluralisierung der Religion. Kulturelle und
rechtsphilosophische Konsequenzen 72

Stefan Ahrens
»Drei Wellen der Modernität« und »Drei Wellen der
Enthellenisierung« – Anmerkungen zur Modernekritik von
Leo Strauss und Joseph Ratzinger 90

Klaus Berger
Die Folgen des 2. Vaticanums für die Exegese 104

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Glaube und Person 113

Wolfgang W. Müller
Gedanken zu einer geistigen Verwandtschaft. Oder:
Was haben Kurt Hübner und Hans Urs von Balthasar gemeinsam? 115

Ruprecht Wimmer
Einer der »drei Gewaltigen«. Die Gestalt Luthers im Spätwerk
Thomas Manns 130

Dieter Borchmeyer
Thomas Mann und der Papst 149

Ludvik E. Václavek
Bertha von Suttner und ihr Pazifismus 158

3. Religion – Mythos – Kunst 163

Katharina Mommsen
Zu einem Alterssspruch Goethes über Wissenschaft, Kunst
und Religion 165

Stephan Grätzel
Daseinsschuld und Versöhnung 183

Thomas Bargatzky
›Wir haben keine Religion, wir haben den Tenno‹.
Über Mythos, Religion und ›Religion‹ 195

Rüdiger Görner
Mythos und Musik. Versuch einer Verhältnisbestimmung 211

Antonia Groll
Wissenschaft, Religion, Mythos: Wirklichkeitsdimensionen bei
Kurt Hübner und die Erfahrung »absoluter« Wahrheit 220

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Herbert Zeman
Die gläubige Schau des Künstlers –
Franz Schmidts (1874–1939) Vollendung 234

4. Literatur – Geschichte 251

Alois Wolf
La douce France – Grundlage und Entfaltungsraum neuer
literarischer »Wirklichkeiten« im Mittelalter 253

Caterina Salabè
Memoria e oblio alle origini della letteratura europea 292

Volker Kapp
Zwei Seiten des Napoleon-Mythos: Chateaubriand und Stendhal
als Deuter Napoleons 305

Friedrich Wilhelm Korff
Geheimnis der Nacht. Gedanken zu Vergils »Landmann im Winter« 325

5. Philosophie 329

Otto Pöggeler
Geschichte – Philosophie – Dogmatik 331

Theodor Oizerman
Über den Sinn der Frage »Was ist Philosophie?« 337

Ilya Kasavin
Das historische apriori als erkenntnistheoretisches Problem . . . 346

Alexei N. Krouglov
Leo Tolstoi und die Syllogistik. Die *Logik* Kiesewetters in der
Erzählung *Der Tod des Iwan Iljitsch* 356

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nobert Hinske
Noch einmal abseits der Trampelpfade 369

6. Wissenschaft 375

Toshiro Nakasai
Folk Psychology and the Problem of Other Minds 377

Uwe Henrik Peters
Gedanken zur Wirklichkeit psychischer Krankheit und über Beziehungen zur Philosophie 390

Werner Theobald
Menschenbild und Menschenwürde als Grundprobleme der Bioethik 402

Markus von Hänsel-Hohenhausen
Vom Elektron zur Heiligen Dreifaltigkeit Gottes. Die Einheitlichkeit der einursächlichen dualen Welt in der Drei-Säulen-Analogie von Axiom und Dogma und die Katholizität des Wissbaren – Gotteserweis 410

Verzeichnis der Veröffentlichungen von Kurt Hübner 1953–2011 . 433

Autorenverzeichnis 451

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vorwort

»Kurt Hübner«, schrieb *Dieter Borchmeyer* einmal über seinen Freund, »ist 1921 in Prag geboren, und selten ist ein Philosoph derart durch die Stätte seiner Geburt – durch die einzigartige intellektuelle und ästhetische Vielfalt dieser Stadt am Beginn des vorigen Jahrhunderts – geprägt worden wie er.« Der Philosoph gilt ihm als »einer der letzten Universalisten der Philosophie und Wissenschaftstheorie, der mit gleicher Kompetenz über Natur- und Kunstwissenschaften, Einstein wie Goethe, das mosaische Gesetz wie die Genom-Entzifferung zu urteilen vermag« (*DIE ZEIT* 46/2001). In der Tat: Die Breite und Tiefe des Hübnerschen Œuvres stehen relativ einzigartig da in einer immer mehr an Spezialisierung und thematischen Verengung ausgerichteten Philosophie, und Kurt Hübner selbst gilt daher (zu Recht) als einer der renommiertesten deutschen Philosophen der Gegenwart – nicht nur national, sondern auch international. Seine Bücher wurden in viele Sprachen übersetzt (u. a. ins Englische, Italienische, Spanische, Japanische und Russische) und zählen – nicht zuletzt, weil sie weit über die Philosophie als Disziplin hinaus wirkten – zu den »bedeutenden denkerischen Entwürfen unserer Zeit« (Joseph Kardinal Ratzinger über Hübners Hauptwerk *Glaube und Denken)*.

Das Gesamtwerk Kurt Hübners kreist um die Grenzen der wissenschaftlichen Vernunft, der in Religion, Mythos und Kunst gleichwertige Erkenntniswelten gegenübertreten. Wie nur wenige Philosophen der fortgeschrittenen Moderne hat er Brücken zwischen allen bedeutenden Wissensbereichen geschlagen, nicht nur innerhalb der Geisteswissenschaft, sondern auch zwischen Philosophie und Naturwissenschaft, vor allem der Physik, mit der er sich viele Jahre seines Lebens professionell beschäftigt hat. Aus diesen Studien gingen 1963 die *Beiträge zur Philosophie der Physik* hervor.

Hübners – vor allem außerhalb des deutschen Sprachraums – nach wie vor wohl einflussreichstes Buch ist die *Kritik der wissenschaft-*

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lichen Vernunft (1978), die in den mehr als dreißig Jahren seit ihrer Erstveröffentlichung immer neue Auflagen und Übersetzungen erfahren hat. Als kritische Auseinandersetzung mit der neopositivistischen Wissenschaftstheorie und anschlussfähig an die moderne Paradigmentheorie mündete sie in *Die Wahrheit des Mythos* (1985), einen der wesentlichsten philosophischen Beiträge zur Mythos-Forschung seit Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*. Der Mythos ist für Hübner wie die Wissenschaft ein Erfahrungssystem, ein Mittel der systematischen Erklärung und Ordnung der Dinge mit einer der wissenschaftlichen gleichwertigen Ontologie und Rationalität. Vor dem Hintergrund derselben bestreitet er den Absolutheitsanspruch der wissenschaftlichen Vernunft. Wie diese einst angetreten ist, die Welt zu »entzaubern«, d. h. sie ihrer mythischen Qualitäten zu entkleiden, so dient Hübner der Nachweis der Rationalität des Mythischen dazu, die wissenschaftliche Vernunft zu »entzaubern«, ihre vermeintliche Zuständigkeit für alle Bereiche des Lebens in Frage zu stellen.

Die Wissenschaft, so die Grundeinsicht Hübners, geht von ontologischen wie normativen Voraussetzungen aus, die sich ihrerseits nicht wieder rational begründen lassen, sondern in vorrationalen Voraussetzungen, in einer Art historischer Faktizität gründen, die durch eine bestimmte »Systemmenge« beherrscht wird, deren Wandel selbst nicht streng determinierbar ist. Hübner betont – im Gegensatz zu Hegel – die Kontingenz in der Geschichte. Dadurch unterscheidet er sich radikal vom aufklärerischen Rationalismus, der die wissenschaftliche Ontologie, insbesondere diejenige der Naturwissenschaft, für einen Ausdruck absolut notwendiger Vernunfteinsichten hält.

Von diesen Prämissen ist auch Hübners 1991 erschienenes Buch *Das Nationale. Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes* bestimmt, das sich auf das Gebiet der politischen Theorie begibt. Es steht in der Tradition aristotelisch-politischen Denkens, das anstelle einer abstrakten Staats-Metaphysik von den konkreten Lebenszusammenhängen der Menschen ausgeht, dem Faktum einer historisch gewachsenen Kulturgemeinschaft, die sich im Identitätsbewusstsein einer Nation manifestiert (zu welchem sich auch – im Sinne einer Supranationalidee – die europäische Völkergemeinschaft heranbilden kann).

Es folgte 1994 *Die zweite Schöpfung*, eine Philosophie der bildenden Kunst und Musik, die sich gegen die Theorie des ästhetischen Scheins sowie gegen die nach der Beweisführung Hübners falsche Alternative der Nachahmungs- und Ausdrucksästhetik richtet. Kunst ist

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für Hübner vielmehr »Übertritt in eine andere, für sich bestehende Welt- und Wirklichkeitsdimension«, die nur in der Kunst selbst erscheint, nicht aus der vorkünstlerischen Realität ableitbar ist.

Das Opus magnum *Glaube und Denken* (2001) rundet Hübners Lebenswerk mit einer wissenschaftstheoretischen Begründung des jüdisch-christlichen Offenbarungsglaubens ab, die den Rahmen der traditionellen Metaphysik radikal sprengt. Religiöse Offenbarung und wissenschaftliche Vernunft werden von Hübner zwei verschiedenen, erkenntnistheoretisch gleichberechtigten »Dimensionen der Wirklichkeit« zugeordnet. Die Kategorien und Strukturen des Offenbarungsglaubens entfaltet Hübner von der Schöpfungsidee über die Erbsünden-, Erlösungs- und Gnadenlehre bis zum trinitarischen Gottesbegriff und konfrontiert sie mit den Denkstrukturen der modernen Naturwissenschaft, insbesondere mit der physikalischen Kosmologie und der biologischen Evolutionstheorie. Die in die christliche Glaubenswelt integrierten Denkformen des Mythos werden von Hübner als Aussagesysteme nicht weniger ernst genommen als diejenigen der Physik und Biologie, und sie werden von ihm gegen ihre Widersacher in den eigenen Reihen der Theologen verteidigt, die ihnen durch »Entmythologisierung« den Garaus machen (wollen).

Es sind im wesentlichen diese späten religionsphilosophischen Überlegungen – ihren Abschluss finden sie in den beiden letzten Büchern Hübners: *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen* (2003) und *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne* (2006) –, denen die vorliegende Festschrift gewidmet ist (während das »frühe« und mittlere Werk Hübners bereits Gegenstand der 1986 von Hans Lenk herausgegebenen Festschrift *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität* gewesen ist). In ihnen kulminiert, tritt systematisch endgültig klar hervor der Grundgedanke der Hübnerschen Philosophie, wonach die Wirklichkeit unendlich tief ist, nur aspekthaft erfahrbar in ihren verschiedenen (gleichwertigen) Dimensionen, die sie – auch und gerade – im wissenschaftlichen Zeitalter wieder als das ausweisen, was sie für das philosophische Bewusstsein immer schon war: ein Geheimnis. Ein Geheimnis, dessen Kenntnis davor bewahrt, einer unangemessen »absoluten« Wissenschaftsgläubigkeit (samt all ihrer Konsequenzen) zu verfallen – ein Geheimnis, dessen Sinn und Bedeutung erst in der Transzendenz gelüftet werden wird.

Die vorliegende Festschrift *Das Geheimnis der Wirklichkeit* versammelt, dem Gedanken der Multidimensionalität der Wirklichkeit

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

entsprechend, Beiträge aus den verschiedensten Disziplinen und Ländern. Sie versammelt aber auch Beiträge aus unterschiedlichen Generationen – nicht zuletzt, um zu dokumentieren, wie wegweisend die Philosophie Kurt Hübners auch für die Zukunft sein dürfte.

Volker Kapp
Werner Theobald

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1. Glaube und Denken

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hans Lenk

Anthropologisches zu Glaube und Denken

Zu Kurt Hübners Beitrag im Konzert einiger theologischer Denker

Menschen sind Wesen, die sich in fast allen Kulturen auf Höheres, auf Götter oder gar den reinen, einzigen Gott ausrichten, also auf ein »Absolutes«, auf die »Transzendenz«, als »Gott« verstanden. Der Mensch ist geradezu das religiöse Wesen par excellence. Deshalb muss und soll diese Orientierung des Menschen auf etwas über sein Leben Hinausgreifendes, die Gottes- oder Transzendenzorientierung, in der anthropologischen Theorie einen gebührenden Platz finden. In der Tat ist vielfach – zumindest seit der existentialistisch-christlichen Philosophie Kierkegaards oder Tillichs Identifizierung Gottes mit dem, »um was es uns unbedingt geht« – eine anthropologische Orientierung und auch in der Theologie und den philosophischen Aspekten dieser umschrieben oder ausgearbeitet worden.

Zwar waren es in der Tat vor allem protestantische Theologen, die geradezu zu einer anthropologischen Wende der Theologie Anlass gaben, zum Beispiel Thielicke (1976/1981) und etwa Pannenberg (1983), welche die explizite, »die zunehmende Anthropozentrik in der Entwicklung der neuzeitlichen christlichen Theologie« (ebd. 12) hervorhoben und zu ausführlichen Auseinandersetzungen mit der philosophischen Anthropologie sowie der Gottesorientierung in Religion und Theologie vom Aspekt des Menschlichen her in den Vordergrund rückten. Pannenberg möchte sogar (ebd. 20 f.) »die beiden anthropologischen Hauptthemen der Theologie […], Gottesebenbildlichkeit und Sünde« in Form einer »fundamentaltheologischen Anthropologie« diskursiv umreißen, welche die traditionelle dogmatisch-ontologische Anthropologie in der Theologie ablöse.

Auf katholischer Seite war es zwar zweifellos Karl Rahner (z. B. 1984), der im Anschluss an die Transzendentalphilosophie Kants eine Orientierung auf das Transzendente (im Unterschied zu Kant terminologisch von Rahner etwas missverständlich »transzendental« genann-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

te[1]), auf die Ausrichtung des Menschen auf Gott zum Thema machte: »Die Transzendenz des Menschen ist […] von vornherein als der Raum einer Selbstmitteilung Gottes gewollt, in dem allein diese Transzendenz ihre schlechthinige Vollendung finde«. »Das Innere des Menschen […] ist die Selbstmitteilung Gottes« (1984, 130), das menschliche ›Subjekt‹ also, strikt verstanden, ein Ereignis und Folge einer existentiell absolut ergehenden und mitreißenden Selbstmitteilung Gottes an den Menschen – eben von Seiten des ›Schweigenden‹ Woraufhin und Wovonher, das man erzitternd und vor einem letzten Verstummen ›Gott‹ nennen könnte« (ebd. 92).

Kurt Hübner hat (2006) aufgewiesen und zutreffend begründet, dass die Transzendentalphilosophie bei Rahner geradezu ontologisch interpretiert wird (ebd. 211), indem er zeigt, dass die mythische Ontologie der christlichen Offenbarung mit einer doch (im missverstandenen Kantischen Sinne) transzendentalphilosophischen Subjektauffassung konfrontiert wird:

»Ist, wie wenig überzeugend auch immer, Gott als das Woraufhin der im Subjekt vollzogenen Transzendenz gesetzt, so kann für Rahner das Vonwoher dieser Transzendenz nur die Liebe zu Gott sein, wie umgekehrt daraus, dass er es doch ist, der allein diese Transzendenz ermöglichen kann, die Liebe Gottes zum Subjekt, und daher auch der personale Charakter Gottes folgt. Aber mehr noch: Da nach Rahner diese Gotteserkenntnis wie gezeigt letztlich in jedem einzelnen Erkenntnisakt involviert ist (der unlösliche Zusammenhang dieses Einzelnen, Endlichen, mit dem Unendlichen), so ergibt sich daraus auch das unreflexe Bewusstsein von der Geschaffenheit der Welt (nichts ist möglich ohne ihn). Welch atemberaubende Deduktion, deren einzelne Glieder ständig darin miteinander verbunden werden, dass der Kitt, den man dazu braucht doch nur der biblischen Offenbarung entnommen ist! Denn gesetzt selbst, Rahner habe überzeugend gezeigt, dass das Woraufhin der Transzendenz Gott sei, wie kann er es dann gleichsam für selbstverständ-

[1] Rahner benutzt den Ausdruck ›*transzendental*‹ im Sinne von Transzendenz-orientiert oder Transzendenz-gerichtet eher denn als in der Kantischen erkenntnistheoretischen-methodologischen Auffassung, nach der Transzendentalbegriffe und -untersuchungen solche sind, die über die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis und Erfahrung gehen, also höherstufig sind als objektsprachlich bzw. objekttheoretisch formulierte Aussagen. Diese Doppeldeutigkeit im Begriff »transzendental« führt zu gewissen Schwierigkeiten und Missverständnissen hinsichtlich des transzendentalphilosophischen Ansatzes – zumindest, soweit sich der Autor auf Kant beruft. Ausrichtung auf Transzendenz und transzendentale Untersuchung in methodologischer Hinsicht lassen sich aber leicht unterscheiden und wären entsprechend zu berücksichtigen.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lich halten, dass die Beziehung zwischen diesem Gott und dem Subjekt die Liebe ist? War z. B. die Beziehung zwischen dem Gott des Alten Testaments und dem Menschen die Liebe? Ist nicht überhaupt erst durch die Opferung von Gottes Sohn offenbart worden, was Liebe zwischen Gott und Mensch bedeutet? Und schließlich: Wie kann Rahner allein daraus, dass seiner Meinung nach mit der Erkenntnis des Endlichen der unendliche, absolute Gott bereits mitgegeben ist, auf die Schöpfung dieses Endlichen durch Gott schließen? Erinnern wir […] an den Grundgedanken, von dem Rahner ausgeht: Mit dem Endlichen ist notwendig zugleich das Unendliche gesetzt. Aber daraus folgt nicht, dass das Unendliche das Endliche in irgendeiner Weise realiter im Sinne einer Schöpfung *hervorbringt*, sondern nur, dass das eine ohne das andere (angeblich) nicht gedacht werden kann« (Hübner 2006, 214 f.).

Es soll hier freilich nicht eine anthropologische Wende oder Begründung der Theologie vollzogen oder etwa generell in der Entstehung der philosophischen Anthropologie nachgezeichnet werden, sondern nur auf die anthropologischen Aspekte bzw. die transzendenzorientierte Perspektive hingewiesen werden.

Bereits Herder hatte Grundbedingungen des menschlichen Daseins und die ›natürliche‹ Ausgangslage in der Menschheitsgeschichte verstanden als »Offenheit auf eine in ihr noch nicht realisierte Bestimmung hin, so urteilt etwa Pannenberg: »Insofern hat Herder im Zusammenhang des neuzeitigen Denkens eine Neuformulierung der urchristlichen Ansätze zur Deutung des Menschen als einer Geschichte vom ersten zum zweiten Adam« (nach der paulinischen Deutung Jesu Christi als eines zweiten Adam, 1. Kor. 15, 47, 49, a. ö.) ermöglicht und angebahnt. Allerdings habe Herder »die Christologie unberücksichtigt gelassen.« »Der von Paulus und im Anschluss an ihn von der frühchristlichen Rekapitulationstheorie des Irenäus von Lyon formulierte Gedanke, dass das Wesen des Menschen erst in Jesus Christus und in der durch ihn realisierten Gemeinschaft mit Gott seine Vollendung finde«, habe in Herders Anthropologie keine direkte »Entsprechung« (Pannenberg 1983, 487) – und dies überraschender Weise bei einem studierten und praktizierenden Theologen! Dies lässt sich vielleicht nur deshalb verstehen, weil die generelle Anthropologie auf allgemeine Kategorien für das Menschliche und Humane ausgerichtet ist (die Idee der Humanität spielt ja bei Herder in seinen *Briefe(n) zur Beförderung der Humanität* (1953, Orig. 1793–97) eine ausgezeichnete Rolle) – unter Abstraktion von der realen Geschichtlichkeit und dem christlichen Gedanken der Geschichtlichkeit der Erlösung des Menschen durch

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Christus. Allgemein verweist zwar auch Herder auf die Entwicklung der Humanität in der Weltgeschichte (1914, Orig. 1784 ff.), nimmt aber offensichtlich bei seinen anthropologischen Überlegungen Abstand von einer auch ihm naheliegenden spezifisch christlichen Deutung der Erlösung des Menschen.

Zu Recht jedoch hat Pannenberg Herders Vorläufertum für die philosophisch-theologische Anthropologie betont und damit auch den Gedanken der »Gottebenbildlichkeit«, so sie die »Unfertigkeit der Humanität des Menschen so zu beschreiben«, dass »die Verwirklichung dieser (Gottesebenbildlichkeits-)Bestimmung nicht als die Tat dessen gedacht werden kann, in dessen Leben sie doch erst Realität gewinnen soll« (1983, 57). Bereits 1962 hatte Pannenberg »die sogenannte Weltoffenheit des Menschen (nach Scheler und Gehlen)« letztlich als »eine Offenheit über die Welt hinaus« gedeutet, »so dass der eigentliche Sinn dieser Weltoffenheit richtiger als Gottoffenheit zu charakterisieren wäre, die den Blick auf die Welt im ganzen erst ermöglicht«. Er hält dies nicht für einen »Sprung zur Intuition göttlicher Wirklichkeit«, sondern versteht es eher analytisch: »Noch im Hinausgehen über alle Erfahrung oder Vorstellung wahrzunehmender Gegenstände bleibt der Mensch (nach Plessner? H. L.) exzentrisch, bezogen auf ein anderes seiner selbst, nun aber auf ein Anderes jenseits aller Gegenstände seiner Welt, das zugleich diese ganze Welt umgreift und so dem Menschen die mögliche Einheit seines Lebensvollzuges in der Welt und trotz der Mannigfaltigkeit und Heterogenität ihrer Einwirkungen verbürgt« (Pannenberg 1983, 66). Damit wäre schon ein »Bezug zum Unendlichen impliziert«, aber »dieses Unendliche« sei »doch immer nur im Zusammenhang der jeweiligen Erfahrung endlicher Wirklichkeit gegeben«, zumal »in explizit religiöser Thematisierung, dann aber stets bezogen auf endliche Erfahrungsinhalte« (ebd. 67). Diese »Spannung« zwischen »Exzentrizität« (»weltoffene Sachlichkeit, die dem Mensch auch zur Distanz von sich selber und damit zum Selbstbewusstsein, zur Selbstreflexion verhilft«) und der »Dominanz der Zentralität der menschlichen Organisation, die im Ichzentrum kulminiert« (ebd. 102), sieht Pannenberg in menschlichen Zügen wie Freiheit, Verantwortung (zumal »Selbstverantwortung« und »Verantwortung« vor Gott, ebd. 111) sowie in der grundlegenden Ur- oder Erbsünde bzw. Schuldhaftigkeit des Menschen und den anderen zentralen christlichen Existenzialien ausgedrückt.

Für Pannenberg und andere Theologen ist jedoch nach der Theo-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

logie des Paulus »mit dem Erscheinen Christi alles bisherige Menschsein von einer grundlegend neuen Form des Menschseins abgelöst worden: Dem ersten Adam trat mit Jesus – und zwar entscheidend mit der Auferstehung Jesu – eine neue und endgültige Gestalt des Menschen gegenüber, dessen ›Bild‹ wir alle tragen, dem also alle gleichgestaltet werden sollen (Röm. 8,29)« (Pannenberg 1983, 484).

Nicht nur in »platonisierender Exegese«, sondern auch in historistischen Auffassungen der Humanitätsentwicklung und zumal der christlichen Auffassung des Menschen spielt »die historische Einmaligkeit des Heilsgeschehens, in welchem die eschatologische Bestimmung des Menschen gegenwärtig wirksam wird«, die Rolle »zu einer ›auf den neuen Menschen Jesus Christus‹ hinführenden Heilsgeschichte« (Pannenberg 1983, 485).

Dies gilt auch im Konzept der Entwicklung des Subjektes und der Realität in der christlich-abendländischen Geschichte – und narrativ-missionarisch nach dem Völkerapostel Paulus als Leitbild und Missionsziel darüber hinaus.

Auch besonders Hübner stützt sich entsprechend seiner methodologisch-historistischen Erkenntnistheorie (Hübner 1978) auf eine geschichtsorientierte Deutung der christlichen Weltauffassung, wenn auch nicht in »empirisch-wissenschaftlicher« Akzentuierung, wie er (Hübner 2006, 253) dies Pannenberg vorhält: Man könne nicht die »ungeheuren Verwerfungen der Kulturgeschichte aus einer allgemeinen Anthropologie ableiten«, sondern sein Ansatz, der schon in seinen Bücher von 1978 und 1986 entwickelt worden war, zeigt die unterschiedliche Perspektivität der für Hübner »gleichberechtigten« »Ontologien« des Wissenschaftlers oder Historikers und des Mythos auf und versteht das christliche Weltbild als ein unter der eigenständigen und spezifischen »Wahrheit des Mythos« (s. Hübner 1985) geprägten Grundansatz. Hier hält er es eher mit Joseph Ratzinger, dem Papst Benedikt XVI, der als Theologe zwar ebenfalls »von der radikalen Geschichtlichkeit des Menschen im Sinne der Moderne als einer unabänderlichen Tatsache ausgeht« (Hübner 2006, 281), aber doch mit »jener ganz anderen Geschichtlichkeit« verbindet, »die sich unauflöslich mit dem in ihr wirkenden Ewigen verbindet und gemeinhin als christliche Tradition bezeichnet wird« – wobei Ratzinger durchaus auch nach Hübner »zunächst anthropologisch« argumentiert:

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Tradition ist wie die Gedächtnis und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbindende Sprache eine notwendige Bedingung des Menschseins. Theologisch bedeutet das für (Ratzinger) […]: Die Tradition des Glaubens ist die ewige Antwort auf das ewige Wort. Aber diese Tradition muss immer wieder neu im profanen Fortgang des geschichtlichen Wandels gefunden werden und sich in ihm durchsetzen, was Ratzinger im Übergang vom Alten zum Neuen Testament und an Christi Wirken in der Welt des jüdischen Gesetzes erläutert. Also: ohne Tradition überhaupt keine humane Welt, sondern Zerrissenheit und Orientierungslosigkeit; und ohne Tradition auch kein Glaube an das Ewige« (Hübner, ebd. 282).

Aber diese gleichsam »deskriptive Grundlage des Glaubens« genüge nicht, sondern bedürfe auch der Antwort auf die Frage nach der »Wahrheit des Glaubens« und der Vernunft, sowohl der menschlichen als auch derjenigen der Offenbarung und der göttlichen. Diese Vernünfte müssten in der Auslegung des Glaubens zusammenwirken, haben eine wechselvoll, in ihren Teilen aufeinander bezogene Geschichte, deren Grundrichtung wenigstens als Leitbild entsprechend dem obersten »christlichen Grundsatz«, der kombinierten Gottes- und Nächstenliebe, entspricht bzw. dadurch überformt wird: »Du sollt Gott lieben und deinen Nächsten wie dich selbst, denn wir sind alle seine ebenbildlichen Geschöpfe«. Dieser eher »*formale Grundwert des Christentums*« sei als mit entsprechenden Inhalten zu füllende Grundnorm auch für alle anderen Kulturen vorbildlich (ebd. 292).

Wie schon erwähnt, kann es hier nicht um die Nachzeichnung einzelner theologischer Ansätze in anthropologischer Perspektive gehen, sondern nur um die grundsätzliche Beleuchtung der anthropologischen Aspekte und Orientierungen in theologischen Ansätzen bzw. um die Aufweisung der Transzendenzorientierung in einer historistisch verstandenen und im Herderschen Sinne humanitätsorientierten Ausformung philosophischer Anthropologien. Dass sich jedenfalls nicht nur Klassiker wie Herder und Kierkegaard, sondern auch moderne Theologen wie Rahner, Pannenberg, Ratzinger um den Entwicklungszusammenhang von Humanität und Religion vor allem in der christlichen Theologie und der philosophischen und geistesgeschichtlichen Anthropologie bemüht haben, ist evident: In der Tat ist die These von der »zunehmenden Anthropozentrik in der Entwicklung der neuzeitlichen christlichen Theologie« (Pannenberg 1983,12 f.) ebenso charakteristisch wie die tief verankerte und auch faktisch in allen Kulturen zu findende »Transzendenz-gerichtete Verfassung einer reli-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gions- aber auch (geistes)geschichtlichen Variante der Anthropologie bzw. philosophischen Anthropologie im engeren Sinne – genau wie es schon bei Herder und Scheler angeklungen ist.

Damit ist keineswegs eine Theologie aus der Anthropologie noch eine Anthropologie aus der Heilsgeschichte als empirisch-faktisch begründbar oder gar als transzendental ableitbar unterstellt (wie es manche der philosophisch-anthropologisch orientierten Theologen bzw. deren Leser wohl verstanden haben), sondern es gilt, den weit reichenden neueren Aspekten der philosophischen und ebenfalls der naturwissenschaftlichen Anthropologien auch in den theologischen Grunddiskussionen Resonanz zu verschaffen bzw. die grundlegende Orientierung des Menschen über das Gegebene und Erfahrbare hinaus auf Gesamtzusammenhänge, das sog. »Unbedingte«, »Absolute« usw. und auch philosophisch-anthropologisch zu integrieren, ohne dieses Moment zum einzigen Analysegesichtspunkt dieser Interpretationsdisziplin zu machen.

Ausgangspunkt einer theologischen oder christlichen Anthropologie ist für Helmut Thielicke (*Mensch sein – Mensch werden*, 1981, 47) »die Fragwürdigkeit des Menschen«: »*Die fragwürdig gewordene Menschlichkeit ist es, die nach dem Menschen fragen lässt*«, wobei diese Feststellung sich sowohl auf die wissenschaftlichen Entwicklungen, als auch auf die Weltentwicklung der industrialisierten und globalisierten Welt und zumal auf das Katastrophenjahrhundert, das 20., und dessen Schreckensszenarien über das »Ungeheuer Mensch« beziehen lässt.

Thielicke betont jedenfalls von Beginn an: »In diesem Sinne ist Anthropologie stets ein perspektivisches Unternehmen[2]. Der Standort des Betrachters bestimmt die Sehweise«, aber das ist natürlich nicht alles. Zumal kann eine unter christlichen Glaubensvoraussetzungen und Hypothesen entwickelte theologische Anthropologie nicht beanspruchen, für alle anderen Kulturen und Religionen mit das Vorbild zu liefern und gleichsam auf anthropologische Mission zu gehen. Dennoch zeigen sich gerade in christlichen Ansätzen der Theologie oft Konfliktfälle, Herausforderungen, allgemein menschliche und für alle Kulturen charakteristische Züge, die als eine Art exemplarischer Studie

[2] Den perspektivischen (»aspektischen«) Charakter betont auch Hübner in seiner pluralistischen, erkenntnistheoretischen und ontologischen Wissenschafts- (1978), Mythen- (1985) und erkenntnistheoretischen Religionsphilosophie (2001, 2006).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für theologische Anthropologie gelten können – mutatis mutandis. Hierzu sollen im Folgenden noch einige philosophisch-anthropologische und metatheoretische sowie methodologische Aspekte sozusagen pars pro toto beleuchtet werden.

Thielicke eröffnet den Aufriss der anthropologischen Fragen mit einigen Zitaten über Identität und vom Wesen des Menschen wie jene nach Freiheit, verbunden mit Schuldigsein und Schuldigwerden-Können, Schicksalsunterwerfung, Selbstbestimmung oder gar (nach Kierkegaard »Verfehlung des Selbst« durch »verzweifelt sich nicht bewusst zu sein, überhaupt ein Selbst zu haben« (ebd. 95, 56). Schuldigwerden ist »nie bloß als eine zukünftige Möglichkeit ›vor‹ mir habe (?), sondern ich bin immer schon als Schuldiger (ebd. 88). Obwohl dieses immer schon Schuldigsein am Beispiel der biblischen Sündenfallgeschichte und der Ursündethematik beschrieben wird, findet sich dieses Thema gerade auch in der griechischen Tragödie, wobei bereits die Sequenz auftaucht: »*Indem ich mich … als Wirkung meiner Ursache hinstelle, verwandle ich Schuld in Schicksal*« (ebd. 89) – alles »*Varianten des immer gleichen Versuches, Schuld in Schicksal zu verwandeln. Sie gehören zum klassischen Inventar unseres Plädoyers auf Freispruch*« (ebd. 90). Man könnte natürlich gerade in der christlichen Ursündethematik auch den umgekehrten Projektionsvorgang der ständigen Unterstellung des Schuldigseins, also die umgekehrte Sequenz, vermuten.

In der neuesten Zeit sei es charakteristisch in aktivistischer Weise zu formulieren: »›Der Mensch ist, was er produziert; er ist so, wie er produziert‹« (ebd. 55): Damit werde »die Grundfrage der Anthropologie verfehlt […], weil weder Gott (im Sinne des Christentums oder auch Platos in seinen ›Gesetzen‹) noch der Mensch (im Sinne des Protagoras) das Maß aller Dinge ist, sondern weil nur dingliche Strukturen dieses Maß bilden« würden (ebd.). Es entwickle sich »eine Art ›Aufstand der Mittel‹ […] der ihn (den Menschen) dann seiner Freiheit beraubt und dem Zugzwang unterwirft« (ebd. 82), ihn ummodelt, manipuliert, sodass sogar mit R. Kaufmann von einer drohenden »Prothesenkultur« zu sprechen ist (ebd. 83).

Freiheit wird jedenfalls »nur um den Preis der Schuld erkauft. Das Wissen um Gut und Böse entsteht erst in dem Augenblick, wo Adam schon durch das Böse fixiert *ist*« (ebd. 96).

Neue, zweite Identitätskrisen finden sich in Medizin, Biologie, Strafrecht – heutzutage in einer Zuspitzung und in einem Ausmaß,

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das nicht nur einer *»Veruntreuung des Humanen«* und einer *»unerträglichen Dezimierung menschlicher Daseinsfülle«* gleichkommt, sondern vor allem daran zu sehen ist, *»dass die personale Würde des Menschen als Selbstzweck aufgehoben und er als Mittel zum Zweck missbraucht wird«* (ebd. 98). (Mit Kant müsste freilich formuliert werden: »stets *nur* als Mittel« und nicht nur gelegentlich-funktional.) Inzwischen haben sich Manipulationsmöglichkeiten und Zuspitzungen ergeben, wie sie Thielicke vor über dreißig Jahren noch kaum ahnen konnte, obwohl die naturwissenschaftlichen Grundlagen der biogenetischen Erkenntnis-, Identifikations-, und Manipulationsmöglichkeiten bereits gelegt waren.[3] Jedenfalls endet die Exposition Thielickes mit der Erkenntnis: Wer sich in total relativistischer, manipulativer Weise vom Unbedingten abwendet, »wer sich aus dem Bezug zur Gottheit und zu den Ideen löst, verfällt in das Nichtige und verwirkt sein Humanum. Damit hat Plato vorausgeahnt, was in späteren Entwicklungen auch als kollektive Zeiterscheinung auftaucht: […] den seinem Urbezuge entnommenen und auf das gegenständliche Ergreifbare reduzierten Menschen« (ebd. 158). Zwar sei der Mensch *»weder* ein entelechisch geschlossenes Gebilde, das aus sich selbst verstanden werden könnte und darum durch keinerlei Bezug auf ein Unbedingtes – auf Grund, Ziel und Sinn des Daseins – zu bestimmen wäre; *noch* ist dieses Menschenbild auf eine Relation zum Bedingten gegründet, sei es zu den biologischen und gesellschaftlichen Bedingungen seiner Existenz, also auf das Vorfindliche und Objektivierbare« (ebd. 159). Damit sei die

[3] Einflüsse auch der modernen Wirklichkeitsverständnisse auf die Anthropologie werden bezüglich traditioneller Ontologien, der Säkularisierung, später (ebd. 311 ff.) der Technik und anderer gesellschaftlicher Zwangslagen und Wirkkräfte nachgewiesen. Sie werden in ihren Auswirkungen auf ein biomedizinisches Menschenverständnis sowie die Entstehung und Entwicklung des »individuellen Eros« (ebd. 200 ff.) aufgewiesen und als eine Art von »Götzendienst« im Sinne der egoistischen Selbsterfüllung *(»amor sui«)*, oder der Verdinglichung bzw. Verprozessualisierung von Verfahren und Wirkungen geprägt: »Die Frage: ›Was habe ich davon?‹ kann die andere Frage ›Wo und wem habe ich zu dienen?‹ bedenklich verdrängen (ebd. 219). Das gelte selbst, wenn diese Frage »äußerst sublimiert sein und das ›höhere‹ Selbst meinen« kann, »das sich erfüllen möchte oder sich sogar ethisch dazu aufgerufen sieht«. Dennoch wird heute »das Ernstnehmen der neuzeitlich erwachten Individualität …, die darin schlummernde Chance zur Menschwerdung zu erkennen« sein, statt einer »Emanzipation aus dem Schöpfungsauftrag … seine weitergehende Erfüllung, seine reichere Instrumentierung« zu verwirklichen (ebd. 221). Dies sei eine Frage der Anthropologie, die über den »Umkreis christlicher Theologie« hinausgehe, »sich genauso im Rahmen von weltanschaulich orientierten Humanwissenschaften« ergebe (ebd. 222).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aufgabe der anthropologischen Untersuchungen »klar herausgearbeitet«: »*Wir haben diese Relation zum Unbedingten genauer zu erforschen*« (ebd.). Das würde Kurt Hübner nach seinem »aspektischen« Ansatz ganz genauso sehen.[4]

Diese Bedingung ist nach Thielicke für den christlichen Entwurf zur Anthropologie entscheidend – auch wenn diese Bedingung auch über den christlichen Glaubensbereich hinaus auf »weltanschaulich orientierte Humanwissenschaften« ausgedehnt werden kann:

»Die anthropologischen Aussagen werden nicht mehr aus bestimmten dogmatischen Grundaussagen deduziert, um dann auch durch diese begrenzt zu werden, sondern der neue Einsatz des Denkens sieht nun so aus: Im Lichte des Glaubens an den Ursprung und die Bestimmung des Menschen werden empirische Phänomene – […] – *interpretiert*. Dabei treten Hinweise und Bezüge ins Licht, die ohne diese sub specie aeternitatis sich ergebende Perspektive vielleicht nicht hervorgetreten wären. Das theologische Wissen […] taucht also hier tatsächlich im Nachhinein als Interpretation derjenigen Phänomene auf, die man vorher mit allen empirisch arbeitenden Humanwissenschaften zusammen zur Kenntnis genommen hat […] Wir befragen sie auf Indizien hin, die ein den bloßen Bios Transzendierendes, die nämlich ›Menschlichkeit‹ ankündigen« (ebd. 222).

Angesichts der Selbstinterpretationen des Menschen und der Gefahren biologistischer Reduktionismen oder gesellschaftlicher Deutungszwänge oder lediglich statistischer quantitativer Zahlenspielereien (Bevölkerungsproblematik/ Effizienzthematiken) gilt es z. B. für Thielicke zu betonen: »*Der Mensch ist nur von seinem Woraufhin und nicht von seinem Woher aus zu bestimmen*« (1981, 431): »Diese eigentliche, die ›finale‹ Thematik seiner Existenz« sei imperativ und jenseits aller genetischen Fixierungen zu beachten.

Besonders schön wird im Folgenden zitierten Absatz die spezifisch

[4] Auch Kurt Hübner hat übrigens Thielickes theologisch-anthropologischen Ansatz zur Kenntnis genommen – freilich nur sporadisch anhand eines speziellen späteren Buches (»Das Lachen der Heiligen und Narren« 1988), wobei er diesem u. a. vorwirft, Kierkegaards christliche Deutung des Komischen und Humors als das »letzte Grenzzeichen« (Kierkegaard) »vor dem Glauben«, wo die »Gefahr des Tragischen der menschlichen Existenz und damit die *Wende in die Tragik des Glaubens* angezeigt wird«, nicht umfassend und anthropologisch tief genug gewürdigt habe, obwohl er durchaus gesehen habe, dass Lachen, Humor und das Komische auch ein Quell der christlichen »Lebensfreude« sei (Hübner 2001, 334,339). Hübner hebt deutlich hervor, dass »*auch der Humor Ausdruck eines Existenzial christlichen Lebens*« ist (ebd. 439).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

christliche Komponente der Gottesebenbildlichkeit, Menschlichkeit, Würde und Hochschätzung menschlichen Lebens zusammengefasst:

»Der unzerstörbare Charakter der Gottebenbildlichkeit und damit der Humanitas beruht nicht auf bestimmten immanenten Eigenschaften des Menschen. Ihrer aller könnte er verlustig gehen. Es gibt Monstren, »Menschenhülsen«, denen nichts erkennbar Menschliches mehr anhaftet. Und wir wissen aus den Diskussionen über das sogenannte »lebensunwerte Leben«, welche Konsequenzen aus dem Verlust jener menschlichen Eigenschaften gezogen werden können. Auf *sie* also konnte jener unzerstörbare Charakter *nicht* gegründet werden. Er beruht statt dessen auf einem Externum: darauf, daß der Mensch bei seinem Namen gerufen, daß er angeredet wird und daß ein anderer ihn in die Geschichte mit sich hineinzieht. So gründet die Sicherheit der Gottebenbildlichkeit in unserm letzten Bezuge, wieder in dem, was wir die fremde Würde des Menschen nannten. Gründet man die Würde des Menschen auf seinen biologischen Ursprung, so wird er zum höher organisierten Tier oder zur Bestie (die Bestie gehört ja zweifellos auf diese höhere Stufe). Gründet man sie auf seinen immanenten Wert, auf seine Funktionstüchtigkeit, so wird er zum Opfer der Bestie. Denn dort, wo die Grenze seiner Verwertbarkeit sichtbar wird, verläuft auch die Grenze seines Lebensrechtes. Gewährleistet ist die Unantastbarkeit der Humanitas nur in jener *Relation (zu Gott, H. L.):* darin also, daß der Mensch »Kind« und »Augapfel« Gottes ist, daß er »teuer erkauft« wurde.«

Thielicke gelingt es in einer für seine Zeit beeindruckend kenntnisreichen Weise die soziologischen, psychologischen und sogar ahnungsweise biogenetischen sowie naturwissenschaftlich-technischen Herausforderungen und Fragestellungen der Moderne mit einer erweiterten, dynamischen Interpretation der Menschheitsherausforderungen aus christlicher Sicht darzustellen und zu diskutieren – unter der Voraussetzung, dass »*die Konstanz unserer Identität […] die Konstanz der Treue Gottes*« sei, die dieser »zugesagt« habe (ebd. 107). Thielicke nennt die Bedingung: »Wenn unser Satz zu Recht besteht, dass menschliche Identität letztlich in der Geschichte gründe, die Gott mit den Menschen eingegangen ist, dass das Wesen dieses Menschen also darin besteht, der Angesprochene, Gerufene, Erwählte zu sein, ich sage: wenn dieser Satz stimmt, dann *bleibt* diese Zuwendung Gottes seine Identität, sie bleibt es im Geben *und* im Nehmen« (ebd.).

»Der Rufende und sein Ruf sind es, die die ›fremde Würde‹ verleihen und den also Angesprochenen unantastbar machen« (ebd., i. O. kursiv). Das gilt aber nicht nur für Gott und den Menschen, sondern auch zwischen Menschen selber – zumal unter dem Liebesgebot vom 1. Korintherbrief 13,8.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Besonders die Thematik der christlichen Nächstenliebe (Agape *und* menschheitlicher Eros) stehe im Zentrum der anthropologischen Dramatik, in der sich im »Zusammenprall … zwischen den radikalen Forderungen der Bergpredigt Jesu und einer Weltstruktur, die mir die Erfüllbarkeit dieser Forderung zu versagen scheint«.

»Die Welt steht offenbar in einem seinshaften Widerspruch zu dem, was die Bergpredigt will« (ebd. 277).

Die christliche Liebe müsse sich freilich erweitern: *»Sie müsste* (auch, H. L.) *eine planende, organisierende, prophylaktisch wirksame und weit vorausschauende Liebe sein«* (ebd. 284). Dies gelte auch für politische Verhältnisse und Verantwortung: *»Ich bin zu der Freiheit verurteilt, die Wirklichkeit, die ›Geländeverhältnisse‹, verantwortlich zu interpretieren, Kompromisse mit ihnen zu schließen und die nötigen Umwege zum Dienst am Nächsten zu erkunden«* (ebd. 287). Die Nächstenliebe müsse immer weiter vom »Horizont der Neuzeit« aus flexibilisiert, ausgedehnt und über bloße individuelle Deutungen hinausgeführt werden – zumal zu einer Übernahme zukünftiger Verantwortlichkeit führen und zu prophylaktischen Überlegungen, Strategien und Maßnahmen, die von uns eine eingehende Situations-Reflexion erfordern und das Beispiel des barmherzigen Samariters in erweiterter Interpretation moderner, sozialer, zukunftsorientierter und dynamisch-flexibler zu verstehen haben.

Natürlich sind die Treue Gottes und dessen Zuwendung zu den Menschen, die Anrufung und Deutung der Geschöpflichkeit und die These von der Gottesobenbildlichkeit spezifisch christliche Voraussetzungen, welche die anthropologischen Fragestellungen eher leitbildhaft-normativ überformen, also insofern über wissenschaftliche Anthropologie bzw. deskriptive philosophische Anthropologie hinausgehen. Doch kann diese Relationsstruktur über die spezifisch christliche Deutung hinaus auf philosophische Konzepte eines Menschenbildes im Sinne einer eher säkular verstandenen ethisch-normativen Humanität, einer Aufforderung zur Konkretisierung dieser Humanität (vgl. Verf. 1998, 2010) verstanden werden, also als Teil der Humanitätsorientierung in der philosophischen Anthropologie generell.

Ganz allgemein ist natürlich anzuerkennen, dass die theologischen Anthropologien bzw. theologischen Perspektiven in den jeweiligen Theologien und Religionen wichtige konkretisierende Zusatzaspekte für die Interpretation und humanitäts-orientierte spezifische Akzentuierungen des Humanitätsgebots und der philosophischen An-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

thropologie einer »konkreten Humanität« (Verf. 1998) und Humanisierung leisten können. Der Mensch ist schließlich gerade auch »das transzendierende Wesen«, das über seine biologischen, physischen, psychischen, gesellschaftlichen und sonstigen Sonderkomponenten und -Vorgegebenheiten hinausgreift – zumindest symbolisch –, indem es sich in einer umfassenden Idee des Zukünftigen (Einheit der Menschheit, Einheit mit Gott oder dem Unbedingten) zu projizieren und zu verstehen versucht und sich seinerseits im Lichte und Spiegel dieser »finalen« Orientierung reflektiert.

Bei Kurt Hübner wird dieser Aspekt der grundlegenden Transzendenzorientierung durch seinen erkenntnismethodologischen (1978) und »mythologischen« Ansatz zum zentralen Angelpunkt seines religionsphilosophischen Hauptwerkes *Glauben und Denken* (2001).

Hübner hat die anthropologische Dimension des Christentums und generell aller Mythen (vgl. sein *Die Wahrheit des Mythos*, 1985) deutlich gesehen und analysiert, selbst wenn er dies nicht unter dem spezifischen Titel einer theologisch-philosophischen »*Anthropologie*« getan hat. Stattdessen behandelt er die Ansätze des Christentums in dessen historischer Anbindung an die Gesetzeslehre des Alten Testaments unter den zentralen christlichen Stichworten – von der Ur- oder »Erbsünde«, der Erlösung durch den »Opfertod« des Sohnes Gottes als »Sündenbock« und »Opferlamm«, »Erlösung« und »Gnade« – nicht nur im Rahmen einer quasi »mythologischen« Anthropologie, sondern auch geschichtsorientiert mit Blick auf die christliche »Heilsgeschichte« und »christliche Existenzialität«, die sich im Personalen unter den aus der Existenzphilosophie Heideggers bekannten Existenzialien des »Gewissens« und der »Schuld« andeutet, aber phänomenologisch vertieft werden muss:

> »Das Personale, das sich unvermeidlich mit jeder Gestimmtheit verbindet, die das existentiale Gewissen und Schuldigkeit hervorrufen, hat die Verfassung des Mythischen. Es zeigt die für das Mythische typische Einheit des Abstrakten und Konkreten, des Einbruchs eines Transzendenten, also nicht Lokalisierbaren und gegenständlich Fassbaren, in die innerweltlich profane Sphäre. Mythisch ist hier also nicht nur die […] Vorstellung von Schuld, der zu Folge man jemandem etwas schuldet, gleichgültig, ob man im heutigen Verständnis dieses Begriffs daran wirklich Schuld trägt, sondern mythisch ist auch der im Gewissen mahnende Rufer« (Hübner 2001, 127).

Hübner legt die

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»phänomenologisch tiefere Schicht des von Heidegger bestimmten existentialen Gewissens und existentialen Schuldigseins frei – tiefer, weil sie die innere Gestimmtheit einbezieht, die sich damit verbindet […] Denn zwar ist nach Heidegger das Woher des Gewissensrufes die Unheimlichkeit der geworfenen Vereinzelung; aber damit wird doch, zugleich in der damit implizierten Personalisierung, das Dasein vor jenen Rufer gestellt, der da aus der Unheimlichkeit ruft. Und entsprechend bedeutet auch das existenziale Schuldigsein eben nicht nur, dass das Dasein sich immer selbst schuldig bleibt, weil es sein Dasein, das es doch übernehmen soll, dennoch letztlich nicht übernehmen kann, sondern es bedeutet auch, dass es vor den Rufer in diesem seinem Schuldigsein, in dieser seiner Nichtigkeit tritt, vor ihn, der dem Dasein im Gewissensruf sein existentiales Scheitern enthüllt und damit selbst eine dafür unberührte, transzendente Instanz ist. So vor den mythischen Rufer gestellt, entspricht das Schuldigsein nicht nur dem beschriebenen mythischen Sinn von jemandem etwas schuldig sein, sondern auch jenem anderen mythischen Sinn, demzufolge Schuld […] den Zustand der Gottferne betrifft, so dass sie nicht Menschen gegenüber, sondern dem transzendenten Rufer gegenüber besteht. Und doch bleibt dieser Rufer dabei, wenn man sich auf die Analyse des Daseins als Sein zum Tode, als, christlich gesprochen, Dasein in der Sünde beschränkt, in seiner absoluten Anonymität verborgen […]« (ebd. 127 f.).

Während Heidegger nach Hübner in der ontologischen Außenbetrachtung der Schuld und der Gewissensangst verbleibe, aber dennoch »im Rufverstehen vor die Unheimlichkeit seiner selbst gebracht ist« (Zitat Heideggers nach Hübner (ebd. 135)), so zeigt sich in der christlichen Sicht

»der *notwendige Zusammenhang* zwischen […] *der existentialen Eigentlichkeit, in die christlich der transzendente Rufer den Menschen aus den täuschenden Geborgenheiten des In-der-Welt-Seins und damit der Sünde aus Gottferne zurückholt,*« und »*jene christlich-moralische Eigentlichkeit, die ihn damit zugleich aus den scheinbaren moralischen Gewissheiten und Selbstgewissheiten (Selbstgerechtigkeit, Werkgerechtigkeit, Pharisäismus usw.) in die Ungeborgenheit seines Gewissens zurückführt und ihn unmittelbar vor den transzendenten Rufer stellt*« (ebd. 135):

»In phänomenologischer Vertiefung der diesem Dasein zugehörigen, existentialen Gewissensangst enthüllte sich deren kognitive Beziehung auf einen transzendenten Rufer als mythische Personalisierung und in christlicher, die Existentialanalyse bereits überschreitender Offenbarung, als Gott […] Rein phänomenologisch gesehen, erweisen sich die beiden Formen der Gewissensangst, der existentialen und der christlich-moralischen, als vollkommen analog […] Wieder in christlicher, die rein phänomenologische Existentialana-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lyse überschreitender Offenbarung, enthüllte sich ein notwendiger Zusammenhang zwischen den beiden Analoga, dem existentialen Gewissen und seiner zugehörigen existentialen Eigentlichkeit einerseits und dem moralischen Gewissen und seiner zugehörigen moralischen Eigentlichkeit andererseits. Denn derselbe transzendente Rufer, nämlich Gott, ruft uns nicht nur zur unbeschönigten Einsicht in die Nichtigkeit des In-der-Welt-seins, sondern auch zur unbeschönigten Einsicht in die mit dem In-der-Welt-sein verbundene Sünde als Gottferne […]« (ebd. 136).

Hübner diskutiert unter diesem neuen Vorzeichen auch besonders die »Versuchung« und »das Böse« in der christlichen Ethik angesichts des »radikalen Realismus« des Christentums (ebd. 177) sowie besonders »die Gnadenwirkung als Existential und christliche, existentiale Lebensgestimmtheit«: »christliche Existenzialität erschöpft sich […] nicht in der Ethik, sondern hat ihren eigentlichen Quell in den Wirkungen der Gnade« (ebd. 186). Dies führt nun wieder auf die Fragen des »Gnadenempfangs«, auf »Mythisches und Mystisches« zurück (ebd. 188 ff.), wobei Hübner ausdrücklich und ausführlich auf Luthers mythologische Deutung des Gebets und der »Gnadenwirkung« eingeht (ebd. 189 ff.), aber auch auf das »*mystische Offenbarungserlebnis*«:

»Die Welt und alle wahrnehmbaren Gegenstände versinken, um alleine Gott Platz zu machen – *Logos der Offenbarung*: Gott ist nicht Objekt unter anderen, ja, er erscheint überhaupt nicht als ein dem Subjekt gegebenes, ihm gegenüberstehendes Objekt. *Offenbarungserlebnis*: Der Ort der Offenbarung ist das Innere des Menschen, wobei dieses Innere ganz von Gott durchdrungen wird und in ihm verschwindet: Ek-stase. *Logos der Offenbarung:* Die ontologische Trennung von Subjekt und Objekt ist aufgehoben, das Objekt wird zum Subjekt, das Subjekt zum Objekt. *Offenbarungserlebnis*: Erfülltsein von absoluter Gewissheit […] *Offenbarung* ist somit *absolute Erfahrung*, ist Botschaft einer *absoluten Wahrheit*. *Offenbarungserlebnis*: entrückte Seligkeit. *Logos der Offenbarung:* Gott bestimmt das Sein, nicht sucht das Denken des Menschen die Übereinstimmung mit dem Sein; Gott aber ist der Dreifaltige, sein Sohn der Erlöser.« (ebd. 203 f.).

Hübner versteht ein solches, seltenes »Offenbarungserlebnis« als »eine bloße *Möglichkeit* der Gnadenwirkung als christliches Existential, die äußerst selten unter Menschen zur Wirklichkeit wird […]« Es sei »doch fragwürdig, durch eine entsprechende Lebensführung darauf hinzuarbeiten, dass es einem zuteil werde« (ebd. 204), sondern sie kann nur »sola gratia«, mit der »Verdichtung der existentialen Gnadenwirkung«, eintreten, die Hübner am Beispiel des Bekehrungserlebnisses

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(»Mémorial«) Pascals beschreibt, bevor er auf die mythischen Funktionen der den ganzen christlichen Glauben umfassenden »Verdichtungen« der »existentialen Lebensgestimmtheit« des Christen eingeht (ebd. 207 ff.).

In diesem Rundgang, der noch ausführlich in diesem seinem Opus Magnum christlicher Religionsphilosophie historisch und in Bezug auf die philosophisch-theologische Tradition sowie Offenbarungserfahrungen erörtert wird, ist Kurt Hübner wieder bei seiner grundlegenden mythologischen erkenntnistheoretischen Anthropologie angekommen, die den grundsätzlichen Aspektcharakter einer Erkenntnis- und Weltdeutung deutlich betont, dass »*alle Ontologien kontingent sind und keine eine notwendige Geltung hat*, […] keine irgendeiner anderen vorzuziehen« (ebd. 5); dieses »Allgemeine Toleranzprinzip« basiert auf seiner Einsicht, dass »*die Wirklichkeit einen aspektischen Charakter* [hat], […] mehrdimensional ist« (ebd. 6).

Dieser »ONTOLOGISCHE GRUNDSATZ DER ALLGEMEINEN METATHEORIE« (ebd.) führt nicht nur zum zweiten Toleranzprinzip: »Nichtontologische oder von keiner Ontologie abhängige Wirklichkeitsauffassungen mit ihren besonderen (numinosen) Erfahrungen lassen sich wegen dieser Wirklichkeitsauffassungen ontologisch nicht widerlegen, seien sie in der Außenbetrachtung begriffswissenschaftlich in eine Ontologie transformierbar oder nicht« (ebd. 7). Diese Grundthese, die natürlich auch Hübners anderem großen Buch *Die Wahrheit des Mythos* (1985) zugrunde liegt, kann ihre brisante Folgewirkung gerade auch in der Phänomenologie und Analyse religiöser Erfahrungen, Traditionen und vor allem auch heiliger Schriften entfalten. Wirklichkeitserfahrungen, Wirklichkeitserlebnisse und Wirklichkeitsdeutungen bzw. -beschreibungen sind aspekthaft (Hübner:»aspektisch«) beziehungsweise perspektivisch oder von einer bestimmten Deutungsgrundlage abhängig – sie haben dementsprechend ihren Eigencharakter und können nicht vollständig von anderer Grundlage aus gerechtfertigt oder kritisiert werden.

Dieser Ansatz entspricht weitgehend dem methodologischen Interpretationismus bzw. Schema-Interpretationismus, wie er von mir seit Ende der 70er Jahre in vielen Schriften entwickelt worden ist (Vf. z. B. 1978, 1993, 1993a, 1995, 2000, 2003 u. a.). Auch der kantianisch-transzendentalistische Perspektivismus Kaulbachs wäre hier als Analogansatz zu sehen. (Die Durchführung dieser Parallelentwicklungen bzw. der Vergleich der offenbar unabhängig voneinander entstandenen

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ansätze, die zum guten Teil auf Kantisches Gedankengut, aber auch auf Ansätze von Nietzsche (»Gerade Tatsachen gibt es nicht, sondern nur Interpretationen«!) und z. T. etwa auch auf Cassirer zurückgeführt werden könnten, müsste gesondert diskutiert werden.)

Doch dieser Ansatz zeigt nicht nur die Rechtfertigung andersartiger Weltsichten wie des Naturlebens (Hübner 2001, Kap. XII), sondern auch die bedeutende Relevanz dieses Entwurfs für eine philosophische wie auch theologische Anthropologie und »Kulturanthropologie« in europäischem Sinne, einschließlich der Kulturgeschichte und der religiösen Traditionen (z. B. »Heilsgeschichte«). Obwohl Hübner in seinem religionsphilosophischen Opus Magnum diesen Akzent des Anthropologischen nicht ausdrücklich gesetzt hat, steht sowohl in seinen mythologischen Werken (z. B. 1985) als auch in anderen religionsphilosophischen Büchern (2003, 2006) eine solche anthropologische Bedeutsamkeit unübersehbar im Hintergrund, ja, lässt diese anthropologischen »Dimensionen der Wirklichkeit«, wie der Untertitel von *Glaube und Denken* lautet, durchaus umfassend deutlich werden.

Literatur

Baigent, M.: *Die Gottesmacher*. Bergisch Gladbach 2007.

Benedikt XVI (Ratzinger, J.): *Jesus von Nazareth I*. Freiburg 2007.

Berger, K.: *Jesus*. München 2004.

Dalferth, I.: *Die Wirklichkeit des Möglichen*. Tübingen 2003.

Frank, S. L.: *Mit uns ist Gott*. Freiburg/München 2010.

Hübner, K.: *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen*. Tübingen 2003.

Hübner, K.: *Die Wahrheit des M*ythos. München 1985 (2. Aufl.: Freiburg – München 2011).

Hübner, K.: *Glaube und Denken*. Tübingen 2001, ²2004.

Hübner, K.: *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne*. Augsburg 2006.

Hübner, K.: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*. Freiburg 1978 (Studienausgabe 2002).

Kunstmann, J.: *Rückkehr der Religion*. Gütersloh 2010.

Kutschera, F. v.: *Was vom Christentum bleibt*. Paderborn 2008.

Lenk, H.: Handlung als Interpretationskonstrukt. In: Lenk, H. (Hg.): *Handlungstheorien interdisziplinär II, 1*. München 1978, 279–350.

Lenk, H. (Hg.): *Handlungstheorien – interdisziplinär.* 4 Bde. + 2 Halbbde. München 1977 ff. ↗ Band II, 1 (1978); II, 2 (1979): Handlungserklärungen und philosophische Handlungsinterpretationen.

Lenk, H.: Theologie als Metatheorie. In: Fv. Oberkirchenrat (Hg.): *Verkündigung*

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Gespräch mit der Gesellschaft. FS H.–W. Heidland. Karlsruhe 1977, 57–72. (Auch in Man and World 11 (1978), 3–18) und Moser-Pilick 1979, 101–113.
Lenk, H.: Postmodernismus, Postindustrialismus, Postszientismus. In: Zimmerli, W. Ch. (Hg.): *Technologisches Zeitalter oder Postmoderne*. München 1988, 153–198.
Lenk, H.: Welterfassung als Interpretationskonstrukt. In: *Allgem. Z. f. Philosophie* 13 (1988a), 69 ff.
Lenk, H.: *Interpretationskonstrukte*. Frankfurt/M. 1993.
Lenk, H.: *Philosophie und Interpretation*. Frankfurt/M. 1993a.
Lenk, H.: *Schemaspiele. Über Interpretationskonstrukte und Schemainterpretationen*. Frankfurt 1995.
Lenk, H.: *Interpretation und Realität*. Frankfurt/M. 1995a.
Lenk, H.: Das metainterpretierende Wesen. In: *Allgem. Zeitschr. f. Philosophie* 20:1 (1995b), 39 ff.
Lenk, H.: Zum Prinzip der konkreten Humanität bei Albert Schweitzer. In: *80. Rundbrief für alle Freunde von Albert Schweitzer* (Hg.: Deutscher Hilfsverein für das Albert-Schweitzer-Spital, Lambarene). Mai 1995c, 21–28.
Lenk, H.: *Konkrete Humanität*. Frankfurt/M. 1998.
Lenk, H.: *Kreative Aufstiege. Zur Philosophie und Psychologie der Kreativität*. Frankfurt/M. 2000.
Lenk, H.: *Albert Schweitzer* – Ethik und konkrete Humanität. Münster 2000b.
Lenk, H.: Erfassung der Wirklichkeit. Würzburg 2000a (erw. engl.: *Grasping Reality*. Singapur 2003).
Lenk, H.: *Grasping Reality*. Singapur: World Scientific 2003.
Lenk, H.: Values as standardized interpretative constructs. In: Mc Bride, W. (Hg.): *The Idea of Values*. Charlottesville, VI 2003a, 80–125.
Lenk, H. / Maring, M.: *Natur – Umwelt – Ethik*. Münster 2003.
Michel, H.: *Ich bin die Wahrheit*. Freiburg – München 1997.
Moser, I. / Pilick, E. (Hg.): *Gottesbilder heute*. Königstein/Ts 1979.
Pannenberg, W.: *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen 1983.
Rahner, K.: *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg 1984.
Ratzinger, J.: *Theologische Prinzipienlehre*. München 1982.
Ratzinger, J.: *Glaube–Vernunft–Wahrheit*. Freiburg 2003.
Schaeffler, R.: *Philosophisch von Gott reden*. Freiburg – München 2006.
Scherer, G.: *Die Frage nach Gott*. Darmstadt 2010.
Schnabel, U.: *Die Vermessung des Glaubens*. München 2010.
Scobel, G.: *Der Ausweg aus dem Fliegenglas*. Frankfurt/M. 2010.
Sonderfeld, U. (Hg.): *Jesus bei den Philosophen*. Berlin – Münster 2006.
Theißen, G.: *Das Neue Test*ament. München 2002, ^{3}2006.
Thielicke, H.: *Mensch sein – Mensch werden*. München 1976.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gerd-Günther Grau

Von der absoluten Religion zu einer skeptischen Religiosität

Nietzsche – Kierkegaard – Kant

An drei philosophischen Modellen möchte ich zeigen, dass die heute viel beklagte »Erosion« der tradierten Religion sich mit Nietzsche aus der »Selbstaufhebung« ihres absoluten Anspruchs erklären lässt. Deshalb ringt der dänische Theologe Kierkegaard zeitlebens um die therapeutische Funktion des Glaubens für eine autonome Gestaltung des Lebens, scheitert aber schließlich an jenem Anspruch. Mit dem Ansatz Kants lässt sich jedoch ein »regulativer Gebrauch« der »Idee« vertreten, welcher der Erkenntnislage des Menschen entspricht, aber den transzendenten Bezug wahrt.

Die religiöse Frage ist vermutlich so alt wie die Menschheit; ob sie (nur) eine »unhintertreibliche« Frage der Vernunft (Kant) oder eine vernünftige Frage ist, bleibe dahingestellt. Als Kompensation der Angst vor der menschlichen Gebrechlichkeit und Vergänglichkeit, Projektion der Hoffnung auf Bewahrung, Beschwörung von Hilfe für das Leben mag sie von jeher so wirksam gewesen sein, wie es Freud so unbehaglich dekretiert; als Frage nach der Berechtigung oder gar Wahrheit bestimmter religiöser Antworten ist sie wohl erst relevant, seitdem die Menschheit die Vernunft entdeckt hat, die sie zugleich fordert wie abweist. So etwas wie das Gefühl einer »schlechthinnigen Abhängigkeit« (Schleiermacher) mag der Mensch immer gehabt haben, ein »Grundvertrauen« (Küng) hat er gewiss nötig; aber die rationale Beschäftigung mit der Grund-Frage nach Sein und Sinn der kontingenten menschlichen Existenz ist doch wohl vergleichsweise jung. Beschränken wir uns hier auf den vertrauten abendländischen Kulturkreis, so hat man den Eindruck, dass zunächst die positive, bejahende Antwort auf die religiöse Frage nachgerade trivial die geistige (und politische) Geschichte beherrscht, dass aber der Zweifel sich zunehmend verstärkt, die negative, verneinende Antwort sich immer weiter verbreitet.

Derart jedoch, dass der Niedergang des Theismus durchaus nicht, wie immer wieder behauptet wird, eine Folge vermehrter Kenntnis des

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

innerweltlichen Geschehens ist; vielmehr muss man wohl eher umgekehrt das Bemühen des Menschen um ein Wissen dessen, »was die Welt im Innersten zusammenhält«, einer vertieften Erfahrung seiner Verwiesenheit auf immanente Orientierung angesichts der Undurchschaubarkeit einer höheren Ordnung zuschreiben. Bezeichnenderweise findet man schon am Ursprung dieser Diskussion, und zwar an beiden Quellen der abendländischen Geistesgeschichte, der polytheistischen Antike wie der jüdisch-christlichen Tradition, die skeptische Distanzierung von der religiösen Frage, jedenfalls ihrer eindeutigen Beantwortung.

»Über die Götter allerdings habe ich keine Möglichkeit zu wissen, weder dass sie sind noch dass sie nicht sind, noch wie sie etwa an Gestalt sind; denn vieles gibt es, was das Wissen hindert: die Nichtwahrnehmbarkeit und dass das Leben des Menschen so kurz ist.« (Protagoras)

»Sei nicht schnell mit deinem Munde und lass dein Herz nicht eilen, etwas zu reden vor Gott; denn Gott ist im Himmel und du auf Erden; darum lass deiner Worte wenig sein.« (Prediger Salomo)[1]

Natürlich zielt der Sophist in Richtung einer skeptischen Verneinung, während der alttestamentliche Prediger (oder der Befürworter seiner Aufnahme in den Kanon) an einem Glauben festhält, der gleichermaßen ein erfülltes Leben wie die Respektierung einer höheren Ordnung gestattet. Immerhin gründet fast zeitgleich ein hellenistischer Denker, Epikur, ein bescheidenes und sich bescheidendes Genussleben – wie es auch Kohelet anrät – auf die bis heute dominierende Atomlehre, welche die Todesfurcht so überflüssig machen soll wie die Kommunikation mit übernatürlichen Mächten.

Ich möchte mit diesen Vorbemerkungen meine Auffassung andeuten, dass die religiöse Frage sozusagen eine innere Angelegenheit des Glaubens ist, dessen Anspruch die Erkennbarkeit seines wesentlichen Inhalts voraussetzt. Nicht der alte tradierte Disput von Wissen und Glauben, Vernunft und Religion bestimmt die Auseinandersetzung; vielmehr hängt die Antwort wesentlich von einem unerlässlichen Minimum an *Wissen im Glauben* ab, dessen Defizit sie zunehmend negativ ausfallen lässt. Schon Paulus hat, um im christlichen Bereich zu bleiben, diese Problematik gesehen, die er durch den Rückgriff auf das (stoische?) Lehrstück einer »natürlichen«, der Natur des

[1] Protagoras: Diels B 4; Pred. Sal. 5, 1.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Menschen theoretisch wie praktisch angepassten Religion gelöst meint; damit sei jedenfalls »den Heiden« die Möglichkeit genommen, sich mit der Unerkennbarkeit des Schöpfers zu »entschuldigen« und auf die Unkenntnis des Gesetzes zu berufen.[2]. Auf diese – kaum beachtete – Stelle bezieht sich noch Descartes in der Widmung seiner Meditationen an die Sorbonne[3], um seine rationale Begründung des Glaubens zu rechtfertigen, wie auch Augustinus sehr wohl wusste, dass man nicht lieben, wo man nicht erkennen kann: »nemo autem diligit deum antequam sciat.«[4]

Die Theologie hat für diese Erkenntnislage des Glaubens bekanntlich zwei Lösungen angeboten: zunächst das *»credo ut intelligam«*, das von den Kirchenvätern über Augustin und Anselm bis in die Scholastik geltend war, aber im Grunde auch von der protestantischen deutschen Philosophie vertreten wurde. Schon früh wurde dagegen das *»Credo quia absurdum«* von Tertullian im zweiten Jahrhundert eingewandt, das sich ja auf zahlreiche Stellen der Schrift berufen konnte, – aber dann über Pascal zu Kierkegaard führte und durchweg eine lebensverneinende Version des Glaubens bedingte. Doch die rationalisierte Fassung hat religionsgeschichtlich dann gerade den eben nicht auf Vernunft gegründeten und von ihr nicht begründbaren Glauben untergraben, die philosophische Restauration – von Thomas zu Ockham, von Descartes zu Hegel – nur als kritische Destruktion gelingen lassen. Umgekehrt hat jedoch, wie schon angedeutet, die absurde Diktion stets zu einer so unergründbaren wie damit unbegrenzbaren religiösen Forderung geführt, welche die frohe Botschaft der Erlösung in Frage zu stellen scheint.

Der ernst gemeinte Atheismus ist demgemäß im Grunde stets ein *Agnostizismus*, eher innerchristlich als antichristlich orientiert, historisch wie persönlich eher ein Zeichen der *Resignation* als der Hybris, aus der sich vertiefenden Einsicht des Menschen in seine existentielle wie intellektuelle Situation entstanden. Zur Diskussion steht daher nicht primär der Inhalt des (ohnehin je persönlich gefärbten) Glaubens, sondern sein *Anspruch*, genauer: die *Diskrepanz von Inhalt und Anspruch* eines Christentums, das die absolute Wahrheit seiner Aussagen behauptet, ohne ihre allgemeine Gültigkeit nachweisen zu können.

---

[2] Röm 1, 19 ff.; 2, 14 ff.
[3] René Descartes: *Widmungsschreiben für die Meditationen*, Phil. Bibl. IXff.
[4] Augustinus: *De trinitate* VIII 4, 6.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nietzsche

Nietzsches Kritik des Christentums verdient nach dem Gesagten deshalb besondere Beachtung für das religiöse Gespräch, weil sie sich, als innerchristliche Auseinandersetzung, als eine christliche Kritik am Christentum erweist: »0 Zarathustra, du bist frömmer als du glaubst … Ist es nicht deine Frömmigkeit selber, die dich nicht mehr an einen Gott glauben lässt?«

Das Zitat findet sich im IV. Teil des *Zarathustra*, worin dieser dem »letzten Papst« begegnet, der ja nun nach Nietzsches Gegenbotschaft »ausser Dienst« ist. In seiner Verzweiflung macht er sich (mit vielen anderen »höheren Menschen« aus dem »Rest Gottes unter den Menschen«) auf die Suche nach dem »Frömmsten derer, die nicht an Gott glauben«[5] – Zarathustra. Beide haben große Not, sich mit ihrer jeweiligen »Gottlosigkeit« abzufinden; aber der Klage des Papstes über die »Heimlichkeit« des »deus absconditus« begegnet Zarathustra sogleich mit dem tiefsten Argument, das Nietzsche, durchweg übersehen, in seiner Kritik vorbringt, – er verweist auf die *Antwortlosigkeit* des Glaubens, der den Menschen auf die eigene Interpretation seiner Folgerungen und Forderungen verweist.

»Er war auch undeutlich. Was hat er uns darob gezürnt, … dass wir ihn schlecht verstünden! Aber warum sprach er nicht reinlicher?

Und lag es an unsern Ohren, warum gab er uns Ohren, die ihn schlecht hörten? War Schlamm in unsern Ohren, wohlan! wer legte ihn hinein?«

Dass dies keine Lästerung ist, vielmehr der tiefsten Not des Glaubens entspringt, möge man aus einer fast gleichlautenden Klage *Hiobs* entnehmen, der sich gegen die Argumentation seiner Freunde wehrt, die seine Bedrängnis mit den gängigen religiösen Behauptungen und Vertröstungen erklären wollen:

»Ob auch im Recht, ich fände keine Antwort,
müsst' noch um Gnade meinen Feind anflehn;
gäb er wohl Antwort, wenn ich zu ihm riefe?
Er würde doch mein Schreien nicht verstehn.« (Hiob 30,20)

Ich spreche daher von einer *Hiob-Situation des religiösen Denkens;* nur dass dem Menschen in der fortlaufenden Geschichte die Antwort

[5] Za IV, Der letzte Papst.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verwehrt wird, die Hiob am Ende seiner Geschichte zuteil wird, – allerdings mit dem Hinweis auf seine geschöpfliche Gebrochenheit, aus der heraus er ja allererst seine Klage erhebt, – und am Ende bekommt er ja doch Recht gegenüber den Theologen.

Nietzsche erfährt diese Antwort nicht; daher empört er sich über einen Glauben, dessen Wahrheit er weder ergründen noch begreifen, dessen Gesetz er weder erkennen noch befolgen kann. Sein Wort vom »Tod Gottes« ist ebenfalls keine Lästerung, sondern Ausdruck seiner Verzweiflung darüber, dass die religiösen Ideen ihre Tragfähigkeit verloren haben – in einer langwierigen geschichtlichen, nun aber eklatant gewordenen »Erosion«. Man möchte diese Verzweiflung allen leichtfertigen Anhängern und Gegnern des Glaubens wünschen.

»*Der tolle Mensch.* – Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage auf den Markt lief, eine Laterne anzündete und unaufhörlich schrie: Ich suche Gott! Ich suche Gott! … Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet – ihr und ich. Wir alle sind seine Mörder; aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Was taten wir, als wir die Erde von der Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun, wohin bewegen wir uns?«

Man hüte sich also, Nietzsches Angriff auf das Christentum und den christlichen Glauben – auch wenn er vor Provokationen, am Ende vor einem »Fluch« nicht zurückschreckt – als eine leichtfertige und frevelhafte Blasphemie abzutun; wie kaum einer der dezidierten Gegner des Christentums, aber auch nur wenige seiner Apologeten, war ihm bewusst, was die Wahrheit, aber auch was die Unwahrheit der Aussagen des Glaubens für den Menschen bedeuten würde: »Wir fürchten uns alle vor der Wahrheit« – will sagen, vor dem Tatbestand, den wir als Wahrheit nach Maßgabe unserer geschöpflichen Ausrüstung mit Vernunft, erkennen können.

Dieser Aufstand gegen den Glauben entstammt also seinem eigenen *Willen zur Wahrheit*, seinem Streben nach letzter Gewissheit, das sich einem Gesetz verweigert, welches sich gegen alle Bedingungen menschlichen Verstehens und Handelns zu richten scheint. Dass dieses Gesetz, in seiner Unbestimmtheit ganz ernt genommen, zu rigoroser Welt- und Lebensverneinung führen kann, hat die Geschichte des Christentums bewiesen, die oft genug das humane Anliegen zu krasser Inhumanität verkehrt, aus dem Evangelium, wie Nietzsche sagt, ein »Dysangeliun« gemacht hat, – in der Bergpredigt waren Kreuzzüge

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wohl nicht vorgesehen. Es ist also zunächst ein *befreiender* Impetus, der diese Kritik auslöst (auch mich zu ihr gebracht hat), eine *Selbstkritik des Glaubens*, die einem Christentum gilt, das sich entweder der Welt völlig angepasst hat oder nur zu einer umfassenden Verneinung des Lebens führen kann, das es doch tragen soll. Nietzsche hat für solche Selbstkritik des Glaubens, die entweder zu seiner Auflösung führen oder die Aufhebung seines Anspruchs herbeiführen muss, den Terminus der »*Selbstaufhebung* aller grossen Dinge« geprägt:

»Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zugrunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung, so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der notwendigen Selbstüberwindung im Wesen des Lebens.«

Gemeint ist der Sachverhalt, dass alle Entwürfe endgültiger Interpretationen und unbedingter Gesetze dem »*Willen zur Wahrheit*« erliegen, den ihre »intellektuelle Redlichkeit« fordert und historisch gefördert hat. Mag man dabei – Nietzsche spricht bekanntlich vom Willen zur Macht – den Anspruch innerlich oder äußerlich überziehen, er zerstört in jedem Falle das humane Anliegen, das die Sinngebung tragen soll: »immer ergeht zuletzt an den Gesetzgeber selbst der Ruf: patere legern, quam ipse tulisti.« Was Nietzsche dabei übersieht, ist allerdings der weitere Tatbestand, dass nur der *absolute Anspruch*, der sich weder legitimieren noch limitieren lässt, der Selbstaufhebung erliegt, oder eben dem Willen zur Macht verfällt. Nur die Preisgabe dieses Anspruchs und der Verzicht, ihn rational zu begründen, könnte den Glauben absichern, der dann allerdings auf allgemeine Gültigkeit verzichten, nicht mit Zwang oder Drohung verbreitet werden dürfte.

Unversehens und in dieser Bedeutung kaum bemerkt, bietet Nietzsche auch für solche ermäßigte Vision des Glaubens eine Darstellung an – in der sonst so rätselhaften Herausnahme Jesu aus seiner Verurteilung des *historischen* Christentums, das sich, auf das Ende der Zeit gerichtet, in einer Welt einrichten und behaupten muss, die es überwinden soll. Hier findet der Philosoph eine religiöse Haltung, die das Leben weder verneint noch fraglos hinnimmt, die Zeitlichkeit erträgt, aber sich über sie erhebt, ebenso wenig einer Lehre wie einer überhöhten Forderung bedarf. Mein Freund Eugen Biser, katholischer Theologe von Rang, spricht von einem »therapeutischen Glauben« und predigt gelegentlich über diesen Text Nietzsches:

»Was heisst ›frohe Botschaft‹ ? Das wahre Leben, das ewige Leben ist gefunden – es wird nicht verheissen, es ist da, es ist *in euch:* als

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Leben in der Liebe, in der Liebe ohne Abzug und Ausschluss, ohne Distanz. Jeder ist ein Kind Gottes.«

Und weiter, ebenfalls mit Nietzsche:

»Heute noch ist ein solches Leben möglich, für gewisse Menschen sogar notwendig: das echte, das ursprüngliche Christentum wird zu allen Zeiten möglich sein …«

Kierkegaard

Eine religionsphilosophisch gewichtige Bestätigung finden diese Ausführungen Nietzsches in einem frappanten Parallelismus zu den gleichsam von der Gegenseite, aus dem Glauben heraus angestellten Reflexionen, die der dänische Theologe Sören Kierkegaard eine Generation zuvor aufgezeichnet hat. Während Nietzsche sich über die lebensverneinende, moralistische Auslegung des Christentums empört, ringt Kierkegaard sein Leben lang um eine *positive* Gestaltung des Glaubens, der das Leben bejaht, das er überwinden, aber auch tragen soll, umgekehrt die Zeitlichkeit erfüllt, ohne die Erfüllung des Ewigen aufzugeben. Schon das frühe Werk, das in *Furcht und Zittern* die Geschichte von Abraham und Isaak nachempfindet, zielt darauf ab, dass der »Vater des Glaubens« wesentlich »für dieses Leben« glaubte, nicht »fortzuhasten« suchte »aus einer Welt, der er nicht zugehörte«; ja, die »Wiederholung«, auf die er im persönlichen Leben vergeblich hoffte, sei gerade die Wiedergewinnung der im Glauben aufgegebenen Lebenswelt durch die wundersame Bestätigung, die Abraham mit dem Eingriff des Ewigen zuteil wurde.

»Mit dem Glauben gebe ich keinem Dinge Valet, im Gegenteil, mit dem Glauben bekomme ich alles … Es gehört ein rein menschlicher Mut dazu, der ganzen Zeitlichkeit Valet zu geben, um die Ewigkeit zu gewinnen, … aber es gehört ein paradoxer und demütiger Mut dazu, alsdann die ganze Zeitlichkeit zu ergreifen in kraft des Absurden, und das ist der Mut des Glaubens.«[6]

Bekanntlich hat Kierkegaard diese Position seiner Frühschrift – einer durch den Eingriff des Ewigen sanktionierten Zeitlichkeit – nicht durchhalten können, sondern sie im Verlauf seiner »Glaubensbewe-

[6] FuZ 18, 80.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gung« zunehmend heftig zurückgewiesen. Am Ende verwirft er jegliche Synthesis von Zeitlichem und Ewigem, verlässt seine Braut – was ihn wiederum schuldig werden lässt – und verdammt eine Kirche, die sich in der und auf die Zeitlichkeit eingerichtet hat, eine rationalisierte Lehre vertritt, welche den Eingriff des Ewigen in die Zeit begreifbar, die Erlösung ohne Bruch mit ihr ergreifbar macht.

»Ästhetisch kann man sich sehr wohl Reichtum, Glück, das schönste Mädchen, kurzum alles wünschen, was ästhetisch-dialektisch ist; aber dann *zugleich* sich die ewige Seligkeit zu *wünschen*, ist doppelter Galimathias, teils weil man es *zugleich* tut und damit eine ewige Seligkeit zu einem Gewinnst mit am Weihnachtsbaum umgestaltet, und teils, weil man *wünscht*, da eine ewige Seligkeit sich wesentlich zu dem wesentlich Existierenden verhält und nicht ästhetisch zu einem abenteuerlich Wünschenden.«

Doch im späteren Werk unternimmt Kierkegaard noch einen weiteren Versuch, den Glauben für eine positive Gestaltung des Lebens zu gewinnen, die absolute Forderung des Ewigen mit den relativen Anforderungen des Zeitlichen zu versöhnen, die Synthese des »absoluten Telos« mit den »relativen Zielen« herzustellen, um damit wiederum – was der Theologe leicht übersieht – der Lohn-Strafe-Dialektik der religiösen Forderung zu entgehen. Zwar bleibt das »Inzwischen« der zeitlichen Existenz ungebrochen, doch lässt gerade die Einsicht in seine »unendliche Niedrigkeit« den Gläubigen mit »demütigem Freimut« begreifen, dass er der »Zerstreuung« ebenso bedarf wie der »verzweifelten Anstrengung«, das Ewige zu gewinnen. Weil er die »Klosterbewegung« nicht als allgemeine Lösung anerkennen kann, zumal sie leicht in die Gefahr des »Ausserordentlichen« verfällt, gebietet dem Gläubigen gerade das »Gottesverhältnis …, nicht aus der Welt zu gehen …, sondern sich zu seiner Menschlichkeit zu bekennen, und es ist menschlich, sich zu vergnügen«, den »Wildpark« (heute Tivoli) zu besuchen. Wie schon der »Glaubensritter« mit Abraham sich bewusst wird, dass »sich alles um die Zeitlichkeit dreht«, so wird jetzt der religiöse Redner daran erinnert, dass »nicht Sonntags-Ansichten in die Ewigkeit führen«, der Mensch es vielmehr mit der Alltäglichkeit zu tun hat, in welcher es gilt, die religiöse Entscheidung in der und für die »Wohnstube« zu fällen.

»Und gerade in der Wohnstube soll ja doch die Schlacht geschlagen werden, damit das Fechten der Religiosität nicht zu einer Wachtparade einmal in der Woche werde …; in der Wohnstube soll doch die

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schlacht geschlagen werden, denn der Sieg soll ja gerade darin bestehen, dass die Wohnstube zu einem Heiligtum wird.«

Man sieht leicht, was Kierkegaard am Ende doch hindert, diese menschliche, auf die Erkenntnisbedingungen und Lebensbedürfnisse des Menschen sich einlassende Synthese des Glaubens durchzuhalten, – die *absolute Forderung*, die der Gläubige als Forderung des Absoluten versteht, gegen welche dann die irdischen Verhältnisse gleichsam keine Chance hätten. Es kommt also wiederum, wie ich schon bei Nietzsche betonte, darauf an, den absoluten Anspruch zu *ermäßigen*, vor dem der Mensch nicht bestehen kann, den (gegen sich und andere) zu erheben ihm aber auch nicht zusteht. Für diese Ermäßigung, welche auf eine zugleich absolute wie rationalisiert allgemein begreifbar gemachte Lösung verzichtet, zieht sich der Theologe dann ja in den *Humor* zurück. Wie der Humor zwar die »Totalitätskategorien«, Leiden und Schuld, anerkennt, die »flüchtige Episode« der Zeitlichkeit durchschaut, so weigert er sich doch, dem Menschen noch die Last der Entscheidung über seine höhere Bestimmung aufzubürden.

»Humor reflektiert total auf das Bewusstsein der Schuld und ist dabei wahrer als alles komparative Messen und Wägen. Aber das Tiefsinnige wird im Scherz widerrufen, ganz wie früher bei der Auffassung des Leidens.« – »Der Humorist doziert nicht Unsittlichkeit, weit gefehlt, … aber er ist weltlich verliebt in die Immanenz«, und wenn gar sein irdisches »Arbeiten die geringste Bedeutung für seine ewige Seligkeit haben sollte, so würde er lachen.«

Doch gerade so bleibt der Humor das »Inkognito des Religiösen« (eventuell des verhinderten Religiösen), wenn er die Verrechnungsstrategien des Glaubens zurückweist, wie Kierkegaard sich schließlich (ähnlich Jean Paul, aber auch der Lästerer Heine) als »Humorist« bezeichnet, der den Glauben vor seinem eigenen Anspruch bewahrt.

»Das kann keiner besser wissen als ich, der ich, selbst wesentlich mein Leben in der Immanenz lebend, das Christlich-Religiöse suche.«

Übrigens beruft sich auch Kierkegaard – vor die »Wahl« zwischen zeitliche Bestätigung und Betätigung des Glaubens oder seiner Verneinung der Zeitlichkeit gestellt – auf *Hiob*, um mit ihm nach der Antwort zu fragen, welche ihm die Entscheidung erleichtern, wo nicht abnehmen sollte.

»Warum antwortet man nicht?«, – »wer ist denn da der verantwortliche Leiter?« – »traut man sich etwa nicht, Klage zu erheben und zu streiten wider Gott?«

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hiob ist also »gleichsam die ganze inhaltsreiche Klageschrift« in der »großen Sache zwischen Gott und dem Menschen«; aber es ist »das Große« an ihm, »dass die Leidenschaft der Freiheit bei ihm nicht erstickt und zur Ruhe gebracht wird in einem verkehrten Ausdruck.«

Kant

Fragen wir jetzt nach der Möglichkeit einer (christlichen) Religion heute, so müssen wir, falls wir diese Frage bejahen wollen, zunächst die Bedingungen ihrer Unmöglichkeit abbauen, die Religiosität auf die menschlichen Gegebenheiten des Verstehens und Handelns abstellen. Wenn ich mich dabei auf Kant berufe, so soll das natürlich keineswegs heißen, dass ich für diesen Zweck seinen Kritizismus im Ganzen wie im Detail voll akzeptieren will, – obgleich ich seine Fragestellung für unüberholt halte. So wenig man jedoch eine *Kritik der reinen Vernunft* auf Newtonsche Physik und aristotelische Logik gründen kann, so wenig wird eine »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« die religiöse Frage in der Gegenwart klären. Ganz zu schweigen davon, dass die damit verbundene Reduzierung des Glaubens auf eine Moral unbedingter Forderung ihn ohnehin wieder dem Zwang und der Zerstörung des eigenen Anspruchs ausliefern würde. So gewiss sich der Glaube in praktischer Humanität bewähren müsste (und könnte), so gewiss muss er sich ebenso im außermoralischen Bereich wie außerhalb der bloßen Vernunft entwickeln. Andernfalls würde er erneut die Lohn-Strafe-Problematik heraufbeschwören, die ihn um seine Würde, sogar die Moral um ihre Autonomie bringen würde. Albert Schweitzer wollte ja mit der Reduktion des Christentums auf Moral die ausgebliebene Parusie konterkarieren, die schon Kant zu seiner bedenklichen Postulatenlehre geführt hatte.

Doch ich denke, im Kernpunkt seiner Argumentation kann der Religiöse für seinen Glauben und in ihm von Kant einiges erfahren, wo nicht lernen. Nicht genug, dass dieser Denker zunächst »das Wissen aufheben« wollte, »um zum Glauben Platz zu bekommen«; sein eigentliches Verdienst sehe ich darin, dass damit das *Wissen im Glauben* auf die durch die menschliche Erkenntnislage gegebenen Grenzen verwiesen wird. Mit Kant könnte man demnach abgewandelt sagen: wir müssen die Religion in der Geltung ihres theoretischen Anspruchs begrenzen, um für das Religiöse im persönlichen »*Glauben* Platz zu be-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kommen«.[7] Weil es jedermann freisteht, die Vorstellungen zu formulieren und zu akzeptieren, die seinen Glauben tragen, können weder Dogmen noch Institutionen ihren Anspruch auf einen bestimmten Glauben erheben und begründen. Mit einem anderen umformulierten Ausspruch der Vernunftkritik: spekulative Gedanken und kirchliche Traditionen ohne subjektiven Inhalt sind leer, religiöse Anschauungen ohne begriffliche, wenn auch unbegreifliche Gedanken und bewahrende, wenn auch unlegitimierbare Repräsentanten sind blind, – nur müssen beide Seiten ihre Grenzen beachten, – der Großinquisitor bleibt ein problematisches Modell.

An fünf Punkten möchte ich mit Kant die Grenzen deutlich machen, in denen m. E. persönliche Religiosität nicht nur möglich, sondern auch mit vorgegebener (christlicher) Religion vereinbar sein könnte, deren »Wahrheit« uns doch »frei machen« (Joh. 8,32) sollte.

1. Der skeptische Religiöse, was er auch glauben mag, sollte sich stets bewusst sein, dass er sich zunächst, nach allem menschlichen Begreifen, mit der »*Idee*« des Absoluten zufrieden geben muss. Ob und wieweit es die Vernunft dabei bloß mit einem »idealischen Wesen«[8] ihres Denkens zu tun hat, kann der Gläubige, angesichts der Ununterscheidbarkeit von Projektion und Reaktion, nicht ermessen; er muss mit Zarathustra »alle Qual … dieser Muthmassung … austrinken«[9], mit Kierkegaard in der steten Furcht leben, er könnte »selbst den Gott hervorgebracht« haben, an den er sich verwiesen sieht.[10] Doch dieser Gedanke wird ihn vor einem leichtfertigen Umgang mit der Idee und der Verfügung über ihren Träger bewahren, die Ehrfurcht religiöser Reflexionen und Aktionen aufrecht erhalten, – gerade wenn er sich den möglichen Ernst der Situationen bewusst macht. Wie er es durchaus begrüßen dürfte, dass er sich fragen kann, ob der Anspruch des Absoluten, dem er sich ausgesetzt glaubt, womöglich nur der absolute Anspruch von Menschen sein könnte, so würde umgekehrt die Verkündung vom »Tod Gottes« lediglich den Tatbestand belegen, dass die religiösen Ideen ihre Tragfähigkeit verloren haben, – nicht zuletzt durch ihren abgestumpften Gebrauch. Zugleich wird der Glaube vor Zumutungen und Zwängen geschützt, welche die Unbestimmbarkeit

[7] Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede B XXX.
[8] Kant: *KrV*, B 702.
[9] Za II, *Auf den glückseligen Inseln*.
[10] PhBr. 43.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seiner Bedingungen aufnötigt, und zu der Selbstbestimmung ermutigt, der er ohnehin ausgesetzt ist.

2. Als Ideen sind religiöse Setzungen und Satzungen ohnehin nur zum *regulativen Gebrauch*[11] bestimmt, wenn sie ihre befreiende Funktion erfüllen sollen; ihr konstitutiver Gebrauch, der sich nicht legitimieren lässt, würde, innerlich wie äußerlich, den Glauben zum Zwang werden lassen, ihn fremder, menschlicher Macht ausliefern. Die Geschichte lehrt, wie verhängnisvoll der absolute Anspruch werden kann, wenn er den versagenden und versagten »Willen zur Wahrheit« durch einen »Willen zur Macht« ersetzt, der die Wahrheit »schafft«, die seine Herrschaft begründet, zumindest seine Geltung erzwingt (Nietzsche). Als solcher ist der Glaube jedoch auf die *Interpretation* des Geschehens verwiesen, das er als Heilsgeschehen versteht; eine Interpretation, die, wie man weiß, erst nachträglich aufgezeichnet und weit später durchdacht, dann zu einer Lehre entwickelt wurde. Das kann und muss ihn vor Festlegungen bewahren, die sich nicht bestätigen lassen, und davor, »innere Bekenntnisse zu thun, welche vielleicht die Furcht erzwungen hat und mit denen das Gemüth nicht in freyem Glauben zusammenstimmt.« (Kant)

3. Bei Beachtung dieser Situation des Menschen, seiner Erkenntnislage wie seiner moralischen Anlage, darf und muss der Religiöse sich mit dem *Als-Ob*[12] einer Verehrung der höchsten Idee und einem von deren Idealen bestimmten Handeln abfinden. Wie der Glaube sich die unvermeidlichen und unverzichtbaren »Anthropomorphismen« (Kant) seiner Auslegung gestatten kann, so wird er einsehen, dass er über Höhe und Inhalt der religiösen Forderung selbst befinden muss, – sogar Entlastung muss er sich zusprechen (lassen). Kirchliche Institutionen mögen für den Glauben so unerlässlich wie berechtigt sein, ihre Vermittlung darf die eigene Religiosität allenfalls anleiten, nicht beeinträchtigen. Wie die Verkündigung an das Wort gebunden ist, das als Antwort unfassbar, gleichsam über der Realität stehen bleibt, so ist die Erlösung an das persönliche Ergreifen gebunden, dessen Vollzug der einzelne verantworten muss.

4. Die moralische Forderung ist auf das Gesetz der Vernunft verwiesen, welches menschliches Leben ordnen, insbesondere Zusammen-

[11] Immanuel Kant: *Die transzendentale Dialektik*, bes. Anhang, B 670 ff. – Brief an Lavater vom 28. April 1775.
[12] Kant: *KrV*, l. c., bes. B 699 ff.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

leben ermöglichen soll. »Religion ist die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttliche Gebote.« Aber die Ethik bedarf keiner religiösen Grundlage, so wenig, wie man die Religion auf Moral, soziales Verhalten etc. gründen oder gar beschränken sollte. Die religiöse Grundlage würde die Moral eher gefährden, weil sie das allgemeine, autonome moralische Gesetz als heteronome absolute Forderung verstehen würde, die als solche weder legitimierbar noch limitierbar wäre. Damit geriete, wie gesagt, moralisches Verhalten zugleich in den Bereich der Lohn-Strafe-Problematik; der Glaube, der das Leben tragen, nicht zusätzlich beschweren sollte, würde vollends der Angst ausgeliefert.

5. Kant beruft sich auf die biblische Geschichte von Hiob und seinen drei Freunden, die ihm einreden wollen, sein Schicksal sei die Strafe für (vielleicht unbewusst gebliebene) Schuld:

»Also nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einsicht, die Redlichkeit, seine Zweifel unverhohlen zu gestehen, und der Abscheu, Überzeugung zu heucheln, wo man sie doch nicht fühlt, vornehmlich nicht vor Gott (wo diese List ohnedas ungereimt ist): diese Eigenschaften sind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes, in der Person Hiobs, vor dem religiösen Schmeichler im göttlichen Richterspruch entschieden haben.«[13]

Schlussbetrachtung

Es ist schwer zu entscheiden, ob Kant mit seiner vermittelnden Lösung lediglich der weiten Verbreitung des Christentums und seiner geschichtlichen Wirksamkeit Rechnung tragen, oder ob er wirklich den Glauben in Einklang mit der Vernunft bringen wollte, die dem Menschen zur Orientierung gegeben ist. Dem Glaubenden wird dieser Ansatz ohnehin zu wenig, dem Kritiker immer noch zu viel Religion sein; der skeptisch Religiöse muss sich fragen, ob und wieweit sich der Inhalt des Glaubens gegen Unvorstellbares und Undenkbares behaupten und dem Anspruch entziehen kann, der wohl wirklich, wie Kaut sagt, »unhintertreiblich« ist. Dieser Anspruch hat jedoch nicht nur unermessliches Leid über Menschen gebracht, er hat auch dem Christentum immensen Schaden zugefügt; seine »Erosion« bedroht nun sogar das

[13] Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (1791).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

genuin Christliche, das so schwer zu fassen ist, dessen »therapeutischer« Glaube (E. Biser) aber bewahrt werden könnte und sollte.

Knapp zwei Jahrtausende sind vergangen, in denen die Menschheit beim Bedenken der religiösen Frage und ihrer christlichen Antwort nicht ernstlich vorangekommen ist, eher hat der Eindruck der »Unglaubwürdigkeit« (Schlette)[14] sich verstärkt. Mag die verbreitete Gleichgültigkeit, wie bemerkt, letztlich nur einer apriorischen Resignation entspringen, der Agnostiker muss sich doch wundem, wie leichtfertig Gläubige und Ungläubige mit ihrer Wahrheit bzw. Unwahrheit umgehen: »Die Menschen leugnen mit ebensowenig Gefühl das göttliche Dasein, als die meisten es annehmen.« (Jean Paul).[15]

Machen wir uns nichts vor: Wir haben die Welt nicht gewonnen und doch Schaden an unserer Seele genommen; wir sind aus dem Paradiese vertrieben, aber das Wissen um Gut und Böse ist uns nicht gegeben; wir wissen nicht nur nicht, ob das Christentum wahr ist, wir wissen nicht einmal, welches Christentum das wahre ist. Aber wir können die Fragen nicht lassen, auch wenn eine verstehbare Antwort ausbleibt, – wir stehen zu der Antwort, die wir uns selbst geben oder geben lassen, wenn sie die Unwissenheit trägt, die auch der Glaube nicht brechen kann. Was bleibt, ist die Einsicht, dass der Mensch sich mit dem, was er als Wahrheit erkennt, nicht begnügen, aber das, was ihn befriedigen würde, nicht als Wahrheit erkennen kann. Mit dem Glauben mag er sich trösten, möchte ich mich trösten lassen, auch wenn ich, zugegeben, mit Kierkegaards Abraham »nur für dieses Leben glauben« kann. Mit Lehren und Institutionen kann ich mich abfinden, – gerade wenn ich ihre menschliche Herkunft bedenke; allerdings würde ich mir bei der Verkündigung jener etwas mehr intellektuelle Redlichkeit, bei den Repräsentanten dieser etwas mehr Zurückhaltung wünschen.

Man kann jedoch nicht leugnen, dass die Menschheit in der Geschichte ihres Geistes mit dem Absoluten nie so ganz zurechtgekommen ist, obwohl sie es an Bemühung um eine verstehbare Antwort wahrhaftig nicht hat fehlen lassen, – ich denke wirklich, die *Antwortlosigkeit* ist das eigentliche Problem der Theodizee. Da wäre eine Regenerierung der höchsten Idee, jedenfalls der Frage nach ihr, schon höchst bedeutsam, deren regulativer Gebrauch das Als-Ob des zeit-

[14] H. R. Schlette: Die Unglaubwürdigkeit des Christentums, in: *Erosion* (Anm. 1), S. 62 ff.

[15] Jean Paul: *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab,* Vorbericht.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lichen Lebens erträglicher machen könnte. Denn auf der anderen Seite muss man doch feststellen, dass die völlige Preisgabe der transzendenten Komponente den Menschen keineswegs so lebensfroh und sicher gemacht hat, wie man es erwartete. Die »besseren Lieder«, die Nietzsche bei den Christen vermisste, wusste er selbst nicht anzustimmen, die vielfältigen Kompensationen eines intensiveren und verlängerten Lebens haben die Leere der Zeit und die Eitelkeit des menschlichen Treibens nicht verdecken können. Mag der Mensch sich auch im religiösen Bereich aus seiner »selbst verschuldeten Unmündigkeit« befreit haben, – die ausschließliche Verwiesenheit auf das begrenzte Leben der Zeitlichkeit hat entweder zu einem hemmungslosen Genussleben geführt, das kaum echte Erfüllung verspricht, oder einen totalen Immoralismus gezeitigt, der alle Humanität in Frage stellt, – von der wohlverspürten Vergeblichkeit aller »Mühe unter der Sonne« ganz zu schweigen. Der Nihilismus scheint so unabwendbar wie unverkennbar, die Aufklärung eher an ihrer Eindeutigkeit als an ihrer Dialektik gescheitert – nicht weil sie die Macht der Vernunft über-, sondern weil sie ihre Ohnmacht unterschätzt hat. Ja, es hat den Anschein, als habe der Mensch auf die Enttäuschung über eine Vernunft, die nicht gehalten hat, was sie nie versprechen konnte, mit einem weitgehenden Verzicht auf den Geist überhaupt reagiert, dessen Schöpfungen keinen (oder nur) Ersatz für das versagte Absolute bieten können. Kunst und Literatur liegen weithin darnieder, können in ihrer zeitlichen Bedingtheit und Beliebigkeit keineswegs an die überzeitlich gültigen Werke früherer Epochen anknüpfen; umgekehrt wollen die Naturwissenschaften nicht recht einsehen, dass sie, bei allem rasanten Fortschritt des Wissens, keinen Millimeter über die sokratische Unwissenheit hinausgekommen sind.

In der religiösen Frage scheint sich dagegen eine gewisse Verlagerung der Glaubensmotivierung abzuzeichnen: war es vordem wesentlich die Gebrochenheit eines stets gefährdeten, von seiner Endlichkeit gezeichneten Lebens, welches den Glauben forderte (freilich auch jede Forderung legitimierte), so scheint heute eher ein gelingendes, zeitweilig gar geglücktes Leben den Glauben zu stimulieren, der es vielleicht sogar ermöglicht hat: »Man ist für sich dankbar«, schreibt Nietzsche, »dazu braucht man einen Gott«.[16] Um so mehr wird dann freilich der leidende, seiner Verlorenheit in der Welt bewusste Mensch immer wie-

[16] AC 16.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der die bloße Kompensation seiner Lage befürchten, die man ihm nicht leichtfertig ausreden sollte.

Mit drei Zitaten der von mir herangezogenen Denker möchte ich schließen. So schreibt Nietzsche in einem Brief an Peter Gast vom 21. VII. 81, das Christentum sei »doch das beste Stück idealen Lebens, welches ich wirklich kennengelernt habe, von Kindesbeinen bin ich ihm nachgegangen, in viele Winkel, und ich glaube, ich bin *nie* in meinem Herzen gegen dasselbe gemein gewesen.« – Kierkegaard formuliert in der Abraham-Geschichte, wir wissen es schon, es gehöre »ein paradoxer und demütiger Mut dazu, … die ganze Zeitlichkeit zu ergreifen, in kraft des Absurden, und das ist der Mut des Glaubens«. – Und Kant gibt beim Erwägen der »Endabsicht der natürlichen Dialektik der reinen Vernunft« zu bedenken: »Auf solche Weise aber *können* wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einigen, weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne *allen Zweifel;* und nicht allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen«.[17]

Die Werke Nietzsches werden mit den Nummern der Aphorismen zitiert; es gelten folgende Siglen:

M	= *Morgenröthe*
FW	= *Die fröhliche Wissenschaft*
Za IIV	= *Also sprach Zarathustra*
GM	= *Zur Genealogie der Moral*
AC	= *Der Antichrist*
KGB	= *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe*

Die Werke Kierkegaards werden nach den Seitenangaben der deutschen Ausgabe der *Gesammelten Werke,* Düsseldorf 1950 ff., zitiert; es gelten folgende Siglen:

EO I, 11	= *EntwederOder, Erster und Zweiter Teil*
FuZ	= *Furcht und Zittern*
BA	= *Der Begriff Angst*
PhBr	= *Philosophische Brocken*
UwN I, II	= *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Erster und Zweiter Teil*
A	= *Der Augenblick*
TB	= *Die Tagebücher*
Kant, KrV	= *Kritik der reinen Vernunft, Zweite Auflage (B)*

[17] Nietzsche: *KGB* III, 109 – Kierkegaard: *FuZ* (Anm. 18) – Kant: *KrV*, B 725.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Monika Fick

Mehrheit der Welten, Vielfalt der Kulturen und der eine Gott?

Lessing, Leibniz und die »anthropozentrische Wende«

In seinem auch in Deutschland vielbeachteten Buch *A Secular Age*[1] entwickelt Charles Taylor eine neue Sichtweise auf die Säkularisation und die Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Die »Entzauberung der Welt« sei nicht in ihren wesentlichen Dimensionen erfasst, wenn man sie lediglich als eine notwendige Folge des Siegeszugs der wissenschaftlichen Naturauffassung beschreibt. Vielmehr handele es sich um eine Umwandlung der Denk- und Wahrnehmungsformen, um eine Veränderung der Bedingungen, die jegliche Erfahrung von Wirklichkeit allererst und a priori prägen. In den gesellschaftlichen und religiösen Reformbestrebungen der Neuzeit sei etwas grundlegend Neues entstanden, ein neuer Erfahrungsmodus habe sich gebildet: das entbettete, abgepufferte *(buffered)* Selbst, das sich nicht mehr als Einflussort kosmischer Mächte und Kräfte erlebt. Dieses abgepufferte Selbst be- und ergreife es als seine Bestimmung, auf der Basis der Harmonisierung von Selbst- und Nächstenliebe eine gedeihliche Ordnung auf Erden für alle zu schaffen; dazu diene auch der wissenschaftlich-konstruktive Zugriff auf die Natur. Ein immanenter Humanismus habe sich durchgesetzt: Nicht mehr die Transformation des Daseins in der Anschauung Gottes, das Aufgehen in einer höheren Gemeinschaft (der Heiligen), werde als das Ziel betrachtet; vielmehr werde umgekehrt der göttliche Heilsplan mit der Schaffung der irdischen Wohlfahrt aller Menschen identifiziert; Taylor prägt hierfür den Begriff der »anthropozentrischen Wende«. Die große Resonanz von Taylors Buch lässt sich auch damit erklären, dass seine Hauptthese mit gegenwärtigen kulturphilosophischen Ansätzen konvergiert, welche die Rationalität der westlichen Welt zu relativieren und insbesondere das Denken des Allgemeinen, dessen Komplement das Individuelle, Besondere, Vereinzelte ist, auf

[1] Charles Taylor: *A Secular Age*, Cambrigde/Mass., London 2007 (dt.: Ein säkulares Zeitalter, aus dem Englischen von Joachim Schulte, Frankfurt/M. 2009).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seine verborgenen und kontingenten Prämissen hin zu durchleuchten suchen, die eben nicht von anderen Kulturen geteilt werden.[2] – Was Charles Taylor in einer großen historischen Erzählung, die vom Mittelalter bis in die Gegenwart reicht, anschaulich darstellt, hat Kurt Hübner in seinen Büchern *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, *Die Wahrheit des Mythos*, *Die zweite Schöpfung* und *Glaube und Denken*[3] seit langem systematisch reflektiert: die Abhängigkeit auch der wissenschaftlichen Wirklichkeitsauffassung von axiomatischen, rational nicht weiter zu begründenden Setzungen und, umgekehrt, die Rationalität der mythischen, in der westlichen Welt fremd gewordenen Wirklichkeitsauffassung, die sich unter den Vorzeichen von anderen axiomatischen Setzungen entfaltet.

Wenn wir in unserem Beitrag eine der ältesten Fragestellungen der Lessing-Philologie wieder aufrollen, nämlich die Frage nach Lessings Verhältnis zu Leibniz, so deshalb, weil Taylors Konzept der »anthropozentrischen Wende« sich als ein Schlüssel für einen neuen Zugang zu diesem Verhältnis erweist. Es soll der Nachweis geführt werden, dass Lessing zentrale Denkmotive Leibnizens übernimmt – das Theodizeemodell (1), das Monadenmodell (2), die Toleranzforderung (3) –, um sie anthropozentrisch ›umzudrehen‹. Wir entdecken und konturieren Lessings Religionsphilosophie als einen gedanklichen Weg, der die »Mehrheit der Welten« im Sinn der anthropozentrischen Wende auf Erden zu lokalisieren und die Vielfalt der Kulturen anzuerkennen erlaubt. Zugleich decken wir den inneren Zusammenhang, und das heißt: die Geschlossenheit von Lessings Denkmotiven auf. Auf Kurt Hübners erkenntniskritischer »Metatheorie« und ihren »Toleranzprinzipien« fußend,[4] zeigen wir die ausschließenden Voraussetzungen von Lessings Pluralismus und das zentralisierende Moment, das seinem Perspektivismus inhäriert.

Zunächst also zu den leibnizschen Denkmotiven in Lessings Schriften. Die offenkundigste Analogie bzw. weltanschauliche Parallele

---

[2] Ein Beispiel: François Jullien: *Das Universelle, das Einförmige, das Gemeinsame und der Dialog zwischen den Kulturen*. Aus dem Französischen von Ronald Voullié, Berlin 2009.

[3] Kurt Hübner: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg/München 1978, 4. Aufl. 1993, Studienausgabe 2002; *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, 2. Aufl. 2011; *Die zweite Schöpfung. Das Wirkliche in Kunst und Musik*, München 1994; *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2001, 2. Aufl. 2004.

[4] Hübner: *Glaube und Denken* (wie Anm. 3), S. 1–8.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist natürlich der Optimismus, das Vertrauen in den »Ratschluß« Gottes bzw. in die Vorsehung. Lessing übernimmt Leibniz' Modell des Universums, es ist von Anfang an in seinen Schriften präsent. Er begann ein Lehrgedicht über die »Mehrheit der Welten«; in dem Gedicht *Die lehrende Astronomie* versifiziert er (inhaltlich nicht ganz korrekt) die leibnizsche Antwort auf die Frage, warum »[d]as Übel« »unter uns sein Reich gewonnen« habe: »[…] doch ist des Guten Sitz / In ungezählten größern Sonnen. / Der Dinge Reihen zu erfüllen, / Schuf jenes Gott mit Widerwillen.« (B 1, 1035[5]). Und auch die Theodizee-Formel aus der *Hamburgischen Dramaturgie* sei noch einmal angeführt: Der Dramatiker solle »ein Ganzes machen, das völlig sich rundet, wo eines aus dem andern sich völlig erkläret […]; das Ganze dieses sterblichen Schöpfers sollte ein Schattenriß von dem Ganzen des ewigen Schöpfers sein; sollte uns an den Gedanken gewöhnen, wie sich in ihm alles zum Besten auflöse, werde es auch in jenem geschehen« (79. St.; B 6, 577 f.).[6] Seine Bedeutung und Berechtigung gewinnt dieser Optimismus für Lessing jedoch nur im Zusammenhang mit dem zweiten Moment, das der Monadologie entnommen ist, nämlich mit der Akzentuierung der Selbsttätigkeit des menschlichen Geistes. Einen schöpferischen Geist attestiert der junge Lessing dem Forscher, der a priori, vor der empirischen Bestätigung durch das Experiment, die Naturgesetze entdeckt (*Ob die Neuern oder die Alten höher zu schätzen sind* [B 1, S. 119, Z. 15–25]);[7] den gleichen schöpferischen Geist attestiert er dem Dichter, der, ohne sich durch Regeln und ästhetische Systeme einengen zu lassen, seinen Werken einen lebendigen und rührenden Ausdruck verleiht (*Gedicht über die Regeln in den Wissenschaften zum*

[5] Lessings Werke werden nach der folgenden Ausgabe zitiert: *Werke und Briefe* in 12 Bänden, hg. von Wilfried Barner zusammen mit Klaus Bohnen u. a., Frankfurt/M. 1985–2003. Sigle: B + Bandangabe. Stenzel rückt die zitierte 7. Strophe in den Kommentarteil und bezeichnet sie als »ungeklärten Ursprungs«; gleichwohl ist sie in der Buchausgabe der physikalischen Wochenschrift *Der Naturforscher*, in der Lessings Gedicht zuerst erschien, mit abgedruckt: [Christlob Mylius]: *Der Naturforscher, eine physikalische Wochenschrift auf die Jahre 1747 und 1748*, Leipzig 1749, 74. Stück, S. 589.

[6] Zum Theodizee-Modell in der *Hamburgischen Dramaturgie* vgl. Anke-Marie Lohmeier: Tragödie und Theodizee. Neues Altes über Lessings Trauerspielpoetik, in: Sabine Doering/Waltraud Maierhofer/Peter Philipp Riedl (Hgg.): *Resonanzen. Festschrift für Hans Joachim Kreutzer zum 65. Geburtstag*, Würzburg 2000, S. 83–98.

[7] Vgl. Monika Fick: Rangstreit zwischen Naturwissenschaft und Dichtung? Lessings »Querelle«-Gedicht aus Mylius' physikalischer Wochenschrift *Der Naturforscher*, in: *Zeitschrift für Germanistik*, N.F. 1 (2009), S. 77–89.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vergnügen und besonders der Dicht- und Tonkunst [= *An den Herrn Marpurg*]; B 1, S. 29–35). Wo Lessing die Selbsttätigkeit des Geistes gegen den philosophischen Materialismus eines La Mettrie verteidigt, gewinnen seine Alexandriner, die ansonsten eher holprig daherkommen, einen geradezu magistralen Klang; die beschworene Spannkraft des Vorstellungsvermögens scheint den komplexen Satzbau zu erzeugen:

»Und das, was in mir wohnt, was in mir fühlt und denket; / Das, was zwar mein Gehirn, doch nicht die Welt umschränket: / Das, was sich selber weiß, und zu sich spricht: ich bin; / Was auch die Zeit beherrscht, und was mit der will fliehn, / Durch unsichtbare Macht auf heut und morgen bringet, / Und Morgen, eh es wird, mit weitem Blick durchdringet; / Das mich, dem die Natur die Flügel nicht verliehn, / Vom niedern Staube hebt, die Himmel zu umziehn; / Das was die Stärk ersetzt, die in dem Löwen wütet, / Wodurch der Mensch ein Mensch, und ihm als Mensch gebietet: / Das wird des Uhrwerks Kraft, das im Gehirne geht / Und seines Körpers Teil, weil man es nicht versteht. / Doch sprich, du kluger Tor, wenn es die Körper zeugen, / Versteht man es dann eh, als wenn es Geistern eigen?« (B 2, S. 649, Z. 24 – S. 650, Z. 1).

Es ist die Spiegelung im Geist, im Bewusstsein, wodurch die Eindrücke der Körperwelt, der Umgebung, überhaupt erst zu einer »Welt« werden. Wie für Leibniz ist für Lessing die Erfahrung geistiger Aktivität und Spontaneität unantastbar (was nicht im Gegensatz zum Konzept der »unbewußten Perzeptionen« und zur Berücksichtigung der sinnlichen Ausstattung des Menschen steht). »Mehrheit der Welten« heißt deshalb: Mehrheit der bewohnten Welten; das Prinzip der Pluralität liegt im spiegelnden Bewusstsein, in der Perspektive der Bewohner z. B. der unterschiedlichen Planeten. So bezeichnet Leibniz die Monaden, die seelischen und geistigen einfachen Substanzen, als so viele »verschiedene Universen« (*Monadologie*, § 57); jedes Bewusstsein eine eigene Welt, die Entfaltung eines eigenen, dabei perspektivisch beschränkten, Zusammenhangs und Wirkungskreises.[8]

Als Dramatiker konzeptualisiert Lessing die handelnden Figuren nach dem Modell der Monaden, und erst dadurch erhält sein Programm vom »Schattenriß des Universums« (Theodizee-Programm)

[8] Zur Psychologisierung der Monadenkonzeption im 18. Jahrhundert s. Panajotis Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, München 1986, 1. Aufl. 1981; dagegen zu ihrer Systematik: Kurt Hübner: Der logische Aufbau der Monadologie, in: *Studia Leibnitiana* 13/2 (1981), S. 267–277.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seinen spezifischen Sinn: Es geht um die Aktivierung und Involvierung der Seelenkräfte. Bereits Leibniz bestimmt die Stoßrichtung der *Theodizee* dahingehend, er wolle der lähmenden Berufung der Menschen auf das »*fatum mahometanum*« gegensteuern und die Eigeninitiative stärken.[9] Ein gleiches soll Lessings Theater bewirken.[10] Dazu dient die drameninterne Struktur, der schlüssige, lückenlose Motivationszusammenhang, die Transparenz der Bestimmungsgründe, welche den Willen der Figuren lenken und ihre Taten plausibel erscheinen lassen – ein durchschaubares Zusammenspiel von *appetitus* und *perceptio*, von Zielvorstellung und entfachtem Begehren; nicht Repräsentation, sondern Verlebendigung eines Weltausschnitts: In den Schauspielanalysen der *Hamburgischen Dramaturgie* macht Lessing die Handlungsweise der Figuren mittels dieses Deutungsmusters nachvollziehbar. Die monadologische Figurenauffassung sichert der Komödie *Minna von Barnhelm* ihre Liberalität: Erkenntnis entspringt der inneren Tätigkeit; bis zum Schluss jedoch kollidieren die Charaktere, keines nimmt seine Sichtweise zurück, jedes beharrt auf seinem Eigen-Sinn;[11] Harmonie stellt sich ein nicht durch Belehrung und Bekehrung, sondern durch das Ergänzungsverhältnis der Antipoden. Das solchermaßen nach dem Gesetz von Grund und Folge gefügte »Ganze« des Dramas ist, da es sich aus den Perspektiven, den gegeneinander wirkenden Triebfedern seiner Figuren ergibt, geeignet, die seelische Tätigkeit der Zuschauer zu intensivieren. Wenn sie sich mit den Figuren identifizieren, werden sie in einem Strom der Leidenschaft mitgerissen, der gleichwohl Zusammenhang hat, muss sich doch für jeden Moment im Spannungsbogen der Handlung, in der Steigerung der Triebfedern, das »Warum« angeben lassen (27. St.; B 6, S. 315). Der vom Dichtergenie geschaffene Plan der Handlung bringt somit die Natur bzw. Kraft der Seele zur Geltung und Ausübung, deren Leben in der Erzeugung einer struktu-

[9] Gottfried Wilhelm Leibniz: *Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*, hg. und übers. v. Herbert Herring, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1986 (= Philosophische Schriften, Bd. 2/1), S. 17 ff., S. 293 f. Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

[10] Ausführliche Darstellung in: Monika Fick: *Lessing Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 3. Aufl. 2010, S. 342–356.

[11] Zur »Collision der Charaktere« und Lessings Komödientheorie vgl. Agnes Kornbacher-Meyer: *Komödientheorie und Komödienschaffen Gotthold Ephraim Lessings*, Berlin 2003; zu *Minna von Barnhelm* s. Fick: *Lessing Handbuch* (wie Anm. 10), S. 289–311.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rierten Welt aus dem Chaos der Sinnesempfindungen besteht. Lessing: »es würde für uns gar kein Leben geben; wir würden vor allzu verschiedenen Empfindungen nichts empfinden; wir würden ein beständiger Raub« (70. St.; B 6, S. 534) der gegenwärtigen Eindrücke sein, wenn sie uns ungefiltert überfluteten; nur auswählend und ordnend machten wir sie zu Teilen unserer Welt; die Kunst komme dieser Aktivität der Seele entgegen, arbeite ihr vor (ebd.).

Mit der Selbsttätigkeit des Geistes ist schließlich das dritte Motiv verbunden, das uns hier interessiert, die Forderung nach Toleranz[12] und Achtung der Religionen und Kulturen. Eine wahre Gotteserkenntnis gesteht Leibniz nicht nur der christlichen Religion zu, sondern auch, selbstverständlich, Moses und den Juden sowie den »Mohammedanern«, die den Monotheismus in den arabischen Ländern wiederhergestellt und verbreitet hätten (Vorwort zur *Theodizee*, S. 6 f.). Auf der Grundlage einer natürlichen Religion und würdigen Gottesverehrung hätten die Chinesen eine vortreffliche Ethik ausgebildet, die den Europäern in mancherlei Hinsicht zum Vorbild dienen könnte.[13] Wenn die Menschen aus den unterschiedlichen Kulturen, so Leibniz in der *Theodizee*, ihrer Erkenntnis, dem gottgegebenen Licht der Vernunft, folgten, auf die Stimme ihres Gewissens hörten und ihre Pflicht täten, werde es Gott nie an der zur Erlösung notwendigen Gnade fehlen lassen (S. 351 f. u. ö.). Es erübrigt sich zu sagen, dass Lessing zur Ausarbeitung der eigenen Toleranzkonzeption hier anknüpfte; darauf werden wir zurückkommen. –

Es ist keine einzige Reaktion Lessings auf das Erdbeben zu Lissabon überliefert, wohl aber auf Voltaires *Candide*: Mendelssohn weiß (in den *Morgenstunden*) von dem frühen Plan eines »Anti-Candide« zu berichten.[14] Allerdings reagiert Lessing auf den Siebenjährigen Krieg, der in der Wahrnehmung europäischer Intellektueller die zwei-

[12] Den Begriff »Toleranz« verwenden wir hier nicht im Sinn von »Duldung«, sondern von »Anerkennung, Respekt, Achtung«, also im Sinn der angelsächsischen Tradition. Vgl. Hugh Barr Nisbet: On the Rise of Toleration in Europe: Lessing and the German Contribution, in: *Modern Language Review* 105 (2010), S. XXVIII–XLIV.

[13] Nach Nisbet: On the Rise of Toleration (wie Anm. 12), S. XXXIV. Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Writings on China*. Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries ed. by Daniel J. Cook and Henry Rosemont, Jr., Chicago, La Salle 1994; Maria Rosa Antognazza: *Leibniz. An Intellectual Biography*, Cambridge 2009, S. 360 f.

[14] Moses Mendelssohn: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes [1785]*, hg. von Dominique Bourel, Stuttgart 1979, S. 150.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

te, größere, menschengemachte Katastrophe des Jahrhunderts ist:[15] In dem (Anti-)Kriegsdrama *Philotas* ist oder wäre das Vertrauen in die Güte der Götter und der Vorsehung ein erster und entscheidender Schritt, den Mechanismus von Gewalt und Gegengewalt zu durchbrechen. Aridäus wirbt mit dem Argument für den Frieden: »Die Götter wachen für unsre Tugend, wie sie für unser Leben wachen. Die so lang als mögliche Erhaltung beider, ist ihr geheimes, ewiges Geschäft.« (3. Auftritt; B 4, S. 16). Und in Wolfenbüttel, als ihm selbst jegliche Möglichkeit des *corriger la fortune* abhanden gekommen ist, dichtet Lessing *Nathan der Weise*, jenes Drama, das Mendelssohn als den definitiven Gegenentwurf des Freundes zum *Candide*, als Lobgedicht auf die Vorsehung Gottes bezeichnet.[16] Läuft Lessing der zeitgenössischen Entwicklung hinterher? Hält er an einem Modell fest, dessen »Rationalisierungsleistung« am Ende des Jahrhunderts kaum noch »empirische Evidenz« beanspruchen durfte?[17]

Ich möchte das natürlich verneinen. Vielmehr möchte ich nunmehr das Verhältnis von Lessing und Leibniz vor der Folie dessen beleuchten, was Charles Taylor als die »anthropozentrische Wende« beschrieben hat. Ich möchte zeigen, wie Lessing Hauptmotive Leibnizens, in denen noch theozentrische Ansätze wirksam sind, regelrecht umdreht. Lessings Bezug zu Leibniz wird somit zu einem fassbaren Indikator der »anthropozentrischen Wende«; zugleich zeichnet sich die Möglichkeit ab, den notorisch verzettelten Tätigkeiten und Interessenrichtungen Lessings eine gemeinsame Stoßrichtung und dadurch eine überraschende Konsistenz zu geben.

»Indem man […] seine Pflicht tut, indem man der vernünftigen Einsicht gehorcht, erfüllt man die Befehle der höchsten Vernunft, man richtet alle seine Absichten auf das Gemeinwohl, das vom Ruhm Gottes nicht verschieden ist; man findet, daß nichts dem eigenen Interesse mehr entspricht, als es mit den Interessen der Allgemeinheit zu vermählen, und man erfüllt sich selbst mit Zufriedenheit, indem man freudig den Vorteil der Menschen fördert. […] Es gibt keine Frömmigkeit, wo es keine Nächstenliebe gibt, und

[15] Vgl. die Beiträge in dem Band: Gerhard Lauer/Thorsten Unger (Hgg.): *Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert*, Göttingen 2008.
[16] Mendelssohn: *Morgenstunden* (wie Anm. 14), S. 149 f. Vgl. Ingrid Strohschneider-Kohrs: *Vernunft als Weisheit. Studien zum späten Lessing*, Tübingen 1991, S. 21–62.
[17] So Peter-André Alt zur Stellung der Theodizee in der Spätaufklärung: *Ästhetik des Bösen*, München 2010, S. 17.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ohne hilfsbereit und wohltätig zu sein, könnte man keine aufrichtige Gottesverehrung zeigen.« (*Theodizee*, S. 9 f.).

Diese Sätze aus dem Vorwort der *Theodizee* illustrieren, betrachtet man sie isoliert von ihrem Kontext, den ›Drehpunkt‹ der anthropozentrischen Wende recht gut: Der Mensch erfüllt den Plan Gottes, wenn er auf Erden ein gedeihliches Miteinander fördert, und er ist dazu fähig, weil eine Harmonie besteht zwischen Eigeninteresse und dem Interesse der Allgemeinheit, weil der Ausgleich zwischen Selbst- und Nächstenliebe möglich ist und der Einsatz für die Wohlfahrt der anderen mit der wahren inneren Zufriedenheit und Glückseligkeit belohnt. Auch ist es für Leibniz ausgemacht, dass das menschliche Empfinden für Sittlichkeit das ›Vorbild‹ (um ein Wort Goethes zu gebrauchen) für die höchste Sittlichkeit Gottes ist. Gottes Gerechtigkeit, Liebe, Güte und Barmherzigkeit seien dem Wesen nach nicht davon unterschieden, was sich die Menschen darunter vorstellen und ersehnen; der Unterschied liege lediglich darin, dass Gott diese sittlichen Eigenschaften in unvorstellbarer Fülle besäße (*Theodizee*, S. 9 ff.) Schließlich scheint das Konzept der Monade, die Modellierung der Seelensubstanz als eines individuellen (metaphysischen) Punktes, genau dem »entbetteten Selbst« zu entsprechen, das Taylor sozusagen als den Hebel der »anthropozentrischen Wende« konturiert und das er als die Voraussetzung für den konstruktiv-wissenschaftlichen Zugriff auf die Natur begreift.

Es macht nun die Spannung, ja, Zerrissenheit der *Theodizee* aus, dass Leibniz diesen anthropozentrischen Motiven eine theozentrische Richtung gibt bzw. sie mit dem theozentrischen Gehalt der Glaubensüberlieferungen wenn nicht zu versöhnen, so doch zu verbinden sucht. Die eröffnende Abhandlung dient der Klärung der Erkenntnisprinzipien: Neben der Vernunft, welche die metaphysischen und naturwissenschaftlichen Wahrheiten festsetzt, lässt Leibniz den Glauben und seinen Gegenstandsbereich, die religiösen »Mysterien«, gelten; sattsam bekannt ist seine Differenzierung zwischen dem Widervernünftigen, das die Religion nicht enthalten dürfe, und dem Übervernünftigen, das in der Offenbarung anzuerkennen die Vernunft nicht anstehen dürfe. In der gesamten *Theodizee* ringt Leibniz nun mit demjenigen religiösen Vorstellungskomplex, in dem die theozentrische Orientierung sich mit der größten, vielfach verheerenden Wucht und Gewaltsamkeit ausgesprochen hat: dem komplementären Verhältnis von Gnade und Verdammung. Nicht die Frage nach dem Sinn irdischer

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Leiderfahrung, irdischer Übel und Katastrophen, steht im Zentrum der *Essais* – dieser ist bei intakter Jenseitshoffnung metaphysisch nie problematisch –, sondern die Frage nach der Vereinbarkeit des ewigen unendlichen Unglücks, das die – nur in endlicher Weise – fehlbaren Menschen treffen soll, mit der überströmenden Liebe und Barmherzigkeit Gottes. Es ist kein Randproblem für die Intellektuellen des 18. Jahrhunderts: Noch in *Nathan dem Weisen* markiert Lessing die Überzeugung, dass das jenseitige Seelenheil von dem Glauben an die Erlösungstat Jesu Christi abhänge, als *die* Quelle von Grausamkeit, Fanatismus und Gewalt.[18]

Wie gesagt: Leibniz rückt den gesamten Vorstellungskomplex von Gnade und Verdammung unter das Vorzeichen theozentrischer Denkmotive. Er bezieht den Menschen auf Gott, nicht umgekehrt. Nicht sich selber solle und dürfe der Mensch leben, sondern »zum Ruhme Gottes«, und die Existenz Gottes zwecke nicht darauf ab, die Absichten der Menschen zu erfüllen; Gott sei nicht um des Menschen willen da.[19] Einerseits betont Leibniz die Selbsttätigkeit und Spontaneität der Monade, ihre Autarkie; andererseits jedoch betont er ihre vollständige Abhängigkeit von Gott, der höchsten, allumfassenden Monade. Noch scheint bei Leibniz die Auffassungsweise vom Selbst virulent, das offen ist für die kosmischen Mächte und eingebettet in sie. Das individuelle Ich ist nicht nur der isolierte Spiegel-Punkt des Universums; es ist zugleich in allen seinen Perzeptionen und Bestrebungen vom göttlichen Willen bestimmt; sein gesamtes Leben ist eine immerwährende Schöpfung Gottes, wie Leibniz sagt (*Theodizee*, S. 251). Vor allem aber versteht Leibniz die Neigung zum Guten als Einfluss der göttlichen, entgegenkommenden Gnade (und nicht der Kraft des Menschen ge-

[18] Die lebenspraktische Problematik des Gedankens vom gnädigen und verdammenden Gott erhellt auch aus der Anklage, die Rousseau seinem savoyischen Vikar in den Mund legt: »aber Gott möge verhüten, daß ich jemals das grausame Dogma der Unduldsamkeit predige, daß ich sie jemals dahin bringe, ihren Nächsten zu verabscheuen und zu anderen Menschen zu sagen: ›Ihr werdet verdammt sein‹. […] Dieses schreckliche Dogma wiegelt die Menschen gegeneinander auf und macht sie alle zu Feinden des Menschengeschlechts. Die Unterscheidung zwischen ziviler und theologischer Toleranz ist kindisch und fruchtlos. Diese beiden Arten von Toleranz sind untrennbar, und die eine kann ohne die andere nicht gelten. Selbst Engel könnten nicht in Frieden mit Menschen leben, die sie als Feinde Gottes betrachteten.« (Jean-Jacques Rousseau: *Emile oder Über die Erziehung*, hg. von Martin Rang, übersetzt von Eleonore Sckommodau, Stuttgart 1963, S. 630 f.).

[19] S. Hübner: *Glaube und Denken* (wie Anm. 3), S. 454 f.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schuldet). Zwar fasst er den Gegensatz, die Neigung zum Bösen, lediglich als Privation, als unvollkommene Erkenntnis des Guten, und sucht mit vielen Gründen die Eigeninitiative und das Vertrauen der Menschen zu stärken – niemand habe das Recht, sich oder gar den Nächsten als verworfen zu betrachten (*Theodizee*, S. 291 f.), und jeder habe die Wahl, sich für die Güte und Liebe zu entscheiden. Zugleich jedoch liegt es in der Logik der theozentrischen Argumentation, mit der Möglichkeit zu rechnen, dass Gott einem großen Teil der Menschen die Gnade verweigert, sie ihrer Selbstsucht überlässt und so der Verdammnis preisgibt. Denn die Glückseligkeit der Menschen sei nun einmal nicht der einzige oder gar der »Endzweck« der Schöpfung und des Universums (*Theodizee*, S. 385 ff.).

Lessing ist Leibnizianer in dem Sinn, dass er sämtliche theozentrischen Motive anthropozentrisch umdeutet, um-dreht und weiterentwickelt. Notgedrungen ist die folgende Zusammenstellung dieser Umkehrungen eine Revue von weitgehend Bekanntem. Es handelt sich dabei um den Versuch, Lessings Religionsphilosophie so zu konturieren, dass sie als ein Ermöglichungsgrund für die Anerkennung der Vielfalt der Kulturen – der »Mehrheit der Welten« auf Erden – erscheint.

»Weh dem menschlichen Geschlechte«, so Lessing im zweiten der *Gegensätze* zu den Reimarus-Fragmenten, wenn auch nur eine einzige Seele in der »Ökonomie des Heils« verlorengehe. An dem Verlust dieser einzigen müssten *alle* den »bittersten Anteil« nehmen, und welche Seligkeit, fragt Lessing, »ist so überschwänglich, die ein solcher Anteil nicht vergällen könnte«? (B 8, S. 322). Fast immer zielen seine religionskritischen Argumente auf die Ambivalenz des lutherischen Gottesbildes, in dem Gnade und Zorn, Erlösung und Verdammung zusammengehören; er sucht das Bild vom Allbarmherzigen, das keine Kehrseite hat, zu substituieren,[20] wobei das eben angeführte Zitat die Drehung der Blickrichtung im Vergleich zu Leibniz sehr gut verdeutlicht: Es sind die sittlichen Bedürfnisse der Menschen, an denen Lessing die Jenseitsvorstellungen misst. Symptomatisch ist auch, dass er den

[20] Lessings Bestimmung der »Barmherzigkeit« als vornehmster Eigenschaft Gottes arbeitet Christoph Bultmann heraus: Lessings *Axiomata* (1778) als eine hermeneutische Programmschrift, in: Bultmann/Friedrich Vollhardt (Hgg.): *Lessings Religionsphilosophie im Kontext. Hamburger Fragmente und Wolfenbütteler Axiomata*, Berlin 2011, S. 242–260.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Künstler als Schöpfer, die Kunst als eine zweite Schöpfung bezeichnet, während Leibniz dem Menschen nur die Fähigkeit der *imitatio*, der Nachahmung Gottes, der der alleinige Schöpfer ist, zugesteht (*Theodizee*, S. 73; *Monadologie*, §§ 48, 83).

Lessing interpretiert religiöse Überzeugungen auf der Grundlage einer durchgängig rationalistischen Wirklichkeitsauffassung, und dies mit eindrücklicher Konsequenz. Der Horizont der Weltauslegung schließt sich, wie Taylor sagt, Welterfahrung wird immanent: Wirklichkeit, sei es nun diejenige der Körper oder der Seelen, des Lebens vor oder nach dem Tod, ist für Lessing nur denkbar als kontinuierlicher, lückenloser Zusammenhang von Grund und Folge. Nicht die naturwissenschaftlich definierte Kausalität, sondern die psychologische Motivation, die Bestimmung des menschlichen Willens, ist dabei natürlich der neuralgische und interessante Punkt. Lessing psychologisiert die Begegnung mit dem Göttlichen, die Erfahrung von Transzendenz, und er befragt die Religionen nach ihrer Funktion, Bestimmungsgründe für das moralische Handeln zu liefern und auf den Willen einzuwirken. In seinen Dramen macht er das Vexierbild vom zornig-gnädigen Gott transparent als die Vorstellungsweise jener, deren ungezügelte Leidenschaften ein solches Bild sowohl prägen als auch zur Disziplinierung benötigen. Sehr gut lässt sich das an *Miß Sara Sampson* ablesen, wenn Mellefont zum Beispiel mit dem Gebet um einen gnädigen Gott stirbt, nachdem er, wankelmütig, leidenschaftlich und verzweifelt, sich selbst richtend Hand an sich legte. Umgekehrt, so zeigt es wiederum *Nathan der Weise*, stärkt das Vertrauen in die Liebe Gottes die guten Absichten der Menschen. Eingebunden bleibt das alles in die – als »natürlich« verstandene – Verkettung von (Bestimmungs-)Grund und Folge (des Handelns). Das Jenseits wird von Lessing modelliert als der Raum, in dem das Gesetz von Grund und Folge sich in alle Ewigkeit auswirkt *(Leibnitz von den ewigen Strafen)*, die Vorstellung vom göttlichen Gericht wird dem Lohn-Strafe-Denken bzw. -Bedürfnis der Menschen subsumiert und als pädagogisches Mittel, mehr noch als pädagogische Krücke, verstanden, um zur Tugend zu bewegen. Den eigentlichen Sinn dieses Vorstellungskomplexes erläutert Lessing in dem Aufsatz *Leibnitz von den ewigen Strafen*. Die natürlichen und ewig fortdauernden Folgen der Sünde seien bereits ihre Strafe, denn sie (die Folgen) bestünden in einer niemals wieder gut zu machenden Verminderung der Vollkommenheit; während der Lohn der Tugend, umgekehrt, in der ebenfalls nie wieder zu annullierenden Steigerung der Vollkommen-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heit bestehe. Die Pointe der Abhandlung beruht dabei in der realistischen Psychologie, die Lessing dem Himmel-Hölle-Komplex unterlegt: Er bringt die Theorie der gemischten Empfindungen zur Anwendung. Wie in jeder Empfindung Schmerz und Lust gemischt seien, so mischten sich in den Antrieben der Menschen altruistische und zerstörerische Impulse, ja, gingen oft unmerklich ineinander über – jedes Böse enthalte auch ein Gutes und umgekehrt. Jeder Mensch trage die Folgen dieser Mischung in Ewigkeit, Himmel und Hölle in der eigenen Brust; jeder werde jedoch seine genau bedingte und beschränkte Form der Seligkeit erlangen bzw. als seine Lebensform verwirklichen (B 7, S. 496 f.; vgl. *Theodizee*, S. 313 ff.).

Es erübrigt sich zu zeigen, dass diese Sicht der Wirklichkeit auf der axiomatischen Setzung beruht, dass es eine spontane Neigung zum Bösen nicht gibt, mit dem Vokabular der christlichen Religion: auf der Nicht-Anerkennung der Erbsünde. Niemals gehe der Wille des Menschen auf das Böse, weil es das Böse ist, heißt es in der *Hamburgischen Dramaturgie* (2. St.; B 6, S. 196); positiv gewendet: Immer sei der Grund für das böse Trachten ein undeutlich erkanntes gutes Ziel. Schon gar nicht sei der Mensch aus den mitmenschlichen Beziehungen herauszulösen, in die er aufgrund seiner angeborenen sympathetischen Triebe und Neigungen ›ursprünglich‹ verflochten sei. Lessing denkt den Menschen wesenhaft solidarisch, als ein soziales Lebewesen. Gegen die Einsamkeit von Diderots Dramenfigur Dorval wendet er ein: »Nein, kein Mensch kann unter Menschen so lange verlassen sein! Man schleidere [!] ihn hin, wohin man will: wenn er noch unter Menschen fällt, so fällt er unter Wesen, die, ehe er sich umgesehen, wo er ist, auf allen Seiten bereit stehen, sich an ihn anzuketten. Sind es nicht vornehme, so sind es geringe! Sind es nicht glückliche, so sind es unglückliche Menschen! Menschen sind es doch immer.« (*Hamburgische Dramaturgie*, 88. St.; B 6, S. 621 f.). In solchen Verflechtungen können die Wünsche, Bestrebungen, Motive der Menschen niemals ausschließlich selbstsüchtig und zerstörerisch sein (das ›radikal Böse‹), sondern müssen Sympathie und Empathie mit dem Nebenmenschen enthalten (Altruismus, *moral sense*). Die Ausschaltung eines unbedingt bösen Willens bezweckt schließlich auch die dramaturgische »Notwendigkeit«, die schlüssige Motivation der Tragödienhandlung – das ›nur‹ Böse wäre das Unmotivierte schlechthin. Auf gleichem anthropologischen Fundament formuliert Lessing in der Erziehungsschrift das ethische Ziel: Das Gute um des Guten willen tun, und nicht

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wegen der Aussicht auf jenseitige Belohnung (§ 85; B 10, S. 96). Wiederum liegt die axiomatische Setzung zugrunde, dass der Mensch dazu fähig und also »gut« sei oder doch im natürlichen Lauf der Welt sich dem Guten nähern werde. Zugleich lässt Lessing das selbstsüchtige Motiv für die Ausübung der Tugend, nämlich die Erwartung des Lohns im Jenseits, als eine Kompromisslösung, als ein Mittel zum Zweck, gelten, was dem orthodoxen Lutheraner nie eingefallen wäre: Gottes Gebote zu erfüllen, weil man sich dafür die ewige Seligkeit verspricht, ist für diesen der gerade Weg zur Hölle.

Anthropozentrisch gedreht sind bei Lessing schließlich auch die Prinzipien der Erkenntnis. Der Glaube, für Leibniz gewährt von einer übernatürlichen Gnade und, als Erkenntnisprinzip, auf die Geheimnisse der Religion bezogen, wird von Lessing subjektiviert und psychologisiert zu einem Gefühl, einer Intuition, deren ›Eingebungen‹ oder ›Offenbarungen‹ zur deutlichen Erkenntnis der Vernunft geläutert werden müssten.[21] Nur durch die ›Aufklärung‹ der Offenbarungswahrheiten in Vernunftwahrheiten könne dem menschlichen Geschlecht schließlich geholfen werden, heißt es in der Erziehungsschrift; ein Beispiel dafür gibt Lessing mit der Auflösung der Trinitätslehre in spekulative Metaphysik (§§ 73, 76; B 10, S. 93, 94). Dabei unterscheidet sich Lessing darin wesentlich von einem Vertreter des Deismus wie zum Beispiel Hermann Samuel Reimarus, dass er an keinem starren Schema der ewigen, notwendigen Wahrheiten der natürlichen Religion festhält. Vielmehr macht sich Lessing, wie Nisbet nachgewiesen hat, einen skeptischen Perspektivismus als Erkenntnisprinzip zu eigen, den er aus Leibnizens Monadologie ablesen konnte. Nach Leibniz sieht »jede Monade das Weltall in ihrer je eigenen Perspektive«, macht sich also »jede ein anderes und unvermeidlich unvollständiges Bild des Ganzen«,[22]

[21] Lessings Kritik an der Neologie ist kein Gegenargument. In dem Aufsatz *Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit* (B 7, 548–581) rechtfertigt er Leibnizens Verteidigung der Trinitätslehre gegen die Sozianer damit, dass dieses christliche Dogma mit seiner Philosophie, deren Kernsatz der unendliche Abstand zwischen Mensch und Gott sei, besser harmoniere als die Lehre der Sozinianer, welche Jesus, obwohl sie dessen Gottheit leugneten, dennoch anbeteten. Leibnizens Differenzierung zwischen Glaube und Vernunfterkenntnis schreibt Lessing dem Bestreben des Philosophen zu, dem einmal angenommenen theologischen Lehrsystem treu zu bleiben, diene doch die Trennung der ›Zuständigkeiten‹ dazu, die Vernunftwahrheiten unbehelligt von Glaubensüberlieferungen voranzubringen (vgl. B 7, S. 547–581).

[22] Hugh Barr Nisbet: *Lessing. Eine Biographie*, aus dem Englischen übersetzt von Karl S. Guthke, München 2008, S. 671. S. auch Hans Heinz Holz: Lessing und Leibniz.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

was jedoch impliziert, dass jede Anschauung auch ein Bruchstück der Wahrheit enthält. Das Streben nach Wahrheit zeichne den Menschen aus, keiner jedoch dürfe sich im Besitz der Wahrheit wähnen, so die berühmten Sätze aus der *Duplik* (B 8, S. 510) – nicht umsonst hat die pluralistische Postmoderne Lessing als einen der Ihren entdeckt. Dieser ›monadologische‹ Perspektivismus, wie man ihn nennen könnte – in dem Fragment über die Elpistiker spricht Lessing von den »Monade[n] von Wahrheit«, die die unterschiedlichen Gesichtspunkte der Gelehrten durchwanderten (B 5/1, S. 417) –, ermöglicht ihm eine liberale, offene Haltung prinzipiell allen Glaubensrichtungen gegenüber, jedenfalls was ihren Ursprung im (so Lessing) »Enthusiasmus« und der Begeisterung anbelangt; er ermöglicht ihm, Vernunfterkenntnis und Gefühl in ein produktives Verhältnis zu bringen. Lessing achtet das religiöse »Gefühl« durchaus, weist ihm einen Wert als Quelle der Inspiration zu; ja, in dem Entwurf *Über eine zeitige Aufgabe* sieht er die rationale Erkenntnis geradezu angewiesen auf die Impulse der genialisch-gefühlsmäßigen Einsicht. Nicht nur in den Glaubensüberzeugungen der großen Buchreligionen, sondern auch in denjenigen der verbotenen religiösen Sekten, der Häretiker und Ketzer, der Enthusiasten und Schwärmer (B 8, S. 674), vermag Lessing Keime von Wahrheit zu entdecken, die allerdings von der Vernunft erhellt und sozusagen zur Reife gebracht werden müssten. Leibniz, der immer wieder den Dialog mit dem »Enthusiasmus der Spekulation«, mit okkulten, kabbalistischen, theosophischen Denktraditionen, gesucht habe, ist auch hierin für ihn das große Vorbild.[23]

Auf einer abstrakten Ebene haben wir damit Lessings Beitrag zur Anerkennung der Vielfalt der Kulturen bereits profiliert. Die pluralistische »Mehrheit der Welten«[24] ergibt sich aus der Standortgebunden-

---

Pluralismus, Perspektivität und Wahrheit, in: Peter Freimark/Franklin Kopitzsch/Helga Slessarev (Hgg.): *Lessing und die Toleranz*, Detroit/München 1986, S. 11–22; Ulrich Johannes Schneider: Leibniz und Lessing als Bürger der Gelehrtenrepublik, in: Schneider (Hrsg.): *Kultur der Kommunikation. Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter von Leibniz und Lessing*, Wiesbaden 2005, S. 345–356.

[23] Vgl. dazu Wilhelm Schmidt-Biggemann: Lessings origenistische Eschatologie, in: Bultmann/Vollhardt (Hgg.): *Lessings Religionsphilosophie im Kontext* (wie Anm. 20), S. 138–153.

[24] Vgl. Karl S. Guthke: »Die Mehrheit der Welten«: Ein literarisches Thema im 18. Jahrhundert, in: Guthke: *Das Abenteuer der Literatur: Studien zum literarischen Leben der deutschsprachigen Länder von der Aufklärung bis zum Exil*, Bern/München 1981, S. 159–186, 337–339 (Konstruktion der »Mehrheit der Welten« als Symptom natur-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heit ihrer Betrachter, des jeweils selbsttätig perzipierenden Bewusstseins, und findet ihre Ausprägung in der ›Diversität‹ der Religionen: Sie alle sind für Lessing verstehbar als unterschiedliche, perspektivisch bedingte Spiegel der göttlichen Wahrheit, der göttlichen Ordnung der Welt. Eine solche Auffassung der Religionen als Summe der Anschauungen ihrer als Monaden gedachten Anhänger zeichnet sich zum Beispiel in Lessings Erläuterung zu den unterschiedlichen Heilsvorstellungen der Völker ab. Er differenziert zwischen der Seligkeit ›an sich‹, wie sie Gott erscheinen mag, und den notwendig mannigfaltigen Begriffen, die sich die Menschen in den verschiedenen Regionen der Erde davon machen (B 8, S. 332).[25] Der Radius dieser Begriffe und damit der jeweiligen »seligmachende[n] Religion« fällt dabei in Lessings Augen mit den Grenzen zusammen, bis zu denen die Menschen »hinauszudenken« vermöchten (S. 331). Sie modelten sich ihre »Glückseligkeit« je nach den Sehnsüchten und Wünschen, wie sie der Landstrich (»Bezirk«: S. 332) und die Zeit, in der sie lebten, erzeugten. Die »Offenbarung« jedenfalls erweitere »die Sphäre dieser Sehnsucht und Wünsche« (S. 331) nicht, sondern füge sich nach deren Grenzen, den Grenzen des menschlichen Gesichtskreises.

Soweit also die abstrakten Voraussetzungen und denkerischen (philosophischen) Vorzeichen, unter denen Lessing die Religionen wahrnimmt. Das konstitutive Merkmal der anthropozentrischen Wende ist nunmehr jedoch ihr »Reformcharakter«, ihr vorrangiger Praxisbezug; sie ist nicht abzutrennen von dem Bestreben, die irdischen Lebensverhältnisse und gesellschaftlichen Institutionen zu verbessern. Metaphysische Spekulation geschieht nicht um der langen Weile willen, wie Christian Wolff sagt (*Vorbericht* zur 4. Auflage der *Deutschen Metaphysik*, § 3), sondern soll nützliche Handreichungen geben für die Lebensgestaltung. Auch Leibniz' Systementwurf ist kein Selbstzweck, sondern referiert auf die konkrete Situation Europas nach den Religionskriegen; sein gesamtes Denken (und politisches Handeln) ist darauf gerichtet, zur Versöhnung der Konfessionen beizutragen.[26] Als eine der markantesten Manifestationen der anthropozentrischen Wende

wissenschaftlichen Denkens) und ders.: Vorspiele: Kolonialphantasien in der Science Fiction der Frühen Neuzeit, in: Guthke: *Die Erfindung der Welt. Globalität und Grenzen in der Kulturgeschichte der Literatur*, Tübingen 2005, S. 83–98.

[25] Karl S. Guthke: *Lessings Horizonte. Grenzen und Grenzenlosigkeit der Toleranz*, Göttingen 2003, S. 28 ff.

[26] Antognazza: *Leibniz* (wie Anm. 13), pass.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kann das sogenannte zweite Entdeckungszeitalter beschrieben werden.[27] Nicht die Eroberung oder Missionierung, sondern die Erforschung der fremden, exotischen Länder und Kulturen steht nunmehr auf der Agenda nicht nur der Intellektuellen. Mit der Abschließung des Horizonts gegenüber der vertikalen Dimension scheinen die geografischen Weiten und Breiten in den Blick zu geraten. Das Reisen ins außereuropäische Ausland wird zum Bildungsfaktor; erst die Begegnung mit den Anderen und Fremden, so das anthropologische Credo, lehre ›den Menschen‹ kennen. Vorausgesetzt ist wiederum, dass auch die ›globale‹ Ordnung eine solche des Interessenausgleichs, des gedeihlichen Miteinanders auf der Grundlage der Harmonisierung von Selbst- und Fremdliebe, sein werde. Wie lässt sich Lessings monadologischer Perspektivismus in diesen Zusammenhang einordnen?

Kein Zweifel: Auch Lessing konkretisiert die »Mehrheit der Welten« mittels der Vielfalt der Kulturen, auch für ihn, der sein europäisches Publikum an der »Allgemeinheit« der christlichen Religion zu zweifeln lehren will,[28] spielt die Kenntnis fremder, außereuropäischer Kulturen eine wichtige Rolle. Nachgewiesen ist (von Guthke[29]) sein konstantes Interesse an Reisebeschreibungen (vor allem Nord- und Südamerikas), an der Geschichte der arabischen Staaten, der Inder, deren »heilige Bücher« er als dem AT gleichrangig lobt (B 8, S. 331); China ist (in der Cramer-Kontroverse) das Signalwort, das an die Gotteserkenntnis ferner Völker erinnert (106. Literaturbrief; B 4, S. 728, Z. 23 ff.); und er plant ein bürgerliches Trauerspiel mit einer Japanerin als Hauptfigur (*Tonsine*-Fragment) – das erste deutschsprachige Theater-Beispiel des fernöstlichen Exotismus.[30] Rousseaus zweiter Diskurs gibt Anlass zur Reflexion über die »Wilden«: Lessing schreibt an Mendelssohn, die »Perfectibilität« verhelfe »dem Wilden« dazu, sich in seinem Zustand zu erhalten und nicht weiter abzusinken (21. Januar

[27] Zum »zweiten Entdeckungszeitalter« und zu Lessings Interesse daran s. Karl S. Guthke: Die Entdeckung der Welt um 1800: Die Geburt der globalen Bildung aus dem Geist der Geographie und Ethnologie, in: Guthke: *Die Erfindung der Welt* (wie Anm. 24), S. 9–82; ders.: Berührungsangst und -lust: Lessing und die Exoten, in: Guthke: *Der Blick in die Fremde: das Ich und das andere in der Literatur,* Tübingen/Basel 2000, S. 41–68; ders.: *Lessings Horizonte* (wie Anm. 25).

[28] So Lessing an seinen Bruder Karl, 18. April 1778; B 12, S. 247.

[29] Siehe Anm. 27.

[30] Vgl. Karl S. Guthke: Der Bürger und der »Zusammenstoß der Kulturen«. Exotik im bürgerlichen Trauerspiel, in: *Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft* 44 (2009), S. 141–160.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1756; B 11/1, S. 88 f.). Die Bemerkung ist erstaunlich: Wir lesen sie nicht als Abwertung des »Wilden« (der den Übergang in die Zivilisation nicht schaffe), sondern vielmehr als Anerkennung seiner Eigenart: Sein Dasein so, wie es ist, sei bereits Streben nach Vollkommenheit (d. i. Existenz als dynamische Monade). Neben den exotischen Ländern bilden vergangene Zeiten den zweiten Schwerpunkt von Lessings Interesse, und auch hier rückt er die außereuropäischen Völker und außerbiblischen Religionen ins Blickfeld: die Perser und Gheber, die Sekten im spätantiken Rom, die Elpistiker, schließlich die Chaldäer …[31] Das Dramenfragment *Alcibiades in Persien* fußt auf der Opposition ›Kulturvolk‹ vs. ›Barbaren‹, die im Fortgang des Stücks ad absurdum geführt wird.

Freilich lässt sich, soweit man nicht Lessings Lektüre (von Reisebeschreibungen), sondern seine Schriften auswertet, kein eigentlich ethnologisches Forschungsinteresse erkennen; neben den philologischen und antiquarischen Problemen geht es ihm um religionsphilosophische Fragen, für die jedoch der Praxisbezug konstitutiv ist und damit die Referenz auf die Religionen und Gottesbilder der Völker. Auch dies gehört zum Konzept der »Mehrheit der Welten«: Kultur, Gesellschaft, die menschliche Lebenswelt, sind für Lessing nicht denkbar ohne ein Ordnungsprinzip, das er als »Erkenntnis der Eigenschaften Gottes«, nach der die Menschen ihre Handlungen ausrichten, fasst (B 5/1, S. 429, Z. 5; ebd. S. 423, § 1) – sie erst, jeder Kultur eingepflanzt, macht aus ihr eine eigene »Welt« im Zusammenhang des Universums. Wir gehen dabei davon aus, dass diese Prämisse für Lessing empirisch fundiert war: Noch war keine Kultur, keine Gesellschaft ohne Religion bekannt geworden.[32] Lessings praktische Religionsphi-

[31] Guthke (*Lessings Horizonte*, wie Anm. 25) führt als einen weiteren Beleg für Lessings ›globale Perspektive‹ auch die Reimarus-Fragmente an; insbesondere im zweiten Fragment öffnet Reimarus den Horizont: »Wer ihnen dieses [jedes Menschen Voreingenommenheit für die eigene Religion] verargen wolle, der mag mir zuvor antworten, ob er den Talmud, die Misna und Gemara, den Alcoran, den Zendavesta des Zerduscht, den Sad-der des Destur, den Con-fu-zu und andere dergleichen Bücher gelesen?« (B 8, S. 209). S. auch Guthke: Die Seligkeit der Heiden im »zweiten Entdeckungszeitalter«: Lessings *Nathan* von Reimarus gesehen, in: Guthke: *Die Erfindung der Welt* (wie Anm. 24), S. 111–147.

[32] So resümiert zum Beispiel Anton Friedrich Büsching den Wissensstand in der Einleitung zu seiner *Geschichte der jüdischen Religion, oder des Gesetzes, ein Grundriß*, Berlin 1779: »Man kann nicht erweisen, weder daß jemals ein Volk auf dem Erdboden gewesen, noch daß dergleichen jetzt vorhanden sey, welches nicht gewust, geglaubt und

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

losophie gründet in der Erfahrung, dass die moralischen Vorschriften für den Umgang miteinander in allen Nationen von dem jeweils herrschenden Gottesbild geprägt sind. Daraus leitet er die Fragestellung ab, die ihm konkrete, aus der jeweiligen Lebenswelt geschöpfte Situationen zu modellieren oder besser: zu imaginieren erlaubt, die Frage nämlich, wie Religionen von ihren Stiftern her dem Volk mitgeteilt, von den Menschen angenommen werden, auf ihre Empfindungen einwirken, wie sie sich unter ihnen (und durch sie) verbreiten, um schließlich das Gemeinsame und zugleich Trennende zwischen den Nationen zu sein. Das detaillierteste Bild dieses Vorgangs entwirft Lessing in dem Fragment *Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion* (B 5/1, S. 426–445). Lessing plante eine Untersuchung der politischen »Umstände« (der Juden; der Christen unter den römischen Gesetzen) und sozialen Schichtungen; er differenziert zwischen der Volksreligion und der Religion der gebildeten Schichten und Philosophen; die bunte Vielfalt der Sekten und die Duldsamkeit der ersten Christen gegen die »Ketzer« geraten in den Blick; vor allem aber fesseln ihn die Psychologie der Schwärmer und Enthusiasten und, in diesem Zusammenhang, die Faszinationskraft des Geheimnisses, wobei er eine Parallele zwischen den Zusammenkünften der Christen und den nächtlichen, verbotenen Bacchanalien zieht (ebd., S. 439–443):

»Der Enthusiasmus ist eine wahre ansteckende Krankheit der Seele, die mit einer unglaublichen Geschwindigkeit um sich greift. […]. / Seinen ersten Schauplatz muß der neue Religionsstifter auf dem Lande, in kleinen Orten wählen. Hat er aber da die ersten Anhänger sich verschafft, so sucht er ein größeres Theater, und die größte Stadt ist für ihn immer die beste. Ein Jünger fängt auf dieser, der andere auf jener Ecke an; die verschiedenen Flammen fressen in der Stille fort; endlich treffen sie zusammen, und die halbe Stadt steht in der schrecklichsten Feuersbrunst, noch ehe die Policei Rauch gemerkt hat« (ebd., S. 443).

Die gleiche Fragerichtung behält Lessing in den Spätschriften bei. Er sucht die Resonanz der Botschaft Jesu zu rekonstruieren: »Man müßte gar nicht wissen, wie neugierig die Menge nach allem ist, was einen

---

bekannt hätte, […] daß ein Gott sey. In den Sprachen aller Völker findet man ein Gott andeutendes Wort.« (S. 15 f.) Das Buch befand sich in Lessings Büchernachlaß (Paul Raabe,Barbara Strutz: *Lessings Büchernachlaß. Verzeichnis der von Lessing bei seinem Tode in seiner Wohnung hinterlassenen Bücher und Handschriften*, Göttingen 2007, Nr. 332).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

großen Mann betrifft für den sie einmal sich einnehmen lassen: […] Und will Menge immer eine größere Menge werden: so ist natürlich, daß man sich alles von Hand zu Hand reicht, was man von dem großen Manne nur in Erfahrung bringen können« (*Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet*; B 8, S. 631 f., Anm. 4). Oder er räsoniert darüber, welchen »Charakter« eine bestimmte rabbinische Auslegungstradition dem Volk gegeben habe (*Erziehung des Menschengeschlechts*, §§ 51 f.; B 10, S. 88). Immer ist er bestrebt, den jeweiligen ›Gesichtskreis‹ der Akteure auszumitteln und von daher Ausstrahlung und Wirkung von religiösen Empfindungen und Überzeugungen zu bestimmen und vorzustellen. Lessings eigener Gesichtspunkt ist dabei der gleiche wie derjenige des Dramatikers. Er fragt nach dem »natürlichen Lauf« der Dinge, dem Zusammenhang der Motive, der Verkettung von Grund und Folge. Erklärbar sei die Ausbreitung des Christentums auch ohne die Einwirkung übernatürlicher Gnade und vor allem ohne deren Gegenpart, die Bedrohung durch die »höllischen Verfolgungen« der Heiden.[33] Ein Hauptpunkt in Lessings Rekonstruktion der Ereignisse ist die Rehabilitierung der römischen Kaiser. Nicht die Religion der Christen sei die Ursache für deren Verfolgung gewesen, sondern ihre Missachtung der Staatsverfassung, der bürgerlichen Gesetze, deren Übertretung die Kaiser bestraften (B 5/1, S. 437 f., 443 f.). Wie die Konstruktion des »Schattenrisses« der Dramen, so blendet Lessings Interpretation der Geschichte das radikal Böse als Antriebskraft aus.

Der Praxistest für die Anerkennung der »Mehrheit der Welten« ist im 18. Jahrhundert das Verhältnis zum Judentum. Mitten in Europa bildeten die Juden eine Volksgruppe mit weithin unbekannter, als fremd und exotisch wahrgenommener Kultur und religiöser Tradition, die der Verachtung, Verfolgung und Unterdrückung ausgesetzt war. Lessings Beziehungen zum Judentum, sein Einsatz für die bürgerliche Emanzipation der Juden, können hier nicht dargelegt werden. Es kristallisiert sich jedoch eine spezifische Stoßrichtung seiner theologiekritischen Argumentation heraus. Die Prämisse vom »natürlichen Lauf« der Ereignisse dient auch der Delegitimierung der Judenfeindschaft der Christen.[34] Die Religion Christi sei die ›natürliche‹, die wahre innere

[33] So die Formulierung Schuhmanns, Kontrahent Lessings im Fragmentenstreit: B 8, S. 399, Z. 1.

[34] Vgl. Willi Goetschel: Lessing and the Jews, in: Barbara Fischer/Thomas Fox (Hgg.): *A*

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Religion aller Religionen gewesen, christliche (die »Nazarener«) und jüdische Sekten hätten sich ursprünglich fast nicht voneinander unterschieden, die (spät zur Abgrenzung von den Juden formulierte) Lehre von der Gottheit Jesu habe eine historisch berechtigte Funktion gehabt, sei dabei jedoch ebenfalls ›rein menschlich‹ motiviert (B 8, S. 651–653); deshalb gebe es keinen rationalen Grund für den Religionsstreit. Eliminiert wird so von Lessing insbesondere das Hauptargument für die Diffamierung der Juden, dass sie, unbeugsam stolz und fixiert auf die Restitution weltlicher Macht, unfähig (gewesen) seien, ihren wahren Messias zu erkennen.[35]

Es ist heute schwer, nicht die Optik einzunehmen, die einen notwendigen Zusammenhang bzw. ein Bedingungsverhältnis wahrnehmen lässt zwischen der anthropozentrischen Wende, dem pluralistischen Weltbild, das den Absolutheitsanspruch der Religionen zurückweist, und der Durchsetzung von praktischer Toleranz, der bürgerlichen Gleichstellung der Angehörigen aller Religionen. Auch die Rekonstruktion der gedanklichen Horizonte Lessings legt diese Optik nahe: Seine weltanschaulichen Positionen, sein ›monadologischer Perspektivismus‹ und die Reduktion der »Ökonomie des Heils«, des göttlichen Heilsplans, auf den »natürlichen Lauf« der Welt, sind sämtlich praxis- und reformbezogen in dem Sinn, dass sie sich (auch) gegen die damals herrschende christliche Judenpolitik und deren Rechtfertigung richten.[36] Gleichwohl – oder eben deshalb – stellt sich die Frage nach den Grenzen dieses Pluralismus, die mit der Abschließung des Horizonts gegenüber der transzendenten Dimension, der Erfahrung des Numinosen, gegeben sind.[37]

Companion to the Works of Gotthold Ephraim Lessing, Camden House 2005, S. 185–208. Zu den Verflechtungen zwischen christlichen und jüdischen Konfessionen und deren wechselseitiger Kenntnisnahme jetzt allerdings neu: Gerhard Lauer: *Die Rückseite der Haskala. Geschichte einer kleinen Aufklärung*, Göttingen 2008.

[35] Z. B. Büsching: *Geschichte der jüdischen Religion* (wie Anm. 32), S. 162–166. Auch Lessing spricht in der *Erziehung des Menschengeschlechts* (§ 93) von dem »sinnlichen Juden« und dem »geistigen« Christen (B 10, S. 98).

[36] Zum Kontext des Lustspiels *Die Juden* vgl. Karl S. Guthke: G. E. Lessing: *Die Juden*, in: *Dramen vom Barock bis zur Aufklärung* (Literaturstudium: Interpretationen), Stuttgart 2000, S. 275–294; Nisbet: Lessing (wie Anm. 22), S. 93–101; Gunnar Och: Lessings Lustspiel *Die Juden* im 18. Jahrhundert, in: Hans-Peter Bayerdörfer (Hrsg.): *Theatralia Judaica. Emanzipation und Antisemitismus als Momente der Theatergeschichte. Von der Lessing-Zeit bis zur Shoah*, Tübingen 1992, S. 42–63.

[37] Wie es denn auch selbstverständlich – z. B. im Pietismus – eine aus dem Zentrum des

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zum einen: Der Gottesbegriff Lessings setzt die Unterordnung des Individuellen unter das Allgemeine voraus, welche die neuzeitliche, letztlich wissenschaftliche Wirklichkeitsauffassung begründet.[38] Man könnte auch sagen: Er lässt nur den Gott der Philosophen, nicht den der Propheten gelten.[39] Der würdigste »Begriff« von Gott – Lessing spricht immer nur von dem »Begriff« Gottes – ist für ihn zugleich der abstrakteste, der »wahre[ ] transcendentale[ ] Begriff[ ] des Einigen« (*Erziehung des Menschengeschlechts*, §14; B 10, S. 77).[40] Diesem allgemeinen Begriff gegenüber sind die jeweiligen konkreten Bilder, Vorstellungen und Begriffe der Menschen von Gott aufgrund ihrer nie ganz zu überschreitenden Individualität notwendig beschränkt, perspektivisch bedingt (Fragment *Über die Entstehung der geoffenbarten Religion* [B 5/1, S. 423–425]). Deshalb hat für Lessing auch jedes individuelle Räsonnement über Gott nur vorläufigen, hypothetischen, spekulativen Charakter; die Offenbarung und göttliche »Eingebung« hingegen werden von ihm subjektiviert und psychologisiert (s. o.). Das heißt: Die liberale Konstruktion einer »Mehrheit der Welten« beruht auch bei Lessing auf einer ausschließenden Denkform. Es geht ihm nicht um den »aspektischen Charakter der Wirklichkeit« (Hübner), nicht um das Nebeneinander unterschiedlicher Dimensionen von Wirklichkeit, sondern um den aspektisch-perspektivischen Charakter der Erkenntnis der *einen*, als Gegenstand der Metaphysik und Naturwissenschaft konstituierten Wirklichkeit. Sein Gottesbegriff schließt deshalb nicht nur die religiöse Naturerfahrung der indigenen Völker

christlichen Glaubens heraus motivierte Kritik an der Judenfeindschaft gegeben hat. Vgl. dazu die Beiträge in dem Band: Daniel J. Cook/Hartmut Rudolph/Christoph Schulte (Hgg.): *Leibniz und das Judentum*, Stuttgart 2008.

[38] Dazu Jullien: *Das Universelle* (wie Anm. 2).

[39] Zu dieser Unterscheidung Pascals vgl. Otto Kallscheuer: *Die Wissenschaft vom lieben Gott. Eine Theologie für Recht- und Andersgläubige, Agnostiker und Atheisten*, Frankfurt/M. 2006.

[40] In dem Fragment *Über die Entstehung der geoffenbarten Religion* nimmt Lessing eine ›angeborene‹ Neigung der menschlichen Kognition zu diesem Gottesbegriff an (§§1f.; B 5/1, S. 423). Im vierten der *Gegensätze des Herausgebers* attestiert er den ›Weisesten‹ der Völker die Befähigung, zu der Erkenntnis der Einheit Gottes aus der eigenen Kraft der Seele zu gelangen (B 8, S. 331). Beim mittleren und späten Lessing ist der Begriff von der metaphysischen Einheit Gottes, welchem die Abstraktion des Allgemeinen vom Individuellen zugrunde liegt, der Maßstab für die Gottesbilder der Religionen.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Amerikas[41] und den Polytheismus aus, den Lessing nur »Aberglauben« nennt, sondern auch die Möglichkeit der Inkarnation; wiederholt rückt Lessing den Glauben an die Menschwerdung Gottes in die Nähe zur heidnischen (abergläubischen) Mythologie (z. B. B 5/1, S. 430).

Zum anderen: In aller Vielfalt der zulässigen Gesichtspunkte, in der »Mehrheit der Welten«, herrscht für Lessing doch nur das *eine*, a priori gültige Gesetz von Grund und Folge, das den natürlichen Lauf der Dinge und die Triebfedern der Menschen bestimmt. Die psychologische Motivation in seinen Dramen wird so zu einem Gegenentwurf zu der Sünde-Gnade-Erfahrung, welche die lutherische Orthodoxie kodifizierte. Nathans Tat zum Beispiel, die er sich als gottergebener Mensch abgewinnt, ist eine solche der natürlichen Billigkeit: Er lässt das Baby seines Freundes, der ihn wiederholt vor den gewalttätigen Christen schützte, nicht deren Verbrechen, den Mord an seiner Familie, entgelten. In seinem letzten Drama zeigt Lessing von den Religionen das, was aus dem Zusammenhang von Grund und Folge resultiert: den Status der Juden als Diffamierte und Opfer; den Fanatismus der Christen, den er auf diejenigen religiösen Dogmen zurückführt, die das Übernatürliche betreffen (Daja, der Patriarch), welche er wiederum als Ausdruck des menschlichen Stolzes enthüllt. Damit klammert er aus

[41] In der geographisch-ethnologischen Literatur aus Lessings Büchernachlass wird die natürliche Religion der Indianer und der »Naturvölker« (Fenning bzw. Schlözers Übersetzungsbegriff) beschrieben; sie alle hätten einen dunklen Begriff von einem allgemeinen höchsten Wesen als der Quelle alles Guten. Vgl. Christian Leiste: *Beschreibung des Brittischen [!] Amerika zur Ersparung der englischen Karten* […], Wolfenbüttel 1778 (Raabe/Strutz, wie Anm. 32, Nr. 132), S. 107 f., S. 178 und pass.; Daniel Fenning/Joseph Collyer: *Neue Erdbeschreibung von ganz Amerika*, übers. von August Ludwig von Schlözer, Bd. 1, Göttingen/Leipzig 1777 (Raabe/Strutz Nr. 379), S. 29 f. und pass. Zugleich spalten die Autoren die Naturauffassung der Indianer von diesem Gottesbild ab. Vor allem Leiste zeichnet sie als Menschen, bei denen die Sinnlichkeit vorherrschend sei; sie besäßen vornehmlich sinnliche, körperliche Geschicklichkeiten, ihre Denk- und Abstraktionskraft dagegen i nur gering ausgebildet, weshalb sie auch über keinen deutlichen Begriff von Gott verfügten. Völlig verständnislos steht Leiste der Körperbemalung gegenüber (während Fenning darin immerhin eine Funktion, nämlich eine Maßnahme zum Schutz vor Stechmücken, erkennt). Sein Spott findet eine Parallele bei Lessing in der Passage über die »Hottentottische Erzehlung« [!] aus dem *Laokoon* (B 5/2, S. 175 f.). Auf Lessings Zustimmung dürfte Fennings Kritik an der spanischen Eroberungspolitik und -strategie gestoßen sein: an der Aberkennung menschlicher Eigenschaften (wie z. B. einer hochstehenden Religionsausübung), um die Versklavung zu rechtfertigen (vgl. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 10. – Leiste dagegen versucht, die Europäer zu entlasten: S. 137 f.).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der sorgfältig konstruierten Handlung die Innensicht der Religionen aus. Nichts macht diese Ausblendung und Stilllegung deutlicher als der Vergleich mit einem Film, der ebenfalls eine Vision vom Frieden der Religionen enthält, mit welchem Hinweis wir schließen wollen: Xavier Beauvois' Film *Von Menschen und Göttern* ist in der Art, wie er die Entscheidung der Mönche, ihr Leben aus der Unbedingtheit ihres konkret verwirklichten Glaubens heraus hinzugeben, darstellt, ein vollkommenes Gegenstück zu Lessings Parabel: Beauvois macht, so ein Kritiker in der F.A.Z., eine Motivation evident, »die nicht von dieser Welt ist, […] die aber den menschlichen Möglichkeiten wesentliche Dimensionen hinzufügt.«[42]

[42] Bert Rebhandl: Bei unseren Nachbarn geht es mit dem Teufel zu, in: F.A.Z., Bilder und Zeiten, 11. Dez. 2010.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hermann Lübbe

Freiheit und Pluralisierung der Religion

Kulturelle und rechtsphilosophische Konsequenzen

»Jeder Gottesbezug müsse aus dem Grundgesetz und den Landesverfassungen gestrichen werden, religiöse Symbole in öffentlichen Gebäuden dürfe es nicht mehr geben, Religionsunterricht und Militärseelsorge sollten ebenso abgeschafft werden wie die staatlich eingezogene Kirchensteuer und die öffentlich finanzierten Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten«, so heißt es im Einladungstext zu einer Diskussionsveranstaltung der Katholischen Akademie in Bayern zum Verhältnis von Staat und Kirche unter der Titelfrage »Partnerschaft vor dem Ende?« Das liest sich wie eine Zusammenfassung traditioneller religionsrechtspolitischer Forderungen laizistischer Prägung. Tatsächlich existiert dieser Laizismus auch heute noch – in kulturell und politisch marginalisierten Resten. Es erübrigt sich, diese Relikte zu benennen und historisch zu identifizieren – von mannigfachen Relikten des real existent gewesenen Sozialismus bis zu vergangenheitsverhafteten Intellektuellen, die die Religion mit Sigmund Freud für eine aufklärungsscheue Illusion halten oder gar, mit August Comte, für das Leitfossil einer kulturevolutionär untergegangenen Epoche der Vormodernität.

Das alles gibt es also, vorzugsweise in Europa. Aber politikfähig ist dieser Laizismus nicht mehr, und selbst in Frankreich, das sich bekanntlich im Artikel 2 seiner Verfassung als »laizistische, demokratische und soziale Republik« definiert, wissen die Parteien, dass sich mit laizistischer Propaganda Wählermassen nicht mehr bewegen lassen. Unbeschadet der religionskulturell tief eingreifenden Folgen der über vierzig Jahre währenden Diktatur der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, die in den neuen Bundesländern auffällig und wohlvermessen sind, bliebe auch hier das klassische laizistische Programm, die Religion endlich restlos zu »privatisieren«, politisch erfolglos. Gelehrte, die mit gehirnphysiologischen Kenntnissen Seelengläubige zu schockieren hoffen oder mit paläontologischen Fakten Schöpfungsbeken-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ner, wirken ihrerseits wie Relikte der Wissenschaftskulturevolution. Kurz: Der Laizismus ist es nicht mehr, der unseren Kirchen heute noch zu schaffen macht.

Auch für die Debatten um die Zukunftsfähigkeit des Staatskirchenrechts, von dem sich die Kirchen sowohl statusmäßig wie finanziell begünstigt finden, gilt das. Die Feststellung der Katholischen Akademie in Bayern, inzwischen träten »auch kirchlicherseits Stimmen für eine grössere Distanz zum Staat ein«, passt dazu. Eine Verteidigung des geltenden deutschen Staatskirchenrechts wider die laizistische radikale Trennung von Staat und Kirche in religionsprivatisierender Absicht bliebe entsprechend vergangenheitsorientiert und verkennte etliche auch religionsrechtspolitisch relevante Herausforderungen, die die Kirchen heute bedrängen. Es liegt in der politischen Natur der Sache, dass unsere Kirchen sich zum geltenden Staatskirchenrecht zunächst einmal apologetisch verhalten. Aber was daran erfolgreich sein kann, wird es nur bleiben, wenn man dabei zugleich auch die Schwächen und schadensträchtigen Seiten des Staatskirchenrechts speziell deutscher Tradition sieht und im Blick behält. Dazu möchte ich im Folgenden mit sieben knappen Durchgängen beitragen.

I. Die Kirchen – staatskirchenrechtlich begünstigt und säkularisierungsbedrängt

Das Staatskirchenrecht deutschkultureller Tradition ist unbeschadet seiner Vorzüge für den öffentlichen Status und für die materiellen Voraussetzungen kirchlichen Lebens kein geeignetes Mittel, die die Kirchen derzeit besonders bedrängenden Folgen der Säkularisierung aufzuhalten. »Säkularisierung« – das ist ein historisch-politisch, kirchenrechtlich und soziologisch facettenreicher Begriff. Hier beschränke ich mich darauf, zwei besonders gewichtige soziologische Aspekte der Sache in Erinnerung zu bringen – zunächst die sich immer noch ungebrochen fortsetzende Kirchenaustrittbewegung. So sollte man tatsächlich benennen, was stattfindet – den inzwischen über mehr als vierzig Jahre sich erstreckenden Rückgang der Mitgliederzahlen der Kirchen mit Raten zwischen 0,2 und 1 Prozent jährlich. Bis an die Gegenwart heran stand dabei die katholische Kirche stets besser da als die evangelischen Kirchen. Verblüffend konstant verblieb nichtsdestoweniger die Parallelität in der Entwicklung der Austrittsstatistik beider Kirchen

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit ihrem gesamthaft kontinuierlichen Anstieg mit zwei markanten Schüben um 1970 herum einerseits und um 1990 herum andererseits – mit nachfolgender Beruhigung der Bewegung auf jeweils neuerlich höherem Niveau. Noch nach dem katastrophalen Ende der Diktatur der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei waren unbeschadet der Kirchenfeindlichkeit dieser Diktatur über fünfundneunzig Prozent der Deutschen Kirchenmitglieder geblieben, und ihr Anteil stieg sogar noch im außerordentlichen Geltungszuwachs der Kirchen in der Reaktion auf die Folgen der politischen Unternehmung, aus dem Volk die ideologische Pflichtglaubensgefolgschaft einer neuen Politischen Religion nationalistischer und rassistischer Prägung zu machen. Inzwischen gibt es in Deutschland Länder, in denen der Anteil kirchenverbundener Bürger auf unter fünfzig Prozent abgesunken ist. Für den Stadtstaat Hamburg zum Beispiel gilt das. Für die neuen Bundesländer auf dem Territorium der ehemaligen DDR gilt es ohnehin. Nach dem Ende der ihrerseits kirchenfeindlichen internationalsozialistischen Diktatur sind ja die Kirchen durch eine Wiedereintrittsbewegung nicht begünstigt worden, und sogar in den alt-kursächsischen Kerngebieten der Reformation ist der Anteil der Bürger, die der evangelischen Kirche verbunden geblieben sind, auf weit unter zwanzig Prozent abgesunken.

Die Folgen dieses Säkularisierungsprozesses sind gesamthaft unabsehbar. Sie reichen von der naheliegenden Rückläufigkeit der Nachfrage nach Ausbildungsplätzen für künftige Pfarramts- und Priesteramtskandidaten bis zur komplementären fiskalischen Fälligkeit, die Ausbildungskapazitäten Theologischer Fakultäten zu reduzieren. Schwundbetroffene Kirchengemeinden sind zusammenzulegen, und auf die Jahrzehnte zahlloser Kirchenneubauten in den fünfziger und sechziger Jahren des vergangen Jahrhunderts folgt jetzt die Tätigkeit kircheneigener Kommissionen mit dem Beruf, für nicht mehr benötigte Kirchenbauten Käufer mit akzeptablen säkularen Nutzungsabsichten zu finden.

Folgenreicher als die insoweit vergegenwärtigte Austrittbewegung, die im Jahre 2010 aus den bekannten Gründen noch einmal schubhaft die katholische Kirche getroffen hat – so auch in Österreich zum Beispiel –, verändert sich derzeit die öffentliche Präsenz der Kirche in der Konsequenz eines weiteren Säkularisierungsvorgangs. Es handelt sich um die rasch fortschreitende Indifferenz der Kirchenzugehörigkeit der Bürger im Verhältnis zu ihren sonstigen Verbundenheiten mit dem öffentlichen Leben von der Politik bis zu den Engagements

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in der heute gern so genannten Zivilgesellschaft. Die Zahl der Fälle nimmt ab, wo die religiösen Lebens- und Zugehörigkeitsverhältnisse bei Parteikarrieren, bei der Wahl in öffentliche Ämter, im Vereinsleben noch ein Gegenstand der Nachfrage wären. Es gibt sogar eine Beflissenheit, eben solche Nachfragen sich keinesfalls zu gestatten. Es wäre falsch, dahinter eine sich ausbreitende Religionsfeindschaft zu vermuten. Eher handelt es sich um eine Verhaltenskonsequenz des uns angesonnen Respekts vor der Freiheit der Religion. Mit einem Vorgang der Vergleichgültigung der Religion darf man das nicht verwechseln. Vielmehr scheinen die religiösen Lebens- und Zugehörigkeitsverhältnisse ihrer personalen Wichtigkeit wegen bei Antworten auf die Frage, wer einer denn sei, tunlichst nicht thematisiert werden zu sollen. So oder so: Die religiösen Lebens- und Zugehörigkeitsverhältnisse sind im zivilen öffentlichen Leben geltungsindifferent und damit bis in die Politik hinein irrelevant geworden.

II. Finanzierungspolitische Konsequenzen der Kirchenaustrittsbewegung

Es wäre lebensfremd zu erwarten, dass die beiden erwähnten Säkularisierungstatbestände fortdauernd ohne Rückwirkung auf die Legitimitätsgeltung des Staatskirchenrechts bleiben könnten. Für die verfassungsrechtlich gewährleisteten Finanzierungsbedingungen der als Körperschaften des öffentlichen Rechts konstituierten »Religionsgesellschaften« – von »Kirchen« spricht ja die Verfassung nicht – gilt das vor allem und speziell für die »auf besonderen Rechtstiteln beruhenden Staatsleistungen« gemäß Absatz 1 des Artikels 138 der Weimarer Reichsverfassung, der ja als Bundesverfassungsrecht fortgilt. Die Stimmen werden zahlreicher und lauter, die das infrage stellen, und es ist realistisch davon auszugehen, dass das auch die einschlägige Meinungsbildung des Verfassungsgesetzgebers nicht unberührt lassen wird. Dass der zitierte Verfassungsartikel einen bislang nie erfüllten Verfassungsauftrag an die Adresse der »Landesgesetzgebung« enthält, durfte bislang eher als Curiosum gelten. Die Verfassung verfügt ja, die fraglichen Staatsleistungen würden durch die Landesgesetzgebung »abgelöst«, das aber gemäß Grundsätzen, die dafür das »Reich«, jetzt also der Bund, aufstelle. Dazu ist es bislang nicht gekommen, so dass das anhaltende Versäumnis, gesetzgebungspraktisch die erforderliche

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rechtstechnische Bedingung für die vom Verfassungsgesetzgeber angekündigte Ablösung der fraglichen Staatsleistungen zu schaffen, zur faktischen Garantie ihrer Fortdauer wurde. Den Kirchen durfte das recht sein. Aber die politische Anerkennungsfähigkeit dieses Zustands schwächt sich zwangsläufig mit dem dramatisch rückläufigen Anteil der Bürger ab, denen in ihrer Rolle als Mitglieder der »Religionsgesellschaften« die Staatsleistungen zugute kommen. Gewiss: Wer es als Steuerbürger, der längst aus der Kirche ausgetreten ist, als Zumutung erführe, nichtsdestoweniger zur Finanzierung der Staatsleistungen zugunsten seiner ehemaligen Kirche beitragen zu sollen, verfügt nicht über ein subjektives Recht, dagegen religionsfreiheitshalber zu klagen. Wenn das aber unter der Millionenzahl der Bürger, die sich in dieser Lage befinden, eines Tages zum Politikum würde oder auch massenmedial zum Politikum gemacht würde, so befänden wir uns auch verfassungsrechtspolitisch in einer neuen, weniger kirchengünstigen Lage. Wer die einschlägigen Prozesse im Wandel herrschender öffentlicher Meinung aufmerksam verfolgt, bemerkt das.

Selbstverständlich lässt sich argumentieren, dass dort zumindest ein Teil der fraglichen Staatsleistungen auf »Rechtstiteln« von großem historisch-politischen Gewicht beruht, und daran wird auch erinnert. Nichtsdestoweniger nimmt kulturevolutionär die politische Potenz historischer Erinnerungen generell ab. Was sich im Jahre 1803 kurz vor dem Ende des Alten Reiches ereignet hat, ist bei der Exzellenz unserer Geschichtslehrbücher der Mehrzahl der Gymnasiasten durchaus bekannt. Nichtsdestoweniger ließe sich politisch auf den § 35 des Reichsdeputationshauptschlusses schlecht verweisen, und verfassungsrechtspolitische Debatten in Parlamenten, Parteigremien gar nähmen skurrile Züge an, wenn das geschähe.

In der staatskirchenrechtspolitischen Quintessenz bedeutet das: Die Kirchen könnten gut beraten sein, wenn sie das geltende Verfassungsgebot, die hier exemplarisch thematisierten Staatsleistungen zugunsten der Religionsgemeinschaften seien abzulösen, als Sache ihres eigenen Interesses jetzt in Anspruch nähmen, anstatt es weiterhin zu beschweigen. Mit Ablauf der Zeit dürfte der Wert allenfalls politisch erreichbarer Ablösungen eher geringer werden.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III. Ethik – ein Religionsäquivalent? Privilegierung als Medium der Schwächung

Das geltende Staatskirchenrecht bewirkt subtile, aber nachhaltig schadensträchtige Verzerrungen in der öffentlichen Wahrnehmung dessen, worum es sich bei der Religion überhaupt handelt und aus welchem öffentlichen Interesse der Staat unsere Kirchen und sonstigen öffentlich-rechtlichen »Religionsgesellschaften« privilegiert. Für den Religionsunterricht zum Beispiel gilt das, den ja die Bundesverfassung in ihrem »Schulwesen«-Artikel »in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen« als »ordentliches Lehrfach« garantiert. Das Interesse der Kirchen an dieser Garantie bedarf hier keiner Erläuterung, und sie haben dieses Interesse verfassungsrechtspolitisch stets mit Nachdruck zur Geltung gebracht. Zu den Säkularisierungsfolgen gehört bekanntlich auch der kulturell und sozial großräumige Wegfall binnenfamiliärer religiöser Erziehung. Umso gewichtiger wird die Rolle des schulischen Religionsunterrichts – so hat man argumentiert, und das bleibe hier dahingestellt. Stattdessen möchte ich auf Folgen des unausweichlichen Konflikts aufmerksam machen, den die Bundesverfassung konstituiert, indem sie zunächst, selbstverständlich, »die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses« als »unverletzlich« garantiert und dann drei Artikel später den Religionsunterricht als Schulfach verpflichtend macht, der »in Übereinstimmungen mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften« zu erteilen sei. Dieser Konflikt gilt gemeinhin als gelöst – vor allem durch das uneingeschränkte Recht der religionsmündigen Schüler oder der Erziehungsberechtigten, sich der schulrechtlichen Verpflichtung zur Teilnahme am Religionsunterricht durch Berufung auf das Grundrecht der Religionsfreiheit zu entziehen. Wer das religionsmündig oder zuvor schon gemäß dem Willen der Erziehungsberechtigten tut, hat freilich an einem Ersatzunterricht teilzunehmen, der als konfessions- und überhaupt glaubensbekenntnisindifferent gilt. Ethikunterricht ist es vorzugsweise, der so als Religionsunterrichtsersatz für Religionsunterrichtsverweigerer angeboten wird.

So weit so gut, möchte man sagen. Religion ist mehr als Ethik, aber eben dieses Mehr bleibt ja abwählbar. Bei der Ethik hingegen sind wir endlich am harten, einzig universalisierbaren Kern der Sache, an der wir uns individuell und gemeinschaftlich für ein gutes Leben zu orientieren haben, und die Unterrichtung darüber bleibt entsprechend

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schulrechtlich indispensabel. Die Ethik also lehrt uns, worauf es letztinstanzlich und deswegen gemeinverbindlich ankommt.

Diese Sicht der Dinge, die durch eine Verfassung verfestigt wird, die simultan Religionsfreiheit und bekenntnisgebundenen öffentlichen Religionsunterricht konstituiert, ist kulturell folgenreich. Sie fördert in der öffentlichen Wahrnehmung bis in die Politik hinein die Ethisierung der Religion durch die Auszeichnung des Ethikunterrichts als lebenspraktisch äquivalenten Ersatz für das, was mit Einschränkungen seiner gemeinverbindlichen Zumutbarkeit im Übrigen auch der Religionsunterricht bietet.

Tatsächlich trifft es ja zu: Es gibt keine Hochreligion, die ihre Gläubigen nicht zugleich auch lebensführungspraktisch zu einem guten Leben anleitet. Andererseits gibt es keine Religion, die nicht – allein schon in ihrer für jedermann sichtbaren kulturellen Präsenz – primär und gewichtigerer etwas anderes wäre. Gerade auch für das Christentum gilt das. Sogar für die so genannten zehn Gebote, die wir als früheste religiöse Quelle ethischer Tradition jüdisch-christlicher Prägung zu zitieren pflegen und im katechetischen Unterricht auswendig zu lernen hatten, gilt doch, dass gleich die ersten drei dieser Gebote mit jener Moral, die uns der Ethik-Unterricht lehren sollte, nicht das geringste zu tun haben. Auch die tiefreichenden kulturellen Prägungen unserer Zeitverbringung durch das Kirchenjahr mit seinen Sonntagen und Hochfesten wären funktional als eine Abfolge moralischer Adhortationsveranstaltungen denkbar grob missverstanden, und sogar noch für den kirchengeschichtlich späten evangelischen Buß- und Bettag gilt das. Das Pfingstfest ist keine Feier fortschreitender Völkerverständigung und Paul Gerhards bewegender Choral »Geh aus mein Herz und suche Freud in dieser lieben Sommerzeit« will uns nicht zu gesundheitsdienlicher Wanderlust erwecken. Das Gebot der Gottesliebe hat zwar, verbalisiert, eine normative Gestalt, aber der Gehalt dieses Gebots ist schlechterdings keine moralische Norm und bleibt aus dem Kategorischen Imperativ unableitbar.

Das sei krass so gesagt, um es unwidersprechlich zu machen. Nichtsdestoweniger hat unser Staatskirchenrecht mit seiner Anweisung, Religion und Ethik schulpflichtpraktisch als Äquivalente zu behandeln, in der öffentlichen politischen Meinung die Neigung gefördert, eben auch noch die Religion ihres ihr zumeist gern zugestandenen moralischen Mehrwerts wegen zu schätzen. Einer der Indikatoren für diesen Vorgang ist der inflationäre Gebrauch des Wertebegriffs. In den

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kanonischen Schriften unserer religiösen Überlieferung kommt er bekanntlich gar nicht vor, und sogar in Katechismen taucht er erst spät in der zweiten Hälfte des soeben vergangenen Jahrhunderts auf. Und sein Ort in den klassischen Urkunden unserer ethischen Tradition war ohnehin nie die Ethik, vielmehr die Hauswirtschaftslehre, die Ökonomie also. Der Wertebegriff ist ein Begriff für unsere umständeabhängig schwankende Intensität unserer Schätzung von Gütern und Tugenden, aber doch nicht selbst ein Gut oder eine Tugend. So also lehrt es die klassische praktische Philosophie. Dabei sollte man es aus verständigungspraktischen Gründen belassen.

Zu den sublimeren Folgen der Ethisierung der Religion, die von der schulrechtlich festgeschriebenen Äquivalenz von Religions- und Ethikunterricht ausgeht, gehört die sich ausbreitende Wahrnehmung der Kirchen als Hüter einer anspruchsvolleren, aber nicht mehr gemeinsinnsfähigen Sondermoral. Was die gemeine Moral anbetrifft, so ersetzt der Staat die Kirchen volläquivalent. Die Kirche ihrerseits bleibt darüber auf dem Rest ihrer moralischen Sonderzuständigkeit auf solchen Normen sitzen, für die in den Prozessen der öffentlichen Meinung sich ein politisch mehrheitsfähiger Konsens nicht mehr bilden ließe – vom Schwangerschaftsabbruchsverbot rigoros vom Zeitpunkt der Empfängnis an bis zur strikten Weigerung, Suizidbeihilfe für zulässig zu halten. Politisch wird dieser Rigorismus zumeist respektvoll kommentiert, dann aber schließlich als eine Lästigkeit übergangen.

Es hat seine Evidenz: Unter der Voraussetzung strikter Trennung von Staat und Kirche ließe sich in solchen Fällen offener und freier miteinander reden. In der staatskirchenrechtlich eröffneten Öffentlichkeit privilegierter Religionen, die sogar unterrichtspraktisch verbindlich gemacht sind und nichtsdestoweniger als abwählbar dahingestellt bleiben, gedeiht eine politische Rhetorik respektvoller wechselseitiger Uneindeutigkeit.

IV. Von der Parität christlicher Konfessionen zur Pluralität der Religionen Begrenzte Verarbeitungskapazität des Staatskirchenrechts

Das so genannte Staatskirchenrecht bezieht sich naheliegenderweise, wie schon der Name dieses Rechts erkennen lässt, in erster Linie auf die Rechtsverhältnisse zwischen dem Staat und den christlichen Kir-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chen, und die Herausarbeitung und Gewährleistung vollständiger Parität zwischen den Kirchen nachreformatorisch gespaltener Konfession ist einer der Hauptantriebskräfte der Herausbildung des Staatskirchenrechts in seiner älteren Vorgeschichte gewesen. Aus eben diesem Grund ist denn auch das Staatskirchenrecht in den Ländern, die durch die Geschichte des Alten Reiches und seines Zerfalls mitgeprägt worden sind, besonders wichtig gewesen und auffällig geblieben. Das bedarf hier keiner historischen Erinnerung. Es hat seine Evidenz, dass die moderne Pluralisierung religiöser Kultur das traditionellerweise primär kirchenbezogene Staatskirchenrecht unter Anpassungsdruck bringen muss.

Schon die Weimarer Reichsverfassung verzichtete ja, wie erwähnt, in auffälliger Weise in ihren in der Bundesverfassung fortgeltenden einschlägigen religionsrechtlichen Artikeln auf die Verwendung des Institutionennamens »Kirche« und nutzte statt dessen den Terminus »Religionsgesellschaften«. Überdies machte sie noch die potenziell schwergewichtige, in ihren Konsequenzen unüberschaubare Konzession, »Vereinigungen« zur »Pflege einer Weltanschauung« den Religionsgesellschaften gleichzustellen – in Übereinstimmung mit der blühenden Weltanschauungskultur, die um den ersten Weltkrieg herum zumal in Deutschland, aber nicht nur in Deutschland zu verzeichnen war, inzwischen aber unauffälliger geworden ist. Der Zuwanderungsislam war in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland bis gegen Ende des 20. Jahrhunderts noch kein Thema von starker religionsrechtspolitischer Provokation. Das ist inzwischen anders geworden, und man kann sehen, dass darüber das Staatskirchenrecht unter Abänderungsdruck geraten musste. Um den entscheidenden Punkt zu nennen: Das Staatskirchenrecht setzt in der Fortwirkung von Traditionen, die bis in die Frühgeschichte der Kirche zurückreichen, einen wie auch immer institutionalisierten Dualismus von kirchlicher und politischer Gemeinschaft voraus – von Christengemeinde und Bürgergemeinde, um es modern zu sagen. Eben das lässt sich mutatis mutandis auf die Länder autochthoner islamischer Prägung gar nicht beziehen, und selbst auf die aktuelle Fortwirkungsgeschichte der laizistischen Revolution Atatürks will es nicht passen.

Entsprechend verwundert es nicht, dass die inzwischen zu Millionen in Mitteleuropa sesshaft gewordenen Türken ihre Schwierigkeiten haben, sich kirchenanalog zu organisieren und zu Partnern rechtlich dauerhafter und verlässlicher religionsrechtlicher Verträge zu werden,

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in denen zugleich die Religionsfreiheit der Organisationsbereiten wie der dazu nicht bereiten Individuen in überprüfbarer Weise gewährleistet ist. Faktisch ist es bei Versuchen geblieben, altvertraute und überwiegend auch bewährte Bestände staatskirchenrechtlicher Tradition als vermeintlich geeignete Instrumentarien zur Förderung der kulturellen Integration einer großen nicht-christlichen Zuwandererreligion zu nutzen. Auch schulpflichtige Moslemkinder unterliegen ja nach dem Willen unserer Verfassung der Verpflichtung, am Religionsunterricht teilzunehmen, soweit sie nicht gemäß religionsfreier Entscheidung den Besuch eines ethisch zentrierten Ersatzunterrichts vorziehen möchten. Dafür braucht man kompetente, akademisch Ausgebildete, die das institutionell bestätigte Vertrauen ihrer eigenen Religionsgemeinschaft genießen, und für die islamwissenschaftlich kompetenten Professoren, die sie ausbilden sollen, müsste ein analoges Lehrplacet einer dafür zuständigen Instanz ihrer Religionsgemeinschaft vorliegen.

Es bedarf keiner detaillierten Erläuterung, dass die einschlägigen Einrichtungen, die inzwischen an mehreren deutschen Universitäten beschlossen worden sind und sich auch bereitwillig angebotener Bundesförderung erfreuen, lediglich eine schwach analoge Kopie staatskirchenrechtlich korrekt geordneter Verhältnisse repräsentieren. Dass man gleichwohl diese Einrichtungen als großen Erfolg feiert, hat seinen Grund in der Erwartung, so mit deutschen schulischen und akademischen Mitteln einen wirksamen Beitrag zur Aufklärung und sonstigen Modernisierung des Islam leisten zu können. Das Klischeewort für den Ort, aus dem man die islamische Jugend in emanzipatorischer Absicht herausgeleiten möchte, lautet: Koranschule im Hinterhof. – Man erkennt: Das Vorbild des Staatskirchenrechts verführt dazu, den Staat in die Rolle eines Religionsaufklärers einzusetzen. Das ist sehr deutsch gedacht. Zweckmäßiger ist es, sich religionsrechtspolitisch an Aufklärungsprozessen zu orientieren, in welchen gänzlich staatsunabhängige Konfessionen und Religionen unter dem Druck ihrer faktischen Pluralität die Religionsfreiheit als Inhalt ihrer wichtigsten politischen Interessen erkennen. Als Medium staatlich betriebener Zersetzung vermeintlicher religiöser Fundamentalismen taugen staatskirchenrechtliche Institutionen nicht. Ihre Eignung zur Einordnung zugewanderter Religionsgemeinschaften einschließlich ihrer Binnendifferenzierung nimmt ab. Wenn das religionsunterrichtsrechtlich noch nicht einleuchten sollte, vergegenwärtige man sich die Probleme staatskirchenrechts-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

analoger Regelung der Finanzierung islamischer Religionsgesellschaften.

Für zahllose kleinere »Religionsgesellschaften« gilt Analoges. Dafür stehen musterhaft die über viele Jahre sich hinziehenden Auseinandersetzungen um die Erhebung der Zeugen Jehovas in den begehrten Stand einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. An Wahlen pflegen diese Zeugen als Bürger unseres Landes gemäß internen Maßgaben nicht teilzunehmen. Man versteht durchaus, dass die zuständigen Landesbehörden fanden, hier mangele es der fraglichen religiösen Gemeinschaft an »Staatsloyalität«. Andererseits ist die Teilnahme an Wahlen keine gesetzliche Bürgerpflicht. Das Bundesverfassungsgericht entschied bekanntlich zugunsten der Zeugen Jehovas. Ernst-Wolfgang Böckenförde hatte schon 1999 befunden, dass, wenn der Umgang der Zeugen Jehovas mit ihrem politischen Wahlrecht ausschlösse, sie zu einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft zu machen, doch auch »für die katholische Kirche bis zur Erklärung der Religionsfreiheit des 2. Vatikanischen Konzils, wäre sie nicht schon Körperschaft gewesen, eine Anerkennung als Körperschaft« nicht hätte erfolgen dürfen.

Es erübrigt sich, mit analogen Geschichten fortzufahren. In ihrer Summe machen sie den Zwang der Verhältnisse sichtbar, die rechtspolitisch den Wandel des Staatskirchenrechts zu einem allgemeinen Religionsrecht nahelegen. Paul Mikat hat das schon vor dreißig Jahren angekündigt, und der Grazer Jurist Wolfgang Mantl resümierte – vor dem Hintergrund eines instruktiven Berichts über die älteren und konsolidierteren Erfahrungen Österreichs mit der religionsrechtlichen Integration des Islam– die »Pluralisierung religiöse Assoziationen« werde »früher oder später … zur US-amerikanischen Situation der Minimierung des staatlichen Interesses an der öffentlich-rechtlichen Körperschaftsverfassung der Religionsgemeinschaften führen«. »Für ideelle Gruppierungen, also Weltanschauungsgemeinschaften und religiöser Assoziationen« biete sich doch »die Rechtsform des Vereines« an. In der Tat kennt ja das amerikanische Religionsrechtssystem die Schwierigkeiten nicht, die unserem Staatskirchenrechtssystem zwangsläufig aus der rasch fortschreitenden religiösen Pluralisierung in Verbindung mit den politischen Geltungsgewinnen der Religionsfreiheit bis in das Völkerrecht hinein erwachsen.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

V. Das Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts Freiheit der Religion und christlich geprägte Mehrheitskultur

Die im staatlichen Bereich präsenten religionskulturellen Bestände christlicher Tradition sind unter den Druck von Gerichtsurteilen geraten, die unvermeidlicherweise auch auf das Staatskirchenrecht mit Einschränkungen seiner politischen Legitimitätsgeltung zurückwirken. Der »Kruzifix-Beschluss« des Bundesverfassungsgerichts vom 16. Mai 1995 mit seinen Folgewirkungen ist dafür ein signifikantes Beispiel. Dieser Beschluss verfügte bekanntlich, die Anbringung des Kreuzes sei »in der staatlichen Pflichtschule […] mit Art. 4 Abs. 1 GG unvereinbar, soweit es sich nicht um christliche Bekenntnisschulen« handle. Das musste sich konsequenterweise aus dem guten Willen des Gerichts ergeben, das Schulkruzifix, statt als gemeinvertrautes traditionelles Religionskulturgut, kirchengetreu als verbindliches Zeichen eines zentralen verpflichtenden Glaubensgehalts anzuerkennen. Wo dieses Zeichen uns in einem öffentlichen Raum verfassungsrechtlich verbindlich gemachter Schulpflicht begegne, verlange es eben mehr als grundrechtlich unschädliche »Anerkennung« »des Christentums« als eines »prägenden Kultur- und Bildungsfaktors«. Wenn das so ist, dann ist in der Tat das Schulkruzifix mit dem Grund- und Menschenrecht der Religionsfreiheit nicht verträglich, die christliche Dissidenten, gar bekennende Atheisten, wie aus ganz anderen Gründen auch Juden und Moslems, für sich in Anspruch nehmen möchten.

Aber man kann doch die Sache, statt dramatisierend auf das Menschenrecht der Religionsfreiheit zugespitzt, auch anders beschreiben. Aus der Kulturgeschichte des Christentums entstammt ja nun einmal der in der Mehrheit der europäischen Länder bis in die Gegenwart hinein eingerichtete Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. So liegt es in der Tat nahe, dass wir das Kreuz nicht nur auf Berggipfeln, auf Friedhöfen und in Vorgärten finden, als Halskettenschmuckanhänger gar oder auf den wieder üblich gewordenen Marterln an Verkehrsunfallstätten, sondern eben auch in öffentlichen Schulen, in den Wappen zahlloser Gebietskörperschaften außerdem und in Universitätssiegeln auch noch. Das ist die Beschreibung, die zu der vom fraglichen Verfassungsgerichtsurteil »abweichende Meinung« der Richter Seidl, Söllner sowie der Richterin Haas passt, die zunächst konzidierte, »dass in einem Schüler christlichen Glaubens beim Anblick des Kreuzes im Klassenzimmer teilweise diejenigen Vorstellungen erweckt«

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

werden könnten, die die »Senatsmehrheit als Sinngehalt des Kreuzes« festgeschrieben habe. Hingegen könne eben das generell gar nicht angenommen werden. Vielmehr habe man es insoweit mit einem Symbol »der christlich geprägten abendländischen Kultur« zu tun, von deren Wirkungen und Manifestationen sich vollständig purgieren zu sollen auch dem Staat realistischer Weise nicht angesonnen sein kann.

Das ist die Sicht der Dinge, wie sie in einem analogen Schweizer Streitfall auch der katholische Jurist und Politiker Walter Gut zu der Meinung zusammengefasst hat, »dass ein Kreuz, das in öffentlichen Räumen und in Schulzimmern hängt, vom Benützer dieser Räume keine Stellungnahme und keine Entscheidung einfordert, kein konfessionelles Bekenntnis zur Schau stellt oder gar postuliert, keine Präferenz für eine bestimmte Kirche ausspricht, nicht die Spur eines ›Zwangs-Elementes‹ aufweist und überhaupt keine einfache ›missionarische‹ Funktion wahrnehmen will«. Eben in dieser Weise geschieht es ja auch, wenn in Wien ein jüdischer Bürger auf der Urkunde seiner Ernennung zum Landesbeamten das Kreuz mit dem Wiener Landeswappen aufgestempelt findet, oder so auch ein zum Doktor der Medizin an der staatlichen Ludwig-Maximilians-Universität zu München promovierter Moslem auf seiner einschlägigen Urkunde die Mutter Gottes im universitären Amts-Siegel.

Mit denkbar knapper Mehrheit hat hier nun aber das Bundesverfassungsgericht im zitierten Urteil zum Schulkruzifix anders entschieden – mit der Wirkung von Protesten landauf, landab und vor allem in Bayern, obwohl doch sein Urteil gerade eine Konsequenz der Mehrheitsmeinung des Gerichts war, das Kreuz wirke als Zeichen einer religionsfreiheitsinkompatiblen Glaubenspflicht. Die bayrische Lösung des Konflikts zwischen Verfassungsgerichtsurteil einerseits und anhaltenden Bürgerprotesten andererseits ist bekannt – das »Gesetz zur Änderung des Bayrischen Gesetzes über das Erziehungs- und Unterrichtswesen« nämlich, dass das Kreuz in Schulräumen belässt und zugleich verfügt, dass es abzuhängen sei, wenn ein Berechtigter das in einem Akt religionsfreier Willensbekundung verlangt.

Das hat den Beifall der Bürger gefunden. Aber es bleibt nichtsdestoweniger prekär folgenreich. Es ist nicht gut und schwerlich eine Sache von Dauer, wenn die Präsenz von Symbolen der hier religionskulturell dominanten christlichen Religion abhängig wird von dem Umstand, ob sich dazu Mehrheitskulturdissidenten tolerant oder in Wahrnehmung ihrer unbestreitbaren subjektiver Rechte intolerant

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verhalten. Ließe man hingegen von verfassungsgerichtswegen die kulturellen Manifestationen unserer dominanten kulturellen Überlieferungen einschließlich ihrer religionskulturellen Anteile bis in den öffentlichen, ja staatlichen Bereich hinein als religionsfreiheitskompatibel gelten, so hätte man es mit Phänomenen zu tun, die in den USA als »Zivilreligion« thematisiert sind. Diese »Zivilreligion« wird nun freilich in Deutschland nahezu exklusiv abschätzig beurteilt. Das beruht auf Missverständnissen, die sich aufzulösen lohnt – mit einem abschließenden kurzen Blick auf eine politische Kultur, die ein Staatskirchenrecht nie gekannt hat, in der religionsrechtlich Staat und Kirche strikt getrennt sind und die eben deswegen dem religiösen Leben bis in die Politik hinein Säkularisierungsresistenz verschafft hat.

VI. »Amerika, du hast es besser« Strikte Trennung von Staat und Kirche in religionsfreundlicher Absicht

Es ist eine für den Nicht-Juristen verblüffende Erfahrung, dass unsere Staatskirchenrechtler – freilich nicht alle und keineswegs immer – in der Mehrzahl der Fälle kursorischer Erläuterung der wichtigsten Religionsrechtssysteme christlicher Prägung unter den Trennungssystemen die USA einerseits und Frankreich andererseits in einem Atemzug nennen. Das wirkt wie eine Selbstbehinderung in der Wahrnehmung der tiefreichenden religionskulturellen und religionspolitischen Unterschiede, die einerseits den Laizismus prägen, wie er bis in die Verfassung hinein zur französischen Tradition gehört, und dem strikten Verbot staatlich etablierter Kirchlichkeit andererseits, die im ersten Zusatzartikel zur amerikanischen Verfassung konstituiert ist. Diese zweite Form strikter Trennung von Staat und Religion ist nämlich nicht im Mindesten von der klassisch-laizistischen Absicht bewegt, endlich die Religion zu privatisieren und in genau diesem Sinne aus dem öffentlichen und politischen Leben zu entfernen. Das Gegenteil ist der Fall: Es handelte sich darum sicherzustellen, dass endlich keine Obrigkeit mehr bestehe, die berechtigt wäre, einige Kirchen oder Konfessionen vor anderen, paritätisch oder auch nicht-paritätisch, zu privilegieren, gar verbindlich zu machen oder zu verbieten. Vielmehr ging es darum, gerade im Interesse des Glaubens eben das definitiv auszuschließen. Sogar im 19. Jahrhundert noch gab es europäische Glau-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bensflüchtlinge, die aufatmeten, wenn sie die Neue Welt betraten und endlich niemanden mehr über sich wussten, der ihnen in Angelegenheit des Bekenntnisses, des Gebetbuches oder der Gottesdienstagende hineinredet. Kurz: Der Rigorismus der Trennung von Staat und Kirche war und ist in den USA ein Rigorismus in religionsfreundlicher Absicht, und genau das verschafft der Religion dann auch eine öffentliche Präsenz, die uns in Europa allenfalls noch aus Relikten der bis auf wenige Ausnahmen untergegangenen, monarchisch gebundenen Staatskirchentümern vertraut sind.

Was soll es heißen, dass just die strikte Trennung von Staat und Kirche, die religionsfreundliche nämlich, das religiöse Leben weit über die Privatheit hinaus öffentlich hält? Sagen wir es am Beispiel des unschön so genannten verfassungsrechtlich fixierten Gottesbezugs. Man erinnert sich an den Nachdruck, mit welchem nicht zuletzt der damalige Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Lehmann, für diesen Gottesbezug in der zur Beschlussfassung anstehenden so genannten Verfassung der Europäischen Union eintrat – wie vorhersehbar schließlich vergeblich. Diesen »Gottesbezug« gibt es in der Tat in den USA auch nicht, dafür aber andere Dinge, die unter den Vorgaben unseres Staatskirchenrechts ganz undenkbar wären – die bislang ausnahmslos den Präsidenten der USA bei ihrer Einschwörung gereichte Bibel zum Beispiel. Handelt es sich hier um einen geduldeten Verfassungsverstoß? Wird gar gegen die Religionsfreiheit der zahllosen Nicht-Christen unter den amerikanischen Bürger verstoßen, die anderen Religionsgemeinschaften angehören? Das wäre ein Missverständnis. Es handelt sich vielmehr um eine religionskulturelle Manifestation der herrschenden gemeinen Meinung, dass Inhaberschaft und Ausübung des Amtes eines Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika ohne Gotteshilfe nicht gut möglich und somit auch zumutbar sei. In fiktiver Konsequenz hieße das zugleich, dass, wenn schließlich, nach der ersten Wahl eines Katholiken ins Präsidentenamt im Falle John F. Kennedys, schließlich auch mal ein Moslem als Präsident einzuschwören sein wird, ihm dafür nach Wunsch vermutlich der Koran gereicht wird. Kurz: Die öffentliche Präsenz der Religionen bemisst sich nicht nach den unterschiedlichen Graden ihrer förmlichen öffentlich-rechtlichen Anerkennung und staatskirchenrechtlichen Privilegierung. Sie ist vielmehr eine Konsequenz ihrer faktischen religionskulturellen Mächtigkeit, die vom religiösen Eifer der Frommen mitbestimmt ist,

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die dann als Bürger überdies an den Prozessen der politischen Mehrheitsbildung beteiligt sind.

Hat man das verstanden, so versteht man auch, wieso die Staatschefs in den USA beim Einzug in den Präsidentensitz ihre Religion nicht wie eine Privatsache an der Garderobe abgeben, vielmehr öffentlich zeigen, wessen Geistes Kind sie insoweit sind. Gewiss: Auch bei uns kommt es in Weihnachts- oder Neujahrsansprachen der Inhaber der höchsten Staatsämter vor, dass der Name Gottes fällt. Jüngst noch geschah das in einer Fernsehansprache Bundeskanzlerin Merkels. Undenkbar bleibt aber, dass auch bei uns präsidiale Abschiedsreden nach Staatsbesuchen mit frommen Wünschen, die auch theologisch anspruchsvoll formuliert sind, beschlossen würden – mit einem »God bless you!« zum Beispiel wie regelmäßig durch Clinton in zahlreichen Ländern bei einer Afrikareise. Sogar Sünden, die der Sklaverei zum Beispiel, wurden dort in bußfertiger Meinung einbekannt, und das mit biblisch formierten Worten.

Mit Schilderungen der Präsenz der Religion in öffentlichen Räumen der Politik, die in scheinparadoxer Weise gerade die strikte Trennung von Staat und Kirche zur Voraussetzung haben, ließe sich lange fortfahren – bis hin zur Gottesanrufung »In God we trust« auf jeder Dollar-Note. Auch das ist Zivilreligion, und ich erwähne sie noch einmal an dieser Stelle, um verständlich zu machen, wieso man bei uns eher dazu neigt, diese zivilreligiöse Anrufung Gottes für religiös dekultiviert, gar für einen politischen Missbrauch des Namens Gottes zu halten. Aber das wäre ein Missverständnis. Der Gott, den der amerikanische Präsident anruft, ist keineswegs ein Konstrukt intellektueller Legitimationsideologien aus Think Tanks. Es handelt sich vielmehr um den Gott, den die Mehrzahl der Amerikaner aus dem Religionsunterricht nicht ihrer Schule – den gibt es ja dort nicht –, vielmehr aus ihrer Sonntagsschule kennen, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.

So viel zum Thema »Zivilreligion«, die selbstverständlich in Resten auch in der europäischen politischen Kultur präsent ist und der nachzuspüren sich lohnt – dem biblischen Ursprung der Sterne der Europa-Flagge zum Beispiel. Es sei lediglich noch hinzugefügt, dass es einzig unter der Voraussetzung des religiösen Sinns und der Wirkungen des amerikanischen Systems strikter Trennung von Staat und Kirche möglich werden konnte, dass der Anteil der Katholiken an den Bürgern dieses Landes sich allmählich auf dreißig Prozent zubewegt. Bei Michael Zöller, zum Beispiel, lese man das Nähere nach.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

VII. Eine letzte Schadensfolge des deutschen Staatskirchenrechts – die Kirchensteuer

Einige Nachteile sind mit dem Religionsrechtssystem religionsfreundlicher Trennung von Staat und Kirche natürlich auch verbunden. Aber die Vorzüge überwiegen weit. In der Zusammenfassung besteht der Vorzug dieses Systems in seiner ungleich größeren Kapazität zur friktionsfreieren Verarbeitung der rasch fortschreitenden religionskulturellen Pluralisierung in Verbindung mit strikter Beachtung der Religionsfreiheit einschließlich uneingeschränkter Rechtsgleichheit aller religiösen Denominationen. Das alles lässt sich als ein kultureller Bestand von inzwischen weitreichender rechtstraditionaler Herkunft nicht ohne weiteres über den Ozean hinweg transferieren. Nichtsdestoweniger lohnt es sich, die Vorzüge des religionsfreundlichen Trennungssystems bei Erwägungen über Nutzen und Nachteil unserer Staatskirchenrechtssystem »hinkender Trennung« von Staat und Kirche gegenwärtig zu halten.

Das Hauptmotiv in der Neigung zu unverdrossener, ja nachdrücklicher Verteidigung des herrschenden Staatskirchenrechtssystems wider aller Zweifel an seiner Zukunftsfähigkeit ist natürlich finanzierungspolitischer Natur. Von den Staatszuschüssen aus historischen Titeln, deren bislang unterbliebene Ablösung unsere Verfassung vorschreibt, war die Rede. Der ungleich größere Anteil der Kirchenbudgets resultiert natürlich aus den Kirchensteuern, für die sich selbstverständlich Alternativen nicht kurzfristig beschaffen ließen. Andererseits muss man wissen, dass die eingangs erwähnten Kirchenaustrittsbewegten die Absicht oder auch Fälligkeit, Kirchensteuern zu sparen, regelmäßig an erster oder zweiter Stelle nennen. In Deutschland handelt es sich dabei ja wirklich um ein Ersparnis – anders als in Italien, wo die Kirchen als zu begünstigende Institutionen einer Widmungssteuer benannt werden können, die somit beim Kirchenaustritt auch nicht entfällt, vielmehr einer anderen gemeinnützigen Körperschaft zufällt. Kurz: Just die Kirchensteuer, die heute von etlichen Apologeten unseres Staatskirchenrechtssystems in die Rolle des letzten unaufgebbaren harten Kerns dieses Systems gedrängt wird, hat inzwischen ihrerseits Schadensfolgen.

Was tun? Bevor sich diese Frage, kirchenfinanzierungspolitisch zugespitzt, in praktisch verwertbarer Weise beantworten ließe, müsste sie sowohl die kirchliche wie auch die bürgerliche Öffentlichkeit un-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gleich stärker noch als heute bedrängen. Immerhin sei gesagt, dass komplementär zum wachsenden Reichtum moderner Länder auch die Bereitschaft der Bürger zu freiwilligen gemeinnützigen finanziellen Leistungen anwächst. Der Philosoph Sloterdijk fand, kraft dieses Effekts könnten schließlich sogar bürgerliche Pflichtsteuern entbehrlich werden. Das war eine These mit der kalkulierten Wirkung der Aufmerksamkeitsverschaffung. Davon bleibt unberührt, dass praktizierte Freiwilligkeit in der kollektiven Dimension sich selbst verstärkt. In Erinnerung an eigene frühe Studiensemester in den dürftigen Jahren vor der Währungsreform fand sich meine Generation in den Mensen nicht zuletzt durch Nahrungsmittelspenden ernährt, zu denen uns der zuständige Besatzungsoffizier erläuterte, ihre Kosten würden von amerikanischen Rentnerinnen aufgebracht, die in ihrer Kirchengemeinde die Wiederaufnahme ihrer Berufstätigkeit in der Absicht verabredet hätten, die Not im Land der untergegangenen Diktatur zu lindern.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stefan Ahrens

»Drei Wellen der Modernität« und »Drei Wellen der Enthellenisierung« – Anmerkungen zur Modernekritik von Leo Strauss und Joseph Ratzinger

1. Leo Strauss und Joseph Ratzinger – Gegner von Moderne und Aufklärung?

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts zählen auf philosophischer Seite Leo Strauss (1899–1973) und auf theologischer Seite Joseph Ratzinger (geb. 1927), seit 2005 nunmehr Papst Benedikt XVI., zu den meistdiskutierten, aus politiktheoretischer Sicht konservativ verortbaren Denkern der Gegenwart. Bei Strauss und Ratzinger handelt es sich um Denker, welche zumindest in Deutschland erst zu Beginn des 21. Jahrhunderts wiederentdeckt wurden; eher bedingt durch äußere Anlässe (Ratzingers Wahl zum Papst 2005) oder aufgrund der Frage nach der Wirkung als nach dessen Denken selbst (Leo Strauss als möglicher Ideengeber der US-Neokonservativen und angebliche Inspirationsquelle für den Irakkrieg 2003).

Strauss und Ratzinger teilen trotz unterschiedlicher Zugehörigkeit zu verschiedenen Disziplinen ein gemeinsames Erkenntnisinteresse, welches sich auf vier Themenbereiche zuspitzen lässt: Beide räumen (in scheinbarem Kontrast zu vielen aktuellen Denkströmungen im Bereich des politischen Denkens) der Frage nach der Wahrheit bzw. dem »summum bonum« einen hohen Stellenwert ein; beide widmen sich dem Verhältnis von Religion, Philosophie und Politik; beide argumentieren gegen einen ihrer Ansicht nach einseitig szientistisch geprägten Wahrheits- und Vernunftbegriff (und betrachten hierbei das moderne Denken einem der Moderne selbst immanenten Hang zum »Relativismus« ausgesetzt) und kritisieren einige Bereiche des modernen (politischen) Denkens. Die Ergebnisse ihrer Überlegungen führen bei Kritikern häufig zu der Behauptung, dass beide Denker grundsätzlich dem modernen politischen Denken feindselig gegenüber stünden oder gar einen »Kreuzzug gegen die Moderne« führten.

Da es trotz der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Disziplinen

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine große Übereinstimmung bezüglich vieler Themen und Standpunkte gibt, ist es lohnenswert, das Denken und Werk beider miteinander in Beziehung zu setzen und zu vergleichen. Hierbei wäre es von grundsätzlicher Bedeutung ebenfalls herauszuarbeiten, ob der oben erwähnte an beide gerichtete Vorwurf antimodern zu sein zutrifft. Implizit wird hierbei auch letztendlich die Frage gestellt, inwiefern ein Dialog zwischen zeitgenössischer Philosophie, Religion und Politik im 21. Jahrhundert geführt bzw. ermöglicht werden kann: Kann es gelingen, die Schnittmengen zwischen Religion, Philosophie und modernem politischen Denken aufzuzeigen und möglicherweise eine – zumindest partielle – Auflösung des scheinbar so strikten Gegensatzes jener drei Disziplinen zu erreichen?

Der vorliegende Text beschränkt sich darauf, einige wenige Vorarbeiten zu diesem Unterfangen zu leisten, indem zunächst kurz die Modernekritiken von Strauss und Ratzinger weitgehend deskriptiv skizziert und durch die Erläuterungen der Paradigmen der »drei Wellen der Modernität« (Strauss) sowie der »drei Wellen der Enthellenisierung« (Ratzinger/Benedikt XVI.) veranschaulicht und ergänzt werden, durch welche beide Denker jeweils umschreiben, wie sich das moderne Denken ihrer Meinung nach entwickelt hat. Die Behandlung der Frage nach der grundsätzlichen Haltung beider Denker zur Moderne und der Dialogfähigkeit beschließt den Text.

2. Zur Modernekritik von Leo Strauss und Joseph Ratzinger

Das moderne Denken zeichnet sich im Allgemeinen durch ein vom politischen Aristotelismus und klassischen Naturrecht losgelösten ungebunden-individualistischen Menschenbild, einen extremen Pluralismus moralischer, politischer und religiöser Fragen, einen weltanschaulich neutralem Staat sowie durch ein neues, durch die Naturwissenschaften inspiriertes, szientistisches Denken aus.[1] Dieses wird durch einen gewandelten Vernunftbegriff untermauert, welcher, wie Kurt Hübner es treffend formuliert hat, »zum Kriterium der allmählich allesbeherr-

[1] Vgl. hierzu ausführlicher Wolfgang Kersting: »Die Begründung der politischen Philosophie der Neuzeit im *Leviathan*«, in: Ders. (Hg.): *Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, 1996, S. 9–29.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schenden, empirischen Wissenschaften; also zum Kennzeichen einer dezidiert undogmatischen, grundlegend hypothetisch-kritischen Form des Denkens« wurde.[2]

Sowohl im Werk von Leo Strauss als auch von Joseph Ratzinger nimmt die Hinterfragung der Auswirkungen dieses modernen Denkens einen hohen Stellenwert ein. Beide attestieren diesem modernen Denken Krisenanfälligkeit und betrachten es gar als genuine Ursache dafür, dass es in einem Zeitraum von knapp 500 Jahren zu einem immer stärker werdenden Werterelativismus kam, dessen Konsequenzen auch zu Nihilismus und Totalitarismus im 20. Jahrhundert mit dessen politischen Katastrophen führten.

Diese Kritik an der Moderne wiegt schwer. Ob Strauss und Ratzinger deshalb grundsätzliche Modernefeindlichkeit vorgeworfen werden kann oder ob diese gar für die Rückkehr zu prämodernen politischen Verhältnissen plädieren, wird noch zu klären sein.

Zunächst jedoch soll die Frage erörtert werden, die sich Strauss und Ratzinger stellen: Wie kam es zu diesem folgenschweren Umschwung des Denkens, an dessen Ende jenes oben skizzierte moderne Denken stand? Während Strauss den Beginn des modernen Denkens im Bereich der politischen Philosophie verortet, tut Ratzinger dieses im Bereich der Theologie; beiden gemein ist die Kritik an dieser Abkehr vom antik-mittelalterlichen Vernunft-, Politik- und Wissenschaftsverständnis und beide gehen von einer sich allmählich entfaltenden, über Jahrhunderte erstreckenden, in sich selbst teilweise widersprüchlichen Bewegung aus, welche sich in Stufen bzw. Wellen zugetragen hat, um im 20. Jahrhundert an einem nihilistischen Nullpunkt anzukommen, den Strauss folgendermaßen beschreibt und den Ratzinger wohl ähnlich formulieren würde: »The Crisis of modernity reveals itself in the fact, or consists in the fact, that modern western man no longer knows what he wants – that he no longer believes that he can know what is good and bad, what is right and wrong.«[3]

---

[2] Siehe Kurt Hübner: *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne.* Ein kritischer Leitfaden zu einer Problemgeschichte, Augsburg 2006, S. 11.

[3] Siehe Leo Strauss: »The Three Waves of Modernity«, in: Ders., Hilail Gildin (Hg.): *An Introduction to Political Philosophy.* Ten Essays by Leo Strauss, Detroit 1989, S. 81–98; S. 81.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3.1. Leo Strauss: »Drei Wellen der Modernität«

Aufgrund seiner scharfen Kritik am modernen Denken, welches er exemplarisch an dessen wichtigsten Vordenkern wie Machiavelli/Hobbes, Rousseau und Nietzsche (»three waves of modernity«) sowie dessen geistigen Strömungen wie Historismus und Positivismus und deren Einfluss auf die modernen Sozialwissenschaften entfaltete, wurde Strauss in diesem Zusammenhang oftmals als elitärer Antiliberaler und Antidemokrat bezeichnet; ebenso kontrovers wird sein Plädoyer für die antike politische Philosophie sowie seine Behandlung der exoterisch-esoterischen Hermeneutik diskutiert.[4]

Laut Strauss entwickelte sich das von ihm kritisierte moderne Denken in drei Stufen bzw. Wellen:[5] Die »erste Welle der Modernität« wurde durch Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes eingeleitet, in deren Gefolge John Locke und Charles de Montesquieu reüssieren konnten. Die »zweite Welle der Modernität« begann für Strauss mit Jean-Jacques Rousseau, in welcher außerdem einerseits die deutsche idealistische Philosophie sowie der Romantizismus bzw. Utopismus jeglicher Art begründet liege ebenso wie die marxistische Philosophie, deren Inkonsequenzen mit ihren radikalen Gleichheitsbestrebungen sowie ihrer historistischen Perspektive auf die Welt schließlich zur »dritten Welle der Modernität«, angeführt durch Denker wie Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger führten – »the wave that bears us today«[6].

Die Moderne ist laut Strauss seit Machiavelli dezidiert antichristlich bzw. antireligiös und duldet den religiösen Einflussbereich bestenfalls nur im Privaten, nicht jedoch in der Öffentlichkeit; hierin bezichtigt Strauss Machiavelli explizit eines folgenschweren Bruchs mit dem antik-mittelalterlichen Denken. Grundsätzlich hält er dessen politiktheoretischem Ansatz vor, dass dieser hauptsächlich die staatliche Stabilität, jedoch keine transzendenten Aspekte thematisiere. Für Strauss

---

[4] Vgl. die Strauss-Kritik u. a. von Shadia Drury: *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York 1988 und *Leo Strauss and the American Right*, Bloomsburg 1999; Stephen Holmes: *Die Anatomie des Antiliberalismus*, Hamburg 1995 sowie Anne Norton: *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven 2004.

[5] Vgl. hierzu Leo Strauss: »The Three Waves of Modernity«, a. a. O.; sowie Ders.: »What is Political Philosophy?«, in: Ders: *›What is Political Philosophy?‹ and other Studies*, Chicago 1988, S. 9–55.

[6] Ebd., S. 54.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

haben die Abwertung des Religiösen, welche mit Machiavelli beginnt und unter den Aufklärern und später Nietzsche weitergeführt wurde, zum Abbruch des Dialogs zwischen »Athen« und »Jerusalem« geführt und jenes daraus resultierende neue Menschenbild die Krise der Moderne und damit die Krise der Philosophie erst herbeigeführt. Neben der Religionskritik Machiavellis liegt der Bruch mit den »Alten« außerdem vor allem in dessen Neudeutung der Moral begründet; das Ziel, ein stabiles Gemeinwesen zu etablieren, kann laut Machiavelli nur gelingen, wenn über die bisherigen Moralvorstellungen hinausgedacht wird. Dieses wurde letztendlich durch den normativen Ansatz der politischen Philosophen der Antike und des Mittelalters zwangsläufig verfehlt, da dieser nicht nur das richtige Handeln, sondern auch das richtige Leben zur Fragestellung ihrer philosophischen Reflexionen machte. Dieses durch Machiavelli erwirkte Herabsenken der moralisch gebotenen Standards in Bezug auf das richtige Handeln in der Politik verändert den Begriff der »virtù« vollkommen. Die Auswirkungen der Philosophie Machiavellis bewirkten laut Strauss, dass nach Jahrhunderten der »Machiavellianization of Western thought« diese einerseits dazu in der Lage war, eine Politik aus »Blut und Eisen« theoretisch zu untermauern, anderseits aber auch als Argumentation für politische Freiheit und die Herrschaft des Rechts dienen konnte (wie Letzteres im Anschluss an Machiavelli durch Thomas Hobbes, John Locke und Charles de Montesquieu mit der allmählichen Herausbildung des politischen Modells einer handeltreibenden, liberalen Republik auch tatsächlich geschah).[7]

Aus Enttäuschung über eben dieses Modell, dessen ökonomischer Verfasstheit sowie des empirisch-positivistischen Wissenschaftsverständnisses entstand die erste große Gegenbewegung zur ersten Welle der Moderne, als deren Protagonisten Strauss Jean-Jacques Rousseau

[7] Leo Strauss: »What is Political Philosophy?«, a. a. O., S. 43. Gleichwohl Strauss einige kritische Phänomene der Moderne korrekt benennt, verkennt er die eigentliche Intention Machiavellis, die nur im Zusammenhang mit dessen eigener – erlittener – Lebensgeschichte vollständig zu verstehen ist. Strauss, der Machiavelli ausschließlich als überzeitlichen, quasi religionsstiftenden und epochemachenden Schriftsteller betrachtet, verkennt, dass dessen »Principe« auch als ein reines Handbuch zur Machtanalytik betrachtet werden kann, dessen Ansichten vor dem Hintergrund des Machtgebarens von Päpsten und Renaissancefürstenfamilien wie den Medici und Borgia gewonnen und verifiziert wurde und deswegen normative Fragestellungen sowie Anforderungen wie in damals üblichen »Fürstenspiegeln« bewusst von diesem ausgeklammert werden.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

betrachtet, in welcher eine Rückkehr aus der modernen Welt zu einer prämodernen Gedankenwelt angestrebt wurde, welches jedoch durch dessen Zuspitzung im marxistischen Denken verfehlt wurde und somit zur dritten Welle des modernen Denkens und zum radikalen Ansatz Nietzsches führte.

Zu den Konsequenzen Nietzscheanischen Denkens im 20. Jahrhunderts meinte Strauss, dass dieses letztendlich zur Initialzündung für Regime wurde, welche die zu Beginn des 20. Jahrhunderts weithin diskreditierte Demokratie wie ein goldenes Zeitalter aussehen ließen.

Im Anschluss an die gesamte Entwicklung des modernen Denkens habe der Mensch jegliche Orientierung in Bezug auf die Gewissheit nach dem richtigen Leben verloren, da die moderne politische Philosophie sich laut Strauss im Anschluss an Machiavelli grundsätzlich nie wieder auf klare einheitliche Tugenden oder bestimmte Verfassungen festlegte wie die antiken Philosophen: Keine »virtù« im platonisch-aristotelischen Sinne, kein Plädoyer für eine aristokratische Republik oder eine Mischverfassung im Sinne der aristotelischen Politie, sondern eine unerschöpfliche Zahl an konkurrierenden Denkrichtungen und politischen Strömungen.[8]

3.2. *Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI.: »Drei Wellen der Enthellenisierung«*

Ratzinger betrachtet seinerseits das moderne Denken als eine tendenzielle Bewegung hin zu einem stark ausgeprägten Pluralismus und Werterelativismus. Er beschreibt das moderne Wirklichkeitsverständnis als maßgeblich durch einen antimetaphysischen, szientistischen Wissenschaftsbegriff geprägt. Dies führe aus seiner Sicht zu einem eingeschränkten Vernunftbegriff, welcher nicht mehr der Weite eines antiken bzw. christlichen Logos-Verständnisses entspreche. Diese von ihm scharf kritisierte Perspektive sei lediglich dazu in der Lage, sich mit den sichtbaren, empirisch verifizier- oder falsifizierbaren Erscheinungen zu befassen. Über die Dimension des rein Faktischen hinaus jedoch, so Ratzingers Vorwurf, vermag derjenige, welcher dieser Sichtweise anhängt, das Geheimnis und somit den göttlichen Kern bzw. die un-

[8] Ebd., S. 40.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sichtbare Wirklichkeit hinter den Gegenständen unserer Wahrnehmung rein sichtbarer Phänomene nicht mehr zu erkennen.[9]

In seiner umstrittenen *Regensburger Vorlesung* aus dem Jahr 2006 bezeichnete er dieses szientistische Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis als das Endresultat einer in drei Wellen sich vollzogenen »Enthellenisierung des Denkens« innerhalb der Theologie, welche letztendlich zu einer »Entchristianisierung« des abendländischen Denkens bzw. einer Internalisierung des christlichen Glaubens geführt habe. Ratzinger skizziert den Beginn der »Enthellenisierung des Denkens« ausgehend von der durch Denker wie Johannes Duns Scotus initiierten nominalistischen Wende in der Spätscholastik (Wilhelm von Ockham erwähnt Ratzinger hierbei erstaunlicherweise nicht) sowie durch die Bestrebungen der Reformation im 15./16. Jahrhundert, den christlichen Glauben im Sinne des »Sola Scriptura« von philosophischen (und somit griechischen bzw. hellenistischen) Termini und Systematisierungen zu befreien. Dies führte laut Ratzinger dazu, dass eine Trennung von Glauben und Wissen sich vollzog und der christliche Glaube im Anschluss an Schleiermacher und Kant nur noch im Gefühl bzw. als Postulat innerhalb der praktischen Vernunft verortet werden konnte. Dann erfolgte im 19. und 20. Jahrhundert durch die liberale Theologie (personifiziert durch Adolf von Harnack) mit der Umformung der Theologie zu einer historisch-humanwissenschaftlichen Disziplin sowie der Uminterpretierung der christlichen Lehre zu einer gegen den religiösen Kult gerichteten reinen Moralphilosophie eine Internalisierung des christlichen Glaubens, welches die Divergenz von Glauben und Wissen immer weiter vertiefte um schließlich, so Ratzinger, im Zeitalter von Globalisierung und Multikulturalität zum Vorwurf der »Inkulturation« neu zum Christentum sich hinwendender Völker zu führen, welche sich mit ihrer Christianisierung gleichsam einer Hellenisierung unterziehen müssten.[10] Dieser Prozess führte dazu, so Ratzinger in seiner bekannten Predigt zum Konklavebeginn 2005, dass das »kleine Schiff des Denkens … von einem Extrem ins andere geworfen worden (ist): Vom Marxismus zum Liberalismus bis hin zum Liberti-

[9] Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*, 3. Auflage, München 2000, S. 51–52.

[10] Vgl. Benedikt XVI.: *Glaube und Vernunft: die Regensburger Vorlesung*. Kommentiert von Gesine Schwan/Adel Theodor Khoury/Karl Kardinal Lehmann, Freiburg i. Br. 2006, hier insbesondere S. 23–29. Vgl. ebenfalls Joseph Ratzinger: »Glaube und Philosophie«, in: ders.: *Glaube und Zukunft*, München 1970, S. 77–112.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nismus; vom Kollektivismus zum radikalen Individualismus; vom Atheismus zu einem vagen religiösen Mystizismus; vom Agnostizismus zum Synkretismus« und nun schließlich eine »Diktatur des Relativismus« im Entstehen ist, welche »nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt«.[11]

Ratzinger/Benedikt XVI. betont den seiner Ansicht nach augenscheinlichen Kausalzusammenhang zwischen der Enthellenisierung und einem seit der Spätscholastik sich vollziehenden Wandels des bis dato geltenden Gottesbildes sowie des Vernunftbegriffes: Solange die Griechen (sprich: die Philosophen) und die Christen sich einig waren in der Sichtweise, dass der christliche Gott genau *den* »Logos« verkörpere, nach welchem die antike Philosophie immer Ausschau gehalten hat und der Mensch, trotz aller Unterschiedlichkeit zu Gott, durch die Inkarnation des Logos in Christus am göttlichen Logos Teilhabe hat, konnte die Vorstellung aufrecht erhalten werden, dass ein »nicht mit dem Logos handeln« sowohl dem Menschen als auch Gott selbst zuwider sei.[12] Dieses Sichtweise Gottes, welche sich von den Aposteln und Kirchenvätern über Augustinus bis hin zu Thomas von Aquin und den Hochscholastikern gehalten habe und außerdem die Synthese von Glauben und Wissen gewährleisten konnte, wandelte sich durch die innerhalb der nominalistischen Wende vollzogenen Sprengung eben dieser Synthese zunächst zum voluntaristischen Gottesbild eines Duns Scotus, welches implizierte, dass Gott (ähnlich dem islamischen Gottesverständnis eines Ibn Hazm) aufgrund seiner Allmacht auch »wider den Logos« handeln könne und an die Wahrheit und das Gute nicht gebunden sei, so dass ein gewandelter Vernunftbegriff die hieraus nur allzu plausible Folge wurde. Ebenso musste sich auch das Menschenbild im Angesicht dieses Gottes- und Vernunftbegriffs wandeln und eben jene »drei Wellen der Enthellenisierung« einleiten, deren Auswirkungen sich so nachhaltig auf das moderne Denken, aber auch auf den christlichen Glauben selbst, auswirkten.[13]

---

[11] Benedikt XVI.: *›Ich vertraue auf euch‹*. Die Predigten und Reden zu Beginn des Pontifikates, herausgegeben und eingeleitet von Martin Posselt, München 2005, S. 48 ff.

[12] Benedikt XVI.: *Glaube und Vernunft: die Regensburger Vorlesung*, a. a. O., S. 20.

[13] Betrachtet man diese – zugegebenermaßen knappe – Wiedergabe dessen, was Ratzinger unter den »drei Wellen der Enthellenisierung« versteht, ergeben sich hieraus drei durchaus provokante Thesen, über die weiter nachgedacht werden muss: 1) Der Protestantismus kann aufgrund seiner scheinbaren Zurückweisung des dem Christentum immanenten hellenistischen Erbes nicht als Christentum im eigentlichen Sinne betrachtet

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eine intensive Auseinandersetzung mit Ratzingers »Drei Wellen der Enthellenisierung« kann, wie schon im Fall von Strauss' »Drei Wellen der Modernität«, hier nicht geleistet werden; über die gesamte »Regensburger Vorlesung« gab es bekanntermaßen intensive Diskussionen. Betrachtet man jedoch die Evolution des modernen Denkens innerhalb der »drei Wellen der Enthellenisierung«, fällt die zunächst kaum bemerkbare (Selbst-)Kritik Ratzingers an seiner eigenen Kirche auf bezüglich jenes Augenblicks innerhalb der Kirchengeschichte in welchem, bedingt durch die nominalistische Wende in der Spätscholastik, ein gewandelter Vernunftbegriff und in dessen Fahrwasser der Szientismus und letztendlich die gesamte Säkularisierung sich Bahn brechen konnte. Hierbei ist es nicht uninteressant anzumerken, dass sich Ratzingers Verortung der säkularen Moderne innerhalb des Christentums durchaus mit der von Michael Allen Gillespie und Charles Taylor, die beide aus sozialwissenschaftlicher Perspektive ebenfalls den Beginn der Säkularisierung im Christentum verorten, deckt und (wie noch aufgezeigt wird) eine gute Ausgangsbasis für den Dialog mit Anhängern eines sogenannten »nachmetaphysischen« Vernunftbegriffs darstellt.[14]

4. Leo Strauss und Joseph Ratzinger – Verfechter einer »Liberal Education«

Wollte man nach den beiden knappen Skizzierungen der Paradigmen von Strauss und Ratzinger bezüglich der Entwicklung des modernen Denkens die Frage nach der »Modernekompatibilität« positiv oder negativ beantworten, so wäre es aus der Sicht entschiedener Anhänger des aufgeklärt-modernen Denkens nicht sonderlich kompliziert Strauss und Ratzinger nachzuweisen, dass diese in zum Teil nicht zimperlicher

werden. 2) Ein modernes Vernunftverständnis ist immer inkompatibel mit dem christlichen Glauben; dieser kann nur das antike Vernunftverständnis akzeptieren, da in diesem die Dimension des »Logos« beinhaltet ist. 3) Sobald ein Gottesbild propagiert wird, welches Gott zubilligt »wider den Logos« handeln zu können, verändert sich auch automatisch das Bild des Menschen. Wo Gott nicht mehr erkannt werden kann (geschweige denn überhaupt nicht mehr an ihn geglaubt wird), kann sich auch der Mensch nicht mehr erkennen.

[14] Vgl. Michael Allen Gillespie: *The Theological Origins of Modernity*, Chicago 2009 sowie Charles Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weise bestimmte Phänomene und Erscheinungen der Moderne kritisieren. Beide als grundsätzliche Gegner oder gar Feinde der Moderne, der Demokratie und des modernen Staates zu bezeichnen und ihr Denken als inkompatibel zum modernen (politischen) Denken zu betrachten, wäre dennoch verfehlt. Eher können Strauss und Ratzinger als Korrektoren bestimmter Tendenzen des modernen politischen Denkens angesehen werden. Beide halten es aus ihrer Perspektive heraus für erforderlich, die metaphysischen sowie religiös-philosophischen Voraussetzungen und Vorbedingungen des modernen Denkens in Erinnerung zu rufen (auf welche jede menschliche Existenz sich zu beziehen habe und jedes Gemeinwesen in ihrer Sicht beruht), ebenso für einen erweiterten, an den antik-mittelalterlichen Logos-Begriff anknüpfenden Wahrheits- und Vernunftbegriff zu plädieren sowie außerdem eine innere Wandlung des Menschen durch ganzheitliche Erziehung und eine spezifische Denkbewegung zu erwirken, welche schließlich auch zu äußeren Resultaten führen werde. Beide knüpfen hierbei in ihrer »Sorge um den inneren Menschen« an Vorstellungen der hellenistisch-stoischen Philosophie sowie der Kirchenväter (insbesondere Augustinus) an und erweisen sich in ihrer Modernekritik kompatibel mit derjeniger so unterschiedlicher zeitgenössischer Denker wie Theodor Adorno/Max Horkheimer, Hannah Arendt, Jürgen Habermas, Jacques Maritain, Alasdair McIntyre, Charles Taylor oder Eric Voegelin (die jedoch längst nicht so kontrovers diskutiert werden wie Strauss und Ratzinger). Darüber hinaus plädieren beide für eine ganzheitliche, nicht allein auf materielles Wachstum gerichtete Entwicklung des Menschen.

Eine solche ganzheitliche Erziehung stellt gerade für Strauss den Gradmesser dafür dar, ob ein Gemeinwesen sich wahrhaftig als »liberal« bezeichnen lassen kann. Wenn man nun nach dem (positiven) Liberalismusverständnis von Leo Strauss fragt, dann erhält man vor allem in seinem Aufsatz *»What is Liberal Education?«* darüber Auskunft: Liberale Demokratie war für ihn im idealtypischen Sinne eine Regierungsform, in welcher nicht die Polis oder Gott, sondern das Individuum im Zentrum des Allgemeininteresses zu stehen habe: »Democracy, in a word, is meant to be an aristocracy which has broadened into a universal aristocracy.«[15]

[15] Siehe Leo Strauss: »What is Liberal Education?«, in: Ders.: *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago 1988, S. 3–9; S. 4

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Staatsbürger sei wie ein Aristokrat oder Edelmann zu behandeln: Strauss teilte die Vorstellung der Begründer des Liberalismus vom Bürger als »citoyen« (und hierin auch die Kritik Rousseaus, dass dieses Versprechen nicht eingelöst worden ist). Selbstbestimmte Bürger sollten über sich selbst und das ihnen anvertraute Gemeinwesen herrschen; nicht mehr Untertanen, sondern »citoyens« sollten sie genannt werden. Allerdings erkannte Strauss den eklatanten Unterschied zwischen der idealtypischen Vorstellung der liberalen Demokratie und der »real existierenden« modernen Demokratie, sowohl in den 20er Jahren in Weimar als auch in seiner Wahlheimat, den USA: Die moderne Demokratie stellt sich für Strauss in scheinbar stereotypischer kulturkritischer Perspektive als eine Form der Herrschaft der Massen dar, allerdings nicht in direkter Form, sondern durch die Beherrschung der Menschen durch die Massenkultur (»mass culture«); einer Kultur, manipuliert durch Marketingtechniken und andere Formen der Werbung und Propaganda: »Are we not crushed, nauseated, degraded by the mass of printed material, the graveyards of so many beautiful and majestic forests?«[16]

Seiner Meinung nach war es das Vorrecht jedes einzelnen demokratischen Bürgers, eine angemessene Erziehung zu erhalten. Das einzige Gegengift (»counterpoison«) zur Massenkultur sei deshalb eine wahrhaft liberale Erziehung (»liberal education«), welche die Bürger daran erinnern sollte, was liberale Demokratie wirklich bedeutet. Im Sinne der Warnung des Alexis de Tocqueville vor einer »Tyrannei der Mehrheit« warb er um die Sichtweise, dass nur ein durch eine »liberal education« erzogener Geist sich schützen könne vor möglichen Pathologien der Massenkultur und einer daraufhin ausgerichteten Politik. Strauss erhoffte sich hierbei vom Lesen und Studium der klassischen Texte des abendländischen Denkens eine geistige Erneuerung für die westliche Welt, die ihre Selbstgewissheit verloren habe:

»It is not self-forgetting and pain-loving antiquarianism nor self-forgetting and intoxicating romanticism which induces us to turn with passionate interest, with unqualified willingness to learn, toward the political thought of classical antiquity. We are impelled to do so by the crisis of our time, the crisis of the West.«[17]

[16] Ebd., S. 5.
[17] Siehe Leo Strauss: *The City and Man*, Chicago 1964, S. 1.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dies impliziert auch eine Absage an Regime oder Systeme, welche »hinter die Moderne« bzw. »hinter die Aufklärung« zurückwollen: Sowohl Strauss als auch Ratzinger sind keine Verfechter blutiger politischer Utopien, wie sie unter dem Deckmantel der Erneuerung und Verbesserung der Menschheit das 20. Jahrhundert heimgesucht haben. Beide hegen große Sympathien für das politische System der Vereinigten Staaten von Amerika; Strauss, da er diese für das einzige Land der Welt hält, welches sich entgegen der Prinzipien Machiavellis begründet habe und Ratzinger, da sich im System der USA die klare Trennung zwischen Staat und Religionsgemeinschaften und eine religiöse Fundierung der öffentlichen Ordnung verbinden.[18]

Joseph Ratzinger misst der ganzheitlichen Erziehung und Entwicklung des Menschen ebenfalls eine Schlüsselstellung zu ebenso wie auch er nicht hinter die zweifelsohne vorhandenen Errungenschaften der politischen Moderne zurück will.[19] Im Gegenteil: Ratzinger gesteht der Aufklärung zu, wichtige Einsichten erreicht zu haben, die zu Recht Allgemeingültigkeit beanspruchen und nennt in diesem Zusammenhang das Beispiel, »dass Religion nicht vom Staat verordnet, sondern nur in Freiheit angenommen werden kann; die Achtung vor den gleichen Grundrechten aller Menschen, Gewaltentrennung und Machtkontrolle«.[20] Er bezeichnet es gleichzeitig als Verdienst der Aufklärung, Ursprungswerte des Christentums neu aufgenommen und der Vernunft ihre eigene Stimme wiedergegeben zu haben. Das Christentum, so Ratzinger, habe sich schließlich von Anfang an als die Religion des Logos, als die vernunftgemäße Religion verstanden, sei aber dann betrüblicherweise »seiner eigenen Natur entgegen« wieder zur Staatsreligion und zur Tradition geworden. [21] In seinen bisherigen Enzykliken als Papst »Deus Caritas est« (2005), »Spe Salvi« (2007) sowie »Caritas in Veritate« (2009) sowie im Dialog u. a. mit dem Philosophen Marcello Pera sinniert Ratzinger/Benedikt XVI. deshalb auch über die möglichen

[18] Leo Strauss: *Thoughts on Machiavelli*, Chicago 1995, S. 13 sowie Joseph Ratzinger: *Werte in Zeiten des Umbruchs.* Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg 2005, S. 81.

[19] Vgl. hierzu vor allem Benedikt XVI.: *Die Liebe in der Wahrheit: Die Sozialenzyklika ›Caritas in veritate‹.* Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Wolfgang Huber, Augoustinos Labardakis, Robert Zollitsch, Freiburg i. Br. 2009.

[20] Siehe Marcello Pera, Joseph Ratzinger: *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur,* Augsburg 2005, S. 73.

[21] Ebd., S. 79.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Beiträge, die die Katholische Kirche sowohl auf institutioneller als auch auf der persönlichen Ebene eines jeden Gläubigen in einem zunehmend entchristianisierten Europa als »schöpferische Minderheit« von der Glaubensverkündigung bis hin zur konkret praktizierten Nächstenliebe und Verantwortung für das Gemeinwesen leisten kann.

Nicht ein die Moderne bekämpfendes Regime – wie es Kritiker sowohl Ratzinger als auch Strauss immer wieder unterstellen – steht also im Fokus beider Denker, sondern zum einen die Notwendigkeit eines umfassenden Verständnisses von Bildung innerhalb eines demokratischen Gemeinwesens, welche die Stärken des antiken Denkens hervorhebt, die Schwächen des modernen Denkens wahrnimmt und dessen Gefährdungen antizipiert sowie zum anderen eine daraus resultierende Erziehung, welche um das Wissen der eigenen kulturellen Substanz, die Ausbreitung der Kardinaltugenden (vor allem die durch die modernen Menschen für Strauss seit Machiavelli permanent missachteten Mäßigung), die Fähigkeit zur Selbstwerdung und Selbsterkenntnis ermöglicht und dem Lustprinzip sowie dem puren Drang nach Selbstverwirklichung entgegen wirkt. Wenn diese Sichtweise auch vermutlich für manche Zeitgenossen die Kritik von Strauss und Ratzinger am modernen Denken nicht aufwiegt, so wird sie doch erheblich gemildert und sollte durchaus als »dialogfähig« eingestuft werden mit ebenjenen Denkern, die sich dem »nachmetaphysischen Denken« (Jürgen Habermas) der Moderne bzw. Postmoderne verpflichtet fühlen.

Hierbei erweisen sich jene von Jürgen Habermas (der sich bekanntermaßen in direkter Auseinandersetzung mit Ratzinger mit der Notwendigkeit einer Selbstkritik der modernen Vernunft und der Notwendigkeit, die Religionen als Sinnressource für die Ausgestaltung einer am öffentlichen Vernunftgebrauch orientierten deliberativen Demokratie zu betrachten, befasst), aufgestellte Dialogkriterien zwischen »Glauben und Vernunft« als äußerst tragfähig:

> »Die religiöse Seite muss die Autorität der ›natürlichen‹ Vernunft als die fehlbaren Ergebnisse der institutionalisierten Wissenschaften und die Grundsätze eines universalistischen Egalitarismus in Recht und Moral anerkennen. Umgekehrt darf sich die säkulare Vernunft nicht zum Richter über Glaubenswahrheiten aufwerfen, auch wenn sie im Ergebnis nur das, was sie in ihre eigenen, im Prinzip allgemein zugänglichen Diskurse übersetzen kann, als vernünftig akzeptiert.«[22]

[22] Jürgen Habermas: *›Ein Bewusstsein von dem, was fehlt.‹ Eine Diskussion mit Jürgen*

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Inhaltlich habe es dann um die Frage zu gehen, wann und warum es zum Bruch von Glauben und Wissen im abendländischen Denken kam und welche Konsequenzen daraus zu ziehen sein. Habermas spricht in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit einer Übersetzung religiöser Inhalte und Einsichten in die Sprache der säkularen Welt.

Knüpft man an die Dialog-Kriterien an, die Habermas aufstellt, könnte man diese noch um einige erweitern: Unerlässlich wäre es jenseits des rein intellektuellen Austausches einander Rechenschaft über die gegenseitig zugefügten historischen Verwundungen abzulegen, die beide Seiten sich de facto zugefügt haben.[23] Weiterhin gilt es, die Unvereinbarkeit des antik-christlichen »Logos«-Verständnisses mit einem »nachmetaphysischen« Vernunftbegriff einzugestehen, auszuhalten und dennoch auf Schnittmengen im Denken zu hoffen bzw. danach Ausschau zu halten.

Wie wichtig dieser Dialog ist, führen uns Ratzinger und Habermas selbst vor Augen. Anhängerschaften sowohl eines »metaphysischen« sowie eines »postmetaphysischen« Vernunftbegriffs sollten diesem Beispiel folgen und aus den Unterschieden, aber auch den ungemein großen Schnittmengen lernen – kein Wunder angesichts des eindeutig belegbaren gemeinsamen Ursprungs.

Habermas. Herausgegeben von Michael Reder und Joseph Schmidt, Frankfurt am Main 2008, S. 27.

[23] Selbst John Locke, der Begründer des Liberalismus und der politischen Gewaltenteilung, wollte in dem von ihm präferierten Staatsmodell zwei Personengruppen nicht tolerieren: die Atheisten und die Katholiken. Vgl. hierzu Karl Heussi: *Kompendium der Kirchengeschichte*, 11. Aufl., 1956, S. 398.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Klaus Berger

Die Folgen des 2. Vaticanums für die Exegese

Auch unter strengen Maßstäben zeigen die Texte des 2. Vaticanums einen vorbildlichen Umgang mit der Heiligen Schrift. Vor allem aber wollte man alte Ängste und Hemmnisse beseitigen. Man bejahte die modernen Methoden. So konnte man fruchtbares Wirken der Schätze der Bibel erwarten. Noch in den ersten Jahren meines Studiums (1960–1965) galt die Exegese als Hoffnungsträgerin für die ganze Kirche. – Was ist daraus geworden? Jedenfalls in Deutschland wurden die Anregungen und Hoffnungen des Konzils zu einem weiteren starken Schub einer gnadenlosen Säkularisierung, so eben, »als gäbe es Gott nicht«. Wie kam es dazu?

Anthropologie

»Ein faszinierendes Bild wahrer Menschlichkeit« – so wird Jesus auf dem Umschlag eines Jesusbuches eines bekannten deutschen katholischen Neutestamentlers 2006 genannt. Sind diese wenigen Worte nicht so etwas wie die Summe des nachkonziliaren Jesusbildes vieler Ausleger? In der Tat: Das Konzil wurde in Deutschland begleitet und ausgelegt durch den Siegeszug der Theologie Karl Rahners. Was dabei geschah, darf man gut und gerne eine anthropologische Wende nennen. Zu Deutsch heißt das: Jesus Christus wird nicht von der Beziehung Vater/Sohn her gedacht, sondern in der Beziehung von Mensch und Gott als der Idealfall der Verwirklichung des Menschen. So sah es freilich auch schon F. Schleiermacher, und damit ist gleich auch die Brücke zum liberalen Protestantismus geschlagen. Zwar ist das Neue Testament für eine Auslegung auf die »wahre Menschlichkeit« aus meiner Sicht denkbar ungeeignet, aber des Menschen (Auslegers) Wille ist eben buchstäblich sein Himmelreich. Und obwohl Karl Rahner – ungeachtet sonstiger Qualitäten – immer wieder vorgehalten wird und

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

werden muss, dass er für Exegese nicht viel Sinn gehabt habe – seine Wirkung gerade auf die katholische deutsche Exegese ist mit Händen zu greifen. Sie verstärkt die ohnehin wirksame Faszination, die R. Bultmann auf die katholischen Kollegen ausübte, und legitimiert sie gewissermaßen dogmatisch. Denn unbestritten ist, dass Bultmann und Heidegger (zu dessen Schülern K. Rahner zählt) nicht nur eng zusammen gelehrt und gearbeitet haben, sondern eben auch denselben philosophischen Hintergrund im Deutschen Idealismus hatten. – Man kann nun sehen, dass die nachkonziliare deutsche Exegese aufgrund katholischer Voraussetzungen gerade für eine und speziell diese Philosophie besonders anfällig war. Denn Philosophie war doch immer schon eine wesentliche Grundlage gerade katholischer Theologie im Ganzen. Was hinderte eigentlich daran, die philosophische Anthropologie jetzt zur Basis der Exegese zu machen? Heinrich Schlier war der bekannteste Schüler R. Bultmanns, der die Konsequenz zog und katholisch wurde. Und Systematiker wie G. Hasenhüttl haben ihr Leben lang nichts anderes getan als Bultmann auf die katholische Dogmatik zu übertragen, auch wenn R. Bultmann schon zu Hasenhüttels Dissertation ein ironisches Vorwort schrieb.

Und war der anthropologische Ansatz nicht wirklich faszinierend? Wenn man Wahrheiten über den Menschen erfahren konnte, war die Frage ob historisch oder unhistorisch recht belanglos, und der Weg zu interreligiöser Wahrheit ist dann leicht gefunden. Man sollte sich daher nicht wundern, wenn die katholischen Dialogpartner im ökumenischen Gespräch wie im interreligiösen Feld sehr leicht die gemeinsame Wahrheit über »den Menschen« erkennen. Alles Kantige, Ärgerliche und Verletzende historischer Einmaligkeit geht so über Bord. Die jüngere Diskussion über Jesu Leiden und Kreuz hat dafür gute Beispiele geliefert. Es waren dieselben katholischen Professoren (auch Exegeten), die sich gegen die exzessive (zu Deutsch: realistische) Darstellung des Leidens Jesu in einem Film wandten und die sich entsetzt abwenden, wenn ihnen jemand die Zumutungen der paulinischen Kreuzestheologie drastisch vor Augen hält. Denn in der Tat kann Paulus das Kreuz nur als denkbar größte Schande und einen Gott, der dazu steht, nur als einen Gott darstellen, an den man von Rechts wegen nicht glauben kann. Weder bei Jesu Leiden noch bei der Theologie des Kreuzes geht es um das »faszinierende Bild wahrer Menschlichkeit«, sondern einen solchen Gott darf es (eigentlich) gar nicht geben. – Anthropologische Theologie dagegen domestiziert alles auf das für Menschen Mögliche.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das gilt z. B. auch für die Mariologie. Deren Thema ist doch nur bisweilen Maria als Inbegriff wahrer Menschlichkeit, in der Hauptsache dagegen als die einzigartig Erwählte. Doch bei der anthropologischen Auslegung klingt mir immer nur der kategorische Imperativ Kants in den Ohren, der in der Christologie und Mariologie sozusagen galoppierend sozialdemokratisch ausgelegt wird.

Das ewige Grundthema ist immer wieder: Wie wird der Dogmatiker mit der Historie fertig? Verblüffend naiv dazu die Äußerung eines süddeutschen katholischen Dogmatikers: Da die Kirche ja vom Heiligen Geist inspiriert lehre, seien ihre Aussagen auch ohne historisches Fundament wahr. Ich kann das, ich bitte um Nachsicht, nur als schlechten Witz bezeichnen. Das ist Bultmann auf katholisch. Für mich ist es reiner Zynismus.

Das Problem der Wunder

Wer sich über den neueren Stand informieren möchte, sei auf den Sammel-Bericht eines katholischen Exegeten in der Herder-Korrespondenz 2007 verwiesen. Alternativlos und damit positiv wird Jesu Mahlwunder als »narrative Ausgestaltung einer Massenspeisung« dargestellt. Die Frage danach, woher denn das viele Brot für die Massen kam, wird offenbar als »narrative Ausgestaltung« gedacht. Mein Kommentar: Schließlich muss man ja als »moderner« Ausleger bei der Vernunft bleiben. Die Verklärung sei eine »Jüngervision«, also ohne Grundlage in wirklicher Geschichte? Und ebenfalls ohne Protest kann die »Jungfrauengeburt« (gemeint ist: Jesu Entstehung durch den Heiligen Geist in der Jungfrau Maria) als »theologische Konstruktion« durchgehen. Ein anderer bekannter katholischer Exeget scheut sich nicht, Josef den biologischen Vater Jesu zu nennen.

Besonders interessant: Die einzige in den letzten Jahren diskutierte Alternative dieses Themas durch Anfragen beim Verständnis von Wirklichkeit neu anzusetzen und derartige Ereignisse als mystische Fakten anzusehen, wird »ins hermeneutische Abseits« verwiesen (Th. Söding). Diese Ansichten sollen mein Verständnis von »mystischer Wirklichkeit« förmlich »entsorgen«; (vgl. jedoch dazu: K. Berger: *Der Wundertäter. Die Wahrheit über Je*sus, Freiburg 2010, S. 250–263 (»Neues zu den mystischen Fakten«). Denn natürlich passen mystische Fakten nicht zum herrschenden neuprotestantischen Weltbild des Post-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hegelianismus à la Ernst Troeltsch. Die mangelnde Sorgfalt der Auseinandersetzung in diesem Punkt überrascht besonders angesichts der Ausführlichkeit, mit der über die Ladenhüter der liberalen Exegese berichtet wird.

Judentum

Die positiven Aussagen des Konzils, insbesondere von *Nostra Aetate*, über das Verhältnis von Kirche und Judentum, speziell über die bleibende Bedeutung der Erwählung Israels auch für die Kirche, sind gut bekannt und hier nicht zu wiederholen. Aber was ist in der Exegese daraus geworden? Erstens: Einen Neuen Bund darf Jesus nicht gewollt haben. Die Lesart der Kirche (bei der Messe) führe laut maßgeblichen Exegeten dazu, »die Sinaioffenbarung in ihrem systematischen Stellenwert zu degradieren, als habe die Christenheit die Judenheit ersetzt«. Meine Anfrage: Aber was ist mit der Sinai/Sion-Antithese in Hebr 12? Wo steht denn im Sinai-Bund etwas von Sündenvergebung? Man lese vor allem 2 Kor 3, um festzustellen, dass das mit dem Neuen Bund so einfach nicht ist, jedenfalls für den Juden Paulus. Warum gilt dann der Neue Bund für alle Heiden, der Alte aber nicht? – Wegen Röm 9–11 möchte man Judenmission ausschließen. Dabei möchte doch Paulus selbst leidenschaftlich wenigstens einige Juden zum Glauben an Jesus bekehren. Allerdings geht das Neue Testament selbst immer wieder davon aus, Judenmission müsse von Judenchristen ausgehen. Jer 31,31.34, wo vom Neuen Bund die Rede ist, erwähnt, dass dann, wenn der Neue Bund Wirklichkeit wird, auch ein Israelit nicht mehr den anderen belehren müsse. Das kann man gut auf die Judenmission durch Juden beziehen.

Viele Exegeten sind der Meinung, Israel komme um den Glauben an Jesus herum. Daher sagt man, das Heil sei dem jüdischen Volk dennoch zugesagt, auch wenn es nicht an Jesus glaube. Schon nach ältester Überlieferung hat Jesus selbst das anders gesehen: Mt 23,39 (»Doch eines Tages werdet ihr mich wiedersehen. Dann werdet ihr mir zurufen: Willkommen. Du bist der, der da kommen soll in Gottes Namen!« = Lk 13,35). – Und Paulus nach Röm 11,23 pflegt man auch zu verschweigen, wo er sagt, dass Juden, wenn sie nicht im Unglauben verharren, wieder in den Ölbaum eingepflanzt, also gerettet werden. Worin der Unglaube zu Lebzeiten des Apostels besteht, das hat er nun

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Römerbrief wirklich oft genug gesagt: darin, dass diese Juden nicht an Jesus glauben (vgl. nur 11,20).

Katholisches Amtsverständnis im Neuen Testament?

Überaus sorgfältig ist man darum bemüht, jedes katholische Verständnis der einschlägigen neutestamentlichen Stellen über Ämter und Kirchenstrukturen abzuwiegeln, bzw. möglichst bei der Auslegung Protestanten »links zu überholen«. Als Beispiel sei Mt 16,18 genannt (»Du bist Petrus …«), das für echt zu halten sich einfach ein katholischer Exeget in Deutschland nicht leisten darf. – Andererseits gibt es den Abschnitt in 1 Kor 14,33–36 über das Schweigen der Frauen in der Gemeindeversammlung. Alle neueren katholischen Exegeten müssen meinen, dass es sich hier um einen durch einen späteren Redaktor eingeschobenen Abschnitt handelte. Denn Paulus darf man doch nicht zutrauen, was hier steht. Noch dazu, weil das Verbot hier als Herrenwort bezeichnet wird. Das darf Paulus nicht gesagt haben. Dabei gibt es keinen einzigen textkritischen Anhaltspunkt für einen späteren Einschub. Und es ist schon merkwürdig, dass ausgerechnet die Sätze von einem Redaktor stammen sollen, die der Forderung nach Diakoninnen- und Priesterweihe für Frauen direkt entgegenstehen. Und man beruft sich auf Star-Autoren, die sagen: Von den frühchristlichen Gemeinden seien starke emanzipatorische Bestrebungen ausgegangen.

Ein katholischer Exeget fordert, aufgrund des neutestamentlichen Befundes hätte die katholische Kirche »einen heiligen Herrschaftsverzicht zu leisten und synodale Strukturen zu entwickeln … dass das hierarchische, vom Weiheamt her denkende lateinisch-römische ekklesiologische Konzept vom Kopf auf die Beine zu stellen« sei, »gemäß der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils mit dem dort favorisierten ekklesiologischen Modell vom wandernden Gottesvolk. Theoretisch ist dies eine kleine Bewegung, praktisch stellt sie das lateinisch-römische Selbstverständnis auf den Kopf«. – Ich bemerke dazu: Weder ist das neutestamentliche Kirchenverständnis synodal noch bedeutet synodale Konzeption »Herrschaftsverzicht« noch ist das »wandernde Gottesvolk« gegen irgendwelche Art von Hierarchie auszuspielen. Das gilt übrigens auch vom »allgemeinen Priestertum«, welches überhaupt keine Aussage über das »besondere Priestertum« einschließt oder voraussetzt. Denn für beides gibt es ganz unterschiedliche

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wurzeln und Begrifflichkeiten, so dass jede Art von Konkurrenz zwischen dem Priestertum der Gläubigen und den geweihten Ältesten (»Priester« kommt von »*presbyteros*«) schlicht ausgeschlossen ist.

Aber es ist wie gehabt: Bibelkritik wird zum Instrument der Kirchenkritik. Das kann nicht gut gehen.

Methoden der Exegese

Das Konzil hatte bekräftigt, bei der Frage nach der Absicht der Autoren auch die literarischen Gattungen zu berücksichtigen, denn je nach historischer Lage *(condicio)* werde die Wahrheit je anders ausgedrückt, und zwar mit Hilfe der damals üblichen Gattungen. – Was macht man in Deutschland daraus? Man sagt: Die Tatsache, dass in einem Text von Engeln die Rede ist, weise eben darauf hin, dass es sich um einen legendarischen Bericht handele, dass also von historischer Wahrheit keine Rede sein könne. Daraus gestaltet man dann den Umkehrschluss: Weil es Engel nicht gibt, kann im Falle der Rede von Engeln nur der ganze Bericht falsch sein. Man verwechselt die Frage nach der Intention des Autors sogleich mit der Frage der historischen Tatsächlichkeit – und beantwortet die letztere mit den Kriterien des 19. Jahrhunderts.

Oder so: Dass die Wahrheit in verschiedenen Situationen formuliert wurde, »nach den Bedingungen ihrer Zeit und Kultur«, wird natürlich zum Einfallstor von Meinungen, nach denen überhaupt alles Unpassende leider »nur zeitbezogen« und daher extrem relativ zu nehmen sei. Dazu gehören dann nicht nur der Patriarchalismus in der Ämterfrage, sondern auch die klaren Aussagen der Bibel gegen praktizierte Homosexualität. Diese Aussagen seien eben, so sagt man, »zeitbedingt« im Sinne des Konzils.

Das Konzil sagt: Die neutestamentlichen Autoren haben ihr Material schriftlich zusammengestellt *(»conscripserunt«)*. Schon die deutsche Übersetzung macht an dieser Stelle daraus: »sie haben … redigiert«. Und wer weiß, welche überragende Bedeutung gerade für die Erforschung der Evangelien die »Redaktoren« haben und dass man ihnen insbesondere jede Art von (angeblicher) Fälschung und (mutmaßlicher) Verdrehung sowie (frei erfundener) Neubildung von Jesusworten zutraut, der weiß, was mit der Übersetzung als »redigiert« angerichtet worden ist.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Reaktionen auf das Jesusbuch des Papstes

Die Reaktionen auf den ersten Band von »Jesus« seitens deutscher Exegeten offenbaren ein hohes Maß von Geschlossenheit. Eine Ausnahme bildet etwa Franz Mussner. Die meisten ziehen sich aus der Affäre, indem sie erklären, es handele sich um ein privates Andachtsbuch. Exegetisch gesehen bedeute das Buch aber einen Rückschritt, auch eben hinter das Konzil.

Hier wiederholt sich eine Stereotype, die wir auch in anderer Papstkritik begegnen. Da »das Konzil« ein unüberschaubarer Berg von Dokumenten ist, hat man auf jeden Fall Recht, wenn man den Papst gegen das Konzil ausspielt. Wie oft werden wir noch hören, der Papst sei hinter das Konzil zurückgefallen? Und so sagt man, der Papst habe die redaktionelle Tätigkeit der verschiedenen Evangelisten übersehen oder bewusst ignoriert. Mit Hilfe der »Redaktion« konnte man doch so schön z. B. Mt 16,18 f. für eine sekundäre matthäische Redaktion des zugrundeliegenden Textes Mk 8 halten. Wir bemerken: Ideologische Selbstkritik ist nicht gerade die Stärke der Exegeten. Überhaupt keinen Sinn hat man für die Heranziehung der patristischen Exegese, insbesondere der typologischen.

Fazit

Das 2. Vaticanum war von großer Liebe und Begeisterung zur heiligen Schrift erfüllt. Das wird nicht zuletzt in der liturgischen Verehrung der Evangelien(bücher) deutlich. Gerade in Richtung auf die »literarischen Gattungen« hat man alles Erdenkliche getan, um dem neuesten Stand der Forschung gerecht zu werden. Entscheidende Forderungen des Konzils aber haben viele Exegeten dann übersehen, insbesondere die, dass die Schrift »in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muss, in dem sie geschrieben ist«, und überdies nach der »Analogie des Glaubens« (Röm 12). – Jedenfalls aber hat man »das Konzil« als Blanko-Fahrschein dazu genutzt, nunmehr ungehemmt alle Irrtümer liberaler Exegese fortzuschreiben. Der schon erwähnte Artikel der Herder-Korrespondenz von 2007 fasst dieses alternativlos zusammen: Soteriologie (d. h. Aussagen über das Heil durch Jesus) wird als rückwärtige Projektion angesehen. An die Stelle der Titel »Gottessohn«, »Davidssohn« und »Menschensohn« traten Einordnungen Jesu als Religionsstifter,

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Charismatiker und eschatologischer Heilsmittler. Der Ex-Jesuit John Dominic Crossan bezeichnet Jesus schlicht als Bauernrevolutionär – sein Buch ist so zum Bestseller geworden. Im Evangelium nach Johannes wird weiterhin die historische Dimension ausgeblendet; es sei nur »narrative Christusdogmatik«. Man kann daher sagen: Weder das Konzil noch das Jesusbuch des Papstes haben die katholische deutsche Exegese erkennbar weitergeführt. Anders, besonders bezüglich der Passionsberichte, urteilt Papst Benedikt XVI. in Teil II seines Jesusbuches (2011). Die Öffnung des Konzils wurde missbraucht als Bekräftigung der Sucht nach Säkularisierung, das Konzil ist in diesem Strudel bislang untergegangen. Man kann immer mit Recht sagen, das hier Festgestellte gelte doch nicht für alle. Das ist richtig. Doch das kürzlich publizierte Memorandum 2011 ist immerhin bisher von hunderten deutscher katholischer Professoren der Theologie unterzeichnet. Sind die Übrigen »von allen guten Geistern verlassen«? Jedenfalls gilt: Innerhalb der Theologie tragen die Exegeten die Hauptverantwortung für diesen Zustand.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Glaube und Person

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wolfgang W. Müller

Gedanken zu einer geistigen Verwandtschaft Oder: Was haben Kurt Hübner und Hans Urs von Balthasar gemeinsam?

Methodologisch ist Folgendes festzuhalten: Der theologische Diskurs muss immer im Bedingten seine Aussagen über das Unbedingte machen. Die christliche Theologie weiß um die unendliche Transzendenz Gottes; die klassische Theologie schloss von den Wirkungen und Handlungen Gottes auf dessen Wesen. Gott kann aber niemals Teil der kategorialen Wirklichkeit werden. Karl Rahner urteilt über diesen Sachverhalt so: »Wie gesagt, das hat die christliche Metaphysik immer gewusst. Aber man muss es sagen, so paradox es klingt, sie hat es zu wenig gelebt.«[1]

Theologie als Glaubenslehre möchte zeigen, dass die menschliche Vernunft in ihrem Weltbezug grundsätzlich auf Transzendenz hin offen ist. Die Weltbezogenheit der Theologie drückt sich vielfältig in Sinnlichkeit, Kulturbezogenheit, Kontextualität, Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit aus. Der Mensch wird unter dem normativen Anspruch der Offenbarung als Hörer einer realen Wortoffenbarung Gottes in der Geschichte gesehen. Die Offenbarung des einen Gottes als Schöpfer, Erlöser und Vollender der Welt ist geschichtlich. So muss die Theologie als Glaubenswissenschaft eine Relation vornehmen, beschreiben und formulieren, die zwischen eschatologischem Wahrheitsanspruch und geschichtlicher Offenbarung besteht. Ebenso gilt es eine Relation zwischen geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingtheiten des Glaubens vorzunehmen, zu beschreiben und zu formulieren. Die von Gott ergangene Offenbarung ist im Hören der Botschaft vom Menschen anzunehmen. Der personale Glaubensvollzug ist wiederum geschichtlich. Die normativen Glaubensaussagen des dogmatischen Diskurses sind so zu formulieren, dass Totalität und Definitivität des im dogmatischen Diskurs Ausgesagten mit der Freiheit des personalen Glaubens positiv vermittelt wird.

[1] Karl Rahner: *Schriften zur Theologie*, Bd. 3., Einsiedeln 1956, S. 460.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilis, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide« (STh II–II q. 1 a. 2 ad 2).

Die Dogmatik würdigt die Wirklichkeit des christlichen Glaubens und der Kirche nicht nur exklusiv unter historischen, psychologischen und soziologischen Aspekten, sondern ebenfalls unter dem Anspruch der Vernunft systematisch. M. a. W.: Die dogmatische Theologie stellt die Frage, ob und wie die Wirklichkeit des christlichen Glaubens und der darin zum Ausdruck kommende Anspruch auf Wahrheit begründbar ist. Sie stellt die Frage, ob und wie die Faktizität einer die Vernunft überragenden Offenbarung Gottes einem wissenschaftlichen Diskurs zugänglich sei; sie stellt die Frage, ob es eine Wissenschaft vom Glauben als Inhalt (»fides quae«) und als Akt (»fides qua«) geben könne. Der Glaube drückt sich geschichtlich in einem je eigenen kulturellen Kontext aus. Die Methoden der Theologie haben auf die »Zeichen der Zeit« zu achten und den Glauben unter den Bedingungen eines pluralen Kultur- und Gesellschaftsverständnisses zu artikulieren.

Dogmatische Theologie hat immer mit Philosophie zu tun. Ohne auf die nähere Verhältnisbestimmung beider Bereiche einzugehen, kann heute nicht mehr von einem einheitlichen Philosophiebegriff ausgegangen werden. Die Theologie kann sich auf diesen pluralen Begriff von Philosophie einlassen, da das tertium comparationis der Frage nach der Wahrheit die Vernunft ist. Dogmatische wie fundamentaltheologische Ansätze treten in Dialog mit neueren philosophischen Ansätzen.[2]

Die klassische Methode dogmatischer Theologie, die bis zum

[2] Vgl. Papst Johannes Paul II: Enzyklika FIDES ET RATIO. Zur historischen Genese der Synthese von Glauben und Vernunft neuerdings: Alain de Libera: *Raison et Foi*. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II., Paris: Ed. Seuil 2003. Allgemein zu den verschiedenen philosophischen Ansätzen: a) Metaphysik: Walter Kasper: Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie. In: Ders.: *Theologie und Kirche II.*, Mainz 1999, S. 11–27; b) Theorie des kommunikativen Handelns: Edmund Arens (Hrsg.): *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, 2. Aufl. Düsseldorf 1989; c) Subjektphilosophie: Klaus Müller: Wie viel Vernunft braucht der Glaube?; d) Transzendentalphilosophie: Hansjürgen Verweyen: *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991; e) Moderne Freiheitsphilosophie: Thomas Pröpper: *Evangelium und freie Vernunft*. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

II. Vatikanum gepflegt worden war, besteht aus drei Schritten.[3] Die ersten beiden »positiven« Teilabschnitte bestehen im Nachweis, dass im Satz realiter eine dogmatische Aussage enthalten ist. Eine von Gott geoffenbarte Wahrheit, die im Glauben zu bekennen und festzuhalten ist. Der weitere Schritt enthält die Darstellung der Lehre, wie sie in den Quellen enthalten ist und sich entwickelt hat (vgl. das Verhältnis von Schrift und Tradition). Der letzte, dritte Schritt stellt eine systematische Erklärung und Verarbeitung der dogmatischen Aussage (oder des Dogmas) dar.

Die heutige Theologie geht vom geschichtlichen Verständnis einer dogmatischen Aussage aus. Die Glaubensaussage als hermeneutisches Geschehen verlangt eine Methodenvielfalt. Die wissenschaftliche Reflexion der Glaubensaussage fordert ebenfalls eine Vielfalt der Methoden. Texte der Schrift und Texte der Tradition bedingen den Einsatz historischer und wissenschaftlicher Methoden. Die Um-/Übersetzungsarbeit der Glaubensaussage in den Vorstellungshorizont der jeweiligen geistesgeschichtlichen Situation kann methodische Anleihen bei Anthropologie, Kultur-, Geistes- und Sozialwissenschaften machen. Melchior Cano entwickelte in seinem epochemachenden Werk »De locis theologicis« (1563) eine Theorie der Instanzen und Autoritäten, die methodisch geboten sind. Er unterscheidet dabei zwischen Loci proprii (z. B. Schrift, Konzilien, Theologen) und Loci alieni (z. B. Vernunft, Philosophie). Peter Hünermann greift diese klassische Lehre auf und weitet sie unter den Bedingungen der Moderne.[4] Die Wandlung der Gesellschaft und des Wissenschaftsbegriffs bedingten Fortschreibung, Zuordnung und Gebrauch der verschiedenen Loci proprii wie loci alieni. Als theologische Instanzen nennt Hünermann Autorität von Schrift und Tradition, Autorität der Gemeinschaft der Glaubenden, Autorität der Liturgie, Autorität des Magisteriums, Autorität der sapientia christiana, Autorität der Theologen und Theologien, Autorität der Glaubensüberlieferung in den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften. Ebenso erfahren die loci alieni eine Weitung. In den Dokumenten des II. Vatikanums und in der Theologie der nachkonziliaren Zeit zeichnen sich folgende außertheologische Instanzen ab:

[3] Bernhard Durst: Zur theologischen Methode. In: *ThRv* 26 (1927) S. 297–313; S. 361–372.

[4] Vgl. zum Folgenden: Peter Hünermann: *Dogmatische Prinzipienlehre*. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003, S. 207–251.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Philosophie, Kosmos der Wissenschaften, Kultur, Gesellschaft, Religionen und Geschichte.

Die neuere theologische Methodendiskussion setzt die klassische Topenlehre zur Begriffsbildung ein. Die Topoi werden Kategorien gleichgestellt und in der Dialektik des Gesprächs ereignet sich die Wahrheitssuche als ein Geschehen des Zusammentreffens der Selbstheit mit der Alterität. Die Topologie bleibt dabei immer in statu viatoris, d. h. sie lebt aus dem Hoffnungspotenzial christlichen Glaubens.[5]

Theologische und außertheologische Instanzen sowie verschiedene Methoden der theologischen Erkenntnislehre erlauben, objektive wie subjektive Momente der Theoriebildung in einem pluralen Daseinsverständnis aufzunehmen.

Wolfhart Pannenberg verweist angesichts der Herausforderung der Theologie durch den Pluralismus auf die Notwendigkeit einer neuen Synthese zwischen Glaube und Vernunft. Diese neu zu etablierende Verbindung erlaubt, den theologischen Diskurs zwischen Skylla des Dogmatismus und Charybdis des absoluten Pluralismus zu situieren. Die neue Synthese erwehrt sich gegen den Fundamentalismus, der seinen Anspruch auf Allgemeinheit und Wahrheit im Zweifelsfall gegen die Vernunft (!) geltend macht. Gegen einen absoluten Pluralismus erhebt die gesuchte Synthese den Anspruch auf Allgemeinheit und Wahrheit.[6] Programmatisch formuliert die grundsätzliche Fragestellung der neueren Theologie in einer theologiegeschichtlichen Perspektive Kurt Hübner wie folgt: »Seit dem Beginn der europäischen Aufklärung sah sich die Theologie in die Defensive gedrängt. Vergangen war die Zeit, in der die Philosophie als ancilla, als Magd der Theologie galt. Nun drehte sich der Spieß um: Das Schlagwort der Aufklärung hieß ›Vernunft‹ und die Theologie hatte sich vor dieser höchstrichterlichen Instanz zu rechtfertigen.«[7]

Mit Friedrich Schleiermacher nahm die Theologie erstmals die Infragestellung der neuen Instanz in einer erkenntnistheoretischen Per-

[5] Die verschiedenen Ansätze (R. Bubner, K. Lehmann, O. Pöggeler, P. Hünermann u. a. m.) werden referiert bei: Margit Eckholt: *Poetik der Kultur*, Freiburg i. Br. 2002, S. 386–423.

[6] »Entscheidend … ist, dass der Glaube am Anspruch auf Wahrheit und damit auch grundsätzlich am Anspruch auf Übereinstimmung mit der wahren Vernunft festhalten muss« (Wolfhart Pannenberg: *Kirche und Ökumene*. Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd. 3., Göttingen 2000, S. 38).

[7] Kurt Hübner: *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne*, Augsburg 2006, S. 11.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

spektive in Angriff. Sein Epoche machendes Werk ›Der christliche Glaube‹ (1821/22) beschreibt den Vorgang, wie im Grundsatz alles Endliche zur Manifestation des Unendlichen und zum Stoff religiöser Anschauung werden kann. Denn im religiösen Gefühl wird die Transzendenz des Jenseitigen offenbar, in dem Endliches und Unendliches vollkommen zusammengehen: Anschauung ohne Gefühl sei nichts, so schreibt Friedrich Schleiermacher, wie Gefühl ohne Anschauung ebenfalls nichts sei. Adolf von Harnack als Vertreter des Kulturprotestantismus untersucht in historischer Absicht die Genese der christlichen Dogmen und beschreibt das Genuine des Christlichen als Bekenntnis, das sich von dem (später formulierten) Lehrbekenntnis abhebt: »Das Evangelium ist keine theoretische Lehre, keine Weltweisheit; Lehre ist es nur insofern, als es die Wirklichkeit Gottes des Vaters lehrt. Es ist eine frohe Botschaft, die uns des ewigen Lebens versichert und uns sagt, was die Dinge und die Kräfte wert sind, mit denen wir es zu thuen haben.«[8]

Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich sind Vertreter der lutherischen wie reformierten Theologie, die die Anfragen der kurz skizzierten theologischen Entwürfe der beiden genannten Autoren im 20. Jh. weiter ausbauen und selbst Schule mach(t)en resp. bilden/bildeten. Romano Guardini mit seiner Theologie aus dem Geist der Liturgie, Henri de Lubacs Programm einer ›théologie nouvelle‹, Karl Rahners Ansatz einer transzendentalen Theologie, die den Programmentwurf Joseph Maréchals ›Le point de départ de la métaphysique‹ mit der Erkenntnislehre I. Kants verbindet, Pierre Teilhard de Chardin mit seinem Ansatz, die klassische Theologie mit dem naturwissenschaftlichen Paradigma der Evolution in Einklang zu bringen, Hans Urs von Balthasars innovativer Entwurf einer theologischen Ästhetik sind erkenntnistheoretische Ansätze, die katholischerseits zu nennen sind, wenn es um die Bewältigung der Anfragen der Aufklärung in der neueren Theologie geht.[9]

Theologen der Gegenwart wie theologische Strömungen der Theologie, hier wäre an Theologie der Befreiung, Feministische Theo-

[8] Adolf von Harnnack: *Wesen des Christentums*, S. 156.

[9] Kurt Hübner geht in seiner Schrift ›Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne‹ auf die verschiedenen neueren Ansätze in einer kritischen Lektüre ein. Es fällt allerdings auf, dass in diesem interessanten Buch der Entwurf Hans Urs von Balthasar nicht eigens genannt wird.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

logie oder Prozesstheologie zu denken, setzen die systematischen Bestrebungen der genannten Entwürfe fort.

In neuerer Zeit präsentiert sich die religiöse Landschaft sehr komplex und widersprüchlich. Für viele unserer Zeitgenossen hat sich die Sache mit Gott erledigt, denn ein autonomer und selbstbewusster Mensch des 21. Jh. bedarf nicht mehr der Hilfskonstruktion einer Religion oder der Anlehnung und Stütze eines allmächtigen Gottes. Vertreterinnen eines radikalen Feminismus lehnen die klassische Gottesvorstellung als Ausdruck eines patriarchalen Weltbildes ab, das zur Unterdrückung der Frau beigetragen hatte. Der moderne Humanismus wie der technische Fortschritt scheinen für viele ohne einen Gedanken an Gott auszukommen. Debatten in den Feuilletons westeuropäischer Zeitungen spiegeln diese neue Beschäftigung mit der Gottesfrage und beteiligen sich an diesem neuen Spiel ›Gottfrage ja vs. Gottesfrage nein‹. Seit geraumer Zeit spricht man von der Wiederkehr des Religiösen. Damit einher geht ein neues Interesse an der Gottesfrage. Dieses Interesse muss allerdings als kontrovers umschrieben werden. Die Gottesrede oszilliert angesichts der Herausforderung des postmodernen Pluralismus zwischen gegenläufigen Tendenzen: einer totalen Beliebigkeit oder Gleichgültigkeit oder aggressiven Bekämpfung einer möglichen Gottesrede einerseits, eines fanatischen Fundamentalismus andererseits, der z. B. dem Christentum im Westen eine Glaubensschwäche vorwirft. Der Monotheismus sitzt z. T. auf der Anklagebank. Monotheismus wird angeklagt als: a) reduzierter Totalitarismus, b) als apokalyptische Illusion, c) als Intoleranz. Zugleich gibt es ein wiedererwachtes Interesse am Polytheismus. Verschiedene Denkrichtungen plädieren für ein polytheistisches Denken, das sich, in Abkehr vom sogenannten Gewaltmonopol monotheistischer Religionen, dem Vielfältigen auch in der Gottesfrage zuwendet.

Durch die Globalisierung erfahren wir einerseits einen Glaubensverlust in unseren europäischen Gesellschaften, die zugleich eine Präsenz anderer Religionen erleben.[10] Der postmoderne Westeuropäer erlebt vor seiner eigenen Haustüre die religiösen Praktiken von Menschen aus anderen Kulturen und Religionen, die nun mit ihm leben und arbeiten.

Die einleitenden Bemerkungen manifestieren in aller Deutlichkeit

[10] Siehe zu diesem Komplex: Kurt Hübner: *Das Christentum im Streit der Weltreligionen*, Tübingen 2003.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Radikalität der Frage nach dem Proprium des theologischen Diskurses angesichts der pluralen und pluralistischen gesellschaftlichen Situation in den westlichen und nordamerikanischen Zivilisationen. Zugleich stellt sich die seit der Aufklärung relevante Frage nach der Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft. »Seit der Aufklärung ist die christliche Religion Gegenstand wissenschaftlicher Kritik.«[11] M. a. W.: der theologische Diskurs muss sich seiner erkenntnistheoretischen Grundlagen versichern. Nach Kurt Hübner besteht der ›Irrweg‹ der neueren Theologie darin, dass sie sich durch den Anspruch des neuzeitlichen Vernunftdenkens, einer dezidiert undogmatischen, grundlegend hypothetisch-kritischen Form des Denkens, in ihrem Selbstverständnis auflöste und ihre Dogmen entweder aufweichte oder überhaupt auf sie verzichtete. Die erkenntnistheoretischen Reflexionen der Philosophen möchten dagegen die Berechtigung eines genuin theologischen Denkens aufweisen. Wie wird dieser Weg verfolgt? Was haben die erkenntnistheoretischen Überlegungen eines Philosophen dem heutigen theologischen Schaffen zu sagen?

Die ›entmythologisierte Welt‹ tritt im Namen einer ›aufgeklärten‹ Vernunft gegen alles Mythische: »Der Mythos ist unserer wissenschaftlich-technischen Welt weitgehend entrückt und scheint, aus ihrer Sicht, einer längst überwundenen Vergangenheit anzugehören.«[12] Kurt Hübner plädiert in seinen erkenntnistheoretischen Werken für eine sachliche Auseinandersetzung mit dem Mythos, der sich auch heute (noch) in Politik, Kultur und Religion manifestiert. Hübners Auseinandersetzungen mit dem Mythos verstehen sich weder als eine historische Darstellung noch als eine Rekonstruktion, sondern setzen sich mit dem Postulat auseinander, der Mythos besitze keine Wahrheit oder sei sittlich abzulehnen. Daraus folgert der Philosoph für seine Arbeit mit dem Mythos, dass »derartige Versuche … erkenntnistheoretischer wie normativer Natur« seien »und daher »als« Gegenstand der systematischen Philosophie« zu gelten haben.[13]

Diese erkenntnistheoretische Prämisse hat selbstverständlich für

[11] Kurt Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, S. 324. Exemplarisch zeigt Kurt Hübner diese Konfrontation Glauben vs. Denken am theologischen Programm der Entmythologisierung Rudolf Bultmanns, siehe dazu etwa: *Die Wahrheit des Mythos*, S. 324–348; ders.: *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne*, Augsburg 2006, S. 99–144.

[12] Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*, S. 16.

[13] Edb., S. 16.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die christliche Theologie eine große Relevanz, insofern die biblischen Aussagen in mythische Sprache gekleidet sind. Der neuzeitliche Umgang mit dem Mythos trifft den Nerv theologischer Reflexion und Diskurse. Der neueren Theologie stellt sich die Frage nach ihrem Verhältnis oder Zugang zum Mythos.

In einer allgemeinen Metatheorie benennt Hübner den aspektischen Charakter der Wirklichkeit, wie er sich in Wissenschaft, Mythos und Religion manifestiert. Die empirische Wissenschaft versteht sich als ein Modus der Welterklärung, wobei unter Erklärung die Rückführung wahrnehmbarer Phänomene auf Gesetze und Regeln verstanden wird. Aussagen über die Realität werden jedoch nicht durch Erfahrung gewonnen, sondern lassen sich durch die zugrunde liegende Annahme eruieren, dass die Wirklichkeit durch den Unterschied von abstrakten Allgemeinbegriffen und singulären Tatsachen bestimmt wird. Der dadurch gewonnene Erkenntnisgrad muss als eine ontologische Aussage bezeichnet werden. M. a. W.: Es handelt sich um eine Ontologie der Wissenschaft. Der Mythos dagegen unterscheidet gerade nicht zwischen Allgemeinem und Besonderem, sondern lässt im Einzelnen die Substanz eines numinosen und individuellen Wesens wirken, das überall im entsprechenden Phänomenbereich auf gleiche Weise anwesend ist. Unter diesem Aspekt sind sowohl die Aussagen zur empirischen Wissenschaft und zum Mythos metatheoretische Aussagen. Die Pluralität der Ontologien (des Mythos, der Wissenschaft und der Religion) reklamieren ein erstes allgemeines Toleranzprinzip, das Folgendes besagt: »In der Hinsicht, dass alle Ontologien kontingent sind und keine eine notwendige Geltung hat, ist keine irgendeiner anderen vorzuziehen.«[14] Dieser Grundsatz postuliert also eine Gleichberechtigung aller (wissenschaftlichen wie nichtwissenschaftlichen) Ontologien. Es ist dabei von einem mehrdimensionalen Charakter der Wirklichkeit auszugehen. Werden nun Mythos und Religion in erkenntnistheoretischer Perspektive in ihren Aussagen als allen anderen Ontologien gleichgestellt betrachtet, dann sind zum einen alle Ontologien kontingent, zum anderen können die nichtwissenschaftlichen Ontologien in einer Innenperspektive sich auf Numinoses berufen. Daraus folgert Kurt Hübner ein zweites Toleranzprinzip, das lautet: »Nichtontologische, oder von keiner Ontologie abhängige Wirklichkeitsauffassung mit ihren besonderen (numinosen) Erfahrungen lassen sich wegen die-

[14] Hübner: *Glauben und Denken*, S. 5.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ser Wirklichkeitsauffassungen ontologisch nicht widerlegen, sie seien in der Außenbetrachtung begriffswissenschaftlich in eine Ontologie transformierbar oder nicht.«[15]

Das neuzeitliche Denken kennt vier Weisen des Zweifels an mythischen und religiösen Wirklichkeiten: Der theoretische Zweifel ist versucht, die gewonnenen Erkenntnisse der empirischen Wissenschaft mit dem Prädikat absoluter Gültigkeit zu belegen. Der fundamentale Glaubenszweifel dagegen will die Möglichkeit des Glaubenskönnens generell in Frage stellen. Der Auslegezweifel entzündet sich an der pluralistischen Auslegung einer historisch verstandenen normativen Schrift einer Glaubensgemeinschaft. Formuliert sich der fundamentale Glaubenszweifel ›ad extra‹, versteht sich der existenzielle Glaubenszweifel als einem Zweifel an der religiösen Wirklichkeit ›ad intra‹.

Der Unterschied zwischen einem Logos der Metaphysik und einem Logos der Offenbarung, um den es im christlichen Glauben geht, zeigt sich am Vorwissenschaftlichen der Offenbarung selbst. Versteht sich der Logos der Metaphysik als die Beziehung des Seienden im Ganzen (= Objekt) zum menschlichen Denken als Vernunft (= Subjekt), muss dagegen der Logos des christlichen Glaubens nicht als die Beziehung des Seienden auf das menschliche Denken verstanden werden. Er artikuliert dagegen die Beziehung des Seienden zu Gott. »Dieser Logos liegt nicht in dem das Sein bestimmenden Denken des Menschen, sondern in dem das Sein bestimmenden Wort Gottes.«[16] So muss beispielsweise die jesuanische Gleichnisrede als eine Bildrede verstanden werden, die in Bildern, die dem Lebenskontext der Zuhörerschaft Jesu entnommen sind, zugleich eine existenzielle Beziehung der Menschen zu Gott thematisieren soll. Die in mythischem Gewand formulierte jesuanische Rede zeigt, dass die göttliche Wirklichkeit (als Inhalt dieser Rede) innerhalb unmittelbar fassbarer, existenzieller, menschlicher Wirklichkeit geoffenbart wird. Christlicher Glaube beruht auf der biblischen Narration und entschlüsselt sich den Hörenden und Lesenden in dem biblischen Kerygma, das den Logos in Gottes und Jesu ungeschriebenen, gesprochenen Wort umfasst.[17]

Das Religiöse ist deswegen als ein genuiner Sprach- und Erkennt-

[15] Edb., S. 7.
[16] Edb., S. 16.
[17] Vgl. Edb., S. 21.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nismodus zu umschreiben und zu verstehen, der nicht exklusiv in eine ›entmythologische‹ Rede aufgelöst werden darf.

Dieser erkenntnistheoretische Grundsatz artikuliert die eigenständige Dimension der Wirklichkeit, wie sie in einer vorkritschen und vorwissenschaftlichen Perspektive formuliert wurde und den Wirklichkeitswahrnehmungen von Kunst und Mythos verwandt ist. Mit Recht verweist Romano Guardini auf die Unentbehrlichkeit mythischer Weltsicht für den Glauben an den einen Gott, der die Welt erschaffen und erlöst hat. Alle dogmatischen Aussagen des christlichen Glaubens (Sünde, Gnade, Heil usw.) sind für Hübner von diesem Hintergrund her zu verstehen. Es stellt für den Philosophen einen ›Irrweg‹ neuerer Theologie dar, diese Inhalte in die hypothetische Unverbindlichkeit des wissenschaftlichen Denkens zu transponieren. Ein Denken in den Koordinaten von Mythos und Offenbarung ist nicht als ein sacrificium intellectus zu verstehen, sondern als ein eigenständiger Modus des Denkens.

In diesem Zugang zur Realität des christlichen Glaubens zeigt sich eine Nähe dieser erkenntnistheoretischen Reflexionen eines Philosophen mit einem systematischen Ansatz neuerer Theologie: es ist hierbei die Rede von der ästhetischen Theologie des Basler Theologen Hans Urs von Balthasar. Worin zeigt sich diese postulierte Nähe?

»Wer ist ein Christ?« fragt der Theologe Hans Urs von Balthasar in einer kleinen Schrift aus dem Jahr 1983. Diese grundsätzliche Frage stellt sich heute für die Glaubenden angesichts der modernen Welt, die vom Autonomiegedanken des Subjekts und einem profanen Weltverständnis ausgeht. Der Gottesgedanke verflüchtigt sich, wird zu einem fernen Gerücht. Dem Menschen in der (Post)Moderne bleibt es versagt, trotz aller Erfolge wissenschaftlicher Erkenntnis, sich selbst verstehen und erklären zu können. Alle reduktionistischen Versuche, seien sie geistes-, sozial-, oder naturwissenschaftlicher Natur, das Dasein zu deuten, können den Stachel im Fleisch, die Sehnsucht nach dem Unbedingten im Bedingten, nicht stillen oder auflösen. Der Mensch fragt nach Gott. Jesus aus Nazareth, der mit dem Anspruch auftritt, der Weg, die Wahrheit und das Leben zu sein, wird in den Evangelien als der schlechthin einmalige hingestellt; dies ist die unverrückbare Antwort christlichen Glaubens auf die Frage der Menschen nach ihrem Lebensgrund und Sinn des Daseins. »Keiner ist in den Himmel hinaufgestiegen als nur der Menschensohn, der vom Himmel herabgekommen ist« (Joh 3,13). Im Nachklang eines Jüngers hört sich die Glau-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bensaussage wie folgt an: »Der geistige Mensch beurteilt alles, während er selbst von niemanden beurteilt wird« (1 Kor 2,15). Jesus der Christus als das konkrete Universale wird zum einen in der Kirche verkündet, zum anderen bildet diese historische Person die denkerische Mitte aller Theologie. Jesus als der Christus ist Ziel und Eckpunkt des Christlichen. Die Theologie hat für Hans Urs von Balthasar wesentlich zwei Herausforderungen zu bestehen: einerseits ist sie durch die Sache selbst, d. h. Jesus Christus, herausgefordert, andererseits muss sie sich den Herausforderungen der Zeit stellen, um wahrhaftig zu sein. Theologie muss sachgemäß und zeitgemäß in einem sein; beides ist für Balthasar miteinander verschränkt. Unermüdlich stellte er sich bereits in jungen Jahren diesem systematischen Anspruch, wenn er die Trostlosigkeit der neuscholastischen Theologie beklagte, sich für eine Neuerung der Theologie einsetzte. Richtungsweisend wurden für ihn zum einen der Gestaltungsgedanke, den der Student der Germanistik im Werk von J. W. von Goethe kennen lernte, zum anderen der Blick auf die großen Denker und Künstler, die von der Sehnsucht des Menschen nach Gott sprechen. Das Geschäft der Theologie bewegt sich zwischen zwei Polen: »Schleifung der Bastionen« und dem »Ernstfall«. Eingefahrenes und Überholtes sind in Kirche und Theologie zu schleifen, um das Christusereignis in der Welt und für die Welt wieder bewusst werden zu lassen. Schätze der christlichen Tradition gilt es hervorzuholen. Die postulierte »Schleifung der Bastionen« darf nicht als ein Aktionismus, eine Verwässerung oder ein falsch interpretiertes aggiornamento missverstanden werden. Christlichem Glauben und christlicher Theologie muss es letztlich immer um die unmittelbare Nachfolge als dem »Ernstfall« des Christlichen gehen. Das christliche Leben und der christliche Glauben besitzen ihre Strahlkraft in der Welt durch die unmittelbare Nachfolge Christi und nicht durch eine anpasserische Verkürzung oder verzerrende Simplifizierung der Botschaft. Sendung hinein in die Welt in der Form direkter Christusnachfolge ist der Kern aller christlichen Reflexion. Dieser weite Blick auf das Humane, die Rückkehr zu den Quellen der Schrift und den Kirchenvätern, die Kenntnis der Schätze der Tradition sind für von Balthasar die Elemente, um eine Theologie zu entwerfen, die sich mit der Moderne in einem Dialog befindet, eine erneute Begegnung von Offenbarung und Ästhetik ermöglicht und zugleich Jesus Christus als den Mittelpunkt nicht aus den Augen verliert. In diesem Anliegen weiß sich von Balthasar mit dem großen reformierten Basler Theologen Karl Barth verbunden,

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit dem er auch zeitlebens freundschaftlich verbunden war. Das Buch Balthasars über das Werk Karl Barth spiegelt nicht nur die ökumenische Dimension seiner Theologie, sondern verweist auf die christozentrische Mitte, die beide, Barth wie von Balthasar, in ihrem je eigenen theologischen Arbeiten vereint. Im Dialog mit Karl Barths Theologie, die sich geschichtlich und existenziell um ein »Deus dixit« konstruiert, stößt von Balthasar auf eine Ähnlichkeit seines Denkens.

Von Balthasar kämpft für die Eigenständigkeit der Theologie, denn die christliche Wahrheit ist in sich selbst gegründet. Das Ereignis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus wird zum Grund und Maß allen theologischen Denkens, von dem nicht abstrahiert werden kann. Gottes Göttlichkeit schließt seine Menschlichkeit nicht aus. Die Christologie von Balthasars sieht, im Einklang mit dem Johannesevangelium, das Kreuz als einmaliges und absolutes Versöhnungsgeschehen, das in der Ohnmacht des Menschen die ›Herrlichkeit‹ Gottes am deutlichsten zeigt. In der Dialektik von ›Verherrlichung‹ und Sterben des Weizenkorns findet die Theologie ihre Mitte. Diese Sichtweise überwindet die kontroverstheologische Trennung der ›theologia crucis‹ von einer ›theologia gloriae‹. Alles vereinigt sich in dem einen Geschehen der Liebe Gottes als das Geschehen der Stunde. Im Leben, Sterben und in der Auferstehung Christi manifestiert sich die Doxa Gottes. Somit gewinnt der Begriff der Herrlichkeit eine theologische Relevanz. In der Erniedrigung des Kreuzes verherrlicht Jesus den Vater, der ihn seinerseits verherrlichen wird (Joh 13,32). Dies ist nur im Licht des Glaubens zu verstehen und einsichtig zu machen. Darauf gründet das Zeugnis der Apostel im Evangelium. Die Aussage des Johannesevangeliums »Wir sahen seine Herrlichkeit« (Joh 1,14) manifestiert diese ›Schau‹ der Offenbarungsgestalt, die den ersten Schritt theologischen Erkennens darstellt. Dieses Erblicken der Herrlichkeit Gottes ist kein Spiel i. S. eines ›l'art pour l'art‹, sondern die Grundlage der Wahrheit theologischer Erkenntnis. Es meint kein unbeteiligtes ästhetisches (Zu)Schauen, sondern das existenzielle Ergriffensein oder Innewerden eines Schon-Beteiligt-Seins. Balthasar geht es nicht um eine philosophische Letztbegründung, sondern um eine theologische Verständigung über die Mitte der Offenbarung: der Liebe Gottes zu uns Menschen. Gott ist Liebe, die uns in der Person Jesus Christus erschlossen wird. Gott begegnet der Welt mit Liebe. Der Glaube an Jesus als den Christus kann deswegen nicht als eine eigene Möglichkeit des Menschen verstanden werden. Der Glaube ist aus der Welt nicht ableitbar.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dieses Geheimnis wird den Glaubenden als Wirklichkeit Gottes zugespielt. Der Mensch ist, biblisch gesprochen, ein hörender und empfangender. Diese theo-zentrische Begründung der Welt hat Konsequenzen für das Verständnis von Mensch und Welt. Theologie als ›Hermeneutik Gottes‹ orientiert sich an der Gestalt Christi. In Jesus Christus manifestiert sich Gott als eine wirklich ›lesbare Gestalt‹ vor den Menschen, die wahrgenommen werden will. Der Sohn legt den Vater aus (Joh 1,18). Die Inkarnation ist das Grunddiktum christlicher Rede von Gott. Alle Rede von Gott muss sich an diese Selbstentäußerung Gottes halten, will sie wirklich von Gott handeln und nicht ihr Proprium verlieren. Der Inhalt der Theologie ist die Offenbarung selbst.

Der personale und phänomenologische Ansatz Hans Urs von Balathasars kreist um das Mysterium unableitbarer Singularität der Offenbarung. Dies erfordert, so das Postulat des Balser Theologen, eine Neukonzeption der Theologie. Aus diesen grundsätzlichen Überlegungen ergibt sich das formale Strukturgitter des theologischen Aufbaus der drei Hauptwerke Hans Urs von Balthasars:

Die theologische Ästhetik als Schau der Gestalt, die objektive wie subjektive Evidenz des Geschehens in sich vereint. Das erste große Werk wird *Herrlichkeit* genannt werden, weil es darum gehen wird, der Offenbarung Gottes überhaupt ansichtig zu werden. In der Offenbarung manifestiert sich Gott, um den Menschen seine ewige dreieine Liebe zu zeigen. Die *Theodramatik*, das zweite Oeuvre, ein überraschender Titel für ein theologisches Werk, handelt von der göttlichen wie menschlichen Freiheit: »Das Aufscheinen Gottes (Theophania) ist nur der Auftakt zum Zentralen: der in der Schöpfung und Geschichte sich ereignenden Auseinandersetzung zwischen der göttlichen unendlichen und der menschlichen endlichen Freiheit«.[18] Im dritten Teil der Trilogie, der *Theologik*, handelt es sich um eine nachträgliche methodische Reflexion, auf das, was in der *Herrlichkeit* und der *Theodramatik* dargelegt wurde. Die methodische Reflexion bezieht sich sowohl auf die Bedingungen der Wahrheit der Welt als auch auf die Wahrheit Gottes. Gottes Wort, das immer auch eine Tat Gottes ist, beweist seine Wahrheit und Fruchtbarkeit durch sich selbst, im Geist der Wahrheit, der die Kirche und die Glaubenden einschließt. In der theologischen Ästhetik geht es von Balthasar um eine Lehre der Wahrnehmung des Christlichen in der Welt. Was man nämlich wahrnimmt ist das Wahre,

[18] Hans Urs von Balthasar: *Zu seinem Werk*, 2. Aufl. Freiburg 2000, S. 82.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Glorie der armen Liebe Gottes. Die *Theodramatik* wiederum behandelt das Wahrgenommene unter dem dramatischen Spiel der Nachfolge, die die theologische Logik mit menschlicher Vernunft unter den Augen Gottes betrachtet. Das Christliche ist nicht als eine Synthese à la Hegel zu deuten, sondern muss, unter den Bedingungen des Fragmentarischen menschlicher Existenz, als Ganzes im Fragment verstanden werden. Das Ganze, was Gott den Menschen zu sagen hat, ist in einem Menschen, in einer Kirche gesagt worden: Aber so, dass das Fragment katholisch ist, das heißt allgemein und umfassend, und durch den Hl. Geist sich ausweitet bis hin zum All, bis Gott alles in allem sein wird. Diese katholische Weite bedenkt die Trilogie *Herrlichkeit – Theodramatik – Theologik*.

Die Aneignung der Herrlichkeit Gottes entspringt einer symphonischen Wahrheit, die ein vitales Interesse auszeichnet: Es geht von Balthasar um die Christianisierung alles Geistigen. Dieser Grundzug der Theologie Balthasars soll am Beispiel der Musik illustriert werden. Die Liebe zur Musik kann nicht nur in der Biografie des Basler Theologen ausgemacht werden, sondern spiegelt sich in seinem Werk beständig wider. Musik als die unfassbarste Kunst tritt an den Menschen heran und dringt tiefer als alle anderen Künste in den Menschen ein. Die Musik versteht sich als Symbol des Wirkens der dynamischen Entwicklung der Welt. Musik ist jene Form, die uns dem Geist am nächsten bringt. Musik lebt von der Form. Form als Beschränkung zeigt, dass die Gesamtidee in der kontingenten Form nie vollständig ist, sondern stets fragmentarisch bleibt (›der Ton verklingt‹). Musik versteht unser Theologe als Grenzpunkt des Menschlichen; an diesem Grenzpunkt beginnt das Göttliche. Musik als ewiges Denkmal dafür, dass die Menschen es ahnen können, was Gott ist, ewig einfach, mannigfaltig und dynamisch, fließend in sich selbst und in der Welt als Logos. Musikalische Bilder und Metaphern finden sich in seiner Trilogie immer wieder. Die Behandlung eines christlichen Pluralismus wird programmatisch unter dem Titel »die Wahrheit ist symphonisch« zusammengefasst. Das Werk *Herrlichkeit* bezeichnet Balthasar selbst als eine kulturell-geschichtliche Orchestrierung, um zu zeigen, welche Schätze die Tradition der Kirche und Theologie besitzt. Diese Schätze gilt es zu heben und für die Gegenwart zu transponieren. In der Tradition der scholastischen Theologie wird der Inhalt christlicher Theologie unter den Transzendentalien Verum (das Wahre), Bonum (das Gute) und Unum (das Eine) gefasst. Balthasar beschreibt den Inhalt christlichen

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Glaubens ausgehend von einer weiteren Kategorie: Pulchrum (das Schöne). Damit transponiert er Inhalte der klassischen Theologie in eine Aussageform, um Theologie in einem nachmetaphysischen Zeitalter zu treiben. Das eigentliche Anliegen der Frage nach der theologischen Ästhetik ist die Offenbarung selbst. Gestalt und Glanz der Offenbarung sind Momente, durch die wir Menschen der göttlichen Botschaft der Inkarnation begegnen können. Das Schöne sagt, wie sich das Bonum Gottes schenkt, als Verum sagt es, wie es von Gott ausgesagt werden und vom Menschen verstanden werden kann (vgl. das Programm der Theologischen Logik!). Auch das spätere Werk *Theodramatik* arbeitet mit musikalischen Begriffen. Das Theologische, diesmal in die Metapher des Theaters transponiert, spielt mit der Dialektik von Verhüllen und Enthüllen. In der Metapher des Theatralischen kann sich deshalb eine Tür zur Wahrheit der wirklichen Offenbarung öffnen. Das Welttheater aus theozentrischer Perspektive betrachtet, zeigt Gott als Komponisten unserer Weltoper. Gott, so Balthasar, führt in seiner Offenbarung eine Symphonie auf, von der man nicht sagen kann, was reicher ist: der einheitliche Einfall des Komponisten oder das polyfone Orchester der Schöpfung, das er sich dafür bereitet hat.

Die philosophischen Reflexionen zum christlichen Glauben, die Kurt Hübner in seinem Oeuvre immer wieder anklingen lässt, finden ein theologisches Pendant in der theologischen Ästhetik von Hans Urs von Balthasar. Beim Vergleich beider Autoren zeigt sich, dass das Genuine christlichen Glaubens unter den Bedingungen der Neuzeit in einer ästhetischen Wahrnehmung adäquat formuliert werden kann. Die nähere und gründlichere Untersuchung der erkenntnistheoretischen, geistigen wie geistlichen Nähe des Ansatzes Kurt Hübners mit der Theologie Hans Urs von Balthasars stellt m. E. ein Postulat neuer Theologiegeschichte wie systematischer Theologie dar. Die vorliegenden kurzen (wie unvollständigen) Reflexionen möchten dazu einen ersten Beitrag erbringen.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ruprecht Wimmer

Einer der »drei Gewaltigen«

Die Gestalt Luthers im Spätwerk Thomas Manns

I. Der ungläubige Thomas

Ich beginne mit einem Diebstahl. Der Titel dieses Einleitungskapitels stammt nicht von mir, es handelt sich um den Glücksfund meines Schweizer Kollegen Thomas Sprecher, der eine Züricher Ringvorlesung unter dieses Motto stellte; der Untertitel lautete: »Religion in den Romanen Thomas Manns.« In sämtlichen Vorträgen und den jeweils anschließenden Diskussionen zeichnete sich eine *communis opinio* der Thomas-Mann-Forschung ab: man schrieb dem Komplex ›Theologie und Religion‹ eine tragende Funktion im Gesamtwerk zu, stellte aber zugleich eine christliche Gläubigkeit des Autors, und sei es auch in weitester, überkonfessioneller Hinsicht, in Abrede. Freilich nicht in dem Sinn, dass man Thomas Mann einen lediglich spielerischen, einen lediglich kulturell-zitierenden Umgang mit Theologie, Religion und Glaube attestiert hätte; Gläubigkeit, Ungläubigkeit und Religion im Allgemeinen fordern ihn, darin war man sich einig, von allem Anfang an heraus, es ist ihm Ernst damit.

Konzentrieren wir uns auf das obige Thema, auf Luther, so ist vor allen anderen ein Name zu nennen: Herbert Lehnert. Er hat schon vor Jahrzehnten mit seiner umfangreichen Abhandlung über *Thomas Manns Lutherbild* eine neue Dimension geöffnet: er spürt nämlich sämtlichen Spuren lutherischer Theologie nach, die sich in den Texten finden. Dabei ist ›lutherisch‹ klein zu schreiben, denn Lehnerts Interesse gilt auch der lutherischen Theologie nach Luther und damit all jenen Gedanken über Gott, die sich in der Nachfolge Martin Luthers sehen.[1]

[1] Herbert Lehnert: Thomas Manns Lutherbild, in: Ders: *Thomas Mann*. Fiktion, Mythos, Religion, 2. Aufl. Stuttgart 1968, S. 269–381. Das Thema wurde immer wieder aufgegriffen. Stellvertretend für viele sei eine Studie genannt, die über ihren spezifischen Gegenstand hinaus den Gesamtkomplex ›Luther‹ und die einschlägige For-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ich möchte anders vorgehen: Es geht mir um die Person Luther, um deren persönliche Charakterzüge und theologische Positionen, und es geht mir um die späten Jahre Thomas Manns, also um die Entstehungsjahre des *Doktor Faustus* (1943–1947) und die folgenden acht letzten Lebensjahre, wobei Thomas Manns Lutherstudien der allerletzten Zeit im Überblick behandelt werden, da sie nicht mehr zu einem Werk wurden; das beabsichtigte Drama *Luthers Hochzeit* wurde nicht mehr geschrieben.[2]

Freilich dispensiert uns diese zeitliche Einschränkung nicht von einem auswählenden Rückblick auf das Frühwerk. Thomas Mann wuchs im Luthertum auf, ohne dass wir seiner Familie eine besondere Nähe zur lutherischen Konfession zuschreiben könnten. Ein zutiefst lutherisches Lebensprinzip aber prägte ihn von Anfang an, das hat er immer wieder gesagt und eingestanden: die lutherische Ethik, das lutherische Pflichtdenken. Er sah die ganze Lübecker Kaufmannswelt seiner jungen Jahre davon bestimmt, und die Welt seines Erstlingsromans, der *Buddenbrooks*, ist in großen Teilen davon geradezu determiniert; die aufeinander folgenden Generationen der Kaufmannsfamilie Buddenbrook verhalten sich unterschiedlich zu Luthers ethischen Maximen. Dass die vorgestellte Welt des Romans mit einer Frage des Kleinen Lutherischen Katechismus beginnt (»Was ist das?«) und mit einer von dessen Antworten endet, die jeweils eine Glaubenswahrheit bestätigen (»Es *ist* so« resp. »Es ist gewisslich wahr«), kommt nicht von ungefähr, doch ist dieser lutherische »Rahmen« ironisch relativiert. Denn es ist die den ganzen Roman hindurch falsch prophezeiende Erzieherin Sesemi Weichbrod, die mit ihrem Schlusssatz (»Es *ist* so!«) das Wiedersehen der Verstorbenen im Jenseits, und damit ein real existierendes Jenseits beschwört. Nimmt man noch die Karikaturen der verschiedenen Pastoren hinzu, dann kommt man hier bereits zur Annahme, dass im Roman an nichts so direkt geglaubt wird, dass aber Lebensweise und Lebensführung vom Luthertum ganz wesentlich mitgestaltet werden.[3]

---

schungssituation überblickt: Bernd Hamacher: *Thomas Manns letzter Werkplan ›Luthers Hochzeit‹*. Edition, Vorgeschichte und Kontexte, Frankfurt/Main 1996 (= Thomas Mann-Studien XV).

[2] Vgl. hierzu die Studie Hamachers (Anm. 1)

[3] Wieder stellvertretend für die immense Forschung: Eckhard Heftrich: Vom Verfall zur Apokalypse. Über Thomas Mann, Bd. 2, Frankfurt/Main 1982 (= Das Abendland, N.F., Bd. 14) und ders. (in Zusammenarbeit mit Stephan Stachorski und Herbert Lehnert):

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch der zweite Roman *Königliche Hoheit* (1909) kennt eine parodistisch gezeichnete Pastorenfigur; doch auch hier spielt eine an der Pflicht orientierte Lebensführung, diesmal diejenige des zur Hoheit erwählten und bestimmten Prinzen Klaus Heinrich, verbunden mit der Liebe zur amerikanischen Millionärstochter Imma Spoehlmann, eine tragende Rolle. Hoheit (das ist Erwähltheit) und Liebe ergeben »ein strenges Glück« im Dienste der allgemeinen Wohlfahrt – man vereinfacht nicht zu sehr, wenn man festhält: Geglaubt wird auch hier nichts, aber gelebt wird nach Grundsätzen, die auf eine bestimmte Art von Glauben zurückgehen.

Hier übergehe ich etwas, was der Klarheit halber erst später zur Sprache kommen soll: die allmähliche Entstehung von Porträtkonturen der Luthergestalt, vor allem im Gefolge Nietzsches und Goethes, die sich in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918) abzuzeichnen beginnen.

Endlos (und zugleich verlockend) wäre jetzt die Auseinandersetzung mit dem *Zauberberg* (1924) und den vier *Joseph*-Romanen (1933–1943); es mag genügen, auf die Vision sozial-humaner Liebe im Sanatoriumsroman und auf Josephs selbstbewusst-genialen Dienst an der Gemeinschaft zu erinnern. Über allem steht – beschworen oder realisiert – eine Ethik, die sich zumindest partiell von Luther herleitet. Sie ist, das war schon festzuhalten, zugleich Lebensprinzip des Autors, sie begleitet ihn bei der Planung, der Niederschrift, beim »Fertigmachen« seiner Werke.

Luther ist bis jetzt nicht direkt »aufgetreten«, auch wenn er indirekt – als eine Art »Denkwelt« – teils den Entwurf von Romanhandlungen mitbestimmt, immer aber die Arbeit an diesen Romanen begleitet.

Wenn wir jetzt zum Spätwerk übergehen, begegnen wir Luther direkt. Entweder als parodistischer Kontrafaktur oder als Thema im Essay – oder gar als Person im geplanten Spätdrama, freilich hier nicht mehr definitiv, er verbleibt als Figur im Notizenstadium.

Ich folge nicht strikt der Chronologie, sondern behandle – gewissermaßen in steigernder Abfolge – verschiedene Perspektiven, die sich

---

Buddenbrooks. Kommentar, GKFA 1., 2. Für die im Folgenden nur kurz gestreiften Romane *Königliche Hoheit* und *Zauberberg* ist hier schon auf die einschlägigen Bände der GKFA zu verweisen.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in den Titeln einzelner Kapitel abbilden. Diese lauten: *Luther wird parodiert – Luther wird kritisiert und ins große Format gehoben – Luther wird gebraucht* und: *Luther tritt auf – beinahe.*

II. Luther wird parodiert

Der Held des *Doktor Faustus*, »der deutsche Tonsetzer Adrian Leverkühn«, studiert an der Universität Halle Theologie, bevor er endgültig zur Musik findet.[4] Thomas Mann präsentiert im Munde des Erzählers Zeitblom, eines Jugendfreundes Adrians, die dortigen Theologieprofessoren in scharf gezeichneten Charakterstudien. Einer davon ist Ehrenfried Kumpf, der »Systematik« liest.[5] Der Name ist eine »Transplantation« wie viele Namen des Buchs, er stammt aus der »altdeutschen« Sphäre, aus der Zeit des historischen Doktor Faust: Ehrenfried Kumpf war zur Zeit der Bauernkriege Bürgermeister von Rothenburg und später von Würzburg. Diesmal also keine Kombination eines Vornamens und eines Nachnamens je verschiedener Herkunft, wie sonst so oft. Allerdings hatte der Autor zunächst so etwas ins Auge gefasst: in der Handschrift ist bei der ersten Erwähnung ›Ehrenfried‹ aus ›Martin‹ korrigiert. Die ursprüngliche kombinierte Namengebung hatte wohl zwei Gründe: Kumpf ist eine Mischfigur zweier Modelle: Pate gestanden haben der Hallenser Professor Martin Kähler, von dem Thomas aus einem Brief des befreundeten Theologen Paul Tillich erfuhr, der selbst bei Kähler studiert hatte – ja, und eben Martin Luther selbst. Uns interessiert bei unserem Einstieg in die Luther-Thematik natürlich vor allem der Reformator.

Kumpf trägt unverkennbar Lutherische Züge, wie sie Thomas Manns Zeit als selbstverständlich annahm; Luther wird in ihm und durch ihn parodiert, verspottet – und zwar ohne Liebe. Einige Kostproben: Kumpf galt als »der saftigste Sprecher an der ganzen Hochschule« (141). Nach den Worten des Erzählers Zeitblom, der übrigens der Zweideutigkeit des gesamten Romans dadurch aufhilft, dass er katholisch ist und einem sittlich gedämpften Humanismus huldigt, war er

[4] Hier sei generell verwiesen auf Edition und Kommentar von Ruprecht Wimmer, unter Mitarbeit von Stephan Stachorski, *GKFA* 10. 1 und 2, Frankfurt/Main 2007.
[5] GKFA 10. 1, S. 141 ff., 10. 2, S. 348 f.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durchaus das, was die Studenten eine »wuchtige Persönlichkeit« nannten, und auch ich konnte mich einer gewissen Bewunderung seines Temperaments nicht entschlagen, liebte ihn aber gar nicht und habe niemals glauben können, dass nicht auch Adrian öfters von seiner Herzhaftigkeit sollte peinlich berührt gewesen sein, obgleich er ihn nicht offen ironisierte. »Wuchtig« war er schon seiner Physis nach: ein großer, massiger, voller Mann mit gepolsterten Händen, dröhnender Stimme und einer vom vielen Sprechen leicht vorgebäumten, zum Spritzen geneigten Unterlippe. (141 f.)

Derartiges ist in Tillichs Brief nicht gesagt, der den Autor über Kähler und die Hallesche Theologie im Allgemeinen informiert hatte, lediglich von Kählers »Wucht« ist dort die Rede. Thomas Manns Eigentum ist auch Kumpfs Redeweise, ein Amalgam aus altdeutschen Wendungen, die teilweise aus Grimmelshausens *Simplicissimus*, teilweise aus den Briefen Luthers stammen, aus letzteren kommt z. B.: »weylinger Weise«, »Heilige Geschrift«, »es gehet mit Kräutern zu«, »wie ein windiger Wal« – und schließlich »Dass ihn der Teufel bescheisse! Amen!«

Während Kumpfs Improvisationen in seinen Vorlesungen, seine so genannten »Ex-Pauken«, sich dem Vorbild Kähler verdanken, sind die Begebenheiten im »Familienkreis«, in den Erzähler und Held verschiedentlich geladen werden, wieder reine Luther-Parodie.

Die beiden Studenten »hatten Abendessen« mit Kumpf, »seiner Gemahlin und ihren beiden, grell rotwangigen Töchtern, deren gewässerte Zöpfe so fest geflochten waren, dass sie ihnen schräge vom Kopfe abstanden.«

Dann aber legte sich der Hausherr, unter vielseitigen Expektorationen, die Gott und Welt, Kirche, Politik, Universität und sogar Kunst und Theater betrafen, und mit denen er unverkennbar Luthers Tischreden nachahmte, gewaltig ins Zeug mit Essen und Trinken, zum Zeichen und guten Exempel, dass er gegen Weltfreude und gesunden Kulturgenuss nichts einzuwenden habe; ermahnte uns auch wiederholt, brav mitzuhalten und die Gottesgabe, die Hammelkeule, das Moselblümchen nicht zu verschmähen […] (145)

Schließlich nimmt Kumpf, »zum Schrecken« seiner jungen Gäste, die Gitarre von der Wand und beginnt Studentenlieder zu schmettern, als deren letzte Aufgipfelung aber gerade dasjenige, das mit Worten beginnt, die seit jeher fälschlich Luther zugeschrieben wurden: »Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang …«

es musste kommen, und es kam. Er rief es [das falsche Lutherwort] aus, indem er vor unseren Augen seine runde Frau um die Mitte fasste. Und dann

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wies er mit dem gepolsterten Zeigefinger in einen schattigen Winkel des Speisezimmers […] »Seht!« rief er. »Da steht er im Eck, der Speivogel, der Wendenschimpf, der traurige, saure Geist und mag nicht leiden, dass unser Herz fröhlich sei in Gott bei Mahl und Sang! Soll uns aber nichts anhaben, der Kernbösewicht, mit seinen listigen, feurigen Pfeilen! Apage!« donnerte er, griff eine Semmel und schleuderte sie in den finsteren Winkel. Nach diesem Strauß griff er wieder in die Saiten und sang« Wer recht in Freuden wandern will«.(145 f.)

»Dies alles war ja eher ein Schrecknis«, kommentiert der wie gesagt katholische Erzähler und verweilt bei Adrians Stolz, der seinen Lehrer nicht ironisch preisgeben wollte, aber dann auf dem Heimweg von einem nicht enden wollenden Lachkrampf geschüttelt wurde.

Man kann natürlich in den zitierten Texten mehr als nur Spott und Parodie sehen; auch der Gedanke der deplazierten Nachahmung kommt ins Spiel, bis hinein in einzelne Luthersche Redewendungen (»der traurige, saure Geist«, »fröhlich bei Mahl und Sang«), wodurch Kumpfs Benehmen zwischendurch zum Rollenspiel wird. Dennoch: Wer versucht, die Szene lutherisch-positiv zu lesen, kommt auf keinen grünen Zweig. Schon gar nicht, wenn er auf die Verzerrung der bekannten Wartburg-Anekdote blickt, wo die Semmel an die Stelle des Tintenfasses gesetzt wird.

Es bleibt noch anzufügen, dass später, im berühmten Gespräch, in dem sich Leverkühn mit einem – vielleicht teilweise halluzinierten – Teufel auseinandersetzt, dieser Teufel die Rede auf die Jahre vor der Lutherzeit bringt und sich ironisch verplappert. Er kommt gerade auf jene Zeit zu sprechen, in der die Syphilis in Europa Einzug hielt, »kurz bevor Doktor Martinus kam, der auf so derbem herzlichen Fuß mit mir stand und mit der Semmel, nein mit dem Tintenfass nach mir warf …« (338)

Auf die makabre zeitliche Nachbarschaft von aufkommender Syphilis und Reformationszeit werden wir noch kurz kommen müssen, wenn wir jetzt zur Behandlung des nicht mehr parodistischen, des zwiespältigen Lutherbildes übergehen, das nicht nur im Roman, sondern auch in den etwa gleichzeitigen Vortrags- und Essaytexten zu Tage tritt.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III. Luther wird kritisiert und ins große Format gehoben

Blicken wir noch kurz auf die Kumpfsche Lutherparodie zurück, so erkennen wir unschwer negative Züge des Reformators, wie sie mehr oder weniger kritiklos überliefert wurden: seine Derbheit, sein Genießertum, seine Sinnlichkeit, sein simpler Teufels- und Aberglaube. Ein andermal heißt es im *Doktor Faustus*, wieder gesagt vom humanistisch gedämpften Erzähler:

> Ich fühlte mich dort [in Halle] ein wenig wie einer meiner wissenschaftlichen Ahnen, Crotus Rubianus, der um 1530 zu Halle Canonicus war, und den Luther nicht anders als den »Epikuräer Crotus« oder auch »Dr. Kröte, des Kardinals zu Mainz Tellerlecker« nannte. Er sagte ja auch: »Des Teufels Saw, der Bapst« und war allerwegen ein unleidlicher Grobian, wiewohl ein großer Mann. (130 f.)

Hier nun erscheint zumindest einer der oben vorgestellten parodistischen Züge als historisch, freilich können wir anhand der Quellen feststellen, dass es sich um Überlieferungen und Bewertungen aus zweiter Hand handelt; die Invektiven gegen Crotus bezieht der Autor aus David Friedrich Strauß' Buch über Ulrich von Hutten, die Papstbeschimpfung steht so in der *Genealogie der Moral* Friedrich Nietzsches; sie kommt von weit her, schon aus der Zeit der *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918). Am stärksten unter Beschuss gerät Luther aber in einem Vortrag aus der Faustus-Zeit, in *Deutschland und die Deutschen* aus dem Jahr 1945.[6] Textparallelen zu *Doktor Faustus* sind unverkennbar:

> Ich liebe ihn nicht, das gestehe ich offen. Das Deutsche in Reinkultur, das Separatistisch-Antirömische, Anti-Europäische befremdet und ängstigt mich, auch wenn es als evangelische Freiheit und geistige Emanzipation erscheint, und das spezifisch Lutherische, das Cholerisch-Grobianische, das Schimpfen, Speien und Wüten, das fürchterlich Robuste, verbunden mit zarter Gemütstiefe und dem massivsten Aberglauben an Dämonen, Incubi und Kielkröpfe, erregt meine instinktive Abneigung. Ich hätte nicht Luthers Tischgast sein mögen, ich hätte mich wahrscheinlich bei ihm wie im trauten Heim eines Ogers gefühlt und bin überzeugt, dass ich mit Leo X., Giovanni de Medici, dem freundlichen Humanisten, den Luther »desTeufels Sau, der Bapst« nannte, viel besser ausgekommen wäre. Auch erkenne ich den Gegensatz von Volkskraft und Gesittung, die Antithese von Luther und dem feinen

[6] Zit. *nach Gesammelte Werke in 13 Bänden*, Bd. XI, S. 1126–1148.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Pedanten Erasmus gar nicht als notwendig an. Goethe ist über diesen Gegensatz hinaus und versöhnt ihn. (1132 f.)

Gehen wir wieder zurück zum *Doktor Faustus*, so finden wir eine weitere Luther-Invektive; sie holt weit aus und nimmt wieder Erasmus mit ins Spiel.

Noch ärger aber war dem Weisen von Rotterdam der Hass, den Luther und die Seinen den klassischen Studien zuzogen, von denen Luther persönlich wenig genug besaß, die man jedoch als die Quelle des geistlichen Aufruhrs betrachtete. Was aber damals im Schoß der Weltkirche sich ereignete, der Aufstand subjektiver Willkür nämlich gegen die objektive Bindung, das sollte sich hundert und einige Jahre später innerhalb des Protestantismus selbst wiederholen: als Revolution der frommen Gefühle und der inneren himmlischen Freude gegen eine versteinte Orthodoxie, von welcher freilich kein Bettelmann mehr ein Stück Brot hatte nehmen wollen; als Pietismus also, der bei Gründung der Universität Halle die ganze theologische Fakultät besetzte. Auch er, dessen Hochburg die Stadt dann lange blieb, war, wie einst das Luthertum, eine Erneuerung der Kirche, eine reformatorische Wiederbelebung der schon absterbenden, schon allgemeiner Gleichgültigkeit verfallenen Religion. Und meinesgleichen mag sich wohl fragen, ob diese immer wiederkehrenden Lebensrettungen eines schon zu Grabe sich Neigenden unter dem kulturellen Gesichtspunkt eigentlich zu begrüßen, ob nicht die Reformatoren eher als rückfällige Typen und Sendlinge des Unglücks zu betrachten sind. Es ist ja wohl kein Zweifel, dass der Menschheit unendliches Blutvergießen und die entsetzlichste Selbstzerfleischung erspart geblieben wäre, wenn Martin Luther die Kirche nicht wiederhergestellt hätte. (131 f.)

Die Reformation wird – wieder im Munde des katholischen Humanistenerzählers Zeitblom – dadurch verkleinert, dass sie als ein wiederholbares und sich ähnlich wiederholendes Phänomen gewertet wird; der Erzähler macht ihr, zusammen mit ihrem Hauptexponenten, so will es zunächst scheinen, den Garaus dadurch, dass er sie als Rückschritt, als Veranlassung künftigen Unheils und als unwillentlichen Garanten für die Erneuerung und das Weiterleben der Papstkirche sieht. Das Letztere ist, wie oben angedeutet, nicht neu bei Thomas Mann und beileibe nicht katholisch gedacht – der Nietzsche der *Betrachtungen* wird wieder als Quelle sichtbar: der Gedanke von der unheilvoll restaurierenden Wirkung der Reformation steht im *Ecce homo* und im *Antichrist*.

Wir sind nun an dem Punkt angelangt, an dem man sich fragen muss, ob der Lutheraner Thomas Mann, auf den Eideshelfer Nietzsche sich berufend, nicht als radikaler Lutherfeind zu gelten hat.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es ist einzuräumen: um einer gewissen Systematik willen wurde ein bisschen einseitig zitiert, aber es wurde immerhin schon eine Fährte gelegt, die neugierig machen sollte: »… wiewohl ein großer Mann« hatte Zeitblom bei der Schilderung der grobianischen Züge Luthers scheinbar verdrießlich eingeräumt – und wenn man den Luther-Passus aus *Deutschland und die Deutschen* korrekt hätte beginnen lassen, hätte es geheißen: »Martin Luther, eine riesenhafte Inkarnation deutschen Wesens, war außerordentlich musikalisch. Ich liebe ihn nicht, das gestehe ich offen …«

Aus dem Jahr 1949, also aus den Jahren nach dem *Doktor Faustus*, datiert nun ein Text, der bei der evangelischen Theologie auf erbittertste Polemik stieß – und doch ist es ein Text, der bei aller Wiederaufnahme älterer Vorbehalte dem Reformator eine immense Größe zuspricht, der ihn aber auch mit dämonischer Zweideutigkeit ausstattet. Und es wird sich zeigen, dass Thomas Mann einen Luther vorstellt, genau so, wie er ihn kurz zuvor gebraucht hatte, genau so, wie er ihn um eines Werkes, eben des *Doktor Faustus'* willen nötig gehabt hatte. Das Prosastück hat – noch vom Autor – den endgültigen Titel *Die drei Gewaltigen*[7] erhalten und geht aus von dem einleitenden Gedanken:

> Der deutsche Genius hat sich in drei Monumental-Gestalten verkörpert, einer religiösen, einer dichterischen und einer politischen, die bei allen Verschiedenheiten ihrer Sendung, ihres Zeitgepräges und ihrer Individualität eine entschiedene Familienähnlichkeit aufweisen. Diese, möchte man sagen, liegt schon in ihrer exorbitanten und vereinsamenden Größe selbst, welche scheinbar das europäische Maß überragt. (650)

Dies wird freilich sogleich zur »optischen Täuschung« erklärt, da die Geistesgrößen anderer Nationen und Kulturen eine Art »Gebirgsstock« darstellten, aus dem die Größten nicht unverhältnismäßig hervorragen, während die großen Deutschen sind wie

> Bergkolosse, die sich in erdrückender Imposanz unvermittelt aus der Ebene erheben und dadurch überdimensioniert, ja als die eigentlichen Beispiele irdischer Größe überhaupt erscheinen. (Ebd.)

Und dann kommt der Autor zur Sache:

[7] *GKFA* 19. 1, hrsg. von Herbert Lehnert, S. 650–660, vgl. jeweils den Kommentar, 19. 2, S. 742–759.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die drei Gewaltigen, von denen ich hier spreche – um mit wahrer Herzensneigung nur von einem von ihnen zu sprechen – sind Luther, Goethe und Bismarck. (Ebd., 651)

Die monumentale Ambivalenz der Luthergestalt erhält ihre Kontur gerade durch die Art, wie Früheres wieder aufgenommen und teilweise neu kontextualisiert wird:

Im sechszehnten Jahrhundert erschien der erste, Martin Luther, ein Reformator, der die konfessionelle Einheit des Erdteils sprengte, ein Fels und ein Schicksal von einem Menschen, ein heftiger und roher, tief beseelter und inniger Ausbruch deutscher Natur, ein Individuum, klobig und zart zugleich, voller Wucht und Getriebenheit, von bäurisch volkstümlicher Urkraft, Theolog und Mönch, aber ein unmöglicher Mönch, »denn der Mann kann durch natürliche Begier des Weibes nicht entbehren«, – sinnlich und sinnig, revolutionär und rückschlägig aus der Renaissance, mit deren Humanismus er keine Fühlung hatte, ins Mittelalter durch stete Balgerei mit dem Teufel und massivsten Aberglauben an Dämonen und Kielkröpfe, geistlich verdüstert und doch lebenshell kraft seiner Liebe zu Wein, Weib und Gesang, seiner Verkündigung »evangelischer Freiheit«, schimpffroh, zanksüchtig, ein mächtiger Hasser, zum Blutvergießen von ganzem Herzen bereit: mit den Waffen, schreibt er, müsse man die Pest des Erdkreises angreifen, die Kardinäle, die Päpste und das ganze Geschwür des römischen Sodom und sich die Hände im Blute waschen; ein militanter Anwalt des Individuums, seiner Gottesunmittelbarkeit und geistlichen Subjektivität gegen das Objektive, die kirchliche Ordnungsmacht, und dabei ein Erzieher seines Volkes zur Untertänigkeit vor gottgewollter Obrigkeit, der die aufständischen Bauern zu stechen, zu schlagen, zu würgen auffordert; dem Humanismus seiner Tage, auch dem deutschen, vollkommen fremd, aber desto gemütstiefer versenkt in deutsche Mystik, ein widerborstiger Orthodoxer, der aus der Kirche nur austritt, um eine Gegenkirche mit einem Gegendogma, mit neuer priesterlicher Scholastik und neuen Verketzerungen zu errichten; antirömisch nicht nur, sondern antieuropäisch, furios nationalistisch und antisemitisch, tief musikalisch dabei, auch als Gestalter der deutschen Sprache: – seine Bibelübersetzung eine literarische Tat ersten Ranges, von der jungen Druckerpresse in Tausenden von Exemplaren ins Volk geschleudert, dankt seiner Musikalität so viel wie seinem liebevollen Ohr für den innigen Tonfall der Mystik, sie schuf die deutsche Schriftsprache und gab dem politisch und religiös zerrissenen Lande die literarische Einheit. – Was nach und von ihm kann, und was Erasmus vorhergesagt hatte, entsetzliches Blutvergießen im Glaubenszwist, Bartholomäusnächte, Krieg dreißig Jahre lang, Deutschland entvölkert und in der Kultur zurückgeworfen um Jahre, dreimal so viel, das hätte der stiernackige Gottesbarbar bereitwillig auf diesen seinen gedrungenen Hals genommen, »Hier stehe ich, ich kann nicht anders.« (Ebd., 651 f.)

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das nahezu übermenschliche Format des Charakterisierten steht außer Frage, wenngleich Zeitbloms innere Abwendung (»Ich liebe ihn nicht«) indirekt wieder sichtbar wird: Thomas Mann wird »mit wahrer Herzensneigung« nur von einem der drei Gewaltigen sprechen, und damit meint er Goethe. (Auch Bismarck wird mit großer innerer Distanz gekennzeichnet.) Was noch auffällt: Luther erscheint überdimensional g e r a d e durch seine Zweigesichtigkeit.

Bevor nun die innere, die »kompositorische« Notwendigkeit dieses monumentalen Lutherbildes zur Sprache kommt, ist der Blick zu richten auf das Echo, das speziell der Text über »die drei Gewaltigen« innerhalb des Luthertums erweckt hat. Der Erlanger Theologe Künneth spricht von

> Missdeutung, Entstellung der Gestalt des Reformators, ja [von] Umdrehung des Tatsächlichen ins Gegenteil, d. h. [von] grober Geschichtsfälschung. (19.2, 743)

Er konstatiert, dass der »bäuerliche Luther« das Bild wiedergebe, das der Nationalsozialismus vom Reformator entworfen habe, dass der »sinnliche Luther« sich der »antikonfessionellen Polemik der Vergangenheit« verdanke, und auch der anti-europäische Luther sei eine Erfindung Thomas Manns. Hinzu kam noch eine Erklärung des bayerischen Landesbischofs Meiser, der sich nicht vorstellen konnte, dass Thomas Mann »noch die Absicht hat, in Deutschland vor einem Publikum zu sprechen, das sich zum Großteil aus Anhängern Luthers zusammensetzen dürfte.« Seine Äußerungen schlügen »der historischen Wahrheit ins Gesicht.« (19.2, 743 f.) Dass Meiser selbst wegen seiner angeblichen Willfährigkeit gegenüber den Nationalsozialisten in Schwierigkeiten geraten würde, ist bekannt, doch kann dieses heikle Thema hier beiseite bleiben.

Der Autor hielt dem allen entgegen, sein Lutherbild sei nicht ehrfurchtslos, und seine Kritiker sollten ihm doch »nur einen unwahren Zug darin nachweisen.« (Ebd., 744) Er spielte damit wohl auf seine gründliche Quellenarbeit an – von der seine Kritiker nun wirklich keine Ahnung hatten, natürlich auch nicht haben konnten –, unterschlägt aber dabei, dass er Quellen herangezogen hatte, die ihrerseits parteiisch waren (Nietzsche!) oder ihrer Zeit verhaftet sein mussten. Unsinn ist jedenfalls, dass der Autor nationalsozialistische Lutherpolemik weiter geführt haben sollte.

Mit Blick auf das nächste Kapitel ist festzuhalten: Im essayisti-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Werk war ein Luther erschienen, wie ihn Thomas Mann für den *Doktor Faustus* nötig hatte, ein Luther, der geradezu zur Verkörperung Deutschlands taugte – in seiner Musikalität, seiner Sprachgewalt, aber auch in seiner Ambivalenz, seinem Eingespanntsein zwischen Innerlichkeit und dämonischer Gewaltbereitschaft. Der Reformator wird – parallel zum altdeutschen Magier Doktor Faust – ins mythische Format gehoben; er und seine Zeit erscheinen »mit Gegenwart geladen«, und werden gebraucht, um eine deutsche Gegenwart Gestalt gewinnen zu lassen, die ihrerseits »geladen ist« mit Vergangenem. Kurt Hübner hat eine vergleichbare »Entzeitlichung« *mutatis mutandis* für die Gedanken- und Motivwelt des ›Höllenfahrt‹-Kapitels der *Josephs*-Tetralogie herausgearbeitet.[8]

IV. Luther wird gebraucht

Die Entstehung des *Doktor Faustus* geht in die Anfänge von Thomas Manns Schriftstellerleben zurück. Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Motivfäden zurückzuverfolgen bis in die ersten Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts; es genügt der Hinweis, dass der Fauststoff, und zugleich das Motiv der Ansteckung durch die Syphilis, Thomas Mann neben dem Frühwerk her begleiteten – allerdings vorerst nur unter dem Zeichen »Künstlertum und seine Steigerung«. Noch nicht aktuell waren am Anfang die Hintergrundsmuster Nietzsche – und Luther. Nietzsche als der Selbstüberwinder, der Zukunftsweisende kommt wohl erst eindeutig 1918 ins Spiel. Und Luther ebenso. Er war von dem Zeitpunkt an gegenwärtig, als die »Rückvertiefung« des Stoffs in den Vordergrund drängt, die Rückvertiefung in die frühe Neuzeit, in das sechzehnte Jahrhundert des halbhistorischen Doktor Faust. Das beginnt, ich habe es erwähnt, schon zur Zeit der *Betrachtungen eines Unpolitischen*; und es ist Nietzsche, über den Luther vermittelt wird. Die Nietzscheperspektive der mittleren Jahre wirkt schon in den *Doktor Faustus* herein, und auch Goethe ist beteiligt: Luther als Antihumanist, als rückfälliger unabsichtlicher Restaurator des Katholizismus waren gegenwärtig vor der *Faustus*-Zeit.

[8] Kurt Hübner: Höllenfahrt. Versuch einer Deutung von Thomas Manns Vorspiel zu seinen *Josephs*-Romanen, in: T*homas Mann Jahrbuch* 11 (1998), S. 73–90, hier S. 75.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Gestalt des Reformators wird dann aber hochaktuell, als der geplante Roman den Charakter nicht nur einer Selbstrechenschaft, sondern auch einer Abrechnung mit dem schuldig gewordenen Deutschland annimmt.

In den Apriltagen 1943 erreicht den Autor – der schon mitten im Studium einschlägiger Quellen steckt und den Beginn der Niederschrift ins Auge fasst – ein Brief seines Verlegers Bermann Fischer, der von einer schwedischen Anregung berichtet, doch ein »Buch über Deutschland, Vergangenheit und Zukunft« zu schreiben. Die Idee wirkt offenbar weiter; das Tagebuch hält wenig später, am 16. 4. 43, fest: »Gedanken zum Zusammenhang des Stoffes mit den deutschen Dingen, der deutschen Welteinsamkeit überhaupt. Hier liegen Symbolwerte.« Geplant ist da noch der Untertitel »Das seltsame Leben Adrian Leverkühns, erzählt von einem Freunde«. Er wird sich im Lauf des kommenden Jahres verwandeln in »Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn …«

Es hatte sich rasch herausgestellt: Bei der kompositorischen Herstellung eines »Zusammenhangs mit den deutschen Dingen« war die »Deutschheit« des Stoffes, der ja an sich schon eine zum deutschen Mythos gewordene Geschichte erzählt, mit deutlichen, mit deutlichsten Konturen zu versehen: und da bot sich Luther an, wenn man ihn aus einer bestimmten Perspektive sah.

Leverkühn verlebt in einer imaginären Stadt Kaisersaschern an der Saale seine jungen Jahre. Sie liegt »in Deutschlands Mitten«, nicht weit von Weimar, in dessen Nähe das Volksbuch den Doktor Faust geboren sein lässt, und

> im Herzen der Luther-Gegend, welche die Städtenamen Eisleben, Wittenberg, Quedlinburg, auch Grimma, Wolfenbüttel und Eisenach umschreiben, was nun wieder aufschlussreich für das Innenleben Leverkühns, des Lutheraners, ist und mit seiner ursprünglichen Studienrichtung, der theologischen, zusammenhängt. (18)

Er wird dann in Halle – einem Ort, der dem Universitätsstandort Wittenberg zugehört – Theologie studieren und dort, wie gesagt, auf Ehrenfried Kumpf treffen. Leverkühn wird wesentliche Züge seiner lutherisch-mitteldeutschen Heimat, die überdies in ihrer Atmosphäre Charakteristika des dämonisch-chaotischen vorreformatorischen Spätmittelalters bewahrt hat, mit ins Leben hinausnehmen; auch seine Musik wird immer »Musik von Kaisersaschern« sein. Das »deutsche We-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sen«, das sich in Martin Luther »riesenhaft« verkörpert hat, prägt auch den Helden des Romans – bis hinein in die Sprache, die sich fortschreitend dem luthernahen Idiom Kumpfs annähert. Aber: Leverkühn ist hier, wie in seinen anderen von Luther mitverantworteten Eigenschaften und Positionen, niemals eine »Folgeerscheinung«, er ist immer ein Mann des Vorbehaltes, und es muss genau an dieser Stelle festgehalten werden, dass »die deutschen Dinge«, das deutsche Schicksal der Erzählgegenwart des Dritten Reiches zwar im Zusammenhang mit derartigen historischen Konstellationen stehen, aber an keiner Stelle explizit als von der Historie verantwortete oder gar herbeigeführte Folgen erscheinen.

Auch andere Züge des Reformators sind im Helden wirksam, werden aber von ihm und in ihm neu gestaltet bzw. in Frage gestellt: Leverkühn weigert sich, Deutschland zu verlassen, seine »Deutschheit« ist also in gewisser Hinsicht europa-resistent, andererseits führt er in seiner Kunst die Musik Europas, ja der ganzen Welt zusammen. Er sieht wohl die zur zurückweisenden Aggressivität geneigte deutsche Art, steht ihr aber kritisch-auflösend gegenüber. Seine Musikalität bekommt es mit der deutsch-romantischen Innerlichkeit zu tun – ihm wird es gerade darum gehen, darüber mit neuen Mitteln objektiv hinauszugelangen, Gefühl und »Seele« in neuer Weise zu schaffen. Auch Luthers gigantische Kulturleistung, die Zusammenführung Deutschlands in seiner Sprache, färbt irgendwie auf den Helden ab. Dem geht es ja um nicht weniger als um die Schaffung einer neuen Kunst jenseits der an ihr Ende gekommenen deutschen musikalischen Spätromantik.

Beklemmend wird es freilich, wenn wir uns trotz allem die Frage stellen: Ist nicht Leverkühn, der sich dem Teufel verschreibt, das heißt, sich willentlich mit der Syphilis infiziert, und am Ende abstürzt in die Katastrophe – im Roman ist das die Paralyse – ein fast allegorisches Bild Deutschlands, das sich dem Teufel Hitler ausgeliefert hat und in die absoluteste der Niederlagen stürzt? Und ist nicht Luther, der ihm gewissermaßen an der Wiege steht, der ihn wesentlich »mitbestimmt«, einer von denen, die diese Katastrophe, als Inkarnationen »deutschen Wesens« von langer Hand vorbereiten halfen?

Das gerade Vermutete, das fragend Gesagte, kann nun keineswegs mit großer Geste zurückgewiesen und triumphal widerlegt werden. Die Sache ist wieder einmal so einfach nicht. Was ist mit Luthers, des »mächtigen Hassers«, Bereitschaft zum Blutvergießen, mit seinem »furiosen Antisemitismus und Nationalismus«, mit seiner Glorifizie-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rung der Obrigkeit – alles aus der Perspektive Thomas Manns gesehen – ist er nicht »Vorläufer«! Er, mit dem, wieder nach der Darstellung des Romans, fast zeitgleich die Syphilis, also Leverkühns »Teufel«, nach Europa kam?

Das alles konnte zu Zorn und geistigem Widerstand reizen, und die Aufnahme des *Doktor Faustus* speziell in Nachkriegsdeutschland zeigt das deutlich. Man hat dort den Roman nicht einstimmig, wie Peter de Mendelssohn, ein deutschsprachiger Emigrant, in seiner enthusiastischen Rezension das wollte, als Geschenk empfunden und angenommen[9]; er galt vielen, und tut das gelegentlich noch heute, als Literatur gewordener Vorwurf einer deutschen Kollektivschuld, an der die deutsche Kultur und Geschichte ihren wesentlichen Anteil haben sollen, und Luther nicht den kleinsten. Oben wurden mit den evangelischen Reaktionen auf *Die drei Gewaltigen* schon Kostproben vorgestellt.

Dazu ist nach wie vor zu sagen: es gibt Signale, die in diese Richtung weisen, doch erlauben sie nicht, Thomas Manns deutsches Geschichtsbild als plane kausale Folgestruktur zu verstehen. Dagegen sprechen: Seine Verliebtheit in Leverkühn, seine eigene Zugehörigkeit zu deutscher Geschichte und Kultur, lutherischer Kultur zum großen Teil – er schreibt den *Faustus* zwar mit amerikanischem Pass, aber nicht als Amerikaner – und seine Nähe zum Geschichtsbild Lord Vansittards.

Das ergibt noch drei kurze Einlassungen, bevor wir Luther selbst auftreten lassen – beinahe.

Wäre Leverkühn als nazideutsche Allegorie und als nichts sonst zu verstehen, wie hätte dann der Autor sagen können, er habe nie eine seiner »Imaginationen«, das heißt eine der von ihm gedachten und erfundenen Figuren, so geliebt wie ihn? Adrian ist nicht nur der, der parallel mit dem schuldig gewordenen Deutschland zu sehen und zu »lesen« ist; als Deutscher par excellence, und dazu trägt sein Luthertum wesentlich bei, trägt er die Hypotheken, aber auch die Chancen seiner Herkunft in sich und wirkt als Überwinder, als Erlöser, auch wenn das bei seiner faustischen Verdammtheit paradox scheint. Er trägt, wie Thomas Mann an anderer Stelle sagt, das »Leid seiner Epoche«, um zu Neuem vorzustoßen. Und gerade hier erkennen wir den Hauptgrund der Verliebtheit Thomas Manns in seine Figur: diese ist darin ihrem Erfinder ähnlich.

[9] Vgl. *GKFA* 10. 2, das Kapitel zur Rezeption des Romans, S. 112 f.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Womit wir schon bei unserer zweiten Einlassung sind: Thomas Mann schreibt den *Doktor Faustus* nicht als Abrechnung wie ein Außenstehender, er selbst fühlt sich zur Rechenschaft aufgerufen – als Erbe der deutschen Kultur, ja als ihr Repräsentant in der Situation der Emigration, und damit auch als einer, der von lang her aus dem Geiste des Luthertums kommt.

Drittens: Es kann dem Autor nicht um eine gewissermaßen chemische Trennung von drohend-gefährlichen und heilsam-zukunftsträchtigen Elementen des Deutschen gehen. In Fallen dieser Art pflegte auch damals schon nur die marxistische Geschichtsdeutung zu tappen, und auch sie nur in ihren simpleren Varianten. In *Deutschland und die Deutschen* heißt es programmatisch, »dass es nicht zwei Deutschland gibt, ein böses und ein gutes, sondern nur eines, dem sein Bestes durch Teufelslist zum Bösen ausschlug.«[10] Das ist die Übernahme der Position des britischen Philosophen Lord Vansittard – und sie wird anderweitig gestützt durch Stevensons schauerliche Novelle *Dr. Jekyll and Mr. Hide*, die einen Menschen mit zwei Gesichtern und völlig verschiedenen Charakteren vorstellt. Thomas Mann las sie zur Entstehungszeit des Romans.[11]

So ist der Altersroman beides zugleich: eine Abrechnung mit dem entarteten Deutschland und eine radikale autobiografische Selbstkritik und Selbstrechtfertigung, die sich an der Frage abarbeitet, wie denn dieses Deutschland, das eigene, geliebte Herkunftsdeutschland, so weit kommen konnte. Und Luther ist involviert – auch er gehört, so wie Thomas Mann ihn sieht, in den Bereich der deutschen Genialität und zugleich latenten Dämonie.

Es war der Luther, den der Autor brauchte – zu seiner Rechenschaft wie zu seiner Abrechnung.

Und ich denke, es ist müßig, jetzt die Keule der historischen Authentizität zu schwingen: wir haben es hier mit keiner bösartigen Verzerrung zu tun, das ist schon angesichts der kontroversen Lutherrekonstruktionen der vorangehenden Jahrzehnte, ja Jahrhunderte

---

[10] *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Bd. XI, S. 1146.

[11] Vgl. Hans Rudolf Vaget: Germany: Jekyll and Hide. Sebastian Haffners Deutschlandbild und die Genese des ›Doktor Faustus‹, in: Eckhard Heftrich/Helmut Koopmann (Hgg.): *Thomas Mann und seine Quellen*. Fs. für Hans Wysling, Frankfurt/Main 1991, S. 249–271. Ferner: *GKFA* 10. 2, S. 13 f., 77.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht festzumachen – zu tun haben wir es jedoch mit einer von einem entstehenden Kunstwerk her motivierten Funktionalisierung. Thomas Manns Lutherbild der *Faustus*-Zeit ist nicht schlichtweg falsch, es ist dominiert von kompositorisch-literarischen Motiven. Und einmal mehr wird klar, dass Glaube *sensu proprio* hier nicht im Spiel ist. Unser Thomas ist und bleibt im Auge des christlichen Theologen »ungläubig« – mag der nun evangelisch oder katholisch sein.

V. Luther tritt auf – beinahe

Wir verlassen den *Doktor Faustus*, und es ist zu betonen, dass natürlich nicht alle »Lutheriana« des Romans zur Sprache kommen konnten, auch wenn sie noch der Person des Reformators zuzuschlagen wären – etwa die Luthersche Abwertung der »unvollkommenen Reue«, der attritio, gegen die kompromisslos vollkommene, die contritio, was uns noch auf die detaillierte Analyse des Erlösungsmotivs und auf die immer gegebene Möglichkeit des Gnadenerweises gebracht hätte.

Abschließend ist noch kurz auf das Luther-Projekt des ganz alten Thomas Mann einzugehen. Bernd Hamacher hat 1996 eine Studie vorgelegt zu *Thomas Manns letztem Werkplan ›Luthers Hochzeit‹*, die noch deutlich über Lehnerts Materialien und Resultate hinausgelangt.[12] Hier nur das Nötigste, nur grobe Konturen.

Das Projekt fällt, wenn man das eng sieht, in die letzten drei Lebensjahre 1953 bis 1955. Wir können mit Herbert Lehnert davon ausgehen, dass »eine fortwährende Anziehungskraft« der Person des Reformators der Grund war, warum Thomas Mann 1953 wieder begann, viel »über Luther und seine Zeit« zu lesen, möglicherweise auch auf der Suche nach einem letzten »würdigen Werk«, das die 1954 erscheinende Fortsetzung des *Felix Krull* vielleicht doch nicht so ganz war. Es fällt auf, dass der Autor keineswegs an das Aufwärmen alter Materialien denkt, er wendet sich völlig neuer Literatur zu, etwa dem Buch Karl August Meißingers über den *katholischen Luther* (1952), zwei Vortragsmanuskripten von Ernst Barnikol (1954) und einer von Karl Gerhard Steck herausgegebenen Textanthologie (1955), außerdem beschäftigt er sich mit der ins Deutsche übersetzten Luther-Biographie

[12] S. oben Anm. 1.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von Richard Bainton und derjenigen Julius Köstlins von 1875, auf die er durch Meißinger aufmerksam gemacht worden war.

Wir haben in einigen der genannten Werke Anstreichungen vorliegen, außerdem ein für Thomas Manns Verhältnisse recht schlankes Notizenkonvolut (von einigen vierzig Seiten) aus dem Todesjahr 1955.

Natürlich werden diese Akzentuierungen nicht zu Text, wenn wir von einigen Randkommentaren absehen, doch lassen sie einige Schlüsse zu, die eher Vermutungen sind. Was die Struktur des Dramas betrifft, so könnte es sein, dass der dem Autor bekannte Plan Wagners über ›Luthers Hochzeit‹ eine Komödie zu schreiben oder zu komponieren, zunächst herkömmliche Strukturüberlegungen ins Spiel brachte: die Heirat als *happy ending* etwa. Freilich zeigt sich dann vielerorts – ich spezifiziere jetzt nicht mehr jedes Mal nach einzelnen Quellen –, dass das Augenmerk sich auf die Komplexität der Luthergestalt richtete; dabei öffnete sich Thomas Mann durchaus Tendenzen, z. B. bei Meißinger, gängige Vorstellungen und Legenden zu zerstören, etwa die von der dominanten Sinnlichkeit und der »Wein, Weib und Gesangs«-Mentalität. Andererseits erkannte er Züge seines alten Lutherbildes mit sichtbarer Genugtuung wieder; wenn er sie in Frage gestellt fand, verteidigte er sie gelegentlich durch Randanmerkungen. Verletzend ungerührt – ohne Protest, sondern nur mit einem enigmatischen Ausrufungszeichen – nahm er Meißingers schiefe Invektive gegen ihn selbst zur Kenntnis, er habe Luther für die unheilvolle Entwicklung Deutschlands verantwortlich gemacht.

Was ihn von neuem und mit neuer Intensität anzog, waren Gegenbilder, etwa Zwingli, Melanchthon und Erasmus von Rotterdam, dann der Nürnberger Patriziersohn Hieronymus Baumgärtner, in den Katharina von Bora eigentlich verliebt war. Dazu die Spannungsfelder, in die Luther sich versetzt sah, sein Bemühen um den rechten Gottesdienst. Dann, was im Rahmen des *Faustus* schon anzudeuten war: der genaue Blick auf die Theologie der Gnade, einer Gnade, die dem per se völlig defizitären Menschen im Falle der kompromisslosen Reue geschenkt wird.

Da wir das Drama nicht haben, nicht einmal seine Konturen wirklich festlegen können, fehlt diesen Darlegungen der pointierte Schluss – von der Sache her. Und doch höre ich nicht einfach auf, sondern halte fest: Bei seinen späten Studien fasste Thomas Mann weder einen Widerruf des Früheren noch dessen weiterführende Verteidigung ins

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auge. Vielmehr wandte er sich erneut und mit anhaltender Neugierde einer Gestalt zu, die ihn lebenslang nicht losgelassen hatte. »Kennst du einen Affekt, der stärker ist als die Liebe?« fragt im *Faustus* der Erzähler Zeitblom seinen Freund Leverkühn. »Ja« antwortet dieser: »das Interesse.«

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dieter Borchmeyer

Thomas Mann und der Papst

»Am *Mittwoch den 29. April Spezial-Audienz bei Pius XII*, rührendstes und stärkstes Erlebnis, das seltsam tief in mir fortwirkt«, schreibt Thomas Mann nach seiner Rom-Reise Ende April 1953 am 1. Mai in sein Tagebuch.[1] Der Begriff »Spezial-Audienz« stimmt überein mit der Bekanntmachung des Kanzlers der Accademia Nazionale dei Lincei, Professor Raffaelo Morghen vom 28. April: »daß morgen 29. April um 12 ¼ Uhr, Herr Prof. Thomas Mann von Seiner Heiligkeit Pius XII. in Spezialaudienz / (allein) empfangen wird.«[2] »Allein-Empfang« im Stehen (Katia muss im Vorraum warten, was sie, wie Klaus Jonas aufgrund eines Gesprächs mit ihr berichtet,[3] nicht wenig gekränkt hat). »Die weiße Gestalt des Papstes vor mich tretend. Bewegte Kniebeugung und Dank für die Gnade. Hielt lange meine Hand.« Gnade – dieses Grundwort des späten Thomas Mann hat in seinem Munde immer

[1] Dieses und die folgenden Tagebuch-Zitate nach: Thomas Mann: *Die Tagebücher 1953–1955*. Hrsg. v. Inge Jens, Frankfurt a. M. 1995, S. 53 f.

[2] Anmerkungen ebd. S. 431 f.

[3] Mündliche Mitteilung von Klaus Jonas und Frido Mann. In einem Brief an den Verfasser dieses Aufsatzes schreibt Klaus Jonas am 7. Februar 2011, Katia Mann habe sich nur ein einziges Mal im Gespräch mit ihm über ihren Mann beklagt: dass er sie nicht an der Papst-Audienz teilnehmen ließ (was nach Ansicht von Jonas schwerlich auf das vatikanische Protokoll zurückzuführen war). Als Jonas sie bei einem seiner Besuche in Kilchberg gefragt habe, warum sie bei der Papst-Audienz nicht zugegen gewesen sei, »äusserte sich Katia Mann zum ersten und einzigen Male sehr kritisch [über ihren Mann] und gab mir gegenüber zu verstehen, daß T. M. sie *nie* aufgefordert habe, ihn zur Audienz zu begleiten, und dass sie zu stolz gewesen sei, ihn darum zu bitten. […] Mir schien, dass sie ihrem Mann diese ›Unterlassungssünde‹ niemals verziehen hatte.« Frido Mann berichtet, seine Großmutter sei in religiöser Hinsicht durchaus gleichgültig gewesen, wie er an ihrer ratlosen Reaktion auf seine Konversion zur katholischen Kirche und seine Lektüre des Neuen Testaments gemerkt habe. Ob Thomas Mann auch wegen dieser religiösen Gleichgültigkeit Katias lieber darauf verzichtet hat, ihre Teilnahme an der Papst-Audienz zu erbitten? Der Hauptgrund dürfte freilich ein anderer sein, wie wir sehen werden.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einen weit ausschwingenden Glockenklang. Mit dem Wort »Begnadung« schließt denn auch der Rückblick auf die Papst-Audienz, in dem er sein Leben wie das eines ›Erwählten‹ Revue passieren lässt: »O seltsames Leben, wie es ebenso noch keiner geführt, leidend und ungläubig erhoben. Elend, Begnadung. –«[4]

Thomas Mann hatte die Privataudienz bei Pius XII. nicht etwa auf sich zukommen lassen, sondern über den Archäologen Bandinelli, den Generaldirektor des Antiken Museums in Rom, und Arangio-Ruiz, den Präsidenten der Accademia Nazionale dei Lincei, intensiv um sie nachgesucht.[5] Joseph Kardinal Ratzinger, der spätere Papst Benedikt XVI., hat auf Bitten von Inge Jens, der Herausgeberin der Tagebücher Thomas Manns und Gattin von Ratzingers früherem Tübinger Universitätskollegen Walter Jens, nach Quellen zu Thomas Manns Papst-Audienz im Archiv des vatikanischen Staatsekretariats geforscht und der Herausgeberin u. a. einen Bericht der »Gazzetta del Popolo« vom 30. IV. des Jahres zugeleitet, der auf einem Beiblatt des damaligen Substituts Montini, des späteren Papstes Paul VI., freilich als nicht zuverlässig bezeichnet wird. Das bezieht sich wohl vor allem auf das von der Zeitung wiedergegebene Gerücht, die Kurie habe sich wegen Thomas Manns angeblichen (von der Zeitung widerlegten) »Philokommunismus« gegen die Audienz gewehrt, Pius XII. habe sie jedoch gegen den Rat seiner Periti persönlich durchgesetzt.[6] Bemerkenswert, dass sich also *drei Päpste* agierend, organisierend und recherchierend mit Thomas Manns Audienz im Vatikan befasst haben!

Die »Gazzetta del Popolo« berichtet, Thomas Mann habe dreimal das Haupt gesenkt, ehe er vor den Heiligen Vater getreten sei. Es folgte ein etwa viertelstündiges, natürlich auf Deutsch geführtes Gespräch über Rom und über Deutschland, wo der Papst, der einstige apostolische Nuntius Eugenio Pacelli, im Jahrzehnt von 1917 bis 1929 »offenbar seine glücklichste Zeit« verlebt habe, »und die auf Dauer zu erwartende Wiedervereinigung«.[7] Pius XII. gedenkt des Eindrucks, den die Wartburg seinerzeit auf ihn gemacht hat. »Das ist eine gesegnete Burg!« soll er damals ausgerufen haben.[8] »Was doch für einen katho-

[4] *Die Tagebücher 1953–1955*, S. 53 f.
[5] Siehe ebd., S. 48.
[6] Ebd., (Anmerkungen), S. 432 f. Vgl. dazu auch Inge Jens ebd. S. XXI.
[7] Ebd., (Tagebuch), S. 53 f.
[8] So Thomas Mann in seinem Brief an Emil Preetorius vom 29. V. 1953, ebd. S. 827.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lischen Kirchenfürsten eine bemerkenswerte Äußerung ist«, kommentiert Thomas Mann in seinem Brief an Emil Preetorius vom 29. V. 1953 jenen Ausruf. »Daran erinnerte ich ihn und sagte, das Wort habe mir darum solchen Eindruck gemacht, weil es zeige, wie doch die homines religiosi im Grunde eines Sinnes seien und die Unterschiede der Konfession schließlich keine so große Rolle spielten. Er stimmte lebhaft zu – vielleicht doch nur aus Höflichkeit gegen den armen Protestanten, der übrigens ohne die leiseste innere Hemmung das Knie beugte.«[9] Die von Thomas Mann in seinen Erzählungen von der Audienz immer wieder erwähnte Kniebeuge scheint ihm, den wir uns doch nur so schwer mit gebeugtem Knie vorstellen können, mithin ganz leicht vom Bein gegangen zu sein, denn: »Kniete nicht vor einem Menschen und Politiker, sondern vor einem weißen geistlich milden Idol, das 2 abendländische Jahrtausende vergegenwärtigt.« Den Angelpunkt des Gesprächs bildete allen Berichten Thomas Manns zufolge die »Einheit der religiösen Welt«.[10] Von der »letztlichen Solidarität aller homines religiosi« sei die Rede gewesen, schreibt er auch Reinhold Schneider in seinem Brief vom 18. XII. 1953: »Das ist alles nur *eine* Welt.« So die von ihm wiedergegebenen Worte des Papstes.[11]

Zur Verabschiedung empfängt Thomas Mann eine Gedenkmedaille. Als der Heilige Vater ihm die Hand reicht, fragt er: »Ist das der Ring des Fischers? Darf ich ihn küssen?« Und er setzt im Tagebuch lakonisch hinzu: »Ich tat es.«[12] Unter Glückwünschen zu seinem literarischen Werk, das der Papst »weiter lesen« und sich »möglichst zu eigen machen« will[13] (vor allem *Doktor Faustus* und *Der Erwählte* scheinen eine Rolle gespielt zu haben), wird er entlassen. Reinhold Schneider gesteht er: »Ohne den leisesten inneren Widerstand beugte

[9] Ebd., S. 827; die Passage nach dem Gedankenstrich hat Thomas Mann in der Druckfassung des Briefes gestrichen und statt dessen von dem »geistlich-weltmännischen Geltenlassen, das er im Gespräch mit dem armen Protestanten bewährte«, gesprochen (ebd.).

[10] Ebd., (Tagebuch), S. 53 f.

[11] *Dichter über ihre Dichtungen.* Thomas Mann. Hrsg. v. Hans Wysling. München 1983. Bd. III, S. 430; *Die Tagebücher 1953–1955*, S. 542. Diese Worte klingen in Erinnerung an die Papst-Audienz in Thomas Manns Äußerungen der Folgezeit immer wieder nach. Vgl. dazu Dirk Heißerer: »Die Welt des Religiösen ist nur eine«. Zu einem unbekannten Brief Thomas Manns (1954). In: Dirk Heißerer (Hrsg.): *Thomas Mann in München III.* Vortragsreihe Sommer 2005. München 2005, S. 28–33.

[12] Die Tagebücher 1953–1955, S. 54.

[13] Ebd., S. 542 (Brief an Reinhold Schneider vom 18. XII. 1953).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Luther-Sproß, der übrigens Luther nicht recht leiden kann, das Knie vor der weißen Gestalt, tief gerührt, und hält diesen Augenblick in Ehren.«[14] Das Tagebuch fährt fort: »Rückweg gewiesen von den Kämmerlingen in lila Seidenmänteln. […] K[atja] hatte gewartet« – in welcher Stimmung, verrät das Tagebuch nicht. Die »Audienz im Stehen« erinnert Thomas Mann an Goethes Begegnung mit Napoleon beim Erfurter Fürstentag. Pius XII. und Thomas Mann in Spuren Napoleons und Goethes.[15] (Dabei – in dieser quasi ›mythischen‹ Konstellation – hätte freilich die Anwesenheit von Katia gestört. Das dürfte der Hauptgrund dafür gewesen sein, dass er sie nicht dabeihaben wollte. Sie passte einfach nicht ins archetypische Bild.[16])

Noch einmal am Ende seines Lebens also eine Goethe-Imitatio! Freilich, so kann Thomas Mann mit innerem Stolz bekennen, nicht einem Politiker, sondern dem Repräsentanten einer zweitausendjährigen geistlichen Tradition habe er gegenübergestanden. Eine Woche später sagt er noch einmal im Tagebuch vom 6. V. 1953 über die »Begegnung im Vatikan«, dass »von deren rührender nachhaltiger Bedeutung für mich der Papst sich wohl keine Vorstellung macht«.[17] Immer wieder erzählt er, wie die Tagebücher ausweisen, Freunden und Bekannten von seiner Begegnung mit Pius XII., »die ihm von allen Ehrungen die höchste bedeutete« (Inge Jens),[18] auch wenn er manche bedenklichen Sympathien des Heiligen Vaters, so für McCarthy und Franco (»alles schlimm genug«), nicht übersehen hat. (Sie wurden in seinen Augen freilich ausgeglichen durch seine Verurteilung der »Häresie« der Atombombe. Die Zurückhaltung von Pius XII. in seinen Äußerungen zur Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden,[19] wie sie seit Rolf Hochhuths *Stellvertreter* 1963 heftig diskutiert wurde, war ihm noch nicht bewusst. Eine Ahnung davon hätte sein hagiographisches Papstbild wohl einigermaßen erschüttert.)[20] Gleichwohl: »Der Augenblick, wo der Zögling protestantischer Kultur ohne die leiseste

[14] *Dichter über ihre Dichtungen*. Thomas Mann. Bd. III, S. 430; *Die Tagebücher* 1953–1955, S. 542.
[15] *Die Tagebücher 1953–1955*, S. 54.
[16] Auf diese Idee hat mich Heinrich Detering gebracht.
[17] *Die Tagebücher 1953–1955*, S. 57.
[18] Ebd., S. XV.
[19] Vgl. Saul Friedländer: *Pius XII. und das Dritte Reich*. Eine Dokumentation, München 2011.
[20] *Die Tagebücher 1953–1955*, S. 612 (an Victor Wittkowski, 18. V. 1954).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hemmung das Knie beugte vor der weißen Gestalt Pius XII., der lange meine Hand hielt [das vergisst er nie zu erwähnen], kann ich nicht vergessen«, schreibt er am 12. V. 1953 an Henry Walter Braun.[21]

Wie sehr Thomas Mann die Papst-Audienz in seiner kulturprotestantischen Haltung irritiert hat – genau wie zehn Jahre zuvor die Konversion und Taufe Alfred Döblins[22] –, zeigt der erwähnte Brief an Reinhold Schneider: »Um Ihre katholische Basis und Bindung sind Sie zu beneiden. Mir fehlt diese Geborgenheit, denn mein Protestantismus ist bloße Kultur, nicht Religion.«[23] Die Anteilnahme, welche gerade gläubige Christen seinem Werk entgegenbringen, bestärkt ihn jedoch in der Überzeugung, dass Hans Egon Holthusen ihm in seiner vier Jahre zuvor erschienenen Streitschrift gegen den *Doktor Faustus* – unter dem ihn so maßlos verbitternden Titel *Welt ohne Transzendenz*[24] – tiefes Unrecht angetan hat: »Stände es freilich so schlimm um mich, wie die garantiert transzendenten Holthusen meinen, so hätte kaum […] Pius XII. meine Hand so lang in seiner gehalten.«[25]

Als Thomas Mann im folgenden Jahr von der schweren Erkrankung des Heiligen Vaters erfährt, ist er bestürzt, wie die Tagebucheinträge zeigen, die wiederholt auf den Gesundheitszustand des Papstes Bezug nehmen. So schreibt er am 16. II. 1954: »Der Papst Pius war sehr krank, schwere Gastritis, Erschöpfung, Tage lang künstliche Ernährung, ernste Bulletins im ›Corriere‹, den wir nachmittags bekommen. Ich schrieb einen Brief der Teilnahme, des Gedenkens und der Bitte um Übermittelung an den Archivar u. Privatsekretär Padre Roberto Leiber.« Und Thomas Manns »nicht leicht zu erklärende brüderliche Teilnahme«, von der er am 25. II. 1954 spricht, geht so weit, dass er auf die Nachricht von der Erkrankung des Papstes hin gleich selber erkrankt: »In dem Augenblick wurde ich selbst von Fieberfrost ergriffen«.[26] Schon in seinem Brief an Emil Preetorius vom 29. V. 1953 empfindet

[21] Ebd., S. 443.

[22] Vgl. dazu Helmuth Kiesel: Kierkegaard, Alfred Döblin, Thomas Mann und der Schluß des »Doktor Faustus«, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch N.F.* 31 (1990), S. 233–249.

[23] *Dichter über ihre Dichtungen*. Thomas Mann. Bd. III, S. 430; Die Tagebücher 1953–1955, S. 543.

[24] Hans-Egon Holthusen: *Die Welt ohne Transzendenz*. Eine Studie zu Thomas Manns *Doktor Faustus* und seinen Nebenschriften, Hamburg 1949.

[25] *Dichter über ihre Dichtungen:* Thomas Mann. Bd. III, S. 430; *Die Tagebücher 1953–1955*, S. 542.

[26] *Die Tagebücher 1953–1955*, S. 181.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

er aufgrund der gemeinsamen gesundheitlichen Disposition eine Art telepathischer Verbindung zwischen dem Heiligen Vater und sich selber. Den in jenem Brief wiedergegebenen Dialog, der im Tagebuch nicht vorkommt, hat er in der Druckfassung des Schreibens freilich gestrichen, gewiss nicht zuletzt aus Diskretionsgründen: »›Darf ich mich nach dem Befinden Eurer Heiligkeit erkundigen?‹« – »›Danke, es geht besser. Die Krankheit, wissen Sie, wenn es nur die wäre. Aber die Kur! Die geht einem nach.‹ Natürlich hatte man ihm das Erdenklichste eingespritzt gegen die virus-Infektion, die er ungefähr gleichzeitig mit mir durchzumachen hatte. Dies, zusammen mit der Gleichaltrigkeit, flösste mir kameradschaftliche Gefühle ein.«[27] Kameradschaftlichkeit auf dem Gipfel gemeinsamen (‚päpstlichen‹) Repräsentantentums – hier der kulturell-literarischen, dort der sakralen Tradition.

In seinem Brief an Pater Roberto Leiber erinnert Thomas Mann im fließenden Italienisch seiner Tochter Elisabeth noch einmal daran, dass Seine Heiligkeit ihm »einige Augenblicke für einen Austausch von Erinnerungen, insbesondere an Deutschland, an die klassischen Stätten von Weimar, die Wartburg usw.« gewährt habe. »Diese Begegnung wird mich für den Rest meines Lebens (ich habe das gleiche Alter wie S. H.) innerlich beschäftigen, und die liebenswürdige Persönlichkeit des Heiligen Vaters und die Güte, die er mir erwiesen hat, werden mir immer gegenwärtig sein.« Inständig bittet er Pater Leiber, den Papst von seinem Brief zu unterrichten und ihm seine herzlichen Genesungswünsche zu übermitteln.[28] – Pius XII. hat Thomas Mann schließlich um mehr als drei Jahre überlebt.

In zwei Werken hat Thomas Mann schon einmal eine Papst-Audienz geschildert: im 1919 erschienenen *Gesang vom Kindchen*, der Hexameter-Idylle auf die Geburt seiner Tochter Elisabeth, und dreißig Jahre später im Roman *Der Erwählte*. »Die Audienz« lautet die Überschrift des letzten Kapitels von Thomas Manns Gregorius-Roman, und da ist der Papst ebenfalls ein weißes, mildes Idol, Inbegriff geistlicher Duldsamkeit, der alle ab- und ausgrenzende »Überstrenge«[29] abweist und die christliche Religion im Geiste weltumspannender Humanität

[27] Ebd., S. 827.
[28] Ebd., S. 845 f.
[29] Thomas Mann: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Bd. VII, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1974, S. 239.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erneuert. Dieser Papst hat schon ein Vorbild dort, wo man es nicht erwarten sollte: in Thomas Manns *Joseph in Ägypten*. Dieses Vorbild ist der Oberpriester von On = Heliopolis, wo der Kultus des Atum-Rê zu Hause ist, des »weltweiten und weltfreundlichen« Gottes und »Herrn des weiten Horizontes«, dem alle »engstirnige Anmaßung« widerstrebt und dessen Verehrung in der »Zusammenschau« der Vielgestaltigkeit der Götterkulte im Geiste der Einheit des Göttlichen besteht. Der Oberpriester dieser duldsamen Religion ist eine weiße Gestalt wie der Papst: vom »mildlächelnden Angesicht des Vater-Oberpriesters« ist die Rede, »der, ein goldenes Käppchen auf der von weißem Haar umwehten Glatze, das weiße Gewand weit um sich her geordnet, in einem goldenen Stuhl am Fuße des großen Obelisken sitze [eben des Obelisken aus dem Sonnenheiligtum von Heliopolis, der unter Caligula nach Rom gebracht und von Papst Sixtus V. 1586 auf dem Petersplatz zu Rom aufgerichtet worden ist!], eine geflügelte Sonnenscheibe in seinem Rücken, und heiterer Güte voll die Darbringungen überwache«.[30]

Ein solch weltfreundlicher Vater-Oberpriester aber ist auch Papst Gregorius. Und wie Thomas Mann in seiner »Spezial-Audienz« den Fischerring des Papstes küssen wird, so ist diese »Gnade« im *Erwählten* der Mutter des Gregorius vergönnt. Schon für das Papst-Bild des Romans dürfte Thomas Manns »geistlicher Übervater Papst Pius XII.« (Inge Jens)[31] das lebendige Modell gewesen sein. Als der von seiner Krankheit vorübergehend genesene Pius XII. in einer Predigt das Marianische Jahr 1954 beschließt, sitzt Thomas Mann am Radio und schreibt am nächsten Tag ins Tagebuch: »Hörten gestern Pius XII mit fester Stimme, aber lyrisch weich bei den Anrufungen der Jungfrau, italienisch und lateinisch, das ›Marianische Jahr‹ beschließen. ›Wir freuen uns, zum Schlusse das Opfer unseres körperlichen Leidens haben bringen zu können.‹ Ganz Gregorius: Die römischen Glocken. –«[32] Diese römischen Glocken haben es Thomas Mann angetan. Sie erklangen schon zu Beginn des *Erwählten* und läuteten später dessen Kapitel »Der sehr große Papst« ein: »Glockenschall, Glockenschwall supra urbem, über der ganzen Stadt, in ihren von Klang überfüllten Lüften! Glocken, Glocken, sie schwingen und schaukeln, wogen und wiegen

[30] *Gesammelte Werke*, Bd. IV, S. 736 f.
[31] *Die Tagebücher* 1953–1955, S. XV.
[32] Ebd., S. 296.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ausholend an ihren Balken, in ihren Stühlen, hundertstimmig, in babylonischem Durcheinander.«[33]

Diese römischen Glocken sind es auch gewesen, die Thomas Mann in ihrer klangsymbolischen Vergegenwärtigung am Schluss des ersten Aufzugs von Hans Pfitzners *Palestrina* bei dessen Münchener Uraufführung 1917 so unauslöschlichen Eindruck gemacht haben: »die Morgenglocken von Rom, nicht wirkliche Glocken, nur nachgeahmt vom Orchester, doch so, wie hundertfach schwingendes, tönendes, dröhnendes Kirchenglockenerzgetöse überhaupt noch niemals künstlerisch nachgeahmt wurde«. So die *Betrachtungen eines Unpolitischen*.[34]

Im dritten Akt des *Palestrina* tritt Papst Pius IV. auf, um den Komponisten seiner Bewunderung zu versichern. »Der Papst singt Hexameter … eine wunderlich große Idee«, schreibt Thomas Mann in den *Betrachtungen*.[35] Wenig später wird der Papst auch bei ihm in Hexametern auftreten: in seinem *Gesang vom Kindchen* (1919). Hier stilisiert er sein Töchterchen Elisabeth zum göttlichen Kind der Vierten Ekloge Vergils und des Evangeliums, um dann – gewiss von Pfitzners *Palestrina* inspiriert – zum Bild des segnenden Papstes überzuleiten: »wenn auf schwankender Höhe des Tragstuhls / Weiß, in heiliger Schwäche, der Greis, der Vater und König, / Schwebt in den ungeheueren Saal, das sühnende Zeichen / Unermüdlich beschreibend mit wächserner Hand in den Lüften, / Während die Häupter sich, bis zum Erdenstaube die Knie / Beugten und manchem Aug' unaufhaltsame Tränen entstürzten.«[36]

Zu den Kardinalideen Thomas Manns gehört spätestens seit den Josephsromanen die Überzeugung, dass sich sein Leben in Spuren mythisch-prototypischer Personen und Situationen bewegte. So mag ihm vor seiner Audienz bei Pius XII. das Vorbild der Begegnung zwischen Pius IV. und Palestrina in Pfitzners Oper vorgeschwebt haben, deren Uraufführung trotz der dubiosen Rolle des Komponisten bei der Vertreibung Thomas Manns aus München 1933 eines der größten Kunstereignisse in seinem Leben blieb. Während Pfitzners Palestrina das päpstliche Lob nicht braucht und sucht (der Heilige Vater selber ist es, der ihn aufsucht), hat Thomas Mann sich der »Gnade« der höchsten

[33] *Gesammelte Werke,* Bd. VII, S. 9.
[34] *Gesammelte Werke,* Bd. XII, S. 410 f.
[35] Ebd., S. 413.
[36] *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, S. 1093.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geistlichen Institution nachdrücklich vergewissern wollen. Aus der Unverbindlichkeit eines agnostizistischen Kulturchristentums sehnte er sich nach verbindlichem Glauben. Das Gefühl der Einheit der religiösen Welt bot ihm Ersatz für diesen nicht zu erzwingenden Glauben, und die Konzilianz des Papstes, sein »geistlich-weltmännisches Geltenlassen«, von dem er in seinem Brief an Emil Preetorius vom 29. V. 1953 spricht, das auch den »armen Protestanten« gnadenhaft umhüllte,[37] bestärkte ihn in dem Bewusstsein, ein homo religiosus zu sein, einer unsichtbaren Kirche mit weltweit geöffneten Toren anzugehören.

[37] *Tagebücher 1953–1955*, S. 827.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ludvík E. Václavek

Bertha von Suttner und ihr Pazifismus

Bertha von Suttner, geborene Gräfin Kinsky (1843–1914), eine hervorragende Gestalt der österreichischen Kulturgeschichte mit einer reichhaltigen Biographie, eine emanzipierte Frau, welche nicht nur die weibliche, sondern auch die allgemein menschliche Emanzipation durchzusetzen bemüht war, ist bekannt als Verfasserin einer ansehnlichen Reihe von Romanen, Novellen und publizistischen Schriften, als Verkünderin des Pazifismus und Organisatorin seines Einflusses. Ihre ideeliche und praktische Einwirkung auf die europäische Gesellschaft begann in dem Umfeld von Alfred Nobel und dessen Bemühungen um die Würdigung des Fortschritts in der Wissenschaft, Kultur und dem politischen Leben. Sie engagierte sich in der Bekämpfung des Antisemitismus, der in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in Österreich (und nicht nur dort) grassierte.

Ich möchte auf einige Momente hinweisen, die man bei der Beurteilung des Phänomens »Suttner« nicht immer oder gar nicht in Betracht zu nehmen pflegt. Die Tochter des tschechischen Adelsgeschlechtes kam aus Prag, aus jener intellektuellen Welt, in der die große Prager deutsche Literatur entstehen konnte, die als ein bedeutendes Phänomen in der Weltliteratur bekannt ist.[1] Die berühmte Generation Rilke-Kafka-Werfel-Meyrink-Brod u. a. entstammt freilich einer späteren Zeit: Die Keime dieses erhabenen Prags, der Prager Aris-

[1] Siehe z. B.:
Max Brod: *Der Prager Kreis*, Frankfurt 1966.
Eduard Goldstücker (Hrsg.): *Weltfreunde, Konferenz über die Präger deutsche Literatur*, Praha 1967.
Johannes Urzidil: *Da geht Kafka*, Zürich 1965.
Jürgen Born (Hrsg.): *Deutschsprachige Literatur aus Prag und den böhmischen Ländern 1900–1925*, Wuppertal 1988 (A. Aufl.).
Ingeborg Fiala-Fürst: *Der Beitrag der Prager deutschen Literatur zum literarischen Expressionismus*, St. Ingbert 1966.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tokratie des Geistes, wuchsen jedoch schon früher heran – so der Philosoph Bernhard Bolzano und dessen Schüler Karl Postl-Sealsfield am Anfang des 19. Jahrhunderts sowie später die Generation der Beiträger der Prager Zeitschrift Ost und West (1837–1848) – Moritz Hartmann, Karl Egon Ebert, Karl Herloszsohn, Siegfried Kapper u. a. Bertha Gräfin Kinsky verlebte in Prag nur eine kurze Zeit; allerdings weist die Denkweise und die Art der Beurteilung der Werte bekanntlich in der Familie, und besonders in einer adligen, eine zähe Kontinuität auf und wird von einer Generation zur anderen vererbt, so dass eine ausgeprägte mentale Basis entsteht. Einen Teil ihrer aufnahmefähigen Kindheit verbrachte sie in Brünn – so hatte sie Gelegenheit, das bürgerliche Milieu einer Provinzstadt der Donaumonarchie kennenzulernen und deren Atmosphäre einzuatmen. Und auch das war ein wichtiger Faktor für die Gestaltung ihrer geistigen Einstellung. Hier will ich auf eine Parallele mit Robert Musil eingehen. Sein »Mann ohne Eigenschaften« ist in das fiktive Reich Kakanien situiert, das allerdings einerseits das allegorisch stilisierte (und auch wieder desallegorisierte) reale Österreich-Ungarn darstellt, andererseits die Zivilisation der neuen Zeit überhaupt. Der deutsche Literaturhistoriker Diether Krywalski weist mit Recht darauf hin, dass Musils Wahrnehmung und Darstellung des Phänomens Kakanien nicht erst auf Grund des Erlebnisses des kaiserlichen Wiens geformt wurde, sondern bereits in Abhängigkeit von seiner Kenntnis und Reflexion der kakanischen Welt in und durch die damalige Hauptstadt Mährens.[2] Musils Brünn ist freilich jünger als dasjenige Suttners, man kann aber die Existenz der Keime der entsprechenden späteren Atmosphäre der Stadt und ihrer Atmosphäre schon um die Mitte des 19. Jahrhunderts voraussetzen.

Die Herkunft aus Prag und Brünn, dann das Wiener Milieu (und die Opposition dagegen) – das war eine günstige Grundlage für Suttners Weg in die kosmopolite Welt des modernen Europas, nach Paris und in das Bewusstsein der Kulturschichten der zivilisierten Länder. Mit Recht wurde ihr 1905 der Friedensnobelpreis erteilt, dessen Errichtung sie einige Jahre zuvor initiiert hatte. Gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts war sie die Galionsfigur der pazifistischen Bewegung in Europa und Nordamerika, unermüdlich agil in der orga-

[2] Diether Krywalski: *Weit von hier wohnen wir, weit von hier.* Beobachtungen und Gedanken zur deutschsprachigen Literatur in den Böhmischen Ländern, Prag 2002, S. 335–345.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nisatorischen Tätigkeit, in der Publizistik und in ihrer eigenen literarischen Produktion. Dieser Pazifismus, weitgreifend in internationalen Intellektuellenkreisen organisiert – allerdings ohne breite Bevölkerungsschichten anzusprechen – wollte vor der Entstehung neuer Kriege warnen, trat gegen Militarismus auf und wandte sich an das Gewissen der Menschheit, vor allem der Denker, Künstler, Politiker, Diplomaten, mit der Absicht, dass Gebildete und Mächtige international eine Friedensgesellschaft konstituieren sollten. Es besteht eine weit verbreitete Auffassung der historischen Situation und Ereignisse vor 1900 und später, die voraussetzt, dass damals die Spannung zwischen den Großmächten kontinuierlich anwuchs, dass ununterbrochen neue Kriege drohten, dass eine gefährliche Dämmerung nach einer langen Periode der Ruhe wahrnehmbar war. Und dass der Pazifismus mit Bertha von Suttner an der Spitze diese drohende Gefahr mit Befürchtungen empfand, dass er Widerstand leistete dem, was kommen konnte und letztendlich kommen sollte. – Es mag sein, dass damals gefährliche Kräfte am Werk waren, und auch humane Geister, die das wahrnahmen.

Ich sehe den Pazifismus Suttners und der ihr gleichgesinnten Kreise anders. Die pazifistische Anschauung und Gemeinschaft entwickelte sich in einer Zeit, wo die Kriege in Europa längst vorbei waren – 1866, 1870, und wo der Friede offensichtlich triumphierte. Vierzig Jahre lang gab es da keinen Krieg, und es lichteten sich auch die Reihen derer, die einst die bewaffneten Auseinandersetzungen erlebt hatten. Das wirkte prägend auf die Mentalität der Gesellschaft ein. Kriege sind zu einer peripheren Angelegenheit geworden und verliefen nur noch in »weiter Ferne« – so der russisch-türkische Krieg auf dem Balkan 1877, der »Boxer«-Aufstand 1900 in China, der Herero-Krieg in Südafrika 1904 u. a. Der Pazifismus – und nicht nur er allein, sondern die gesamte europäische Population – konnte die Empfindung hegen, dass die hochentwickelten, auf Wissenschaften aller Art gestützten, humanistisch kultivierten Strukturen der modernen Gesellschaft keinen Krieg herbeiführen könnten, dass gebildete Menschen außerstande wären, Europa in ein Kriegsfeld zu verwandeln. Die pazifistische Intellektuellenbewegung, von der die Rede ist, stellte eine Komponente einer humanistisch geprägten Kultur und einer gesellschaftlichen Atmosphäre dar, die von einer Welle des Gefühls »der Krieg ist unmöglich« getragen wurde. Sie lebte mit dem Gefühl der Befriedigung, ja des Triumphes der weit und lange bestehenden und wirkenden Ruhe, wo die »ge-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bildete Humanität« die Politiker, die potentiellen Kriegsführer, Intriganten etc. »unter Kontrolle« hätte. Von dieser Atmosphäre des Quietismus und Optimismus zeugt z. B. nicht nur Stefan Zweigs idealisierend gestimmtes Buch »Die Welt von gestern«, sondern auch die in der deutschen und österreichischen Literatur weit verbreitete Empfindung und Gesinnung der »machtgeschützten Innerlichkeit« oder das lebensbejahende Pathos, das durch die Kunst des Jugendstils zum Ausdruck kam. Das Böse ist überwunden, eventuell überwindbar- das war die Überzeugung der geistigen Welt. Das Moment der Warnung vor dem Krieg, im Pazifismus natürlich präsent, war in den Jahren nach 1900 pädagogisch, mit Hinweis auf die Vergangenheit; es war allgemeinethisch, und stand in keiner direkten Beziehung zur aktuellen Realität. Die Hochschätzung, ja Anbetung des Friedens stellte eine ästhetische Manifestierung einer humanen Gesinnung, eines edlen Geistes dar. Ähnlich dachten auch weitere Persönlichkeiten, die sich im Umkreis des pazifistischen Denkens bewegten – so der Autor christlich-pazifistischer Romane Karl May, der kurz vor seinem Lebensende in Wien mit seinem Vortrag »Empor ins Reich des Edelmenschen« vor ein ihm begeistert zuhörendes Publikum trat.[3] – Es ist dann anders gekommen; die Illusion des »ewigen Friedens« ist 1914 zusammengebrochen. Bertha von Suttner hat die Katastrophe – zum Glück für sie – nicht mehr erlebt. Nach dem Ersten Weltkrieg ist die Friedensillusion nicht mehr auf den Plan gekommen, zumindest nicht in jener utopischen Form wie vor dem Krieg. – Es sei hier bemerkt, dass Suttner eine Hinneigung zu utopischen Vorstellungen aufwies – man beachte ihr allzu optimistisches Vertrauen in die angeblich den Frieden schaffende Aktivität und Reformlustigkeit des russischen Kaisers Nikolaus II.

[3] Auf einer christlich-humanen pazifistischen Utopie sind die letzten Romane Karl Mays aufgebaut – »Und Friede auf Erden« (1904), Ardistan und Dschinnistan« (1908), »Winnetous Erben« (1910). – Mays Vortrag in Wien am 22. März 1912 erfolgte auf Einladung des Verbandes für Literatur und Musik und in Anwesenheit von B. v. Suttner.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Religion – Mythos – Kunst

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

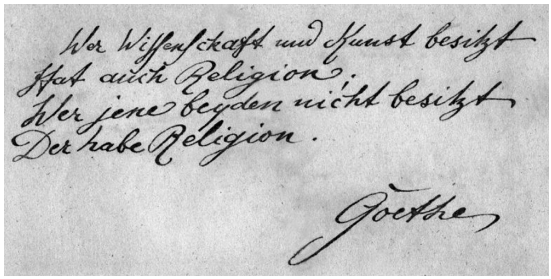
https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Katharina Mommsen

Zu einem Alterssspruch Goethes über Wissenschaft, Kunst und Religion



Die ehrenvolle Einladung zur Beteiligung an einer Festschrift für Kurt Hübner war der Verfasserin dieses Beitrags umso willkommener, als die Goetheforschung dem verehrten Jubilar eine ebenso behutsame wie ergebnisreiche Klärung von Goethes Verhältnis zu Spinoza verdankt, dessen Ethik bekanntlich für des Dichters persönliche Religiosität von zentraler Bedeutung war.[1] Hinzu kam das unvermutete Auftauchen einer seit langem verschollenen Reinschrift Goethes von einem Spruch, in dem es um die wechselseitigen Bezüge von Wissenschaft, Kunst und Religion, also um ganz zentrale Fragen geht. So lag es nahe, diesen Spruch hier zu präsentieren, selbst auf das Risiko hin, kontroverse Reaktionen zu erwecken, wie schon Goethe sie erwartet zu haben scheint, als er beschloss, ihn bei Lebzeiten zu sekretieren. Doch eine redliche Auseinandersetzung damit im 21. Jhdt. hätte ihn gewiss gefreut, zumal in der Festschrift für einen hochangesehenen Philosophen, mit dessen philosophischer Haltung freimütige Diskussionen im Einklang sind.

[1] Vgl. das Kapitel Goethe und Spinoza in: Kurt Hübner: *Glaube und Denken*. Dimensionen der Wirklichkeit, Tübingen 2001, S. 418–449.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Hat auch Religion;
Wer jene beyden nicht besitzt,
Der habe Religion.

Die hier abgebildeten Verse in der Reinschrift des Dichters zu erwerben, glückte der Verfasserin vor kurzem, als die Vorbesitzerin sie um ein Gutachten bat. An der Echtheit des Autografs besteht kein Zweifel, auch wenn vom Verbleib der Handschrift bisher nichts verlautete. Das 144 mm × 95 mm formatige Blättchen wurde vermutlich von Goethes Schwiegertochter Ottilie verschenkt oder verkauft, nachdem Eckermann eine Abschrift davon genommen hatte, die als Druckvorlage zur Erstveröffentlichung in der Quartausgabe von 1836 diente.[2] Jedenfalls lag unser Autograf den Editoren der historisch-kritischen Weimarer Ausgabe (WA) nicht mehr vor, als sie 1893 den Spruch publizierten.[3]

Die Handschrift befand sich also damals schon nicht mehr in Goethes Weimarer Nachlass, der den Herausgebern der WA zugänglich war.[4] An wen das Autograf im 19. Jhdt. zunächst gelangte, ist ebenso unbekannt, wie in wessen Besitz es sich bis in die 1930er Jahre hinein befand. Fest steht nur, dass es durch deutsche Emigranten, die von den Nazis ihres Vermögens beraubt, beim Verlassen des Landes fast nichts an Wert mitnehmen durften, in die USA kam. Sich von dem heimlich geretteten Schatz trennen zu müssen, blieb ihnen dadurch erspart, dass sie sich bald eine neue Existenz aufbauen konnten. So bewahrten sie im Exil pietätvoll das kostbare Blatt von Goethes Hand, ehe sie es einer jüngeren, gleichfalls in Deutschland geborenen, hilfreichen Freundin schenkten, die es jahrzehntelang unter Glas und Rahmen in Ehren hielt, bis sie es 2010 an die Mommsen Foundation for the Advancement of Goethe Research verkaufte, um damit dessen Rückkehr nach Weimar zu gewährleisten.

---

[2] Erstdruck von »Wer Wissenschaft und Kunst besitzt …« in: *Goethe's poetische und prosaische Werke in Zwei Bänden* (in 4 Teilen), Bd. I, 1. Stuttgart/Tübingen 1836, S. 144.

[3] In WA I 5.1, S. 134: *Nachlaß. Zahme Xenien IX. Abtheilung*. Der Lesartenband von 1910 (WA I 5. 2, S. 272) verweist auf ein Oktavblatt H^{245}, das diesen Spruch zusammen mit dem Spruch »Du sagst gar wunderliche Dinge« enthielt, den Goethe selber in der Ausgabe letzter Hand in *Zahme Xenien IV. Abt.* veröffentlichte.

[4] Die Hss. waren seit 1885 in der Obhut des Goethe-Archivs, seit 1893 Goethe-Schiller-Archiv (GSA).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Für das Entstehungsdatum des Blattes gibt es keine direkten Anhaltspunkte. Goethes Praxis, gewisse ungedruckte Gedichte als ›Paralipomena‹ zurückzulegen, um sie evtl. später zu veröffentlichen, ist seit 1807 nachweisbar. Er sammelte sie in Mappen, ordnete sie von Zeit zu Zeit neu und bestimmte die ihm jeweils geeignet erscheinenden zum Druck.[5] Anfang Mai 1822 begann er erneut die Paralipomena zu sichten und im Hinblick auf die Ausgabe letzter Hand zu entscheiden, welche Gedichte aufzunehmen und welche ›Incommunicabilien‹ weiterhin zurück zu halten seien. Um Missstimmungen zu verhüten, vermied er es, allzu provokative Gedichte zu publizieren,[6] denn wie schon Spinoza vor ihm wollte auch Goethe nicht die öffentlich anerkannte Religion stören.[7] So legte er, um kein Tabu zu durchbrechen, den Spruch zu

[5] Darüber berichten – mit Bezug auf das Jahr 1822 – die *Tag- und Jahres-Hefte* 1821 (WA I 36, S. 186): »Ich faßte […] die Paralipomena wieder an. Unter dieser Rubrik verwahre ich mir verschiedene Futterale, was noch von meinen Gedichten ungedruckt oder ungesammelt vorhanden sein mag. Sie zu ordnen, […] pflegte ich von Zeit zu Zeit, indem eine solche Arbeit in die Länge nicht anziehen kann.« Dass sich dieser Passus auf 1822 bezieht, ermittelte schon H. G. Gräf, dem M. Mommsen u. W. Hagen zustimmten.

[6] Entsprechend hieß es bereits 1819 in den *Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Divan* (WA I 7, S. 139) über das *Buch des Unmuts*: »Schon jetzt hätte dieß Buch viel stärker und reicher sein sollen; doch haben wir manches, um alle Mißstimmung zu verhüten, bei Seite gelegt. Wie wir denn hierbei bemerken, daß dergleichen Äußerungen, welche für den Augenblick bedenklich scheinen, in der Folge aber, als unverfänglich, mit Heiterkeit und Wohlwollen aufgenommen werden, unter der Rubrik Paralipomena künftigen Jahren aufgespart worden.« – Goethes Tagebuch enthält seit Anfang Mai 1822 zahlreiche Eintragungen, die sich auf seine Aussonderungsmaßnahmen beziehen, z. B. heisst es am 17. Mai 1822: »Kräuter [G.'s Sekretär] zeigte vor, wie weit er mit Ordnung der Papiere gekommen. Über die Incommunikabilien unter den Paralipomenen […] Paralipomena angesehen und überdacht.« (WA III 8, S. 197 f.). Damals entstand der kleine Aufsatz *Über die Incommunicabilien unter den Paralipomenen*, in dem es u. a. heißt (WA I 42.2, 54 f.): »Unter den zurück gebliebenen oder vielmehr zurück gehaltenen Gedichten ist eine bedeutende Anzahl, welche vielleicht niemals öffentlich erscheinen zu lassen räthlich ist […] Mögen meine Freunde künftighin darüber entscheiden […]«

[7] Vgl. Joh. Chr. Kestner in seiner Schilderung des 23-jährigen Goethe: »Er ist nicht, was man orthodox nennt. Jedoch nicht aus Stolz oder Kaprice oder um etwas vorstellen zu wollen. Er äußert sich auch über gewisse Hauptmaterie gegen wenige; stört andere nicht gern in ihren ruhigen Vorstellungen […] Vor der christlichen Religion hat er Hochachtung, nicht aber in der Gestalt, wie sie unsere Theologen vorstellen.« – Es gibt viele Zeugnisse für Spinozas Wunsch, die öffentl. anerkannte Religion nicht zu stören, lehnte er doch sogar deshalb den ehrenvollen Ruf an die Universität Heidelberg ab, der seine Existenz gesichert hätte; vgl. seinen Brief vom 30. März 1673 an den Kurfürstlichen Rat und Prof. a. d. Univ. Heidelberg, J. Ludwig Fabritius, zur Begründung seiner Ablehnung:

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

postumer Veröffentlichung zurück. Er wusste, Zeitgenossen denen ihre Religion heilig war, hätten sich durch Verse beleidigt fühlen können, die bei oberflächlicher Betrachtung nichts anderes zu sagen schienen, als dass Religion durch Wissenschaft und Kunst ersetzbar und darum nur noch für ganz schlichte Gemüter nötig sei. Doch wie so oft bei Goethe zeichnen sich hinter der vordergründigen Deutung weitere Verständnisebenen ab. Aber Goethe war es leid, sich noch im hohen Alter wegen seiner Dichtungen Anklagen auszusetzen, nachdem er seit den *Leiden des jungen Werther*, dessen Echo ihn Jahrzehnte lang verfolgte, immer erneut Beschuldigungen hatte erdulden müssen, die zumeist auf Missverständnissen und Begriffsstutzigkeit beruhten. Entsprechend musste er auch bei diesem Spruch mit Anfeindungen von Lesern rechnen, die zu fairer Beurteilung außerstande waren, weil sie keine Ahnung davon hatten, welche religiöse Bedeutung Wissenschaft und Kunst für ihn besaßen und daher auch gar nicht ermessen konnten, was sich mit diesen Versen an Lebenserfahrungen und Gedankengängen verband.

Die Tatsache, dass Goethe seinen Namen unter die Reinschrift des Spruches setzte und das Blatt, statt es der Vernichtung preiszugeben, zur postumen Veröffentlichung aufbewahrte, deutet auf seine Hoffnung, bei künftigen Lesern mehr Verständnis zu finden, wenn die Zeit dafür reif war. Schließlich waren auch diese Verse, wie der vollendete *Faust* und die letzten fünf Bücher von *Dichtung und Wahrheit*, »Bruchstücke einer großen Konfession«,[8] mit deren Gehalt es ihm Ernst war. Deutlich bekundet die Reinschrift des scharfgeschliffenen Spruches Goethes eigene Wertschätzung. Den Nachlassverwaltern signalisierte das Blatt jedenfalls, wie lieb dem Dichter selber der Vierzeiler war.

Eckermann und Riemer veröffentlichten ihn 1836 – wohl aufgrund unserer einzig diesen Spruch enthaltenden Reinschrift – in der Quartausgabe innerhalb einer von ihnen *Religion und Kirche* betitel-

»… Dann habe ich das Bedenken, dass ich nicht weiss, in welche Grenzen die Freiheit zu philosophieren einzuschliessen ist, damit ich nicht den Anschein erwecke, als wolle ich die öffentlich anerkannte Religion stören …« (*Die Ethik, Schriften, Briefe*, hrsg von Friedrich Bülow. Stuttgart 1976. S. 206 f.).

[8] Gemäß dem bekannten Ausspruch in *Dichtung und Wahrheit* Buch 7 (WA I 27, 110): »Alles was daher von mir bekannt geworden, sind nur Bruchstücke einer großen Confession …«

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten neuen Rubrik, die 15 Gedichte aus verschiedenen Lebensepochen umfasste.[9] Ein weiterer Abdruck erfolgte, außer in den bloßen Textbänden des Cotta-Verlags, in der wissenschaftlichen, seit 1868 erscheinenden Ausgabe des Hempel-Verlags in Berlin. Durch sie wurde der evangelische Theologe und Religionsphilosoph David Friedrich Strauß aufmerksam auf den Spruch, der ihn so stark beeindruckte, dass er ihn zum Leitgedanken seines bahnbrechenden, beträchtliche Berühmtheit erlangenden Buches *Der alte und der neue Glaube* von 1872 machte.[10]

Die Goetheforschung hat sich von jeher gescheut, heikle Themen zu behandeln.[11] Deshalb fehlt der Spruch in zahlreichen Editionen; oder er blieb unkommentiert wie noch in der Frankfurter Ausgabe von 1988. Als erster erläuterte Eduard von der Hellen ihn kurz und plausibel: »Religiöse Gesinnung, d. h. ruhige Verehrung des Unerforschlichen und des Schönen, ist eine notwendige Folge eines der Wissenschaft und der Kunst ernst gewidmeten Lebens; wer ohne den Genuß dieser Güter dahinlebt, muß seinen Trost in der traditionellen Religion suchen.«[12] Ähnlich einfühlsam ist Gisela Henckmanns Kommentar in der Münchner Ausgabe von 1997: »Die wissenschaftliche wie die künstlerische Tätigkeit sind bei G. verbunden mit Ehrfurcht vor der Natur und der sich darin manifestierenden göttlichen Vernunft. In diesem Sinne sind sie religiös und haben eine Anbindung an eine Institution nicht nötig.«[13] Mehr hat die Goetheforschung, soweit ich sehe, bisher über den Vierzeiler nicht verlauten lassen.

Es mag verwundern, dass Goethe in dem Vierzeiler mit Bezug auf Wissenschaft und Kunst zweimal den Ausdruck »besitzt« benutzt, bei dem man für gewöhnlich an materielle Güter denkt. Doch verwendete Goethe das Wort ›besitzen‹ auch, wenn es um ein innerliches Sich-zu-eigen-machen des Werts und Gehalts einer Sache, um ein konkretes

[9] Vgl. oben Anm. 2.

[10] Hinweis von Robert Petsch in: *Goethes Werke*. Festausgabe, Bd. 2, Leipzig 1926, S. 492. Aus Raumgründen kann hier auf das Buch von D. F. Strauß nicht näher eingegangen werden.

[11] Das hervorragendste Beispiel für diese Scheu bietet die Rezeptionsgeschichte des *West-östlichen Divan*.

[12] Goethe: *Sämtliche Werke in 40 Bänden*. Jubiläumsausgabe, Bd. 4, Stuttgart 1902, S. 308.

[13] Münchner Ausgabe Bd. 18.1, S. 507. Ebd. ergänzend: »Siehe auch G.'s Brief an Carl Ernst Schubarth vom 21. April 1819 und dessen Reflexionen (WA IV 31, S. 345 f.).«

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Haben und Gebrauchen ideeller Besitztümer oder um ein Innehaben geistiger Kompetenzen ging.[14]

Dass bei der Deutung des Spruches »alles auf die Auslegung des Begriffes Religion« ankommt, versteht sich.[15] Während man im Europa des 18. Jhdts. unter ›Religion‹ im allgemeinen ausschließlich den christlichen Glauben verstand, galt das für Goethe schon seit seiner Jugend nicht mehr. Zunächst wirkten Protestantismus und orthodoxes Luthertum auf ihn ein, doch lernte er früh auf eigenen Wunsch Hebräisch und setzte sich selbstständig mit der alttestamentlich-jüdischen Religion auseinander, während gleichzeitig die antike Mythologie mit ihrer Götterwelt tief auf ihn einwirkte. Er identifizierte sich mit mehreren ihrer Gestalten, bezeichnenderweise mit extrem entgegengesetzten, so einerseits dem sich vom höchsten Gott liebend umfangen fühlenden Ganymed und andererseits mit dem rebellisch gegen die Götter aufbegehrenden Prometheus. Die kritische Auseinandersetzung mit bestimmten biblischen Texten lenkte Goethes Aufmerksamkeit auf die Problematik jeglicher Überlieferung, auf Kirchen- und Ketzergeschichte, den Pelegianismus, die Arianer, Calvinisten, Pietisten, deren hermetische Traditionen usw. In Straßburg sorgte Herder vollends dafür, dass verschiedene Weltreligionen und deren geschichtliche Entwicklungen ins Blickfeld des jungen Goethe gerieten, so dass er sich um nähere Kenntnis des Islam bemühte, den Koran studierte und dort

[14] *Faust*-Leser erinnern sich an das zum geflügelten Wort gewordene Diktum: »Was du ererbt von deinen Vätern hast/ Erwirb es um es zu besitzen.« (*Faust* v. 683 f.; WA I 14, S. 39). *Das Goethe-Wörterbuch*, Bd. 2, Stuttgart 1989, Sp. 491 ff. gibt zahlreiche Belege für ›besitzen‹ im Hinblick auf geistige Güter; z. B. heißt es mit Bezug auf Wissenschaft in der Einl. zur Morphologie, wo Goethe seine täglichen Unterhaltungen mit Herder über die Ur-Anfänge der Erde erwähnt: »unser wissenschaftlicher Besitz [wurde] durch wechselseitiges Mittheilen und Bekämpfen, täglich geläutert und bereichert.« (WA II 6, S. 20 f.). Gleichfalls im Zusammenhang mit Herder schildert Goethe in *Dichtung und Wahrheit*, wie er »zum Besitz einer wahrhaft poetischen Welt gelangt« sei. (WA I 27, S. 346). – Mehr darüber erfährt man in einem späteren Essay, in dem er über seine »gegenständliche Dichtung« sagt: »Mir drückten sich gewisse große Motive, Legenden, uraltgeschichtlich Überliefertes so tief in den Sinn, daß ich sie vierzig bis fünfzig Jahre lebendig und wirksam im Innern erhielt; mir schien der schönste Besitz solche werthe Bilder oft in der Einbildungskraft erneut zu sehen.«. (WA I 11, S. 60). – »Das wahre dichterische Genie«, so behauptet Goethe, »besitzt die höhere innere Form, der doch am Ende alles zu Gebote steht.« – Vom »Besitz« einer Kunst wie der Musik spricht Goethe in Versen für einen Pianisten, Dirigenten und Komponisten: »Ein Talent, das jedem frommt | Hast du in Besitz genommen …« (*An Ferdinand Hiller;* WA I 4,276).

[15] Dieser naheliegende Hinweis schon bei Robert Petsch; s. oben Anm. 10.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schon damals manches seinem eigenen Denken und Fühlen Verwandte entdeckte. So traten nach und nach immer mehr Religionen und deren Sekten in Goethes Gesichtskreis, während die ihm innewohnende Naturfrömmigkeit ihre Bestätigung durch Spinoza fand und als pantheistisches Daseinsgefühl eigener Prägung eine Konstante seines Lebens bildete, die sich beflügelnd und befruchtend auf seine gesamte Naturerforschung auswirkte. Ihn faszinierten die »tausendfältigen Religionen«[16] als ›Manifestationen des Göttlichen‹, doch empfand er die großen Kunstwerke und Erkenntnisse der Wissenschaft gleichfalls als solche. Noch als Mittsechziger widmete Goethe den islamischen Schiiten, Sunniten und Wahhabiten ein eifriges Studium, gleichzeitig orientierte er sich über den Parsismus, dessen ursprüngliche Impulse ihm so sympathisch waren, dass er sich mit den Sonnen- und Feueranbetern identifizierte. Der Hinduismus beschäftigte ihn ebenfalls, und es besteht kein Zweifel, dass Seelenwanderung und Wiedergeburt ihn anmuteten, weil sie seinen eigenen Vorstellungen entgegenkamen. So wiederholte es sich im Verlaufe seines Lebens oft, dass er ohne dabei seine Identität einzubüßen, ihm Einleuchtendes aus verschiedenen Religionen aufnahm, während er alles, was ihm nicht zusagte, einfach beiseite ließ oder ausdrücklich von sich abwies, je nachdem ob er sich dadurch in seinem eigenen Daseinsgefühl bestätigt fand oder nicht. Dabei waren es stets die Ursprünge der Religionen, für die er sich erwärmte, während ihn die später aus didaktischen Zwecken von leidenschaftlich parteiischen Nachfolgern eingeführten Zeremonien, Dogmen und Überzeugungsbekenntnisse mit ihrer Tendenz zur Intoleranz kalt ließen; er empfand sie als Erstarrungsprozesse. So kam es, dass er trotz lebenslänglicher Beschäftigung mit ›Religion‹ sich doch niemals zu einem bestimmten Dogma bekannte. Darüber legte er als 81-Jähriger einem befreundeten gläubigen Katholiken das folgende Geständnis ab: Kein Mensch könne sich des »religiosen Gefühls erwehren«, doch er selber hätte »von Erschaffung der Welt an, keine Konfession gefunden«, zu der er sich »völlig hätte bekennen mögen«. Halb ernsthaft, halb scherzend, fährt Goethe fort:

»Nun erfahr ich aber in meinen alten Tagen von einer Secte der *Hypsistarier*, welche, zwischen Heiden, Juden und Christen geklemmt, sich erklären, das Beste, Vollkommenste, was zu ihrer Kenntniß käme, zu schätzen, zu bewun-

[16] Goethes Ausdruck gegenüber Joh. Kaspar Lavater im Brief vom 4. Okt. 1782 (WA IV 6, S. 66).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dern, zu verehren und, insofern es also mit der Gottheit im nahen Verhältniß stehen müsse, anzubeten. Da ward mir auf einmal aus einem dunklen Zeitalter her ein frohes Licht, denn ich fühlte, daß ich Zeitlebens getrachtet hatte, mich zum *Hypsistarier* zu qualifizieren …«[17]

Kein Zweifel, Goethes ›Religion‹ ist ein ›weites Feld‹. Verdienstvollerweise hat Hans-J. Simm in *Goethe und die Religion* die meisten Äußerungen des Dichters zum Thema Religion gesammelt und kurz kommentiert. Resümierend schreibt er darüber im Vorwort:[18]

»Religionsfragen hatten für Goethe immer zentrale Bedeutung. Zeitlebens hat er sich mit der Bibel auseinandergesetzt. […] Das ›summum bonum‹ bestand für ihn in der individuellen Entfaltung des Göttlichen. […] Unverlierbar war ihm religiöse Erfahrung, zu der ihm die Weltreligionen reichlich Stoff boten. […] Die Elemente der verschiedenen Religionen wurden zu wesentlichen Komponenten seiner Weltanschauung, seiner Poesie, seines Lebens, seiner Lebenskunst. […] Seine Religiosität war nicht dogmatisch, und sie sollte nicht schulbildend sein. Sie kannte keinen transmundanen Gott, sie war diesseitig orientiert, sie war humanistisch und ethisch geprägt: Die Göttlichkeit des Menschen bestehe in seiner Humanität. Man könne zu einer eigenen Religion gelangen, wenn man sein Leben nach dem Guten ausrichte, war sein Credo. […] Religion […] galt ihm als eine besondere Sicht auf die Welt, auf den Menschen und auf die Natur. | Goethe hat die Religion, das Nachdenken über Religion, in einzigartiger Weise in sein Werk und in seine Sprache integriert. […] Die lebenslange Beschäftigung mit der Religion, mit den Religionen der Welt und mit kontroversen theologischen Interpretationen zeigt sich nicht nur im Werk, sie bestimmt Goethes Leben insgesamt. […] Daß Goethes Kunst und Ästhetik ohne Religion nicht denkbar sind, belegen die zahlreichen Bemerkungen, die den Zusammenhang aussprechen.«

Dieser auf hunderten von Zitaten basierenden Zusammenfassung ist voll beizupflichten. Überdies enthält die Sammlung *Goethe und die Religion* viele Zitate, die es ermöglichen, Goethes Vierzeiler seinen Intentionen gemäß auszulegen. Außerdem lohnt es sich, dem vortrefflichen Hinweis von Gisela Henckmann auf einen etwaigen Zusammenhang mit einem Aufsatz-Entwurf von K. E. Schubarth »über

[17] An Sulpiz Boisserée, 22. März 1831 (WA IV 43, S. 156). Die Hypsistarer waren eine im 4. Jhdt. in Kappadozien entstandene religiöse Gruppe, die ihren Gott als »Pantokrator« = *Allherrscher* verehrten, vermutlich eine Synthese des griech. antiken *Zeus* und des hebr. *Jahwe* – doch kein *Vatergott*.

[18] Hans-Joachim Simm (Hrsg.): Vorwort, in: *Goethe und die Religion*. Aus seinen Werken, Briefen, Tagebüchern und Gesprächen, Frankfurt a. M./Leipzig 2000, S. 10 f.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Verhältnis von Poesie, Theologie und Wissenschaft untereinander« nachzugehen,[19] der auch eine tentative Datierung ermöglicht.

Karl Ernst Schubarth (1796–1861) hatte 1818 ein Büchlein *Zur Beurtheilung Goethes* veröffentlicht.[20] Seine enthusiastische Einfühlung tat Goethe wohl, so dass er bekannte: »Die Neigung womit er meine Arbeiten umfaßt hatte, mußte mir ihn lieb und werth machen.«[21] Seitdem war Schubarth ihm »ein junger Freund«, dessen Beurteilung er »in jedem Sinne zu schätzen und dankbar anzuerkennen« hatte.[22] Jüngerhaltung und »geistreiche Behandlung« Schubarths veranlassten Goethe, diesem jungen Philologen manches zu sagen, was ihm förderlich sein konnte. So auch als Schubarth ihm im April 1819 mit der Inhaltsangabe der erweiterten Fassung von *Zur Beurtheilung Goethes* die erwähnte Skizze über ›das Verhältnis von Poesie, Theologie und Wissenschaft unter einander‹ mit den Begleitzeilen sandte:

»Ich habe die Elemente eines Aufsatzes versammelt, in dem ich mir Rechenschaft über das Verhältnis von Poesie, Theologie und Wissenschaft unter einander zu geben versuche. Dass Hauptresultat ist, dass ich der Poesie die Darstellung dessen nach aussen zuweise, was der Mensch theologisch nach innen besitzt. Da nun dieses Theologische im Menschen ein Überschwängliches, ja eigentlich ein Unergründliches ist, so erklärt sich der erhöhte Ausdruck der Poesie von selbst, die uns in eine Sphäre hierdurch einführt, welche in Verhältnis zu dem, was wir gewöhnliche Wirklichkeit nennen, ein Unberechenbares darbietet. Und eben hierdurch nun unterscheidet sich die Poesie von der Wissenschaft, welche es nicht mit einer überschwänglichen, unberechbaren Wirklichkeit zu thun hat, sondern eben, wenn sie nicht in Verwir-

[19] Vgl. oben Anm. 13.

[20] Karl Ernst Schubarth: *Zur Beurtheilung Göthe's*, Breslau 1818, S. 140. – 2. Aufl. u. d. T.: *Zur Beurtheilung Goethe's, mit Beziehung auf verwandte Litteratur und Kunst*, 2 Bd., 1820, XVI, S. 365 S., IV, S. 522.

[21] *Tag- und Jahres-Hefte* 1820 (WA I 36, S. 178). Damals machte Goethe »dessen persönliche Bekanntschaft«, die ihm »höchst angenehm war […] seine sinnige Gegenwart lehrte mich ihn noch höher schätzen …«

[22] *Antik und Modern* (WA I 49.1, S. 149). Vgl. auch Goethes Kennzeichnung Schubarths als »ein junger Freund, den ich gern über mich und andere reden höre« in: *Über Kunst und Alterthum*, III 1(1821) S. 85 f.: *Olfried und Lisena*. (WA 41.1, S. 252). Den Ausdruck »geistreich« verwendete Goethe wiederholt zu Schubarths Charakterisierung, z. B. in den *Tag- und Jahres-Heften* 1821 (WA I 36, 190): »Schubarths Ideen über Homer wurden laut, seine geistreiche Behandlung […] erregte neues Interesse«. Ebd. S. 195: »Wie man an Schubarth sehen kann, der sich eine ganze Weile in meinem Bezirk enthielt und sich dadurch nur gestärkt fand, nunmehr die schwierigsten Probleme des Alterthums anzugreifen und eine geistreiche Lösung zu bewirken.«

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rung und Schwanken gerathen soll, sich auf dem Felde lediglich zu halten hat, wo ihr die vollkommenste Berechnung und Ergründung möglich ist. Dadurch aber ist die Wissenschaft sowohl der Theologie als der Poesie entgegengesetzt.«[23]

Aus der Feder des jungen Autors, der gerade dabei war, sein Buch *Zur Beurtheilung Goethes* wesentlich zu erweitern, musste die Behauptung, die Wissenschaft sei »sowohl der Theologie als der Poesie entgegengesetzt«, alarmierend auf Goethe wirken, da eine solche ›mainstream‹ Auffassung von Wissenschaft seiner eigenen völlig konträr war, denn Wissenschaft, wie er sie auffasste und praktizierte, war für ihn ein Weg, um Gott näher zu gelangen. Zu einer umständlichen Widerlegung fehlte die Zeit, weil Goethe damals alle Energien an die *Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Divan* wendete, die dringend abgeschlossen werden mussten. So schuf er ad hoc einen aphoristischen »schematischen Text«, dessen »Absicht« es war, dass Schubarth ihn »sich selbst auslegen und ausführen« möge, damit sein »zarter, guter Sinn auch gerecht werde gegen Wissenschaft«.[24] Um das zu erreichen, wandte sich der damals in seinem 70. Lebensjahr stehende Goethe an den jungen, in christlicher Tradition aufgewachsenen Schubarth mit der feierlich beschwörenden Erklärung:

Auf
Glaube Liebe Hoffnung
ruht des Gottbegünstigten Menschen
Religion Kunst Wissenschaft
diese nähren und befriedigen
das Bedürfniß
anzubeten hervorzubringen zu schauen
alle drei sind eins
von Anfang und am Ende
wenn gleich in der Mitte getrennt.[25]

[23] Goethe empfing Schubarths Brief vom 12. April am 16. April 1819 (WA IV 31, S. 345 f.).

[24] Goethe an K. E. Schubarth, 21. April 1819 (WA IV 31, S. 136 f.): »Das übersendete Heft folgt hier mir Dank zurück; es freut mich, daß Sie das einmal gewählte Feld so eifrig und treulich bebauen, leider kann ich gegenwärtig nicht umständlich, wie ich wohl wünschte, erwidern, doch lege einen schematischen Text bei, den Sie sich selbst auslegen und ausführen werden.| Es ist die Absicht, daß Ihr zarter, guter Sinn auch gerecht werde gegen Wissenschaft …«

[25] Diesen Text zitiert in veränderter Form ohne Stellenhinweis das *Goethe-Taschenlexikon.* Begründet von Heinrich Schmidt neu bearbeitet von Karl Justus Obenauer,

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese Briefbeilage hat im gesamten Goetheschen Oeuvre nichts Vergleichbares, es sei denn, man geht bis 1773 zurück, als er anonym, in der Rolle eines Geistlichen, den *Brief des Pastors zu **** und *Zwo biblische Fragen* veröffentlichte.[26] Nirgends sonst hat Goethe ein so nachdrückliches Bekenntnis abgelegt wie hier, als es ihm darum ging, dem jungen Schubarth begreiflich zu machen, dass Wissenschaft ihm nicht weniger heilig war als Kunst und Religion. Vom Einfühlungsvermögen Schubarths, der sich diesen Text ›selbst auslegen und ausführen‹ musste, hingen für die erweiterte Fassung des Buches *Zur Beurtheilung Goethes* und seine Einschätzung von Goethes Überzeugungen als Forscher und religiöser Mensch wesentliche Folgerungen ab.

Auch uns bleibt nichts übrig, als selbst auszulegen und auszuführen, was Goethe hier mit gesetzgeberischer Autorität verkündet. Im Text für Schubarth wie in dem Vierzeiler geht es um Probleme, die Goethe als Wahrheitssucher sein Lebtag umgetrieben haben. ›Religion‹ war für ihn der Glaube, dass es einen Gott geben muss, eben weil das ›Bedürfnis‹ danach als tiefe Gottessehnsucht in ihm angelegt war. Was ›Religion Kunst Wissenschaft‹ aus Goethes Sicht miteinander verknüpfte, war ihr Vermögen, edle Menschenbedürfnisse zu ›nähren und befriedigen‹ – die Religionen das Bedürfnis ›anzubeten‹,[27] die Künste das Bedürfnis ›hervorzubringen‹, die Wissenschaften das Bedürfnis zu ›schauen‹ (= zu erkennen).

Eben dadurch erschienen ihm Religion, Wissenschaft und Kunst als »eins«, weil Gott ihm außer in seinen Werken der Sinnenwelt nicht mehr greifbar war. Aus Goethes tiefer Sehnsucht nach dem verborgenen, ihm unbegreiflichen Gott erklärt sich sein Antrieb als Erforscher der Natur, seine Hoffnung den Gedanken der göttlichen Natur, des

---

Stuttgart 1955, S. 285 mit dem Zusatz (Schema): »Religion, Kunst und Wissenschaft befriedigen das dreifache Bedürfnis des Menschen anzubeten, hervor zu bringen, zu schauen; alle drei sind eins, zu Anfang und am Ende, wenn gleich in der Mitte immer getrennt.« Das Zitat kann nur der obigen Briefbeilage an Schubarth entnommen sein, da es sich nirgends sonst findet.

[26] Vgl. *Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu **** (WA I 37, S 152–173) und *Zwo wichtige bisher unerörterte biblische Fragen zum erstenmal gründlich beantwortet von einem Landgeistlichen in Schwaben* (ebd. S. 175–190); bes. *Andre Frage. Was heißt mit Zungen reden?* (ebd. S. 186), wo Goethe sich aus eigener Erfahrung zu Themen äußert wie: »Vom Geist erfüllt, in der Sprache des Geists, des Geists Geheimnisse verkündigen …«

[27] In *Geistesepochen* spricht Goethe von dem »Menschenbedürfnis ein Oberstes anzuerkennen«.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

›*deus sive natura*‹, auf die Spur zu kommen, um sich ihm dadurch zu nähern.[28] Doch wusste Goethe auch: »Die Kunst ist eine Vermittlerin des Unaussprechlichen«[29] und: »Wem die Natur ihr offenbares Geheimnis zu enthüllen anfängt, der empfindet eine unwiderstehliche Sehnsucht nach ihrer würdigsten Auslegerin, der Kunst.«[30] »Poesie deutet auf die Geheimnisse der Natur und sucht sie durchs Bild zu lösen.«[31] Alle diese Aphorismen, die ohne weiteres durch analoge Verlautbarungen zu vermehren wären, bekunden inwiefern Religion, Wissenschaft und Kunst Goethe als »eins« erschienen. Dass Goethe sich mit dieser Auffassung von vielen seiner Zeitgenossen unterschied, war ihm natürlich bewusst.

Auch wenn er von »des Gottbegünstigten Menschen« Religion Kunst Wissenschaft spricht, die er auf edle Menschenbedürfnisse zurückführt, so ist dabei nicht von Krethi und Plethi die Rede, sondern von denen, die sich wie er selber als ›Gottbegünstigte‹ betrachten durften, also Propheten, große Entdecker und Künstler.[32] Ebenso verstand

---

[28] In diesem Sinne schrieb Goethe am 9. Juni 1785 aus Ilmenau an F. H. Jacobi: »… das Daseyn ist Gott […] Vergieb mir daß ich so gerne schweige wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist, das ich nur in aus den *rebus singularibus* erkenne, zu deren nähern und tiefern Betrachtung niemand mehr aufmuntern kann als Spinoza […] Hier bin ich auf und unter Bergen, suche das göttliche *in herbis et lapidibus*.« (WA IV 7, S. 62 ff.)

[29] Max Hecker (Hrsg.): *Maximen und Reflexionen*, Frankfurt/Main 1980, 384. Nach den Handschriften des Goethe- und Schiller-Archivs, Weimar 1907, 82. Die Künste erhalten in *Wilhelm Meisters Wanderjahre* nahezu religiöse Funktion, so auch in der lyrischen Einlage vom Dezember 1816: »Wie Natur im Vielgebilde | Einen Gott nur offenbart, | So im weiten Kunstgefilde |Weht ein Sinn der ew'gen Art; | Dieses ist der Sinn der Wahrheit, | Der sich nur mit Schönem schmückt | Und getrost der höchsten Klarheit | Hellsten Tags entgegenblickt.|| Wie beherzt in Reim und Prosa | Redner, Dichter sich ergehn, | Soll des Lebens heitre Rose | Frisch auf Mahlertafel stehn; | Mit Geschwistern reich umgeben, | Mit des Herbstes Frucht umlegt, |Daß sie von geheimem Leben | Offenbaren Sinn erregt. || Tausendfach und schön entfließe | Form aus Formen deiner Hand, | Und im Menschenbild genieße, | Daß ein Gott sich hergewandt. |Welch ein Werkzeug ihr gebrauchet, | Stellet euch als Brüder dar; | Und gesangweis flammt und rauchet| Opfersäule vom Altar.«

[30] *Maximen und Reflexionen* 201 (Hecker 35).

[31] *Maximen und Reflexionen* 1009. (Hecker 210).

[32] Vgl. *Dichtung und Wahrheit* Buch 4 (WA I 26, S. 212): »Eine besondre Religion, eine von den Göttern diesem oder jenem Volk geoffenbarte, führt den Glauben an eine besondre Vorsehung mit sich, die das göttliche Wesen gewissen begünstigten Menschen, Familien, Stämmen und Völkern zusagt.« Als ›begünstigter Mensch‹ wußte Goethe wovon er sprach, als er zur Frage *Was heißt mit Zungen reden?* schrieb (WA I 37, S. 168): »Vom Geist erfüllt, in der Sprache des Geists, des Geists Geheimnisse verkün-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es sich für ihn von selbst, dass seine ›Religion‹ nicht mit derjenigen anderer Menschen identisch sein konnte; schon *Dichtung und Wahrheit* berichtet davon, dass er von Jugend an »oft genug hatte sagen hören, jeder Mensch habe am Ende doch seine eigene Religion«, deshalb kam ihm nichts natürlicher vor, als dass er sich auch seine »eigene bilden könne.«[33]

Gewiss durchlitt Goethe stärker als die meisten Zeitgenossen das Problem des modernen Individuums, nicht mehr glauben zu können, weil Gott sich ihm verhüllt – im Gegensatz zu den Epochen des Glaubens, wie etwa der griechischen Antike oder auch des christlichen Mittelalters, in denen der Glaube im Einklang war mit dem Wissen, der Poesie und den Künsten, die den Menschen das Numinose glaubhaft vor Augen führten.[34] Doch in Europa klaffte seit der Renaissance zwischen den Weltdeutungen der Theologen und der Wissenschaftler eine sich ständig erweiternde Kluft, so wie sich auch in zunehmendem Maße die Künste von ihrem ehemals religiösen Inhalt entfernten oder der Glaubwürdigkeit entbehrten, wie z. B. die von Goethe kritisierten sog. Nazarener, die ihre mittelalterlichen Vorbilder im 19. Jhdt. zu imitieren suchten. Ein Zurück zum Mittelalter, wie so manche Romantiker es anstrebten, war für Goethe unakzeptabel. Dazu war er selber zu sehr Wissenschaftler, und schon längst vermochte die Wissenschaft nicht mehr zu bestätigen, was die Theologie lehrte. Infolgedessen verselbstständigte sich auch in zunehmendem Maße die schon auf ihrem Weg zum *l'art pour l'art* befindliche Kunst. Als wachsamer Augenzeuge des Auseinanderdriftens von Wissenschaft, Kunst und Religion in seiner Epoche reagierte Goethe auch vielfach auf diese Prozesse in der von

---

digen.« Vgl. auch Römer 8, 14: »Denn welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder.« Ebd. 16: »Derselbe Geist gibt Zeugnis unserm Geist …«

[33] Vgl. *Dichtung und Wahrheit* Buch 8 (WA I 27, S. 217). Dazu das Distichon *Mein Glaube.*Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, /Die du mir nennst! »Und warum keine?« Aus Religion.

[34] Etwa gleichzeitig mit der Briefbeilage für Schubarth schrieb Goethe in den *Noten und Abhandlungen* zum Divan, Kap. *Israel in der Wüste* (WA I 7, S. 157): »Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntniß des Unfruchtbaren abquälen mag.«

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihm 1816 bis 1827 herausgegebenen Zeitschrift *Über Kunst und Altertum*.

Bei seinem emphatischen Bekenntnis zum Einssein von Wissenschaft, Kunst und Religion ließ Goethe sich durch die heilige Dreizahl inspirieren, die zu den ›symbolischen, poetischen‹ Zahlen gehört, welche als Wesenheiten die Ordnung des Kosmos und der Kunst repräsentieren.[35] Doch nicht von der göttlichen Dreifaltigkeit, Vater, Sohn und Heiligem Geist, ist hier die Rede, sondern Goethe spielt auf die Paulus-Botschaft an: »Nun aber bleibet Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.«[36] Goethe veränderte allerdings die Reihenfolge so, dass zwar der Glaube auch am Anfang steht, aber die Liebe nun die Mitte bildet, während am Ende die Hoffnung bleibt. Alle von Goethe angeführten Dreiheiten können zu besserem Verständnis des kryptischen Vierzeilers helfen:

Glaube Liebe Hoffnung
Religion Kunst Wissenschaft
anbeten hervorbringen schauen
Anfang Mitte Ende

Denn wenn ›Religion Kunst Wissenschaft‹ auf ›Glaube Liebe Hoffnung‹ ruhen, wenn sie von Anfang und am Ende ›eins‹ sind, dann bildet in allen drei Fällen der Glaube den Anfang, während am Ende die Hoffnung steht, womit auch allen atheistischen Auslegungen des Spruches der Boden entzogen wird, denn »Glaube ist Liebe zum Unsichtbaren, Vertrauen aufs Unmögliche, Unwahrscheinliche«,[37] während Hoff-

[35] »Mehrere runde, heilige, symbolisch, poetisch zu nennende Zahlen kommen in der Bibel sowie in anderen altertümlichen Schriften vor«, schrieb Goethe etwa gleichzeitig in den *Noten und Abhandlungen zum Divan*, Kap. *Israel in der Wüste* (WA I 7, S. 179).

[36] 1. Korinther 13, 13. – Hier und im Folgenden wird die Bibel zitiert nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft zu Berlin 1955.

[37] Goethe, *Maximen und Reflexionen* 815. Zum Glauben erklärt Goethe in *Dichtung und Wahrheit* Buch 14: »Der Streit zwischen Wissen und Glauben war noch nicht an der Tagesordnung, allein die beiden Worte und die Begriffe die man damit verknüpft, kamen wohl auch gelegentlich vor, und die wahren Weltverächter behaupteten, eins sei so unzuverlässig als das andere. Daher beliebte es mir, mich zu Gunsten beider zu erklären, ohne jedoch den Beifall meiner Freunde gewinnen zu können. Bei'm Glauben, sagte ich, komme alles darauf an, daß man glaube; was man glaube, sei völlig gleichgültig. Der Glaube sei ein grosses Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft, und diese Sicherheit entspringe aus dem Zutrauen auf ein übergroßes, übermächtiges und unerforschliches Wesen. Auf die Unerschütterlichkeit dieses Zutrauens komme alles an: wie wir uns aber dieses Wesen denken, dieß hänge von unsern übrigen Fähigkeiten, ja von

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nung »auf Gott vertrauen« bedeutet.[38] Dass bei Goethe die Hoffnung am Ende erscheint, lässt an die Schlussstrophe von *Urworte. Orphisch* denken, wo sie gleichfalls das tröstliche Ende bildet.[39]

Sind aber Religion, Kunst und Wissenschaft darin »eins«, dass der Glaube den Anfang bezeichnet und die Hoffnung das Ende, so ist es sinnfällig, wenn abweichend von 1. Korinther 13,13, der Bereich der ›Liebe‹ die ›Mitte‹ bildet. In diesem Bereich – »wenn gleich in der Mitte getrennt« – liegt all das, was Religion, Kunst und Wissenschaft voneinander trennt. So die Anstrengungen und Leistungen unterschiedlichster Art im Bereich von Religion, Kunst und Wissenschaft, die Goethe zufolge nur durch die ›Liebe‹ bewältigt werden, die deshalb bei ihm die »Mitte« einnimmt.

Über Anfang, Mitte und Ende aller bedeutenden Phänomene Klarheit zu gewinnen, war ein für Goethe charakteristisches Bestreben, von dem er wiederholt mit Bezug auf Kunst und Wissenschaft sprach.[40]

---

den Umständen ab, und sei ganz gleichgültig. Der Glaube sei ein heiliges Gefäß, in welches ein jeder sein Gefühl, seinen Verstand, seine Einbildungskraft, so gut als er vermöge, zu opfern bereit stehe. Mit dem Wissen sei es gerade das Gegenteil …« (WA I 32, S. 269 f.).

[38] Vgl. *Wilhelm Meisters Wanderjahre* Buch III Kap. 13: »Warum hofft der Mensch nur in die Nähe? Da muß er handeln und sich helfen, in die Ferne soll er hoffen und Gott vertrauen« (WA I 25.1, S. 255); vgl. auch den Schlussvers des Gedichts *Symbolum*: »Wir heissen euch hoffen.« (WA I 3, S. 62).

[39] In den 1817 geschaffenen Versen personifizierte Goethe die Hoffnung als ein engelhaftes, den Menschen empor hebendes Wesen: *ELPIS. Hoffnung*. »… Ein Wesen regt sich leicht und ungezügelt: Aus Wolkendecke, Nebel, Regenschauer/ Erhebt sie uns, mit ihr, durch sie beflügelt./ Ihr kennt sie wohl, sie schwärmt durch alle Zonen – / Ein Flügelschlag! Und hinter uns Äonen.« (WA I 3, S. 96).

[40] z. B. hielt er sich beim Verfassen eines dramatischen Werks vor Augen: »Am Ende soll die Empfindung, in der Mitte die Vernunft, am Anfang der Verstand vorwalten.« (Maximen und Reflexionen 1052). – Rückblickend heißt es in *Dichtung und Wahrheit* Buch 10 im Zusammenhang mit Herders Schrift *Über den Ursprung der Sprache* (WA I 27, 309): »ich war noch zu sehr in der Mitte der Dinge befangen, als daß ich hätte an Anfang und Ende denken sollen.« – Als Naturforscher bekannte Goethe: »Wie wir Menschen in allem Praktischen auf ein gewisses Mittlere gewiesen sind, so ist es auch im Erkennen. Die Mitte, von da aus gerechnet, wo wir stehen, erlaubt wohl auf- und abwärts mit Blick und Handeln uns zu bewegen, nur Anfang und Ende erreichen wir nie, weder mit Gedanken noch Thun, daher es räthlich ist, sich zeitig davon loszusagen. | Ebendieß gilt von der Geognosie: das mitttlere Wirken der Welt-Genese sehen wir leidlich klar und vertragen uns ziemlich darüber; Anfang und Ende dagegen […] werden uns ewig problematisch bleiben.« (*D'Aubuisson de Voissins' Geognosie;* WA II 9. S. 224.)

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang«, schrieb er schon als Zwanzigjähriger an einen Freund, ein Bekenntnis, das er viele Jahre später gegenüber Charlotte v. Stein wiederholte.[41] Als Wissenschaftler bekannte er noch kurz vor seinem Tode: »Es ist ein großer Fehler dessen man sich bey der Naturforschung schuldig macht, wenn wir hoffen, ein complicirtes Phänomen als solches erklären zu können […] Denn das Einfache verbirgt sich im Mannichfaltigen, und da ist's, wo bey mir der Glaube eintritt, der nicht der Anfang sondern das Ende alles Wissens ist.«[42] Hier also trat der ›Glaube‹ ans Ende, war also quasi auswechselbar mit der ›Hoffnung‹. An diesen Aussprüchen erkennt man, dass Anfang und Ende allen Wissens für Goethe dem religiösen Bereich angehörte, was auch erklärt, warum sein Text für Schubarth mit Glaube Liebe Hoffnung beginnt.

Zu Goethes Behauptung von ›Religion Kunst Wissenschaft‹: »alle drei sind eins|von Anfang und am Ende|wenn gleich in der Mitte getrennt«, sei noch angeführt, dass Goethe aus eigener Erfahrung spricht, wenn er den ›Anfang‹ betreffend, vom Propheten wie vom Poeten erklärt: »beide sind von Einem Gott ergriffen und befeuert«,[43] oder wenn er von der Bibel als der ältesten Sammlung »orientalischer Poesie« spricht.[44] So nahe verwandt erschien ihm die ›hohe Poesie‹ mit der religiösen Botschaft, dass er sie als »weltliches Evangelium« bezeichnete.[45] Der Ergriffenheit von Oben verdankte Goethe aber auch die Impulse zu seiner Naturforschung, durch die er der göttlichen Natur,

[41] An J. C. Limprecht, 13.4.1770 (WA IV 1, S. 232); an Ch. v. Stein, 3.7.1783 (WA IV 6, S. 176).

[42] An S. Boisserée, 25.2.1832 (WA IV 49, S. 250); vgl. *Über den Regenbogen* (WA II 5.1,S. 443).

[43] *Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Divan*, Kap. *Mahomet* (WAI 7, S. 32). Dieses Thema hatte schon den jungen Goethe beschäftigt in *Zwo biblische Fragen* (WA I 37, S. 186): *Was heißt mit Zungen reden?* »Vom Geist erfüllt, in der Sprache Geists; des Geists Geheimnisse verkündigen …«

[44] *Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Divan*, Kap. *Hebräer* (WA I 7, S. 7).

[45] Vgl. *Dichtung und Wahrheit* Buch 13: »Die wahre Poesie kündet sich dadurch an, daß sie, als ein weltliches Evangelium, durch innere Heiterkeit, durch äußeres Behagen uns von den irdischen Lasten zu befreien weiß, die auf uns drücken. Wie ein Luftballon hebt sie uns mit dem Ballast, der uns anhängt, in höhere Regionen und läßt die verwirrten Irrgänge der Erde in Vogelperspektive vor uns entwickelt daliegen. Die muntersten wie die ernstesten Werke haben den gleichen Zweck, durch eine glückliche geistreiche Darstellung so Lust als Schmerz zu mäßigen.« (WA I 28, S. 213 f.).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem *deus sive natura*, immer näher zu kommen suchte. Glückte ihm nach langer Mühe eine erhoffte Entdeckung, dann brach er ›am Ende‹ selber in quasi religiöse Ekstase aus.[46]

Dass dazwischen – »in der Mitte« – alles Trennende liegt, lässt sich gleichfalls plausibel dadurch erklären, dass bei Kunstwerken, ob Poesie, Tonkunst oder den bildenden Künsten, zwischen dem inspirierten Anfang und dem hoffnungsvollen Ende ›in der Mitte‹ die lange Mühsal der verschiedenartigen schöpferischen Prozesse liegt, was mutatis mutandis gleichfalls für die Wissenschaft mit ihren oft langwierigen Forschungsprozessen gilt, die zwischen dem ersten Impetus und dem Erreichen des Ziels liegen.

Mit Bezug auf die Religion(en) mag Goethe an all das Trennende gedacht haben, was nach den ursprünglichen Eingebungen der Propheten und Religionsstifter anschließend ›in der Mitte‹ geschieht, wenn sich die jeweilige Religion von ihren eigenen Anfängen entfernt und auch bewusst von anderen Religionen ›trennt‹. Mit solchen kirchengeschichtlichen Prozessen hatte Goethe sich jahrzehntelang beschäftigt und viele Betrachtungen darüber angestellt.[47] Dass er »Anfang und Ende« lieber verknüpft sah, zeigt sich u. a. in den *Noten und Abhandlungen zum Divan*, wo er den Monotheismus des Islam als eine »einfache Gottesverehrung« gegenüber dem indischen Polytheimus rühmt, um anschließend die der Griechen und Römer als »reinere Vielgötterei« zu erwähnen und bemerkenswerterweise unter der gleichen Rubrik die christliche Kirche anzuführen, der er ausdrücklich dafür rühmt, dass ihr ›reiner edler Ursprung‹ sich ›immer wieder hervortut‹:

»Dagegen gebührt der christlichen das höchste Lob, deren reiner edler Ursprung sich immerfort dadurch betätigt, daß nach den größten Verirrungen, in welche sie der dunkle Mensch hinein zog, eh' man sich's versieht sie sich in ihrer ersten lieblichen Eigentümlichkeit, als Mission, als Hausgenossen- und

[46] Z. B. wenn er Herder im März 1784 nach Entdeckung des Zwischenkieferknochens verkündet: »Nach Anleitung des Evangelii muß ich dich auf das eiligste mit einem Glücke bekannt machen, das mir zugestoßen ist. Ich habe gefunden – weder Gold noch Silber, aber was mir eine unsägliche Freude macht – das os inter rmaxillare am Menschen! […] es ist wie der Schlußstein zum Menschen, fehlt nicht, ist auch da! Aber wie!« (WA IV 6, S. 258).

[47] So noch innerhalb der *Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Divan* z. B. ausführlich mit Bezug auf die Parsische Religion der Feueranbeter im Kap. *Ältere Perser* (WA I 7, S. 19–24).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Brüderschaft, zu Erquickung des sittlichen Menschenbedürfnisses, immer wieder hervorthut.«[48]

Hier fällt wiederum das für den humanen Goethe so wichtige Stichwort des sittlichen ›Menschenbedürfnisses‹, ein Ausdruck, mit dem Goethe eine unabdingbare Grundlage zur Wesensverwirklichung als Voraussetzung eines menschenwürdigen Daseins bezeichnete. Für ihn gehörte auch das ›Einssein‹ von Religion Kunst und Wissenschaft dazu. Er wusste: »Jedes Bedürfnis dessen wirkliche Befriedigung versagt ist, nötigt zum Glauben«.[49]

Die Vermutung liegt nahe, dass Schubarths Aufsatzentwurf vom April 1819, der Goethe beschäftigte, als er gerade dabei war, die *Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des West-östlichen Divans* druckfertig zu machen, nicht nur den ›schematischen Text‹ für Schubarth, sondern auch den Vierzeiler ausgelöst hat. Jedenfalls wäre es durchaus im Einklang mit Goethes Beschäftigungen im April 1819, eine etwa gleichzeitige Entstehung der Verse anzunehmen. Dass dort auffälligerweise Wissenschaft an erster Stelle steht, erklärt sich womöglich als Reaktion auf Schubarths ›leidenschaftlichen, heftigen Widerstand gegen Wissenschaft‹, den dieser übrigens nach Goethes Entgegnung aufgab und eine ›eigentliche, wahre, wohlgegründete Wissenschaft‹ anerkannte.[50]

[48] *Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Diva*n, Kap. *Mahmud von Gasna* (WA I 7, S. 43 f.).

[49] *Die Wahlverwandtschaften* II. Kap. 18 (WA I 20, S. 413).

[50] Am 27. April 1819 antwortete Schubarth: »Den leidenschaftlichen, heftigen Widerstand gegen Wissenschaft bemerken Ew. Excellenz selbst. Hier werde ich nun freilich Unrecht behalten müssen, da eigentlich, wie ich mir selbst gestehen mus, diese Anfeindung des Wissens bei mir ihren Ursprung nicht von der eigentlichen, wahren, wohlgegründeten Wissenschaft, als von der Philosophie her hat.« – Für die freundlich zur Verfügung gestellte Arbeitstranskription aus der Regestausgabe *Briefe an Goethe* im GSA, Weimar (GJA 28/830 Bl. 16-Bl. 22, Mappe 6/1650) sei Frau Dr. Silke Henke verbindlichst gedankt.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stephan Grätzel

Daseinsschuld und Versöhnung

Daseinsschuld: der Bezug des Lebens zum Tod

Die mit dem vorliegenden Band verbundene Ehrung des großen Wissenschaftlers, Denkers und Mythenforschers unserer Tage, Kurt Hübner, möchte ich verbinden mit der Erinnerung an den in Vergessenheit geratenen Meister der Mythologie, Karl Meuli. Als Inhaber des 2. Lehrstuhls für Klassische Philologie widmete er seinem Baseler Kollegen Peter von der Mühll in einer Festschrift zu dessen 60. Geburtstag eine umfassende, nahezu monografische Abhandlung zu den griechischen Opferbräuchen.[1]

Trotz der Neuauflage der Werke Meulis in den von Thomas Gelzer herausgegebenen *Gesammelten Schriften*[2] ist dieser bedeutende Aufsatz weitgehend unbeachtet geblieben. Das gilt auch für andere Werke von Karl Meuli, die sich mit antiker und gegenwärtiger Volkskunde, vor allem mit den Maskenbräuchen, befassen. Diese Arbeiten sind von besonderem Wert, weil sie durchweg der Erforschung des Totenglaubens zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten gewidmet sind.

Die untersuchten Riten und Bräuche, die im Zusammenhang mit dem Tod und dem Töten stehen, werden von Meuli unter der Perspektive des schuldhaften Bezugs zu den Toten, aber auch zum Töten betrachtet. Der Bezug zu den Toten und Getöteten enthüllt die Logik einer besonderen Schuld, die im alltäglichen Leben nicht oder nicht mehr in Erscheinung tritt. Es handelt sich dabei um die Schuld, die an das bloße Leben gebunden ist. In Anlehnung an die von Heidegger in *Sein und Zeit* herausgestellte Schuld kann sie ›Daseinsschuld‹ genannt

[1] Gigon Olof/Karl Meuli/Willy Theiler/Fritz Wehrli/Bernhard Wyss: *Phyllobolia, für Peter von Mühll zum 60. Geburtstag*, Basel 1946, S. 185–288.

[2] Thomas Gelzer (Hrsg.)/Karl Meuli: *Gesammelte Schriften*, Basel 1975, S. 907–1021.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

werden.[3] Daseinsschuld ist schon bei Heidegger die Schuld gegenüber der von ihm so genannten ›Geworfenheit‹. Die Geworfenheit gibt auch in der von Heidegger gegebenen anonymen und vor allem absoluten Form (ohne Werfer) den Bezug zur Vergangenheit zu erkennen.

Auch wenn Heidegger nicht von einer Schuld gegenüber den Toten und Getöteten, sondern nur von einer Schuld gegenüber dem ›geworfenen Grund‹ spricht[4], so ist dieses Nicht-zurück-können zum Grund oder vor den Grund gleichsam die ontologische Formulierung – aus der Perspektive von Meulis Forschung – für die Schuld gegenüber den Ahnen und Getöteten, die das Dasein ermöglicht und dafür ein Opfer gebracht haben. Der ›Grund‹ ist nur die neutralisierte und anonymisierte Formulierung für die Urheber und Erhalter des eigenen Lebens. Heideggers Begriff der Daseinsschuld ist eine präzise, aber verkürzte Formulierung für diesen Bezug der Lebenden zu Ihren Urhebern und Erhaltern.

Daseinsschuld ontologisch: das Sein-zum-Tode

Die Daseinsschuld tritt im Töten und im Totenglauben hervor. Sie bestimmt den Totenglauben als schuldhaften Bezug zu den Ahnen und Getöteten. Der ontologische Charakter des schuldhaften Bezugs zum Grund, zu den Toten und Getöteten wird jedoch nicht durch eine persönliche Verfehlung bestimmt (wobei ein solcher Umstand durchaus noch dazu kommen kann, etwa im schlechten Gewissen, Verstorbene während ihres Lebens ungerecht behandelt zu haben). Das Rechtsgefühl und die Gerechtigkeit, welche in Zusammenhang mit der Daseinsschuld auftreten, entstammen vielmehr dem Bewusstsein, das Dasein erhalten zu haben, ohne dafür ›verantwortlich‹ zu sein. Für Heidegger ist das der Grund für den Ruf des Gewissens.[5] Der im Gewissen ergangene ›Ruf‹ fordert zur nachträglichen Übernahme der Verantwortung auf. Heidegger spricht in *Sein und Zeit* von dem »Nachholen einer Wahl«.[6] Durch die Tatsache, nicht vor den Grund zurück zu können, bleibt diese Nachträglichkeit aber immer unvollkommen

[3] Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe, Bd. 2, Frankfurt 1977, S. 371 ff.
[4] Ebd., S. 377.
[5] Ebd., § 56, S. 362 ff.
[6] Ebd., S. 356.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

oder schuldhaft. Deshalb ist »Dasein als solches schuldig«.[7] Der Versuch des Gutmachens und Aufwiegens dieser Schuld im Nachholen der Wahl führt für Heidegger zum »eigentlichen Selbstseinkönnen«[8]. ›Es‹ begibt sich auf die Suche nach dem ›Wer‹ seines Selbst. Diese Suche bringt das Dasein vor die »Unheimlichkeit, die das vereinzelte In-der-Welt-sein im Grunde bestimmt.«[9] Heidegger verbindet durch diesen Befund den Ruf des Gewissens, die Schuld und Unheimlichkeit mit dem Tod, genauer gesagt: mit dem eigenen Tod.[10]

Der eigene Tod als Ende des Lebens, als eigene »Möglichkeit der Unmöglichkeit« wie Heidegger sagt[11] und damit als die Ermöglichung der Eigentlichkeit eines ›Seins-zum-Tode‹, ist aber eine ontologische Konstruktion, die schon eine grundlegende Veränderung eines mythologischen Bezugs durchgemacht hat. Diese Veränderung liegt in der Vorstellung und im Begriff vom Tod. Die heutige Vorstellung, dass der Tod das Ende des persönlichen Lebens ist und die Zerstörung der Existenz bedeutet, steht im Widerspruch zur mythologischen Bedeutung des Todes. Der Mensch scheidet durch den Tod zwar aus der leibhaftigen Gemeinschaft aus, er bleibt aber in der Sprachgemeinschaft erhalten. Ein Ausscheiden aus der Sprachgemeinschaft ist unmöglich, solange diese Gemeinschaft die Sprache spricht, die von den Ahnen gebildet und geformt wurde.

Erst eine technische Begrifflichkeit von der Sprache als einem Zeichen- und Kommunikationssystem hat die abwegige Vorstellung geschaffen, man könne sich aus der Sprache ausklinken wie aus einem Telefongespräch. Selbst eine Theorie wie die vom ›kulturellen Gedächtnis‹[12] leidet an der ›technik-orientierten‹ Vorstellung, Gedächtnis und Erinnerung seien als Behälter, Reservoirs oder abrufbare Datenspeicher zu verstehen. Die ›Gefangenheit‹ in der Sprache lässt einen außersprachlichen Zustand nicht zu. Der Mensch bleibt auch im Schweigen oder im Reden über Sprache (bzw. deren wissenschaftlicher Erforschung) in der Sprache. Deshalb war und ist den Menschen überall dort, wo noch kein technisch verbildetes Verhältnis zur Sprache vorliegt, die Anwesenheit der Toten und das Weiterleben nach dem Tod

[7] Ebd., S. 378 f.
[8] Ebd., S. 355.
[9] Ebd., S. 367.
[10] Ebd., § 62, S. 404 ff.
[11] Ebd., S. 348 ff.
[12] Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1999, S. 22.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine Selbstverständlichkeit. Im Selbstbezug des ›vereinzelten In-der-Welt-seins‹ verliert sich diese Selbstverständlichkeit, weil der sprachlich-dialogische Bezug hier nur mit sich selbst geführt wird.

Der sprachliche Bezug zum Tod kann heute nur aus Bräuchen und Riten um das Töten und Sterben heraus verständlich werden. In ihnen zeigt sich, dass die Angst vor dem Tod die Angst vor den Toten ist. Diese Angst drückt sich im *mythologischen* Bezug der Lebenden zu den Toten oder zur Unterwelt aus. Dieser Bezug ist auch im vereinzelten Dasein gegenwärtig, wenngleich mythologisch unverstanden. Die Toten sind noch da, aber nicht mehr im sprachlichen Miteinander des Wir und Du, sondern im ›anonymen‹ *Es*. »Es ruft« ist die von Heidegger richtig erkannte aber falsch gedeutete Sprechhandlung.[13] Das *Es* ist nicht das Alter Ego, sondern das nicht mehr selbst sprechende *Gegenüber* im Dialog. Im Dialog mit dem Es ist der Dialogpartner nur verstummt, aber nicht ausgeschieden. Der Ruf ertönt ja auch – wie Heidegger zu Recht feststellt – im ›Modus des Schweigens‹[14]. Doch ist dieser Modus vielberedt, denn er öffnet die Ohren für die Geschichte. Im Modus des Schweigens reden die Toten, sie sprechen über das, was sie hinterlassen haben und sind somit sprachlich anwesend.

Daseinsschuld mythologisch: das Sein der Toten

Die Daseinsschuld tritt mythologisch in Erscheinung, wenn die Erfahrung des Übergangs von einer Lebensphase zur anderen (vor allem bei Geburt, Reife, Hochzeit und Tod) gemacht wird. Diesem Zusammenhang ist Karl Meuli in seinen Untersuchungen fast ausschließlich nachgegangen[15]. Dabei hat er herausgestellt, dass die Erfahrung des Todes nicht den eigenen Tod, sondern das Miterleben des Todes von Anderen und vor allem das Töten anderen Lebens betrifft. Der Mensch steht im

[13] Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 366.
[14] Ebd., S. 363.
[15] Fritz Graf: *Rezension der Gesammelten Schriften Karl Meulis,* in: Gnomon 51, München1979, S. 209–216: »Trotz ihrer inhaltlichen Diversität und des immensen Reichtums an Einzelinformationen haben fast alle Arbeiten M.s Wurzel und Fluchtpunkt in seiner lebenslangen Beschäftigung mit Totenglauben und Totenritual, die er auf möglichst weit gefasster komparatistischer Basis in den Griff zu bekommen suchte, räumte er ihnen doch eine Schlüsselstellung bei der Entstehung von Religion überhaupt zu.«, S. 209.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Konflikt, leben zu müssen aufgrund anderen Lebens, also aufgrund eines freiwillig oder unfreiwillig erbrachten Opfers von anderen Lebewesen. Daseinsschuld ist damit genauer gesagt die Schuld der Lebenden gegenüber den dafür geopferten anderen Lebenden. Dazu muss aber das Leben als Wert erkannt werden. Der Wert des Lebens wird einerseits in den Riten gespiegelt, die sich mit den Übergängen, den großen Krisen des Lebens befassen oder befasst haben. Andererseits tritt der Wert in Bräuchen hervor, die sich aus dem Umgang mit anderem Leben beim Töten bei Jagd und Schlachtung und beim Ernten entwickelt haben. Diese Riten waren das besondere Forschungsfeld von Karl Meuli.

Meulis Arbeit beschäftigt sich also zentral mit diesem in der modernen Kultur völlig verloren gegangenen Bezug zu den Toten. Dieser Bezug ist ein mythologischer. Denn Mythologie ist nicht nur die Wissenschaft, welche sich mit dem Mythos beschäftigt, sondern sie ist auch und vor allem die Gesamtheit der mythischen Überlieferungen eines Volkes. Solche Überlieferungen sind wiederum an das Erzählen geknüpft. Ist der Mythologe auch Wissenschaftler – wie es bei großen Mythologen wie Karl Kerényi der Fall ist –, dann nimmt er eine betrachtende und bewertende Position gegenüber seinem Erzählen ein. Er tritt damit aus seiner Erzählhaltung heraus und hört auf, Mythologe im strengen Sinn zu sein. Im Unterschied zum ›Wissenschaftler vom Mythos‹ ist der Erzähler des Mythos in die Erzählung integriert. Er ist Teil der Erzählung. Seine Vermittlerfunktion liegt darin, dass er die Worte der Toten überbringt. Zwar verliert er damit die vom Wissenschaftler geforderte objektive Haltung, er gewinnt aber die mythologische, die den Kontakt mit der Unterwelt aufnimmt.

Der Mythos muss erzählt werden, er ist an die Sprechhandlung und die ihm folgenden Formen der Präsentation gebunden. Schon die schriftliche Niederlegung bedeutet einen schwerwiegenden Eingriff, erst recht die wissenschaftliche, vielleicht sogar empirische Auswertung mythologischer Erzählung. Der Grund liegt darin, dass Sprache – wie in Sprachphilosophie und Sprachwissenschaft weitgehend verkannt wird – dialogisch ist. Sprache ist nicht die Handlung eines Sprechers, der in eine Welt hinein oder zu einem anderen Sprecher hin spricht. Sprache ist das jedem Sprecher und jeder ›Sprachhandlung‹ *vorausgehende* Medium, das zunächst Hörer ausbildet, die sich erst aufgrund ihres Hörerseins zu Sprechern entwickeln. Diese Ordnung der Abfolge: erst Hörer, dann Sprecher, ist kein nebensächliches Detail.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sie – und nicht Ernst Haeckels asozialer Biologismus – begründet die Ontogenese und Phylogenese des Menschen und macht ihn zum Hörer des Wortes, dem er sich zwar widersetzen, nicht aber entziehen kann.

Die Besonderheit der Mythologie in der vom Wort geprägten Welt des Menschen liegt im Dialog mit den Toten, sie stellt eine Verbindung mit der Welt der Toten her. Vermittler der beiden Welten ist der Mythologe, der Mythen-Erzähler. Walter Benjamin hat in seinem bemerkenswerten Aufsatz über den ›Erzähler‹ festgestellt, dass die Urform des Erzählers der Sterbende ist.[16] Am Ende seines Lebens und mit Blick auf sein Ende erzählt der Sterbende den Nachkommenden von seinem Leben. Aus dieser Erzählsituation leitet sich für Benjamin die Autorisierung der Erzählung überhaupt ab.[17] Der Blick auf den Tod ist aber,– streift man den existentialistischen Zug Benjamins ab – der Blick auf die Toten, also jene, die in der Situation des Sterbens *voraus gegangen* sind.

Die Erzählung des Sterbenden ist die Rückgabe seines gelebten und nunmehr abgelebten Lebens an die Toten, die ihm einst das Leben gegeben haben. Die Erzählung greift und wirkt damit in zwei Zeitfelder hinein. Sie richtet sich an die Lebenden, die am Totenbett stehen und die das Leben in die Zukunft führen. Sie richtet sich in dieser Situation aber auch an die Toten und gibt ihnen das einst empfangene Leben in Form einer vollendeten Lebensgeschichte zurück. Der Erzähler als Mythologe verbindet die Welt der Toten mit der Welt der Ungeborenen, er ist der Mittler der Welten.

Karl Meuli ist deshalb nicht nur ein Mythenforscher, er ist auch ein Mythologe, weil er seine Forschung ganz in den Dienst dieser Verbindung gestellt hat. Er redet nicht nur von Bräuchen, sondern er stellt ihren Lebensbezug her: die Verbindung zur Heiligkeit des Lebens. Dieser Wert ist wissenschaftlich nicht mehr nachweisbar oder gar beweisbar, er kann nur erzählt werden. Deshalb erzählt Meuli in seinem Aufsatz *Griechische Opferbräuche* vom Wild, das sich nur töten lässt, wenn es seinen Jäger liebt.[18] Er erzählt von den Unschuldskomödien, den Buphonien, bei denen sich der ›Stiermörder‹ (Buffo) als Un-

[16] Walter Benjamin: *Der Erzähler.* Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows, in: Tiedemann/Schweppenhäuser (Hgg.): *Gesammelte Schriften*, Bd. II,2., Frankfurt/Main 1977, S. 438–465.

[17] Benjamin: *Der Erzähler*, S. 450.

[18] Meuli: *Gesammelte Schriften*, S. 950, 982.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schuldslamm geriert und die Schuld für das Töten auf die Schlachtwerkzeuge schiebt.[19] Er erzählt von den Jagd- und Schlachtbräuchen und dem damit verbundenen Tanzritus bei dem man ins Fell der getöteten Tiere gehüllt tanzte, um das »Tier zu tanzen«,[20] also sein Leben weiterzuführen und sich so mit ihm zu versöhnen. Die Grundlage dieser Bräuche ist für Meuli »leicht zu sehen: der Jäger hat die Tötung gesühnt, das Tier zufrieden gemacht; sein Gewissen ist nun wieder rein, er fühlt sich unbeschwert und sicher, und einem solchen wird das Jagdglück weiterhin hold sein.«[21]

Alle diese Aussagen sind mythologischer Art, sie fühlen sich in die Tierwelt hinein und vermitteln zwischen dem getöteten Tier und dem Jäger. Ihre philosophische Grundlage muss gar nicht gesucht werden, Meuli gibt sie selbst an einer Stelle zu erkennen. Sie liegt in der Bedeutung des Mitleids, für die er Schopenhauer als Referenz benennt.[22] Er sieht darin den »Grundstein aller Sittlichkeit und Moral« und den »Urquell echter religiöser Werte«.[23] Der ›Blick‹ des Sterbenden und Toten erregt Mitleid und erzeugt ein Gefühl von Schuld, das zur tiefen Besinnung, Ergriffenheit und Wandlung führt.[24] Zu Recht behauptet er, dass diese Grundlage nicht die herrschende Lehre in Theologie und Philosophie sei.[25] Dies gilt insbesondere für die Erklärung solcher Riten, bei denen es nicht nur um das Töten von Tieren, sondern auch um das Ernten geht. Die Erntebräuche haben die gleichen Züge der Schuldverweisung und Sühne, wie die Jagd- und Schlachtriten. Meuli zeigt in einem anderen Aufsatz, dass die Tötung des ›Korndämons oder der ›Roggenalten‹ eine Schuld erzeugt, die rituell abgetragen werden muss.[26] Die Scheu vor dem Töten deckt sich also nur zum Teil mit heutigen Vorstellungen von Vegetarismus oder Veganertum. Sie hat einen anderen Ursprung und ein anderes Motiv und ist allein im Totenglauben angesiedelt.

---

[19] Ebd., S. 1004 ff.
[20] Ebd., S. 969.
[21] Ebd., S. 963.
[22] Ebd., S. 978 f.
[23] Ebd., S. 979.
[24] Damit schließt Meuli aber nicht nur an Schopenhauer, sondern auch an Richard Wagners *Parsifal* an.
[25] Meuli: *Gesammelte Schriften*, S. 979.
[26] Ebd., S. 52 ff.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Daseinsschuld tragisch: Versöhnung mit den Toten

Meuli hat als ein akribischer Forscher und Sammler volkskundlicher Dokumente diesen für uns unverständlich gewordenen Totenglauben an den Jagd-, Schlacht- und Ernteriten, aber auch an anderen Bräuchen zu belegen versucht. Sie zeigen, wie das Töten und Ernten, das nicht immer schon und für alle Menschen ein Verbrechen war,[27] zu einem Konflikt geworden ist. Dieser Konflikt ist die Urform des tragischen Konflikts.

Die tragische Schuld des Menschen, die in der antiken Tragödie bei Aischylos, Sophokles und Euripides literarisch geworden ist, wird mittlerweile selbst von den Fachleuten in ihrer die Generationen übergreifenden Form nicht mehr erkannt, sondern für eine Charakterschwäche der Protagonisten gehalten.[28] Im nicht-wissenschaftlichen, allgemeinen Verständnis ist das anders. Hier ist es selbstverständlich und wird moralisch-ethisch beachtet, dass der Mensch durch sein bloßes Leben in einen tragischen Konflikt gerät. Der Konflikt liegt in der unumgänglichen Notwendigkeit, andere Lebewesen, anderes Leben zu brauchen, zu verbrauchen, zu verzehren und zu vernichten, um selbst am Leben zu bleiben. Damit nun der Gebrauch (uti) auch zum Genuss (frui) werden kann, muss die Einseitigkeit und Schuld dieser *Vernichtung* nicht nur erkannt, sondern getilgt werden. Die Jagd-, Schlacht und Ernteriten dienen der Aufhebung dieser Einseitigkeit, indem sie gewissermaßen eine *Wiederherstellung* des Lebens inszenieren.

Der Gebrauch und auch zum Teil die Bedeutung solcher Riten – als Beschwörung oder Heilung – bleiben erhalten, auch wenn ihr Sinn unverständlich geworden ist. Meuli schreibt in *Sinn und Ursprünge der Maskenbräuche*:

»Es ist nun der Glaube vieler Völker, dass zu bestimmten Zeiten des Jahres die Unterwelt sich öffne und diese Ahnen – die Seelen, die Toten – für genau bemessene Fristen zur Oberwelt entlasse. Ihnen gehört während dieser unheimlichen Tage die Welt, ihr Recht gilt; zürnend und alles Unrecht rächend schweifen sie umher und heischen Verehrung, Opfer und Buße. Jeder nimmt die Strafen oder Rügen, die ihr Geistergericht verhängt, demütig und angstvoll entgegen – wer wüsste sich frei von jeglicher Schuld! –, und mit reich-

[27] Ebd., S. 979, FN 2.

[28] Michael Lurje: *Die Suche nach der Schuld.* Sophokles' Oedipus Rex, Aristoteles' Poetik und das Tragödienverständnis der Neuzeit, München/Leipzig 2004. Lurje setzt sich mit solchen Interpretationen auseinander und kritisiert sie äußerst gründlich.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lichen Opfermahlzeiten sucht man die Zürnenden zu versöhnen. Ist dann der Sturm vorüber und das Unrecht gerächt, sind die Unheimlichen, beruhigt und gesättigt, mit der Verheißung weiterer Gnade in ihr Reich zurückgekehrt, so ist das schuldbeladene Herz entlastet, der Himmel geklärt, und Glück und Segen kehren wieder ein. Die Welt ist für einmal wieder entsühnt.«[29]

Für eine genau bemessene Zeit öffnet sich die Unterwelt, die Toten kehren zurück. Während ihres Besuchs ist es charakteristisch, dass sie *heischen*, *strafen* und *segnen*. Meuli nennt eine große Zahl unterschiedlicher Feste, die als ›Besuchsfeste‹ gelten können. Eine Figur dieser Besuchsfeste, der *Harlekin* wird von Meuli ausgiebig behandelt. Schon die Etymologie zeigt ihn als Totenfürsten, als *harilo-king*, ›Heerkönig‹, der die Heere der Toten und des Totenreiches als König der Toten anführt. Mit seinem ›wilden Heer‹, der *familia Herlechini* oder *maisnie Hellequin* zieht er zu den festgelegten und immer eingeschränkten Zeiten der Übergangsfeste durch die Welt.

Interessant ist nun, dass der Totenfürst zum Possenreißer Harlekin wurde, konkret in der *Comedia dell'arte* in Paris: »Gegen Ende des 16. Jahrhunderts endlich erobert der zum akrobatischen Tänzer und Possenreisser gewordene Harlequin mit Hilfe italienischer Komödianten die Pariser Bühne und von da aus als Narr die Welt. Welch eine Entwicklung vom grausen König des Totenheeres zur komischen Maske! Wie ist das möglich?«[30] In der *Comedia dell'arte* sind ja die Rollen und Figuren festgelegt, die Geschichte dagegen wird improvisiert. Der Kern der Truppe besteht aus Pantalone (einem Kaufmann aus Venedig), sowie dem Dottore (einem Gelehrten aus Bologna), die mit ihren zwei Dienern Harlekin aus Bergamo und Pulcinella aus Neapel auftreten. Gerade die Namen der Diener kennt man bis heute. Sie spielen die gleiche Rolle, die Mephisto in Goethes Faust einnimmt, das Alter Ego oder den Schatten.[31] Auch Mephisto wird im Zweiten Teil der Tragödie in der ›Klassischen Walpurgisnacht‹ zeitweilig zum Narren, bleibt aber auch dabei der unheimliche und mächtige Schatten von Faust, der aber nach Fausts Tod der christlichen Versöhnung unterliegt.

---

[29] Meuli: *Gesammelte Schriften*, S. 210.

[30] Ebd., S. 227.

[31] In wieweit der Schatten auch schon der Totengeist, die *psyche* ist, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Siehe dazu: Walter Otto: *Die Manen oder von der Urform des Totenglaubens*, 2. Aufl. Darmstadt 1983. (Siehe auch Stephan Grätzel: *Dasein ohne Schuld*, Göttingen 2004, S. 219 ff.)

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie konnte aber aus dem Herrn des Totenreiches, aus dem Totenfürsten, ein Possenreißer werden? Die vorchristliche Bedeutung des Besuchs der Ahnen, die heute noch an den Bräuchen bei Silvester oder Halloween zu erkennen ist, gibt einen Hinweis. Der ursprüngliche Sinn dieser Besuchsfeste liegt in der Weiterführung und Erneuerung des Lebens. Durch die Mischung aus Unheimlichem und Segnendem und dem glücklichen Ausgang dieser Besuche in der Weiterführung des Lebens werden die Gäste und sogar der Totenfürst selbst komisch. Die Wirkung der Besuchsfeste und ihres positiven Ausganges hat etwas Heiteres, Freudiges, Erlösendes. Sowohl der bacchantische Taumel und die Komik solcher Feste als auch die Unheimlichkeit der Masken drücken dies aus. Meuli bleibt aber bei dem volkskundlichen Material, eine philosophische Vertiefung dieser Ambivalenz gibt er nicht:

»Viele Masken Afrikas, Melanesiens und Amerikas sind komisch, wollen nichts als komisch sein und die Leute nur zum Lachen bringen; bei uns lässt sich diese Entwicklung am eindrücklichsten verfolgen bei Herlechinus-Arlequin. Wir antworten also nur mit dem Hinweis auf Tatsachen; das weitere ist mehr Aufgabe des Philosophen und des Psychologen als des Volkskundlers. Immerhin haben wir alle die Erfahrung gemacht, dass das Unheimliche und Schreckende auch aus unsern Masken nie ganz verschwunden ist.«[32]

Hier sei ein Hinweis auf Friedrich Nietzsche gestattet. Er schreibt in seiner *Geburt der Tragödie*, in den antiken Tragödien sei immer nur das Leiden und die Auferstehung von Dionysos als Protagonist der gesamten Tragödie gefeiert worden:

»Es ist eine unanfechtbare Überlieferung, daß die griechische Tragödie in ihrer ältesten Gestalt nur die Leiden des Dionysos zum Gegenstand hatte, und daß der längere Zeit hindurch einzig vorhandene Bühnenheld eben Dionysos war. Aber mit der gleichen Sicherheit darf behauptet werden, daß niemals bis auf Euripides Dionysos aufgehört hat, der tragische Held zu sein, sondern daß alle die berühmten Figuren der griechischen Bühne, Prometheus, Ödipus usw. nur Masken jenes ursprünglichen Helden Dionysos sind.«[33]

Nietzsches Feststellung kann auch für die volkstümlichen Bräuche gelten. Auch hier sind es die Masken des Dionysos, welche die Lebenden

[32] Meuli: *Gesammelte Schriften*, S. 297.
[33] Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*. Hg. v. Colli/Montinari, München/Berlin 1980, S. 71.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit der Unterwelt verbinden und so die Kontinuität des Lebens garantieren.

Nicht nur die Masken, die den Totenfürsten repräsentieren, auch die Riten des Schenkens und der Bescherung in den Nikolaus- und Weihnachtsbräuchen weisen auf die Rolle der Fruchtbarkeit hin:

»Ihre Gaben kommen durch die Luft geflogen: […] Nüsse, Feigen, Naschwerk bei den dionysischen Maskenzügen des klassischen Athen. Oder die Geistergeschenke fallen durch den Kamin herunter, kollern unversehens durch die Tür in die Stube […], oder herrliche Dinge finden sich am Morgen nach der unheimlichen Nacht in geheimnisvoller Weise auf dem ausgelegten Teller, im bereitgestellten Schuh […], im aufgehängten Strumpf. Vieles derart ist im Kindergebrauch lebendig geblieben. Im Deutschen gibt es für diese geheimnisvoll überraschende Art des Schenkens das Wort ›bescheren‹; Haupt-›Bescherungs‹-Fest für die Kinder im klassischen Athen waren die Anthesteria, jenes berühmte Fest mit dem Janus-Antlitz, des Grauens und des tollen Übermuts, in welchem Furcht vor den zurückkehrenden Toten und Totenverehrung sich verbanden mit ausgelassenem Maskentreiben.«[34]

Wie die Fastnacht, so haben also auch die Bescherungsfeste ihren Ursprung in den Besuchsfesten der Toten. Unterschiedlich ist nur die Gewichtung von Heische, Strafe und Segen. Während die Bescherungsfeste eher den Segen zu erkennen geben, steht bei den Fastnachtsbräuchen vor allem das Heischen und Strafen im Vordergrund. Auch die legale Anarchie während der Besuchsfeste hat einen archaischen und tragischen Hintergrund. Sie zeigt sich in dem *Kult der gefesselten Götter*, der auch dionysischen Hintergrund hat. Dionysos wird zeitweilig gefesselt, ebenso wie seine ›Maske‹ Prometheus, welcher als der bekannteste der gefesselten Götter oder Halbgötter gilt. Für Meuli hat die Fesselung nicht nur die mythologische Bedeutung der rhythmischen Wiederkehr der Götter. Sie steht auch für eine befristete Vereinigung des Reiches der Lebenden mit dem Reich der Toten, der Unterwelt. Die Besuchsfeste und die Kulte der Entfesselung sonst gefesselter Götter haben also dieselbe Bedeutung. Während der gefürchteten, aber auch herbeigesehnten Zeit steht die Unterwelt, die Quelle allen Reichtums und der Wiedererneuerung des Lebens, offen. Wenn im sprichwörtlichen Sinn der ›Teufel los ist‹, ist die Zeit des Gerichts, aber auch der Versöhnung und des Segens gekommen:

[34] Meuli: *Gesammelte Schriften*, S. 291.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Gefesselte Götter sind morphologisch ein sehr altes Phänomen. Ihr Kult hängt meist – nicht immer – zusammen mit dem Kult der Toten und der Ahnen. Die religiösen Vorstellungen, welche mit den gefesselten Göttern verbunden sind, finden ihren Ausdruck im Ritual bestimmter Feste. Während des ganzen Jahres sind die Standbilder dieser Götter gefesselt; einmal im Jahr werden sie losgebunden, am Besuchsfest der Ahnen, wenn die Toten auf die Erde zurückkommen. Für die Zeit dieses Festes sind dann auch die Lebenden von allen Bindungen befreit. […] Bei den gefesselten Göttern zeigt sich der Zusammenhang von Leben und Tod, von Glück und Grauen; sie sind böse und gefährlich, darum bindet man sie mit Ketten fest; und sie sind, wenn ihnen die Fesseln gelöst sind, gnädig und gütig und schenken den Menschen das Glück.«[35]

Auch wenn die mythologische Bedeutung verschwunden zu sein scheint, so haben die Bräuche bei Besuchs- und Bescherungsfesten immer noch die Wirkung der Erneuerung, des Wiederanfangs und der vollständigen Reinigung. Die Verbindung von Bräuchen und Riten mit der Daseinsschuld und ihrer Entsühnung bleibt auch in säkularisierten Kulturen erhalten und findet sich in ihren Jahres- und Übergangsfesten.

Deshalb haben die Untersuchungen von Karl Meuli große Bedeutung: Sie zeigen nicht nur, wie in diesen Bräuchen Reste einer antiken Kultur erhalten geblieben sind. Auch die damit verbundene Ethik einer Ehrfurcht vor dem Leben und dem Tod, den Lebewesen, den Toten und Getöteten wird in Meulis Ausführungen erkennbar. Auch wenn die heutige Spaßkultur die in den Bräuchen selbst vorkommende Komik ihrer mythologischen Bedeutung beraubt und sie damit entwertet hat, so bleiben diese Reste an Kultur und Ethik ein Material, das jederzeit wieder lebendig werde kann, weil es – in Meulis Augen, aber nicht nur für ihn – den Urglauben der Menschheit bewahrt.

[35] Ebd., S. 1043. (Im Original kursiv von Thomas Gelzer)

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Thomas Bargatzky

›Wir haben keine Religion, wir haben den Tenno‹

Über Mythos, Religion und ›Religion‹

Kurt Hübners wissenschaftstheoretisch begründete Rekonstruktion der nichtcartesianischen *Ontologie des Mythos* als Arena rationalen Handelns war und ist für meine Arbeit als Ethnologe von immenser Bedeutung, da sie mir die begrifflichen Instrumente zur Hand gibt, unter dem Begriff ›Urproduktive Gesellschaft‹ die ›Verfassung‹ vormoderner und periwestlicher[1] Gesellschaften aus ihren eigenen Voraussetzungen heraus freizulegen. Hübners Trennung von *mythischem Polytheismus* und *monotheistischer Offenbarungsreligion* wollte ich andererseits lange nicht akzeptieren, denn ich sah in beiden jeweils nur Spielarten der transkulturellen Universalie ›Religion‹. In dem vorliegenden Beitrag zu dieser Festschrift möchte ich darlegen, warum ich Hübners Unterscheidung heute für grundsätzlich richtig halte und mich ihm auch in dieser Hinsicht verwandt und verbunden fühle. – Im folgenden setze ich ›Religion‹ in einfache Anführungszeichen, wenn ich mich auf den wissenschaftlichen Begriff beziehe, der zur Bezeichnung der postulierten transkulturellen Universalie dient. Ohne Anführungszeichen dient das Wort zur Bezeichnung monotheistischer Offenbarungsreligion.

Einleitung: Eine Begegnung im Hörsaal und ein Streit um ›Religion‹

Vor nicht allzu langer Zeit sagte mir eine Hörerin aus Japan im Anschluss an eine Vorlesung etwa Folgendes: ›In Japan haben wir keine

[1] Samuel P. Huntington (1996: 58) hat, völlig zu Recht, darauf hingewiesen, dass nichtwestliche Gesellschaften sich zwar modernisieren, aber nicht verwestlichen wollen. Sie repräsentieren somit eine den Westen umgehende – periwestliche – kulturelle Alternative gleichzeitiger Andersartigkeit, die sie der westlichen ›One World‹-Arroganz entgegensetzen.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Religion, wir haben den Tenno. Der Tenno ist Gott‹. Einschränkend fügte sie hinzu: Heute gebe es zwar schon Religionen in Japan, und der Tenno sei auch nicht mehr Gott im Sinne früherer Zeiten, aber auf frühere Zeiten treffe ihre Behauptung zu.

Noch vor knapp zehn Jahren hätte mir diese Äußerung Probleme bereitet. Einerseits hätte ich meiner Hörerin nicht offen widersprechen wollen – nicht nur der Höflichkeit wegen, sondern weil sie die ›authentische Einheimische‹ ist und ich Japan nur aus der Literatur kenne. Andererseits, weil ich aus der scheinbar überlegenen Position des vergleichenden Kulturwissenschaftlers ›gewußt‹ hätte, dass es auch in Japan selbstverständlich ›Religion‹ gibt. Als Ethnologe wurde ich in einer Denktradition geschult, die Mythos, Polytheismus und Monotheismus unter einem Oberbegriff – ›Religion‹ – zusammenfasst. So zählt beispielsweise der Ethnologe George Peter Murduck »religious rituals« zu den Dingen, die in jeder Kultur vorhanden sind, über die Ethnologie und Geschichtswissenschaft Kenntnisse besitzen (Murdock 1945:124). In den Religionswissenschaften scheint eine Übereinstimmung darüber zu bestehen, ›Religion‹ als Oberbegriff für eine Vielzahl höchst unterschiedlicher und wesenmäßig verschiedener Glaubens- und Überzeugungssysteme beizubehalten, weil der Terminus nun einmal eingeführt ist (vgl. Bianchi 1994). Auch aus der Sicht der philosophischen Anthropologie erscheint die Annahme, ›Religion‹ sei eine transkulturelle Universalie, durchaus plausibel, wenn wir beispielsweise Arnold Gehlen folgen: Gerade weil es kein spezialisiertes ›religiöses Organ‹ gibt,[2] »sondern weil die religiöse Motivation in fast jedes irgendwie orientierte menschliche Verhalten eingehen kann … eben deswegen gehört sie, zwischen den unähnlichsten Handlungen desselben und verschiedener Menschen eine Chance des inneren Übergangs herstellend, zu den großen, potentiell ›integrierenden‹ Mächten des sozialen Lebens, zu den Zusammenhang und Einheit stiftenden, so wie die Sprache und die Arbeit« (Gehlen 1957:99).

Solch eine Sicht hat auch lange Zeit meinen eigenen Standpunkt bestimmt. In einem Zeitschriftenartikel versuchte ich beispielsweise im Anschluss an Kurt Hübner darzulegen, dass der Mythos gleichsam der Nährboden der ›Religion‹ sei und dass es daher ›Religion‹ nicht

[2] Gehlen argumentiert hier im Anschluss an A. N. Whiehead: *Religion in the Making*, Cambridge 1926.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ohne Mythos gebe, wohl aber Mythos ohne ›Religion‹ (Bargatzky 2003). Hübner, der bis dato die ontologischen Grundlagen des Mythos (Hübner 1985) und den *Logos der Offenbarung* und damit der monotheistischen Religion freigelegt hatte (Hübner 2001), nahm in einem Kommentar meine Zustimmung zu seiner These zwar mit Wohlgefallen zur Kenntnis, kritisierte aber zugleich den meinen Ausführungen zugrundeliegenden Religionsbegriff, mit dem ich seinerzeit das Christentum als monotheistischen Sonderfall in die allgemeine Religionsgeschichte einordnete. Dieser unscharfe Religionsbegriff, so Hübner, mache es mir nicht möglich, den *fundamentalen Unterschied zwischen polytheistischem Mythos und monotheistischer Religion* zu erkennen, daher hätte ich auch die revolutionäre Bedeutung des augustinischen Religionsbegriffs nicht erfasst (vgl. Hübner 2003:30; Absatz 3).

Ausgangspunkt des damaligen Dissenses zwischen Hübner und mir ist die heutzutage wohl weithin akzeptierte antik-römische Grundbedeutung von *religio* als ›peinlich genaue Beachtung überkommener Riten‹ (vgl. Irmscher 1994). Welche Konsequenzen hat dieser Befund jedoch für die These der Universalität von Religion? Hübners Standpunkt sei hier ausführlich zitiert, um des besseren Verständnisses des Kontextes willen:

»Cicero leitet das Wort Religion aus *relegere* ab, also ›wieder lesen‹, womit die beständige Wiederholung der mythischen Ursprungsgeschichten gemeint ist (zu denen für Cicero insbesondere auch der Ahnenkult gehört), während für Augustin darin das *religare* zu erkennen ist, nämlich die Rückbeziehung des Menschen auf den *einen*, und *transzendenten Gott*. Es geht hier Augustin also nicht darum, wie Bargatzky meint, für das gläubige Individuum eine vertiefte Frömmigkeit und Verinnerlichung zu finden, sondern es geht ihm um einen radikalen Bruch mit der bisher alles umfassenden, *mythischen Immanenz*. So empfiehlt es sich der begrifflichen Klarheit wegen, den Mythos als etwas *rein Immanentes* mit dem Polytheismus zu verbinden, denn die Götter sind ja nur durch die in der Erfahrung sich zeigenden Numina gegeben, die Religion dagegen mit dem Monotheismus, denn mit dem Transzendenten ist zugleich das Absolute und damit dessen notwendige Einheit gesetzt. Auch kann vom Transzendenten nur durch Offenbarung etwas gewußt werden, während der Mythos eine besondere Form immanenter Erfahrung ist« (ebd.).

In meiner Replik hielt ich an der Subsumierung von mythischem Polytheismus und geoffenbartem Monotheismus unter den Oberbegriff ›Religion‹ fest:

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Als Ethnologe oder Religionswissenschaftler hat man es … stets mit mehreren Binnenperspektiven zu tun, denen man deskriptiv genügen muß … der Preis eines unscharfen Religionsbegriffs … scheint mir nicht zu hoch zu sein, wenn ich durch ihn polytheistische und monotheistische Glaubens- und Kultformen unter dem Dach des Begriffs Religion vereinen kann. Das scheint mir auch der Binnenperspektive jener Völker zu entsprechen, mit denen ich … vertraut bin« (Bargatzky 2003a: 62; Absatz 11).

In der vorliegenden Abhandlung möchte ich darlegen, dass Hübner recht hatte, ich dagegen unrecht. Weder entspricht unser moderner Religionsbegriff der Binnensicht jener außereuropäischen Völker, mit denen Ethnologen und Religionswissenschaftler sich beschäftigen, noch sind mythischer Polytheismus und monotheistische Transzendenzreligion nur einfach Spielarten von ›Religion‹, sondern sie sind jeweils grundverschiedene Dinge, deren Unterschiede durch die Subsumierung unter den Oberbegriff ›Religion‹ verschleiert werden. Die kulturhistorisch und religionsphänomenologisch greifbaren Manifestationen beider Systeme verführen freilich zu dieser Unterordnung. Polytheistischer Mythos und monotheistische Religion verbergen gleichsam ihre wesensmäßige Andersartigkeit unter dem Mantel der Epiphanie, denn auch die monotheistische Transzendenzreligion ist, wie der mythische weltimmanente Polytheismus, auf die Epiphanie angewiesen. Im Anschluss an Kurt Hübners (1985; 1986) Freilegung der nichtcartesianischen, mythischen Ontologie wurden von mir in verschiedenen Arbeiten unter dem Begriff ›Urproduktive Gesellschaft‹ die Manifestationen dieser Epiphanie hergeleitet (Bargatzky 1994; 1996; 1997; 1999; 2000; 2007). Darunter verstehe ich einen in allen Kulturstadien auftretenden Komplex von Handlungs- und Denkgestalten, in denen die Vergegenwärtigung der von numinosen Wesen vollbrachten Urstiftungstaten (Hübners *Archái*) im Kultus und teilweise auch im Alltagshandeln eine für den sozialen und politischen Zusammenhalt wichtige Rolle spielt.

Gerade wegen des empirisch-phänomenologischen Kontinuums beider Systeme ist ihre systematische Unterscheidung umso wichtiger, wofür der von Hübner (2001) herausgearbeitete Begriff *Logos der Offenbarung* eine unverzichtbare Handreichung bietet. Damit deutlich wird, worin der fundamentale Unterschied zwischen Mythos und Religion besteht, ist es nötig, den Begriff ›Religion‹ selber auf den Prüfstand zu stellen.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wort und Begriff ›Religion‹[3]

Der Begriff ›Religion‹ mit seinem derzeitigen Bedeutungsfeld ist erst aus der neuzeitlichen abendländischen Kultur, aus der christlichen Religion und Theologie heraus, erwachsen. Die moderne Bedeutung als umfassender Oberbegriff besaß der Terminus ›religio‹ weder in der Antike noch im Mittelalter. Auch im Griechischen gab es keinen entsprechenden Oberbegriff. Die Übernahme des Wortes ›Religion‹ in die deutsche Sprache vollzog sich erst im 16. Jahrhundert (vgl. Schmitz 1996:25).

Die Klärung der Bedeutung dieses Sachverhalts für den Kulturenvergleich wird durch den Umstand erschwert, dass das lateinische *religio* eine *Tugend* bezeichnet – sowohl im profanen gesellschaftlich-politischen, als auch im sakralen götterdienstlichen Sinn. Die Grundbedeutung dieses Tugendbegriffs ist: Scheu, Bedenken, Gewissenhaftigkeit, das den Eltern, Älteren, Vorgesetzten und zuletzt den Göttern bzw. (monotheistisch) Gott geschuldete ›rechte Verhalten‹. Diese spezifische antik-römische Bedeutung behielt der Terminus *religio* bis in das 18. Jahrhundert bei (vgl. Feil 1986; 1995; 2003). Eines der Verdienste Kurt Hübners für die kulturvergleichende Forschung besteht daher meines Erachtens in der Klarstellung, dass der christliche Monotheismus durch den *Logos der Offenbarung* des transzendenten Gottes erfasst werden muss (vgl, Hübner 2001), der polytheistische Mythos dagegen auf der weltimmanenten Erfahrbarkeit des Wirkens der Gottheiten beruht. Bei aller historisch-phänomenologischen Kontinuität des mit dem Terminus *religio* verbundenen Handlungskomplexes bis in das 18. Jahrhundert hinauf, worauf ja Ernst Feil immer wieder hinweist, besteht zwischen beiden Denk-, Orientierungs-, Sinnstiftungs- und Handlungsgefügen ein fundamentaler Unterschied.

Die Christen, wie auch andere Glaubensgemeinschaften, galten bis in die frühchristliche Zeit als eine ›Gefolgschaft‹ (›secta‹, von *sequor). Tertullian (um 200) unterscheidet Christen als ›crucis religiosi‹ (Verehrer des Kreuzes) von den nichtchristlichen Römern als den Anhängern der ›religio castrensis‹ – den Verehrern der Feldzeichen (vgl.

[3] Die folgenden Ausführungen stützen sich auf die Darstellungen von Ernst Feil (1986; 1995), Bertram Schmitz (1996), Peter Antes (1978), Johannes Irmscher (1994) und Kurt Rudolph (1994). Vgl. auch Bargatzky (2007:213–235) für weitere Ausführungen und Verweise.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schmitz 1996: 79 f.). Ernst Feil zufolge (z. B. 1986:29; 1995) dient der Terminus ›Religion‹ erst in der Neuzeit als Oberbegriff, um *alle* Vorstellungen, Einstellungen und Handlungen gegenüber jener Wirklichkeit zu bezeichnen, die als Mächte oder Macht, als Geister oder Dämonen, als Götter oder Gott, als das Heilige oder Absolute oder schließlich als Transzendenz angenommen oder benannt werden (vgl. Schmitz 1996:79).

Auch in außereuropäischen Sprachen gibt es *vor* dem Kontakt mit Europa keine Entsprechungen zum modernen Oberbegriff ›Religion‹, wie Bertram Schmitz (1996:79 ff. u. passim) in einer sprachvergleichenden Untersuchung anhand von ca. 200 lebenden und toten Sprachen überzeugend nachgewiesen hat. Mit anderen Worten: Es lassen sich keine Lexeme angeben, deren Bedeutung derjenigen des modernen Begriffs ›Religion‹ entspricht. Zum Teil werden in außereuropäischen Sprachen sogar Wörter kreiert, die dazu dienen sollen, diesen modernen westlichen Religionsbegriff wiederzugeben. Nehmen wir China als Beispiel: Auch dort existiert kein Begriff, der dem semantischen Feld des europäischen Religionsbegriffs entspricht. Die Worte *Zong Jiao* sollen den modernen europäischen Religionsbegriff wiedergeben. ›*Zong*‹ bedeutet etwa: ›Ahnen‹, ›Ahnenlinie‹, ›Überlieferung‹. Zunächst wurde ›*Zong Jiao*‹ auf das Christentum bezogen, später auf institutionalisierte Religionen überhaupt. Frei übersetzt, bedeutet dieser Begriff: ›Fremde Lehre (nichtstaatlich) bezüglich des letztendlich Erreichbaren.[4]

Nach der Freilegung der Gebundenheit des modernen Religionsbegriffs an die europäische Moderne und seiner daraus folgenden Nichtanwendbarkeit auf außereuropäische bzw. perimoderne Lagen soll im folgenden Abschnitt das Verhältnis zwischen polytheistischem Mythos und monotheistischer Religion am Beispiel von römischem Götterkult und christlichem Glaube behandelt werden. Auf dieser Grundlage wird Kurt Hübners These ihrer wesensmäßigen Verschiedenheit gestützt.

[4] Vortrag des Sinologen Prof. Dr. Joachim Gentz, Universität Bayreuth, am 21. 01. 2008 zum Thema: »Gibt es wirklich Religion in China?«

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Polytheistischer Mythos und monotheistische Religion im Vergleich: Orthopraxis versus Orthodoxie

Im polytheistischen Mythos ist die kosmische Ganzheit der Bereich all dessen, was wächst, hervortritt, sich zeigt und wieder vergeht. Sie ist also nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ bestimmt.[5] Der Kosmos wurde nicht geschaffen, er war schon immer vorhanden, wurde aber in seine gegenwärtige und für die Menschen normativ verbindliche Gestalt durch bestimmte gestaltende Urstiftungshandlungen *(Archái)* numinoser Wesen gebracht. Der Mensch ist damit beauftragt, periodisch oder zu bestimmten Krisenzeiten, aber auch im Alltag diese *Archái* durch sein Handeln welterneuernd gegenwärtig zu setzen.

Aus diesen Grundbestimmungen folgt die *Weltimmanenz des Numinosen*. Die Seinsbereiche, die wir in Göttliches, Natürliches und Menschliches unterteilen, besitzen ein gemeinsames Substrat. Sakral und Profan unterscheiden sich daher nicht per se qualitativ voneinander, sondern markieren, je nach Situation, unterschiedlich ausgeprägte Qualitäten eines Kontinuum. Was jeweils, und in welchem Umfang, mehr oder weniger sakral ist, ist vom Kontext abhängig. Der *Polytheismus als weltimmanente Erfahrung göttlicher Urstiftungstaten* ist der ›theologische‹[6] Niederschlag dieser Weltanschauung: Durch menschliches Handeln im Kultus, aber auch im Alltag, werden göttliche Urstiftungshandlungen (Hübners *Archái*) gegenwärtig gesetzt. Dadurch wird ›mythische Substanz‹ innerweltlich erfahrbar – es gibt kein ›jenseits‹. Die Gottheiten sind übermenschliche Personen *in* der Welt, die sie mit anderen menschlichen und nichtmenschlichen Personen teilen. Der Mensch ist, im Verein mit den Gottheiten, Mitarbeiter am kosmischen ›Welthaus‹.[7] Im mythischen Polytheismus geht es daher nicht

[5] In diesem Punkt konvergieren die Mythostheorien von Kurt Hübner und Georg Picht (1989:56), ohne wohl dass ein direkter Kontakt beider Autoren vorgelegen hat (Gespräche Kurt Hübner mit dem Autor, TB).

[6] Die Anführungszeichen wurden hier gesetzt, da es eine Theologie im Sinne einer mit den abstrakten Begriffen der Philosophie arbeitenden Gotteslehre unter den Bedingungen der Ontologie des Mythos gar nicht gibt. Es gibt Urstiftungserzählungen realpräsentischen Charakters – Hübners *Archái*.

[7] Mit ›Welthaus‹ bezeichne ich die Summe aller makro-, meso- und mikrokosmischen Ausdrucksgestalten in einem sinnhaft aufgebauten Kosmos vor dem Hintergrund einer nichtcartesianischen (mythischen) Ontologie. Der Terminus wurde von Werner Müller (1970) im Anschluss an die Weltanschauung der Sioux entwickelt und dient primär zur Bezeichnung der Spiegelung des Makrokosmos im Kulthaus.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

um einen Glauben im Sinne eines Für-Wahr-Haltens bestimmter Dogmen – die Existenz der Gottheiten steht außer Zweifel. Es geht vielmehr um die traditionslegitimierte Pflicht, sich gegenüber Eltern, dem Gemeinwesen, den Gottheiten korrekt zu verhalten. Nicht die Existenz von Göttern ist das Problem, sondern die Frage, wie man sich ihnen gegenüber richtig verhält. Diese Haltung ist keineswegs auf die vorstaatlichen Gesellschaften beschränkt; schon Cicero hat sie mit einer Form der *religio* in Zusammenhang gebracht, die er von *relegere* herleitet: Diejenigen, die alles, was mit der Verehrung der Götter zu tun hatte, gleichsam immer wieder erwogen und sorgfältig ausübten, wurden *religiosi* genannt (De natura deorum II, 72). Das Verhältnis zwischen Menschen und Gottheiten wird durch Gegenseitigkeit geprägt: Der Mensch hat sich gegenüber den Gottheiten – dazu zählen oft auch seine Vorfahren – kultisch korrekt zu verhalten und etwa die vorgeschriebenen Riten zu vollziehen. Dafür darf er aber von den numinosen Mächten Gegenleistungen erwarten: Gesundheit, Regen, Jagdglück, Fruchtbarkeit von Boden, Mensch und Tier, Erfolg im Krieg. Bleibt die Gegenleistung aus oder entspricht sie nicht den Erwartungen, dann sucht man die Ursache in der Regel in eigenen fehlerhaften Handlungen beim Vollzug der Riten. An der Existenz der Götter wird nicht, kann gar nicht gezweifelt werden. Wir zweifeln, im übertragenen Sinne, ja auch nicht an der Existenz des elektrischen Stromes, wenn die Glühbirne kaputt geht.

Der von uns ›Natur‹ genannte Seinsbereich umfasst, nach allgemeinem modernen Wortverständnis, die Gesamtheit des Belebten und Unbelebten, die aus den Naturgesetzen von selbst erwächst und von der Kultur deutlich geschieden ist. Weltwirklichkeiten und Weltwirksamkeiten elementischer, pflanzlicher, tierischer oder menschlicher Art sind jedoch im Horizont mythischer Ontologie Gestalten göttlicher Gegenwärtigkeit. Daher gibt es im mythisch geprägten Weltverständnis keinen Begriff für Natur.[8]

Die Vorstellung der *Weltschöpfung* aus Wort und Wille eines Gottes heraus und seine Selbstoffenbarung gegenüber den Menschen durch das Wort bzw. die Schrift ist hingegen ein Kennzeichen der großen monotheistischen Religionen. Christentum, Islam und jüdische

[8] Daher ist es auch deplaziert, die sogenannten ›Naturvölker‹ als ursprüngliche Naturschützer zu verklären. Zur Kritik der geistigen Grundlagen der Umweltbewegung, vgl. Theobald (2003).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Religion gründen ihr Selbstverständnis auf Dogmen und das Prinzip der *Orthodoxie*: Dogmen sind Glaubensüberzeugungen, die von diesen Religionsgemeinschaften – bzw. verschiedenen Konfessionen und Sekten innerhalb dieser Gemeinschaften – als verbindlich für ihre Mitglieder festgelegt werden.[9] ›Jesus Christus ist der Sohn Gottes‹ ist ein Dogma christlicher Kirchen. Wer sich nicht zu ihm bekennt – ›daran glaubt‹ – kann kein Christ sein. Dogmen bestimmen den ›rechten Glauben‹. Man kann nicht an Christus und zugleich an die Göttin Aphrodite glauben, als Katholik darf man aber die Jungfrau Maria als Gottesmutter verehren. So verfügt jede monotheistische Kirche oder Konfession über einen Grundbestand an Dogmen. Mitglied zu sein heißt, sich zu ihnen zu bekennen, beispielsweise durch das Beten des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Eine Orthodoxie folgt dem *monothetischen* Prinzip der Bestimmung der Mitgliedschaft in einer Glaubensgemeinschaft. Alle Mitglieder stimmen u. a. im Idealfall darin überein, dass sie sich zu dem Dogmenbestand ihrer Glaubensgemeinschaft bekennen. Eine Orthodoxie dient daher auch der Abgrenzung der eigenen von anderen Glaubensgemeinschaften. Zur Herausbildung ihres monothetischen Charakters hat gewiss die Existenz Heiliger Schriften wesentlich beigetragen, die als das Wort Gottes gelten.

Orthodoxe-monotheistische-Religionen sind ihrem Selbstverständnis monothetisch, in der Theorie ist jedoch der monothetische Charakter einer monotheistischen Religion viel stärker ausgeprägt, als in der Praxis. Selbstverständlich ist es keiner Glaubensgemeinschaft je gelungen, jede einzelne Glaubensüberzeugung jedes einzelnen Mitglieds zu kontrollieren. Varianten hat es immer gegeben. Darüber hinaus ändert sich das Dogmeninventar einer Kirche im Laufe der Zeit. Ein bekanntes Beispiel ist die Zahl der Sakramente, die auch in der Katholischen Kirche nicht immer gleich war.

Anhand des Beispiels des römischen Polytheismus und seiner ›theologischen‹ Korrelate kann man die Umsetzung der mythischen Weltimmanenz in das kultische Handeln vortrefflich illustrieren und zugleich den fundamentalen Unterschied zur monotheistischen Religion offenlegen. Der Polytheismus der Griechen und Römer war nicht monothetisch. Die Priester Roms unternahmen keinen Versuch, ihre Glaubensüberzeugungen im monothetischen Sinn zu systematisieren,

[9] Für die folgenden Ausführungen stütze ich mich, wenn nicht anders angegeben, auf eine Abhandlung von Charles King (2003).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

um auf diese Weise ein Inklusions- und Exklusionskriterium bezüglich der Zugehörigkeit zur römischen ›Religion‹ zu gewinnen. Als die Römer anderen Völkern begegneten, errichteten sie keine Barrieren zwischen ihren eigenen Göttern und Glaubensüberzeugungen und denen der anderen. Römer verehrten oft die lokalen Gottheiten, wenn sie sich in fremden Gebieten aufhielten. Sie identifizierten die fremden Gottheiten mit den eigenen und führten fremde Kulte in Rom ein. Die ›Römische Religion‹ war daher kein durchstrukturiertes und von anderen ›Religionen‹ abgegrenztes Gefüge mit einem monothetischen Satz von Dogmen, deren Anerkennung für ihre Anhänger Pflicht war, sie kann vielmehr als Aggregat unterschiedlichster Glaubensüberzeugungen und Handlungen bezeichnet werden, die im Verlauf der Geschichte gleichzeitig nebeneinander existierten. Das Organisationsprinzip hinter solch einer Art der Zusammenstellung von Glaubensüberzeugung ist nicht *monothetisch*, sondern *polythetisch*. Höchst unterschiedliche Glaubensüberzeugungen können in solch einem Glaubenssystem nebeneinander bestehen, sogar in bezug auf die gleiche Gottheit. So waren die Laren für Ovid (Fasti 2.597–616) die Kinder einer Nymphe namens Lara, Festus (108L) dagegen bezeichnete sie als Manifestationen der Verstorbenen (vgl. King 2003:286). Entscheidend ist jedoch dieses: Für die Teilnahme an einer Kultfeier für die Laren war es keine Vorbedingung, gewisse Glaubenssätze bezüglich Art und Herkunft der Laren miteinander zu teilen! Die einzelnen Römer hatten ganz unterschiedliche Glaubensüberzeugungen. Eine verordnete Orthodoxie gab es nicht. Mit dem einen Nachbarn konnte man diese, mit dem anderen Nachbarn jene Überzeugungen teilen, die Überzeugungen dieser beiden Nachbarn konnten dabei ganz verschieden voreinander sein. Neue Glaubensüberzeugungen konnten sich ausbreiten oder zurückgewiesen werden, altes neben neuem weiter bestehen. Entscheidend war, dass man überhaupt an die Existenz der Götter und ihre Macht glaubte und dass man davon überzeugt war, dass die Götter Opfer verlangten und dass die Oper auf die richtige Weise durchgeführt werden sollten. – Die Natur der Götter war ferner *polymorph*, d. h. Götter konnten ganz unterschiedliche Eigenschaften und Aufgabenbereiche besitzen.

Der *Polythetik* in der Organisation der Glaubensüberzeugungen entsprach die *Orthopraxis*. Es gab durchaus Streit um religiöse Fragen, diese bezogen sich aber nicht auf dogmatische Probleme, auch nicht auf die polymorphe Natur der Götter, sondern auf Fragen der korrekten rituellen Praxis. Die gleichen Riten konnten von Römern durchgeführt

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

werden, die ansonsten durchaus unvergleichbare Glaubensüberzeugungen vertraten. Der Staat forderte nicht Konformität bezüglich des Glaubens ein, sondern Konformität bezüglich des Kultus. Die Behörden stellten sich zwar gegen bestimmte Sekten, aber nicht, weil deren Mitglieder Glaubensüberzeugungen vertraten, die nicht mit denen eines – nicht vorhandenen – orthodoxen Kanons übereinstimmten, sondern wenn die Zuständigkeit der Priesterschaft für die Regulierung und die Durchführung des Kultus in Frage gestellt wurde. Auch die Christenverfolgung fügt sich bekanntlich in dieses Muster ein: Christen wurden als Staatsfeinde gesehen, die die Ordnung untergruben. Sie galten als überwiegend arme Leute, die sich in der Mitte der Nacht trafen, eigene Anführer hatten und sich weigerten, die allen Römern vorgeschriebenen Opfer zu vollziehen. Sie entzogen sich somit der Kontrolle durch Roms politische oder priesterliche Autoritäten; man betrachtete sie als Bedrohung der öffentlichen Ordnung und Sicherheit. Die Römer konnten einen sehr großen Varietätenreichtum an unterschiedlichsten Glaubensüberzeugungen tolerieren, aber nicht den Austausch ganzer Ritualkomplexe oder ganzer Priesterschaften und damit die Infragestellung der staatlichen Ordnung.(vgl. Berner 1992).

Die Entstehung des Monotheismus des einen unsichtbaren Gottes war Arnold Gehlen zufolge eine »kulturgeschichtlich unendlich folgenreiche Tatsache« (1986:139) für die menschliche Außen- und Innenwelt, da langfristig die Außenwelt heilsneutral gemacht, d.h. gleichsam ›entmythologisiert‹ wurde. Lassen wir Gehlen selber zu Wort kommen, da die Folgen dieser Tatsache in ihrer Knappheit kaum besser beschrieben werden können. Der Monotheismus

»konnte dem archaisch-rituellen Verhalten die Außenstützen wegschlagen, weil er die Menschen auf den Weg nach innen, den des Glaubens verwies. Zugleich humanisierte er die Religion in jedem Sinne, vor allem in dem, daß er sie entnationalisierte, womit das ethische Verhalten zu jedem beliebigen anderen Menschen als solchem, in seiner Menschlichkeit, heilsbedeutsam wurde. Der Mensch fand sich erhöht, die nicht-menschliche Natur erniedrigt. Die Tiergötter und Naturdämonen verschwanden. Dies bedeutete … die *Eingrenzung* sozialer Verhaltensweisen auf den *menschlichen* Bereich, die ›Entsozialisierung‹ der Natur. Dieser Zug ist *nicht* archaisch, sondern hochkulturell« (S. 139).

Die Kulturwende zum Monotheismus hat ein inneres Gegenstück im ethisierten Innenleben.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Wird die Seele selbst und an erster Stelle ein Göttliches, die Außenwelt also heilsneutral, dann muß sich die Religion wie in einem Brennpunkt konzentrieren, nämlich in dem Glauben an den unsichtbaren Gott und seine Forderungen an den Menschen, mithin in der dauernden Motivkontrolle schon der eigenen Antriebsregungen, ob sie dem Ideal einer habituellen Gesinnung der Heiligkeit entsprechen. Die *Seele selbst wird Darstellungsbereich* mit der Folge, daß die Kontinuitätskerne des Bewußtseins in den Glauben rücken, aber nicht mehr in dem Verspannungsfeld von Außenwelt, Sprache, Vorstellung, und Handlungsartikulation liegen … Noch die Sumerer haben leidvolle politische Schicksale nicht im Sinne einer Bestrafung der ethisch-religiösen Verfehlungen eines Volkes gedeutet, und nirgends findet sich etwa bei Indern, Griechen oder Römern (also auf der Stufe des voll entwickelten Polytheismus) die Verpflichtung, die eigene Seele dem Bilde des Göttlichen nachzubilden« (Gehlen 1986: 144 f.).

In Christentum und Islam verbreitete sich der Monotheismus über die Welt, ohne deswegen den Polytheismus verdrängen zu können, mit dem er sich vielfach auf höchst unterschiedliche Weise verbunden hat und noch immer verbindet. Der Grund für die vielfältige empirische Verwobenheit von mythischem Polytheismus und monotheistischer Transzendenzreligion ist dem Dilemma geschuldet, dass der Mensch mit dem Transzendenten nur immanent, »nur in dieser ihm erfahrbaren Welt kommunizieren (kann). Gott muß in ihr in Erscheinung treten und sich auf menschliche Weise offenbaren, wie es hauptsächlich im Kult und in den Sakramenten geschieht – dieser Bereich aber ist es, der in der mythischen Ontologie wurzelt, z. B. als Einheit des Ideellen und Materiellen im Brot und im Wein der Eucharistie« (Hübner 2003: 30, Absatz 7). Noch allgemeiner kennzeichnet Hübner die grundlegende ontologische Verschiedenheit von Mythos und Offenbarung bei ihrer gleichzeitigen phänomenologischen Verwiesenheit aufeinander in folgenden Zeilen:

»Der Logos der Offenbarung liegt primär im Wort, denn die Epiphanie, so unerläßlich sie den Logos anschaulich stützt, ist doch nur durch ihn das, was sie ist, nämlich Gotteserkenntnis. Epiphanie ist eine sinnliche Erscheinung und bleibt als solche unverstanden, wenn wir nicht das Wort hören, das sie uns vermittelt. Bei einem mythischen Gott die Erzählung, die sich um ihn rankt, bei Gott und seinem Sohn die Verkündigung, wer jener und wer dieser ist« (Hübner 2001: 22).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nachwort: Eine Begegnung im Zuni-Pueblo und eine Reflexion über politische Korrektheit in der Wissenschaft

Mit der Schilderung einer persönlichen Begegnung habe ich diese Ausführungen begonnen, mit einer anderen, die knapp zehn Jahre davor stattfand, möchte ich sie schließen. Im Oktober 2001 hielt ich mich zu Forschungszwecken im Südwesten der USA auf. Am 11. Oktober führte ich im Pueblo Zuni etliche Gespräche, u. a. mit Vertretern des Stammesrates und der Katholischen Kirche, um mich über die Möglichkeiten einer ethnologischen Feldforschung zu informieren. Zwischenzeitlich besuchte ich eine kleine einheimische Snack Bar, um einen Kaffee zu trinken. Den servierte man zwar nicht, aber der sehr freundliche jüngere Mann, der dort bediente, bereitete mir aus freien Stücken eine Tasse zu. Wir kamen schnell ins Gespräch, und nach etwas ›small talk‹ nahm unsere Unterhaltung im Anschluss an seine Frage, was ich denn glaube, woher er komme, eine substantiellere Wendung. Er war ein palästinensischer Moslem und hielt sich bereits seit rund sechs Monaten in Zuni auf. Natürlich kamen wir auch auf ›9/11‹ zu sprechen – es war ja, auf den Tag genau, ein Monat seit dem Angriff auf die ›Twin Towers‹ in New York vergangen. Er fragte mich des weiteren, ob ich einer Religion angehöre und als ich ihm versicherte, Katholik zu sein, nahm er diese Antwort mit einem leichten Kopfnicken auf.

Was mir unser Gespräch jedoch unvergesslich macht, war seine Frage, was ich denn von der Kultur der Zuni halte. Diese Frage verblüffte mich ein wenig, denn als Ethnologe war ich dazu konditioniert, mich fremden Kulturen zunächst strikt kulturrelativistisch zu nähern. Die hochkomplexe Zuni-Kultur mit ihrem komplizierten Kultus zählt gleichsam zu den ›Kronjuwelen‹ der Ethnologie und so war es für mich selbstverständlich, nicht anders als mit Hochachtung über sie zu sprechen. Umso schockierender war für mich die im Gegenzug zutagetretende unverblümte Geringschätzung, mit der sich mein Gesprächspartner über die Zuni äußerte. Diese Menschen hätten keine Kultur, sie wüssten nicht einmal, welcher Religion sie angehörten. Als Beispiel führte er eine Unterhaltung mit einer jungen Frau an, die er einmal gefragt hatte, welche Religion sie habe. Daraufhin hätte sie geantwortet. ›Ich weiß nicht – ich bin eine Zuni‹. ›Du und ich, wir wissen, was für eine Religion wir haben. Diese Leute hier wissen es aber nicht‹, zog mein Gesprächspartner sein Fazit.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Seinerzeit war ich noch nicht bereit, die Meinung dieses jungen Palästinensers in den Rahmen einer richtigen wissenschaftlichen Deutung des Phänomens ›Religion‹ zu stellen. Ich erkannte darin nur die aus der Position des entschiedenen islamischen Monotheismus abgeleitete Geringschätzung des Polytheismus, dem der Besitz von Religion abgesprochen wird. Den Gedanken, dass der junge Muslim vielleicht einen fundamentalen Aspekt des Unterschiedes zwischen Polytheismus und Monotheismus beleuchtet haben könnte, ließ ich vor mir selber nicht zu.

Auch heute kann ich natürlich seinem Urteil über die Zuni-Kultur nicht zustimmen. Aber ich gebe gerne zu, dass er, besser als ich, das Wesen des Monotheismus verstanden hatte. Mein Unverständnis seinerzeit geht jedoch, wie ich zu meiner Entlastung anführen möchte, wohl auch auf meine Sozialisation in einer Fachkultur zurück, in der die Anerkennung der ›Religion‹ als einer transkulturellen Universalie zu den – auch ›politisch korrekten‹ – Selbstverständlichkeiten gehört. So erinnere ich mich an die Warnung eines Professors, in meiner frühen Studentenzeit, vor einem Buch Günter Tessmanns mit dem Titel »Menschen ohne Gott« (vgl. Tessmann 1928). Es sei eurozentrisch, evolutionistisch und daher moralisch verwerflich, Menschen anderer Kulturen ›Religion‹ abzusprechen.

Ethnologen vermögen oft nicht, zwischen Moral und wissenschaftlicher Systematik zu unterscheiden. Man kann den Ethnozentrismus zu Recht ablehnen und zugleich der Tatsache Rechnung tragen, dass die begrifflichen Werkzeuge wissenschaftlicher Analyse einem abendländisch geprägtem Erbe entstammen und deshalb nicht a priori auch auf ganz anders geartete Lagen vormoderner und periwestlicher Kulturen anwendbar sind – so wie eben auch der Begriff ›Religion‹. Die Ethnologie ist daher oft genug die Gefangene einer von ihr selbst verschuldeten Aporie: Einerseits ist sie nach ihrem Selbstverständnis als ›Wissenschaft vom kulturell Fremden‹ angetreten, andererseits sanktioniert sie jeden Versuch, dieses Fremde zu kennzeichnen, also auf den Begriff zu bringen, als ›ethnozentrisch‹, ›eurozentrisch‹, wenn nicht gar ›rassistisch‹. Die Kultur der anderen darf eben doch nicht zu fremd sein und so läuft eben alles darauf hinaus, dass das, was wir haben, auch dort zu finden ist. Eben auch ›Religion‹. Kurt Hübners vortreffliche Analyse der mythischen Ontologie als Grundlage einer nichtcartesianischen, aber dennoch rationalen Weltanschauung böte ihr den Ausweg aus diesem Dilemma. Dass sie ihn nicht gehen möchte, beschädigt nicht Hübners Ansatz, wohl aber sie selber.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literatur

Antes, Peter
1978. ›Religion‹ einmal anders. *Temenos* 14:184–197.
Bargatzky, Thomas
1994. Introduction. In: Thomas Bargatzky u. Rolf Kuschel (Hgg.), The Invention of Nature, S. 9–25. – Frankfurt am Main etc.: Peter Lang.
Ders. 1996. Embodied Ideas: An Essay on Ritual and Politics in Pre-Capitalist Society. In: Henri J. M. Claessen u. Jarich G. Oosten (Hgg.), Ideology and the Formation of Early States, S. 298–320. – Leiden etc.: E. J. Brill.
Ders. 1997. Ethnologie. Eine Einführung in die Wissenschaft von den urproduktiven Gesellschaften. – Hamburg: Helmut Buske.
Ders. 1999. Die Ethnologie und die Urproduktive Gesellschaft. Eine Wissenschaft und ihr Gegenstand. *Sociologia Internationalis* 37 (1): 91–113.
Ders. 2000. Menschliche Natur und Kulturkritik – Anmerkungen zur Universalität der Religion. *Universitas* 5 (645): 266–274.
Ders. 2003. Orare est laborare – Das religiöse Vermächtnis der Urproduktiven Gesellschaft. *Erwägen Wissen Ethik* 14 (1):3–16.
Ders. 2003a. »Mythos semper vivus«. Eine Replik. *Erwägen Wissen Ethik* 14 (1). 61–73.
Ders. 2007. Mythos, Weg und Welthaus. Erfahrungsreligion als Kultus und Alltag (*bayreuther forum TRANSIT*, 2). – Münster: Lit.
Berner, Ulrich
1992. Religio und Superstitio. Betrachtungen zur römischen Religionsgeschichte. In: Theo Sundermeier (Hg.), Den Fremden wahrnehmen. Bausteine für eine Xenologie, S. 45–64. – Gütersloh: Gerd Mohn.
Bianchi, Ugo (Hg.)
1994. The Notion of ›Religion‹ in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions. – Roma: »L'Erma« di Bretschneider.
Feil, Ernst
1986. Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation (*Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*, 36). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Ders. 1995. Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von ›Religion‹. *Ethik und* Sozialwissenschaften 6 (4): 441–455.
Ders. 2003. »Mythos« ohne »Religion« – »Religion« ohne »Mythos«. *Erwägen Wissen Ethik* 14 (1): 17–18.
Gehlen, Arnold
1957. Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft. – Hamburg: Rowohlt.
Ders. 1986. Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen (5. Auflage). – Wiesbaden: Aula-Verlag.
Hübner, Kurt
1985. Die Wahrheit des Mythos. – München: Beck.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ders. 1996. Kritik der wissenschaftlichen Vernunft (3., verbesserte Auflage). – Freiburg (Breisgau) etc.: Karl Alber.
Ders. 2001. Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit. – Tübingen: Mohr Siebeck.
Ders. 2003. Zur Frage der Definition von Religion. *Erwägen Wissen Ethik* 14 (1): 30–31.
Huntington, Samuel P.
1996. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. – New York: Simon & Schuster.
Irmscher, Johannes
1994. Der Terminus Religion und seine antiken Entsprechungen. In: Ugo Bianchi (Hg.), The Notion of ›Religion‹ in Comparative Research, S. 63–73. – Roma: »L'Erma« di Bretschneider.
King, Charles
2003. The Organization of Roman Religious Beliefs. *Classical Antiquity* 22(2):275–312.
Müller, Werner
1970. Glauben und Denken der Sioux. Zur Gestalt archaischer Weltbilder. – Berlin: Dietrich Reimer.
Murdock, George Peter
1945. The Common Denominator of Cultures. In: Ralf Linton (Hg.), The Science of Man in the World Crisis, S. 123–142. – New York: Columbia University Press.
Picht, Georg
1989. Der Begriff der Natur und seine Geschichte. – Stuttgart: Klett-Cotta.
Rudolph, Kurt
1994. Inwieweit ist der Begriff ›Religion‹ eurozentrisch? In: Ugo Bianchi (Hg.), The Notion of ›Religion‹ in Comparative Research, S. 131–139. – Roma: »L'Erma« di Bretschneider.
Schmitz, Bertram
1996. »Religion« und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich. – Marburg: Tectum-Verlag.
Tessmann, Günter
1928. Menschen ohne Gott. Ein Besuch bei den Indianern des Ucayali. – Stuttgart: Strecker und Schröder.
Theobald, Werner
2003. Mythos Natur. Die geistigen Grundlagen der Umweltbewegung. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rüdiger Görner

Mythos und Musik

Versuch einer Verhältnisbestimmung

In Rom hörte Ingeborg Bachmann wie ein bleich gewordener Geiger einen Takt lang aussetzte.[1] Aus dieser Hörbeobachtung hätte sich eine Geschichte entwickeln können. Vermutlich aber ist es wichtiger, dass daraus keine Erzählung wurde, nur eben eine Reflexion über das Verhalten des Publikums bei Musikveranstaltungen, das in der Garderobe das Gehör abgebe, wie Bachmann schrieb, von den »nackten Schultern der Frauen« zu schweigen, die sich empfänglich gemacht haben für die »Musikkaskaden«, die demnächst auf sie einströmen werden. In der Arena, notierte sie, warte man auf Raubtiere, »aber herein kommen Trompeten« – in Rom oder Verona.

»Viele Instrumente kommen aus den Wäldern«, notiert Bachmann weiter und möchte spürbar gerne ins Erzählen überwechseln, wobei sie die Ränder des Mythos streift: »[…] die Herkunft ist ihnen noch anzusehen an Haut, Darm und Holz.« Naturtöne also. »Die Schlagzeuge haben auf den Geröllhalden das Klingen gelernt, und das Blech ist in den Schmieden im Tönen und Schmettern unterwiesen worden.« Hephaistos als Toningenieur. »Aus einer rauhen, vorzeitlichen Gesellschaft sind sie mit der Zeit alle in die feinere des Publikums geraten.«[2] Die Perspektiven des Mythos ergeben sich aus seinen Narrativen.

Auch Marsyas, der Satyr, kam aus tiefer Natur, und als Apollo ihn, an einen Baum gebunden, zur Strafe, weil er die Aulos-Flöte geblasen, häutete[3], wurde aus seiner, des Waldmenschen Haut der erste Dudelsack gefertigt. Wurde damit das Instrument zu seiner zweiten Identi-

---

[1] In: *Ingeborg Bachmann*, Werke 4., herausgegeben von Christine Koschel, Inge von Weidenbaum, Clemens Münster. 2. Aufl. München, Zürich 2010, S. 30.

[2] Ebd., S. 45 (»Die wunderliche Musik«).

[3] In: *P. Ovidius Naso, Metamorphosen*. Übers. und hrsg. von Hermann Breitenbach mit einer Einleitung von L. P. Wilkinson, Stuttgart 2008, S. 195 (Sechstes Buch, V. 385–400).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tät? (»Was willst du mich selber mir abziehn?«). War es Hybris, dass sich dieser Barbar aus den phrygischen Wäldern an den Harmonien Apollons vergreifen konnte? Oder hat er, der sprichwörtlich Hässliche, gar die Doppelflöte erfunden, um den Schrei musikfähig zu machen? Denn der Aulos imitiert den Todesschrei der Gorgo, wagt die ungeheuerliche Dissonanz, konfrontiert den Hörer mit dem Entsetzen. Das aber bedeutet, dass Marsayas, indem er den Aulos blies, seinen eigenen Qualen präludierte.

Martin Mosebach hat diesen Mythos als »Klage der vergewaltigten Natur« interpretiert, die Häutung aber auch als eine »Befreiung des Satyrs aus den Fesseln seiner niedrigen Existenz.« Er gab zu bedenken, dass die Haut des Marsyas die Maske eines Gottes war.[4]

Doppelflöten bringen keine Eindeutigkeit hervor. Musik, auch die harmonisch geläuterte, kann nur mehrdeutig erklingen. Vergreift sich deswegen die mythische Erzählung, die ihrerseits auf Vieldeutigkeit angelegt ist, immer wieder an der Musik?

Oder hat Athene den Aulos erfunden und erschrocken über seinen Missklang zu Boden geworfen und Marsyas mit Drohgebärde davor gewarnt, ihn aufzuheben? Mosebach glaubt, und dafür spricht vieles, dass die Athene des Myron so bewegungslos nicht sei, sondern eine »in Bewegung Begriffene«, und zwar auf den Marsyas aus den Vatikanischen Museen hin. Daraus ließe sich schließen, der Marsyas-Mythos gilt der Frage nach dem ›Besitz‹ der Musik, nach der Verfügungsgewalt über die Klänge – und seien sie auch noch so dissonant. Vielleicht lautet der Hinweis ja, dass gerade die Kakophonie eine gefährliche Macht darstelle, die nicht in die falschen Hände fallen dürfe.

Die Überlieferungsumstände wollten es so: Marsays hat keine Hände mehr, nicht auf dem »Alberici«-Sarkophag im Frankfurter Liebighaus am Main, nicht als Skulptur in den Vatikanischen Museen, der auch beide Arme fehlen. Marsyas, der in jedem Sinne Ergriffene, gar Gefesselte, Geschundene, kann selbst nicht mehr greifen. Mit seinem Körper, seiner Haut, bürgt er für ein Naturinstrument, eine Neuheit, deren Ursprünge einen das Grausen lehren sollen. Seltsam genug, ich erinnere einen Besuch im sanft gewellten Park von Hever Castle, in der Grafschaft Kent, in der Nachbarschaft von Churchills Landsitz, als der Alberici-Sarkophag noch auf dem Triton's Lawn stand, so als hätten ihn

[4] Martin Mosebach: *Mein Marsyas*. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 78 vom 3. April 2010.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Wellen des Meeres hierher getragen, bevor sie sich begrünt verfestigten und zur Landschaft wurden. Die Marsayas-Gestalt, so verwittert sie war, erinnerte an einen ob dieser Tatsache entsetzten Fährmann, dass ihm die ganze Gesellschaft der spöttischen Göttinnen und Götter folgte, oder an einen Odysseus, dessen Gefolge sich weigert nach der Sirenen-Episode ihn wieder vom Masten loszubinden.

Angesichts solcher (narrativer) Möglichkeiten scheint es uns viel sagend genug, dass der späte Schelling, als er daran ging, eine sein Denkwerk abschließende Grundlegung einer *Philosophie der Mythologie* zu entwickeln (1842) bereits in seiner ›Ersten Vorlesung‹ zu diesem Themenkomplex an einer entscheidenden Stelle, jener nämlich, an welcher er den Übergang vom »Wunderbaren« zum »Natürlichen« in der Entwicklung der Mythologie zeigen wollte, einen musikalischen Vergleich einführte:

»In der That aber sey dieß die eigentlichste Beschreibung der Mythologie, die uns mit dem Anklang eines tieferen Sinnes täusche und immer wieder verlocke, ohne uns jemals Rede zu stehen. Oder wem sey es gelungen, jene verlorenen, unbestimmt irrenden Töne je in einen wirklichen Einklang zu bringen? Sie seyen denen der Windharfe zu vergleichen, die ein Chaos von musikalischen Vorstellungen in uns anregen, aber die sich nie zu einem Ganzen vereinigen.«[5]

Schelling beschreibt an dieser Stelle die Mythologie gleichsam als einen strukturlosen, eher dumpfen *basso continuo*, auf den man sich immer wieder beziehe, ohne dass er sich fassen ließe. Sie gleiche einem akustischen Bezugsfeld, auf dem wir jedoch so beziehungslos bleiben wie die »unbestimmt irrenden Töne«, aus denen kein eigentlicher Klang werden kann. Die ›Windharfe‹, jenes in die Natur gestellte Instrument, überlässt einem der vier Elemente, der Luft, das Spiel, das jedoch keine Regeln kennt. Mit einem synästhetischen Begriff ausgedrückt, die Natur-Töne irrlichten. Die durch die Äolsharfe erzeugten diffusen Tonwerte des Luftzuges bilden einen absoluten Kontrast zur vermuteten Sphärenharmonie. Coleridges und Mörikes Windharfen-Gedichte umspielen gleichsam Schellings sprachliches Denkbild.

Apollons Leier oder Kithara wäre die Entsprechung zur Windharfe, nur dass diese höchste Kunstfertigkeit fordert. Bogen und Leier sind

[5] Manfred Frank (Hrsg.): *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*, Ausgewählte Schriften, Bd. 5., Frankfurt/Main 1985, S. 23.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seine Embleme, wobei vorstellbar ist, dass die Saiten der Kithara auch als Sehnen für seinen Bogen dienen (können).

Rilke forderte bekanntlich in den *Sonetten an Orpheus*, dass der Bogen die Sehne zu bestehen habe, ihr gerecht werden müsse durch die Art seines Fluges und seiner Zielsicherheit oder Treffergenauigkeit. Diese Mythologie nun setzt den Hörer akustisch mit einem Raum in Beziehung, etwa jenen den der vom Saiten-Bogen schnellende Pfeil durchmisst. Zu dieser im Sinne Schellings »musikalischen Vorstellung« kann auch jene von den Klangsäulen als einer akustischen Architektonik gehören, die sich etwa in den Orgelpfeifen verwirklicht – ein Bild, das bis in die Cäcilien-Legende (und damit erzählerisch bis Kleist) wirke.

Der Mythos weiß von der Scham des Apollon angesichts seiner Bestrafung des Marsyas. Sie drückt sich darin aus, dass er seine Kithara zerstört und deren Saiten zerreißt. Ein harmonischeres Gegenbild entwirft Carl Frosch in seiner Titelblattvignette zu E. T. A. Hoffmanns *Fantasiestücken in Callot's Manier* (1814), die er als »Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Enthusiasten« bezeichnet, eine Art moderner Apollon, von dessen Göttlichkeit der Zustand der Begeisterung und von dessen Allgegenwärtigkeit das Bedürfnis nach ständigem Reisen, nach Bewegung übrig geblieben ist. Die Vignette zeigt einen Reisenden, der scheinbar im Gehen auf einer für diese Zwecke zu großen Kithara spielt, die sich zu einer kleinen, mit Engelskopf verzierten Harfe ausgewachsen hat. Er trägt ein kurzes altdeutsches Gewand mit Barett und drei übergroßen Federn, die den beiden dreiblättrigen Pflanzen an den Ecken des Sockels entsprechen, auf dem eine Sphinx ruht; es könnte auch ein Grab sein, das die Sphinx bewacht. Ein mythisches Bild oder Fantasiegebilde, in dem sich die Reise in eine andere Welt mit zeitgenössischer Tracht und einem zeitlosen Instrument verbinden.

Bei Hoffmann spielt die Dämonisierung des Musikalischen eine bekanntermaßen entscheidende Rolle, weniger ihre Mythisierung. Diese lässt sich eher am Beispiel von Hans Christian Andersens autobiografischem Roman *Nur ein Spielmann* verfolgen, da der Erzähler die mythisch begründeten Deutungsansätze der Musik ausdrücklich benennt, sie aber auch als Kritik der Genie-Ideologie einsetzt.[6] Die folgenden Auszüge mögen dies belegen: »Wie gewöhnlich war die

[6] Hans Christian Andersen: *Nur ein Spielmann*. Roman. Aus dem Dänischen von Bernd Kretschmer. Mit einem Nachwort von Johan de Mylius, Frankfurt/Main 2005. (Alle Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.)

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Haustür geschlossen, aber von drinnen ertönte eine Geige. Jeder, dessen Ohr für Töne empfänglich war, würde beim Hören dieser Klänge gestutzt haben. Es war jenes melodische Klagen, das die Sage von Paganinis Geige ins Leben rief, der seine Mutter getötet habe und deren Seele nun durch die Saiten bebe.« (36)

Es folgt der Traum des Protagonisten Christian, den das Hören von bedeutendem Gesang auf die »dünne Grenze« zwischen »Begeisterung« und »Wahnsinn« verweist. In Analogie zur Lage seines zwischen Dilettantismus und Kunst oszillierenden Protagonisten schaltet der Erzähler den Mythos vom Herzog von Reichstadt ein, dem Sohn Napoleons, von dem man wisse, »dass er als Totgeburt zur Welt« gekommen, aber durch Kanonendonner ins Leben gerufen worden sei. Auf Christian bezogen, liest sich dies so:

»Auch er war eine Leiche, eine neugeborene Leiche, bei der zerschlagenen Fensterscheibe schon auf den Tisch gelegt; da ertönten von draußen Flöten und Geigen herumwandernder Musikanten; eine Frauenstimme erklang, wehmütig, stark, und der Kleine schlug die Augen auf, bewegte das Händchen. Ob es die Töne waren, die die Seele zurücktrieben, um hier auf der Erde zu wirken, oder war es nur Zufall, dieses salomonische Schwert der Vernunftmenschen?« (54)

Für Christian wird die Geige zu einer »Aladin-Lampe« werden, »die Geister beherrschte, die mächtigen Geister der Töne.« (108)

Mythisches Erzählen braucht die Allegorie, die Metapher, den metonymisch verwendeten Begriff. Je dringlicher Christians Verlangen nach ›reinem‹ Künstlertum wird, je umgreifender, ja ›kosmischer‹ fallen die Vergleiche aus:

»Die Töne klangen in ihrer ganzen Fülle immer noch in seinen Ohren, das ganze Spiel stand ihm immer noch lebendig vor Augen; so wie das Sternbild noch lange vor dem menschlichen Auge steht, nachdem es längst aufgehört hat zu scheinen. Jetzt begriff er, dass es noch etwas Höheres, etwas Edleres gab als die Beschäftigung des Alltagsmenschen. Die Töne hatten in ihm das Genie geweckt, und dieses strebte nach Verwirklichung. Er erahnte die Perle in seiner Seele, die heilige Perle der Kunst; er wusste aber nicht, dass diese wie die Perle im Meer auf den Taucher, auf jemanden warten musste, der sie an das Licht hebt, oder dass sie sich an Muscheln und Austern der Schirmherrschaft festkleben muss, um so zur Geltung zu gelangen.« (126/127)

Aus der Konfrontation des überhöhten und durch die Begabung nicht begründbaren künstlerischen Anspruchs mit der vermeintlich seichten

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Alltagswirklichkeit bezieht dieser Roman sein Bewegungsmoment. Christian betreibt Kunstreligion, wogegen seine sinnliche, ihm unerreichbare Gegenspielerin, Naomi, die Libertinage vergöttlicht. An einem Ort, im Pariser Tivoli, findet Beides zusammen: alltägliche Unterhaltung, Kunstausübung und mythische Anklänge. Die Plakate, die zu Lustbarkeiten verlocken, werden nun in den Augen des Erzählers zu »taubstummen Sirenen«. Dreifarbige Raketen machen mit dem ›feu d'artifice‹ die Nacht zum Tag. Die profanierte Dreieinigkeit kehrt in den »dreifarbigen Lampen« wieder, die einen »falschen Regenbogenschimmer« auf die Szene werfen, wo sich die Schwestern der Lais und Aspasia, die berühmtesten Hetären des antiken Athen, tummeln. (320) Terpsichore herrscht; Marie Taglioni, die Paganina des Tanzes, bezaubert; und auf dem Père Lachaise haust Meyerbeers *Robert le Diable*. Zum »Gesang der Dämonen drehten sich die Töchter des Staubes mit den Söhnen des Blutes wirbelnd im Tanz«. (32)

Diese Szenen wirken orientalisch, alttestamentlich und doch durch ihren Versatzstückcharakter modern; der Glaube an die Sinne scheint zu obsiegen. Und doch widerstreiten die Perspektiven. Der Erzähler kommentiert mit Blick auf Naomis beträchtliches intellektuelles Vermögen, das an kritischer Einsicht jenes der männlichen Protagonisten, Christian und Ladislaus erheblich übertrifft:

> »Die Elastizität des menschlichen Gedankens kennt keine Grenzen; sie ist so unermesslich wie der Weltraum, dessen Ausdehnung uns die Astronomen als unbegrenzt nachgewiesen haben; die Geistesgrößen erweitern uns den Gesichtskreis der Gedanken, aber auch Leiden, große Momente im Leben haben die gleiche Kraft; und so schweben wir mit dem Gedanken in einen Himmel oder in eine Hölle. Naomi sah mit dem Blick eines Newton, aber sie schaute in eine diabolische Tiefe.« (259)

Hören wir ähnlich ›elastisch‹? Versagt das Echolot vor den ›diabolischen Tiefen‹? Wenn die Aufklärung an Verblendung zu leiden beginnt, greift das mythische Denken ein, kehrt das Dunkle, Unzugängliche wieder. Mythologien sind geistige Wiederholungstaten, die dem Grauen das letzte Wort einräumen, wie Joseph Conrad, dessen sterbender Held in *Heart of Darkness* wiederholt das Wort ›horror‹ hervorstößt. Ihm verwandt ist in dieser Hinsicht auch der Minotaurus in Harrison Birtwistles Oper *Minotaur*, der angesichts seiner Lage im Labyrinth sprachlos wurde, zuletzt aber ›Nothing‹ sagt, als versuchte er dadurch an den letzten *Macbeth*-Monolog anzuschließen.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Man erinnere sich hierbei aber auch ›klassischer‹ Kompositionen, die mit mythischen Stoffen arbeiteten, etwa Beethovens Ballettmusik *Die Geschöpfe des Prometheus*. Mit den avanciertesten musikalischen Ausdruckmitteln seiner Zeit griff Beethoven einen archaischen Stoff auf, eine ästhetisch reizvolle Konstellation, die sich mit jeder künstlerischen Bearbeitung eines archaischen Mythos wiederholt, es sei denn er veranlasst Künstler dazu, betont einfache Kunstmittel einzusetzen. Beethoven schuf mit dieser Komposition in jedem Sinne ›Tonplastiken‹, die durch das musikalische Material in Bewegung geraten. Der mit dem Prometheus-Stoff arbeitende Künstler gibt dabei das Signal, selbst Prometheus zu sein und mythisch zu wirken. Beethoven erklärt sich komponierend mit Prometheus solidarisch und unterstreicht damit die mythische Qualität oder Dimension künstlerischen Schaffens.

Mythen antworten gemeinhin auf Mangelerfahrungen im intellektuellen Diskurs, auch wenn dieser wiederum oft vorgibt, Mythen erschöpfend analysieren oder im philosophischen Denken aufgehen lassen zu können. Durch Symbole und Riten, auch durch Musik, bleiben sie erfahrbar, sinnlich (nach-) vollziehbar. Pessimismus und Erlösungsverlangen widerstreiten in mythischen Erzählungen. Nicht umsonst benannte Nietzsche in seiner grundlegenden Mythenanalyse *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* ›Griechentum und Pessimismus‹ als signalhaften (meist jedoch vergessenen oder unterschlagenen) Untertitel. Die Entstehung der Tragödie, als eine poetisch-dramatisch gewordene Form des Mythos, verstand Nietzsche als Folge einer musikalischen Stimmung, wie dies auch Schiller empfunden hatte. Das bedeutet, Nietzsche stellte eine kausale Verhältnisbestimmung zwischen Musik und (tragischem) Mythos her. Damit verlagerte er die Schöpfung (und die Schöpfungsmythen) ins Musikalische zurück. ›Musik‹ meint hier auch eine ursprünglich (oder zum Ursprünglichen erklärte) *musiké*, also rhythmische Bewegtheit und Gestimmtheit, die freilich keinen ›Pessimismus‹ artikuliert sondern Lebensbejahung, die notwendig sei, um den unvermeidlichen ›Pessimismus‹ verarbeiten zu können. Der wichtigste der Sinne ist dabei das Hören. Aus dem Hören entstehe das Empfinden, so Nietzsche, wobei das spezifische Kulturbewusstsein (›Griechentum‹) mit einer (negativen) Einstellung zur Welt korrespondiere, die sich aber unbedingter Wahrhaftigkeit verschrieben habe. Nietzsche substituiert die christliche Heilsgeschichte durch eine Leidensgeschichte der Kunst, die der Mythenzauberer Richard Wagner in der Oper zelebrierte.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Führt Harrison Birtwistle in seinen Mythenopern *The Mask of Orpheus*, *Gawain*, *Minotaur* und *The second Mrs Kong* nicht Vergleichbares vor, nur eben dass hier weder von Pessimismus noch Optimismus die Rede sein kann? Und von Erlösung schon gar nicht; zu schrill endet die Oper, wenn Theseus den Minotaurus tötet. Belcanto steht dem Stiermenschen nur dann zu, wenn er träumt, von Ariadne wohl. Ansonsten herrscht der Diskant vor; der Einsatz von Aulosflöten wäre gerechtfertigt gewesen.

Schelling hatte in *Philosophie und Religion* (1804) argumentiert, »der Ursprung der Sinnenwelt« sei »nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung« denkbar.[7] Der Mythos versucht als Erzählung oder (in Musik gesetztes) Drama dieses ›Abbrechen‹ einerseits wieder aufzuheben; andererseits entlarvt er durch seine Unerschöpflichkeit den ihrerseits mythischen Charakter diskursiver (also auch philosophischer) Systeme. Tonalen Systemen eignet gleichfalls ein mythischer Charakter, spätestens seitdem Wagners und Liszts Chromatik sie relativiert und Schönbergs Zwölftonsystem liquidiert hatte. Die List des ästhetischen Scheins wollte es freilich so, dass Schönberg ein ›System‹ durch ein anderes ablöste, das inzwischen seinerseits längst zum Mythos geworden ist. Birtwistle etwa arbeitet im *Minotaur* vorrangig mit eruptiv wirkenden, geradezu archaischen Klangsequenzen oder Klangplastiken, die hörbar verformt werden oder in Bewegung zu geraten scheinen. Das Ausdruckmaterial erweist sich damit seinerseits als Mythem, als essentieller Stoff und eine eben solche Form, die selbst mythenhaft sind und sich zur spezifischen Darstellung mythischer Inhalte in der Musik eignen.

Mythos bedeutet: Zu Anfängen zurückkehren (ohne Artikel!), zu Bestimmungsformen, die meist auch dem Bestimmen des Selbst dienen. Besinnen wir uns auch hier auf diesen Seiten auf ihren Ausgangspunkt: Was ich sah und hörte, in Rom; Gesang, schlicht *die* Sopran-Koloratur der *primadonna assoluta*, namens Maria Callas, der sich Ingeborg Bachmann mit einer Fragment gebliebenen »Hommage« nähern wollte. Als die Dichterin »*die* Callas« schrieb, war sie selbst auf dem Wege *die* Bachmann zu werden: Schreibend sehen und hören, was mit einem selbst geschieht, das ist *ein* Sinn dieses kleinen, aber aufgeladenen Textes. »Sie war das letzte Märchen, die letzte Wirklichkeit, deren ein Zuhörer hofft, teilhaftig zu werden«, befand *die* Bachmann

[7] Schelling: *Schriften*, Bd. 3, S. 48.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

über *die* Callas.[8] Die Dichterin verstand die Sängerin als Beglückerin und Opfer ihrer Zeit. Tränen habe sie geweint, »die der Callas gegolten«; und sie fügt hinzu: »– sie waren so sinnlos nicht.« Gemeint waren Tränen über die Tragik der Callas, auf der Bühne und im Leben, wobei gerade sie beides nicht zu trennen vermochte. Bachmann weiter: »[…] sie war immer die Ärmste, die Heimgesuchteste, die Traviata«[9], *war* Medea in Pasolinis Film (1969). Sie blieb (wie *die* Monroe) die im Labyrinth der Medien Gefangene. Ihr Minotaurus war die Kunst, die mehrgeschlechtliche, tödliche, faszinierende, auch auf Befreiung wartende Kunst.

Aus letzten Märchen werden erste Mythen einer jeweiligen Zeit. In einer »Welt der Mediokrität und der Perfektion«, so Bachmann am Ende ihres Entwurfs einer Würdigung oder genauer: Besichtigung eines Mythos, in einer solchen Welt kann man nicht anders als nach einer Ikone, einer Ariadne, einer Callas, einer das Andere Kündenden suchen.

[8] Bachmann: *Werke 4*, S. 343.
[9] Ebd.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Antonia Groll

Wissenschaft, Religion, Mythos: Wirklichkeitsdimensionen bei Kurt Hübner und die Erfahrung »absoluter« Wahrheit

Es war ein beruflicher wie persönlicher Höhepunkt für Kurt Hübner, als er im August 2006 zu einer Privataudienz des Papstes geladen wurde: seine vielleicht wichtigste Reise (auf der ich ihn als seine Enkelin begleiten durfte), der ein langer Weg vorausgegangen war.

Hübner ist bekannt vor allem für seine Wissenschaftstheorie und Mythosforschung, die zu Recht immer wieder als revolutionär bezeichnet werden. Das Potential für Kirche und Glaube, das sein Spätwerk birgt, ist hingegen gerade erst dabei, entdeckt zu werden. Es findet sich darin der so wichtige philosophische Beitrag zur unermüdlich von Papst Benedikt XVI. geforderten Anerkennung der Vernünftigkeit des katholischen Glaubens. Der Heilige Vater hat diese Bedeutung erkannt und verfasste das Geleitwort zur zweiten Auflage Hübners großen Werkes *Glaube und Denken*. Seine Verteidigungsschriften, dazu zählt auch *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen*, liefern all jenen einen unverwechselbaren Schatz an Argumenten, die wie der Papst den Glauben mit vernünftigen Argumenten zu verteidigen suchen.

Ein Schlüsselterminus ist dabei der Begriff »Mythos«, dem ganz selbstverständlich gewisse festgefahrene Konnotationen anhaften, wodurch es immer wieder auch zu Missverständnissen kommt. »Mythos« in einem Atemzug mit dem Glauben zu nennen, kann doch nur auf einen Verrat, vielleicht gar eine Dämonisierung des Christlichen hinauslaufen? Wird es dadurch nicht in die Nähe der Fabelei und des Aberglaubens, die wir gemeinhin der griechischen Mythologie zuschreiben, gerückt? Das Gegenteil ist der Fall, und Hübner geht sogar noch weiter, als die Legitimität des Glaubens zu retten.

Dennoch stellte ich meinem Großvater einmal die Frage, ob es nicht möglich wäre, auf den Mythos-Begriff zu verzichten und eine »unverfänglichere« Terminologie zu wählen. Seine Antwort brauchte ich nicht abzuwarten. Nicht nur die Konsistenz seiner Philosophie,

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch sein Lebensweg, der ihn von der Wissenschaftsphilosophie zur Theologie führte, geben eine eindeutige Antwort.

1. Die Wurzeln[1]

Kurt Hübner wuchs auf in der blühenden Kultur Prags, als jüngstes Kind einer katholischen und künstlerischen Familie: Sein Bruder wurde später Dirigent, Komponist und Musikschriftsteller, seine Schwester Opernsängerin und Autorin, er selbst gab sich als Jugendlicher den Werken Rilkes, Bachs und Wagners genauso hin wie seiner Leidenschaft für das Zeichnen und Porträtieren. Eine »Wende« in seinem jungen Leben war die Begegnung mit den religiös-expressionistischen Bildern des Prager Malers August Brömse. Durch die Kunst vertiefte sich seine christlich-religiöse Prägung, gleichwohl die frühe Lektüre Nietzsches einen Gegensatz »Zarathustra – Christus« zurückließ, der noch lange unbewältigt in ihm fortwirken sollte.

Ein weiterer Gegensatz trat inmitten der Schrecken des Krieges hinzu. Nach den Grauen der Winterschlacht in Russland 1942 wurde der junge Soldat Hübner nach Athen abkommandiert und einer Kompanie zugeteilt, die sich auf den Transport nach Afrika vorbereitete. Der junge interessierte Philosophiestudent verschaffte sich – nachdem ihn eine Erkrankung zwang, auf einen späteren Transport zu warten – die Erlaubnis, die klassischen Altertümer zu besichtigen. Die Eindrücke überwältigten ihn. Täglich verweilte er stundenlang unter anderem an der Akropolis, wobei ihm kaum ein Mensch begegnete. Erst später erfuhr er, dass er sich in diesen persönlichen Sternstunden großen Gefahren aussetzte – besonders in Eleusis lauerten Partisanen. Wie er später einmal beschrieb, sei hier alles in ihm lebendig geworden, was er am humanistischen Gymnasium gelernt hatte. Er erlebte den griechischen Mythos als eine – wenn auch den Menschen des 20. Jahrhunderts weitgehend verborgene – Wirklichkeit und hatte keine Erklärung dafür. Jahre sollten vergehen, bis eine Zwangspause in Form einer erneuten Krankheit ihm die Gelegenheit verschaffte, diesen Eindrücken philosophisch auf den Grund zu gehen.

Nach der Rückkehr aus der amerikanischen Gefangenschaft folgte

[1] Vgl. im Folgenden den unveröffentlichten Aufsatz von Kurt Hübner: *Wie kam ich von der Wissenschaftstheorie zur Theologie?*

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

er der Familie nach Rostock, wo seine kulturellen und religiösen Wurzeln zutiefst erschüttert wurden durch Kant. All das, wodurch Hübner sich geprägt sah, musste im Lichte der kantischen Schriften wie Schwärmerei erscheinen, bezeichnet Kant doch als »Afterdienst« den Glauben, der sich auf Offenbarungsweisheiten stützt.[2] Die »Kritik der reinen Vernunft« aber prägte Hübner, wie Kant überhaupt das heutige Verständnis von Wissenschaft und das existierende Weltbild auf irreversible Weise prägte. Danach wird »Objektivität« in der Naturwissenschaft bzw. durch die Physik insofern möglich, als die Vernunft zwar nicht an die Dinge »an sich« hinreicht, die Wirklichkeit aber aufgrund der apriorischen Bedingungen des menschlichen Erkenntnisapparates zwingend gegeben ist.[3] Kants Beweise schienen Hübner unwiderlegbar, er widmete ihm Doktorarbeit wie Habilitationsschrift. Als neue Erkenntnisse der Physik jedoch zutage brachten, dass Kants für a priori gehaltene Grundsätze und Raum-Zeitvorstellungen – die auf den klassischen Vorstellungen der Newtonschen Physik beruhten, inzwischen aber durch Einsteins Relativitätstheorie und Quantenmechanik abgelöst worden waren – sich nur als historisch gültig erwiesen, fasste Hübner den Entschluss, Physik zu studieren. 1961 erhielt er einen Ruf an den Philosophischen Lehrstuhl der Technischen Universität Berlin, wo er zehn Jahre lang fernab seiner Frau und drei Kinder in Kiel lehrte und studierte, bis er 1971 schließlich den Ruf nach Kiel bekam und ihm folgte. Insgesamt 17 Jahre lang erforschte er die Grundlagen der exakten Wissenschaften und der Geschichtswissenschaften, seine Ergebnisse gab er 1978 schließlich unter dem Titel *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft* (KwV) heraus.

2. Entzauberung der Wissenschaft

Seit der Veröffentlichung der ersten Auflage im Jahr 1978 ist die allgemeine »Wissenschaftsgläubigkeit« rund drei Jahrzehnte später bereits zurückhaltender geworden. Dies zeigt, wie richtig Hübner mit

[2] Vgl. Immanuel Kant: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, viertes Stück, zweiter Teil: Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, Mundus Verlag 2000.

[3] Vgl. Immanuel Kant: Vorrede der *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Sämtliche Werke*. Bd. 1, Mundus Verlag 2000.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seiner KwV lag und welchen Einfluss zum anderen dieses international viel beachtete Buch nahm. Entgegen dem idealistischen Credo der Wissenschaft, als wahr könne nur gelten, was wissenschaftlich belegbar bzw. konsistent ist, und erst die Wissenschaft sei es, die dem Menschen Zugang zu Objektivität gewährleisten könne, wird wissenschaftliche Erkenntnis von Hübner anhand einschlägiger Fallbeispiele entlarvt als System, das auf einer Reihe apriorischer Festsetzungen beruht, nicht aber auf Erfahrung. Die Ergebnisse hängen von den Voraussetzungen, also den Apriori-Festsetzungen ab, die aber nicht durch so etwas wie eine überzeitliche Vernunft zustande kommen, sondern sich im Laufe der Geschichte wandeln.[4] Somit sind auch die Naturgesetze keine wissenschaftlichen Erfahrungen, wie oft angenommen, sondern wir tragen sie sozusagen an die Natur heran.[5] Der Rahmen, innerhalb dessen wir Wissenschaft betreiben, ist nicht absolut, sondern gesetzt, wenn auch nicht willkürlich gesetzt, da diese Paradigmenwechsel auf rationalen Begründungen in bestimmten historischen Situationen basieren.[6] Insofern liegt der Wissenschaft und ihren Wandlungen eine fundamentale Auffassung von Wirklichkeit zugrunde, ein Denk- und Erfahrungssystem, das Hübner als *Ontologie* bezeichnet, ein Ensemble von Grundbegriffen, Kategorien und Anschauungsformen, die die allgemeinen Strukturen des Seins bestimmen.[7] Bereits am Ende der KwV vergleicht er sie mit der Ontologie, der Wirklichkeitsstruktur des *Mythos* und kehrt somit – wie in vergleichbarer Weise vor ihm nur Ernst Cassirer mit seiner *Philosophie der symbolischen Formen* – zurück zu jener Epoche, aus deren Zerstörung der »Siegeszug« der Wissenschaft überhaupt erst anheben konnte.

Hübners Mythosforschung begann erst, nachdem der Inhalt der KwV skizziert war, er einmal mehrere Wochen ans Krankenhausbett gefesselt war und sich in dieser Zeit an seine eindringlichen Erfahrungen in Griechenland erinnerte. Bei der Lektüre W. F. Ottos *Die Götter*

[4] Vgl. Kurt Hübner: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Aufl. 4 Freiburg/München 1986, S. 71 sowie 268 ff.

[5] Vgl. a. a. O., S. 22. Man denke etwa an Galileis Fallgesetz, das auf den apriorischen Prinzipien der damaligen Metaphysik beruhte, derzufolge Gott nach einfachen Gesetzen verfährt. Vgl. Kurt Hübner: *Wer die Welt entzaubert, kann sie auch verzaubern*, Zeitungsartikel in: DIE WELT, Nr. 95, 24. 4. 1982.

[6] Vgl. Hübner: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, S. 207 ff.

[7] Vgl. Hübner: *Das Nationale. Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes*, Graz/Köln 1991, S. 279.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Griechenlands wurde ihm deutlich, dass der griechische Mythos viel mehr war als Fabelei, als eine irrationale und ungeordnete Wirklichkeitsvorstellung, sondern ebenfalls ein – mit der Wissenschaft vergleichbares, wenn auch von ihr ganz und gar zu unterscheidendes – Denk- und Erfahrungssystem. Einen übergreifenden Maßstab, an dem wir Mythos und Wissenschaft beurteilen könnten, gebe es nicht, führt er am Ende der KwV aus. Jede Beurteilung würde schon immer von einem mythischen oder wissenschaftlichen Standpunkt ausgehen.[8] Somit war der Grundstein gelegt für sein nächstes Werk, das 1985 für Furore sorgte und 2011 neu aufgelegt wurde: *Die Wahrheit des Mythos*.

3. Aktualität des Mythos

Niemand, der sich ernsthaft mit Heidegger auseinandersetzt, kommt umhin, selbstverständliche Begriffe wie »Angst« oder »Dasein« einer Transformation zu unterziehen. Ähnlich verhält es sich mit dem Terminus »Mythos« bei Hübner. Der Begriff ist strikt abzugrenzen von der gängigen Bedeutung der »Mythologie«, von sagenhaften Geschichten aus der Feder Homers, ebenso wie von jeder Form der Ideologie. Beim »Mythos«, Hübner gebraucht ihn kurz für den griechischen Mythos, geht es um das *Denk- und Erfahrungssystem* der damaligen Zeit, gleichsam den *Rahmen*, innerhalb dessen der im Mythos Lebende die Welt erlebte, empfand, erklärte und ordnete, vergleichbar mit unserem heutigen, in erster Linie wissenschaftlich geprägten. Ontologien *beruhen* also nicht auf Erfahrung, wie Hübner betont und wie wir am Beispiel der Wissenschaft sahen, sondern *definieren* als apriorische Konstruktionen erst, was unter dieser zu verstehen sei.[9] Außerhalb ihrer ist keine Erfahrung möglich. Wie impressionistische Bilder als Zeugen des Impressionismus vor uns stehen, wie wissenschaftliche Erkenntnisse erst möglich wurden, indem das wissenschaftliche Zeitalter aus der Dämmerung des Mythos anbrach, so konnten die sagenhaften Geschichten Homers überhaupt erst entstehen aus dem mythischen Weltempfinden. Gerade die Mythologie aber, gerade die Vergänglichkeit ihres Zeitalters verleiten dazu, den Mythos als willkürlich, weil fern

[8] Vgl. Hübner: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, S. 424.
[9] Vgl. Kurt Hübner: *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, 2. Aufl. Tübingen 2001, S. 4.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Wissenschaft, und überholt zu betrachten. Damit erheben wir uns hochmütig und, wie Hübner zeigt, unwissend, über eine in der Menschheitsgeschichte bedeutende Epoche, deren Besonderheiten und klar definierten Gesetzmäßigkeiten – darin liegt die nächste revolutionäre Erkenntnis Hübners – uns bei näherem Hinsehen noch immer vertraut sind. Seine »Wiedererweckung des Mythos« habe, wie er es später einmal beschrieb, auch zum endgültigen Bruch mit Nietzsche geführt. Dessen scheinbar mythische Daseinsverklärung, die Hübner einst so bezaubert hatte, erkannte er als Schein, »hinter dem sich die dem mythischen Denken vollkommen fremde Hybris des Übermenschen verbarg«[10].

Wir können die Unterschiede bzw. Parallelen zwischen Wissenschaft und Mythos wie folgt zusammenfassen: 1. Was wir unter einen wissenschaftlichen Begriff fassen würden (Morgenröte, Donner, Schönheit), entspricht bei den Griechen dem Wirken der Götter. Die Natur ist gleichsam beseelt. Im Fall der Morgenröte etwa ist die Göttin Eos *tatsächlich* anwesend. Daraus folgt: 2. Materielles ist im Mythos immer mit Ideellem untrennbar verbunden. Die numinosen Wesen sind zu verstehen als »mythische Substanzen, die sowohl materielle wie ideelle Individuen darstellen, so dass überall, wo solche Substanzen auftreten, das gleiche Individuum gegenwärtig ist.« Das Äquivalent dazu sind in der Sprache der Wissenschaft die Allgemeinbegriffe.[11] Der Grundgedanke der *mythischen Substanz* ist ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis zahlreicher Stellen in der Mythologie. Eines von Hübners Beispielen ist der Streit um die Rüstung Achills nach dessen Tod. Hier ging es nicht um den materiellen Wert, sondern die Kraft Achills, die als numinose Substanz in der Rüstung als tatsächlich anwesend gedacht wurde.[12]

3. Im Mythos herrschen, vergleichbar wiederum mit der Wissenschaft, spezifische Raum-, Zeitvorstellungen. Generell lässt sich sagen, dass ihnen jeweils eine profane wie eine heilige Dimension zueigen ist. Anschaulich wird dies an den sogenannten *Archaí*, denen in der Wissenschaft die Naturgesetze entsprechen. Es handelt sich um *Ursprungsgeschichten* wie den Raub der Persephone durch Hades, demzufolge es Winter ist, solange sie bei ihm in der Unterwelt, und es

[10] Vgl. Hübner: *Wie kam ich von der Wissenschaftstheorie zur Theologie?*
[11] Vgl. Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*, S. 110–113.
[12] Vgl. Ebd., S. 119 f.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Frühling wird, sobald sie zurückgekehrt ist. Die Arché ist nach Hübner der heiligen Zeit zuzuordnen, in der es keinen Zeitfluss gebe, dort ist diese Arché einzigartig und ewig. Abzählbar werden die Archái, wenn sie in die profane Zeit eindringen und dort zur Erscheinung kommen. So sind es immer wieder neue Blumen, die der Frühling gebiert, doch die Arché bleibt identisch, es ist immer *derselbe* Frühling, der zurückkehrt.[13] Somit müssen wir uns das mythische Zeitbild – anders als unser lineares – als *zyklisch* vorstellen.[14] Dies mag auf den ersten Blick merkwürdig erscheinen. Verblüffend sind hierzu aber Hübners Ausführungen, dass die Erklärungen der Wissenschaft unserem Alltagsverständnis von Zeit im Großen und Ganzen gar nicht mehr entsprechen als die des Mythos.[15]

4. Wie zwischen *Ideellem und Materiellem* gibt es auch zwischen *Subjekt und Objekt*, Subjektivem und Objektivem, keine Trennung. Beide durchdringen sich,[16] so dass der Grieche die »objektive Wahrheit« seines Erlebens gar nicht infrage gestellt hätte.

Auch menschliche Reaktionen erklären sich im Mythos durch das Einwirken der Götter, etwa finden wir in der griechischen Mythologie zahlreiche Stellen, wo die Akteure durch Athene zur Einsicht bewogen werden. Die tiefe »Sensibilität für die ungeheure Mannigfaltigkeit des Lebens« des Mythos, dem nichts fremder sei als starre Abstraktion,[17] beeindruckten Hübner. Die in unseren Augen abenteuerliche Götterwelt gaben dem Erleben Struktur: »*Mit den Göttern besaß der Grieche, um mit Kant zu reden, das Alphabet, das ihm half, seine einzelnen Erfahrungen zu buchstabieren*«.[18]

Warum diese Epoche zu Ende und in die Wissenschaft überging, bleibt nach Hübner unbeantwortbar, da jede Erklärung ja wiederum nur innerhalb des Rahmens eines Denk- und Erfahrungssystems vonstatten gehen kann, etwa würden unter Anwendung geschichtlicher Regeln diese ja bereits vorausgesetzt.[19]

---

[13] Vgl. Ebd., S. 135–140.
[14] Vgl. Ebd., S. 142–144.
[15] Zum Beispiel lässt sich in der Physik eine Zeitumkehrung nicht ausschließen, in der klassischen Mechanik gibt es überhaupt keine Zeitrichtung; in der Makrophysik existiert kein *Jetzt* oder Fluss der Zeit, und Zeit kann, wenn sie durch die Thermodynamik bestimmt wird, auch zyklisch sein. Vgl. Kurt Hübner: *Glaube und Denken*, S. 41–46.
[16] Vgl. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, S. 23.
[17] Ebd., S. 126 f.
[18] Ebd., S. 134.
[19] Vgl. Ebd., S. 269.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ist aber der Mythos als geschlossene Ontologie auch Vergangenheit, so lebt er Hübner zufolge doch fort: Ist ein Sonnenuntergang für uns die Brechung der Spektralfarben durch Luftmoleküle oder nicht doch vielmehr etwas Beseeltes? Ist der ideelle Wert eines Gegenstandes uns so unvertraut? Ein Haus, das wir lange bewohnten, *ist* es nicht auch die vielen Erinnerungen? All dies sind Erfahrungen, die Hübner als mythische bezeichnen würde. Auch die nationale Identifikation weist ihm zufolge Strukturen des Mythos auf. Im Jahr 1991 floss dies in sein Buch *Das Nationale* ein, mit dem er sich auf das Gebiet der politischen Theorie begab. Hübner warnt davor, die Nation als Gottheit zu sehen, doch sei die Nation eine »Personifikation und ein überzeitliches Individuum mit Allgemeinheitsbedeutung«, ihr Leben gehe über das vieler Generationen hinaus, die sich wiederum mit dem Schicksal ihrer Nation, ihrer Heimat, mit ihren Heiligtümern und ihrer Geschichte identifizieren und verbunden fühlen.[20] Nur ein Europa sei von Dauer, das im Sinne einer »Supranationalidee« diese Identifikation sowohl mit der eigenen Nation wie mit Europa gewährleiste.[21] Gerade im Hinblick auf die Europäische Union erstaunt es, wie aktuell Hübners Bemerkungen, wahre Identität und Identifikation seien kein aufkündbarer Akt des Willens,[22] 20 Jahre später sind.

Mythisches Denken ist nach Hübner zusammenfassend also »keineswegs notwendig an einen bestimmten Zyklus von Göttergeschichten gebunden, es kann uns vielmehr überall begegnen, so in der Kunst (die fast immer mythisch ist) und im täglichen Leben«.[23] Der Kunst widmete er 1994 das Buch *Die zweite Schöpfung* und entkräftet darin Kant, nach dem Kunst lediglich bloße Nachahmung der Wirklichkeit oder gar bloße Phantasie oder Fiktion sein konnte. Die Entrückung, die eigentümliche Gestimmtheit, in die uns Kunst und Musik versetzen, erklärt Hübner durch eben deren strukturelle Übereinstimmung mit dem Mythos.[24]

---

[20] Vgl. Hübner, *Das Nationale*, S. 281 f.
[21] Vgl. Ebd., S. 302.
[22] Vgl. Ebd., S. 270.
[23] Ebd., S. 281.
[24] Vgl. Kurt Hübner: *Die zweite Schöpfung*, München 1994, S. 125 ff.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Das Christentum und die Vernunft der Offenbarung

Neben Wissenschaft, Mythos und Kunst gewann als eigene Wirklichkeitsdimension die christliche Religion in Hübners Werk zunehmend an Bedeutung. 2001 veröffentlichte er sein Hauptwerk, das gewissermaßen alles Vorherige in sich aufnimmt und so deutlich wie nie zuvor die Möglichkeit *absoluter* Erfahrung legitimiert. Ihm folgten 2003 *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen*, in dem er das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen sowie die so aktuelle Frage der Toleranz aufgreift[25], und 2006 *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne*, in dem sein Denken erstmals zu einer faszinierenden Zusammenführung mit der Theologie Papst Benedikts XVI. findet.

Hübner hatte sich im bisher Ausgeführten im Bereich der Wissenschaftstheorie bewegt, ist doch die Erkenntnis von der Gleichberechtigung des wissenschaftlichen und des mythischen Erfahrungssystems selbst eine wissenschaftstheoretische. Dass keine Ontologie der anderen vorzuziehen sei, nennt Hübner das *Erste allgemeine Toleranzprinzip*.[26]

Jedoch kann von der Gleichberechtigung der Ontologien noch nicht auf die *absolute Erfahrung* geschlossen werden, die Hübner für das Christentum in Anspruch nimmt. Hierfür muss man wissen, dass er in *Glaube und Denken* unterscheidet zwischen *metasprachlicher Außenbetrachtung* und *objektsprachlicher Innenbetrachtung*. Gleichgesetzt mit anderen Ontologien seien Mythos und Religion nur bei metasprachlicher Außenbetrachtung, da der Satz »Die Wirklichkeit hat aspektischen Charakter« selbst ein ontologischer – wir können auch sagen: wissenschaftlicher – sei.[27] Die Innenbetrachtung aber bringt zutage, dass für den innerhalb des Mythos und der Religion Denkenden die Wirklichkeit nicht gesetzt, entworfen und damit begründungsbedürftig sei. Es handelt sich vielmehr um »unwiderrufliche Offenbarung numinoser Wirklichkeit«. Hübner leitet daraus das *Zweite Toleranzprinzip der allgemeinen Metatheorie* ab: Nichtontologische Wirklichkeitsauffassungen, also mythisches bzw. religiöses Erleben (in

[25] Vgl. Kurt Hübner: *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen*. Zur Frage der Toleranz, Tübingen 2003.
[26] Vgl. Hübner: *Glaube und Denken*, S. 5.
[27] Vgl. Ebd., S. 6 f.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

denen ja nicht begriffsontologisch verfahren wird, sondern Subjekt und Objekt miteinander verschmelzen), mit ihren besonderen numinosen Erfahrungen lassen sich ontologisch nicht widerlegen und müssen folglich toleriert werden.[28] Dieses Zugeständnis sei gerade vom wissenschaftlichen Standpunkt zwingend notwendig: bleibt doch das Begründungsproblem der Wissenschaft, so dass sie letztlich immer hypothetisch und auf eine bestimmte historische Situation bezogen ist.[29] Es wäre nach Hübner in höchstem Grade unwissenschaftlich, eine contradictio in adjecto, ein Widerspruch in sich, würde die Wissenschaft die ihr eigene Vernunft absolut setzen wollen.[30]

Die zur wissenschaftlichen Vernunft alternative Vernunft der Offenbarung präzisiert Hübner in *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne* unter dem Eindruck des Werkes Papst Benedikts XVI., in dessen »Theologischer Prinzipienlehre«[31] er ein sich mit seiner eigenen Philosophie ergänzendes Vernunftkonzept findet. So unterscheidet Benedikt XVI. zwischen der *vom Subjekt ausgehenden, spekulativen Vernunft der Wissenschaft* und einer *sich vom Objekt dem Subjekt vermittelten Vernunft, die beim Begreifen der Offenbarung tätig ist*: Gott teilt sich hier *von sich aus* mit, tritt von der Verborgenheit in die Unverborgenheit (A-letheia), womit die *Vernunft der Offenbarung* für Hübner »notwendig mit dem Anspruch auf eine absolute Wahrheit verbunden« ist.[32] »In einer solchen Offenbarung des Absoluten versinken (…) alle subjektiven, hypothetischen und erdachten Bedingungen, unter denen das Denken hybride versuchen mag, sich Gottes zu vergewissern, und im Menschen ereignet sich *reine Empfängnis*.«[33] Fern sind hier alle hypothetisch bleibenden Denkprozesse der Wissenschaft, es gehe um absolute Erfahrung, in der Gott *absolut* zu uns spricht.[34]

Dieses Absolute könnten die versuchten Gottesbeweise der Philosophiegeschichte niemals fassen, die ja auf jenem Denken gründen, das von subjektiven Erkenntnisbedingungen ausgehe und damit frag-

---

[28] Vgl. Ebd., S. 7–9.
[29] Vgl. Kurt Hübner: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, S. 345.
[30] Vgl. Hübner: *Wie kam ich von der Wissenschaftstheorie zur Theologie?*
[31] Vgl. Benedikt XVI.: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Donauwörth, 2. Aufl. 2005, S. 71–77.
[32] Kurt Hübner: *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne*, Augsburg 2006, S. 283–285.
[33] Hübner: *Glaube und Denken*, S. 478.
[34] Vgl. Ebd., S. 22.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

würdig bleibe.[35] Somit spricht Hübner von einem *Scheitern der Metaphysik*,[36] die letztlich immer die hypothetische Vernunft verabsolutierte und so mit ihrem Handwerk den Glauben vergeblich zu beweisen oder widerlegen strebte. Indem er diesen Grundirrtum aufdeckt, rettet Hübner die Legitimität des Glaubens philosophisch. Ob dieser jemandem tatsächlich widerfährt, so betont er ausdrücklich, beruhe auf Gnade.[37]

Was lässt sich jedoch zur Vernünftigkeit der *Inhalte* der christlichen Religion sagen? Hübner weist, wie wir sahen, die Rationalität mythischer Strukturen und Gesetzmäßigkeiten aus. Das Christliche aber nimmt das mythische Erbe in sich auf: So radikal neu auch ist, was mit der Menschwerdung Gottes in die Welt kommt, bleibt doch die mythische Erfahrung, die ja nicht etwas einer vergangenen Epoche Zugehöriges, sondern immer noch in uns Lebendiges ist, wesentlicher Bestandteil der christlichen Religion. Glaubensinhalte, die im Spiegel der Wissenschaft entblößt wirken müssen, erscheinen in Anbetracht ihres mythischen und damit rationalen Gehalts in einem anderen Licht. Dazu gehören etwa Erbsünde, Kirche, Weihe, Taufe, Firmung, Ehe, Buße, denen jeweils mythische Substanzen zugrunde liegen, nicht im Sinne des Erscheinens eines antiken Gottes, sondern der Anwesenheit des Göttlichen durch das Ineins von Ideellem und Materiellem. Besonders deutlich wird dies im Glauben an die *tatsächliche* Anwesenheit Gottes bei der Eucharistie, die gleichzeitig der Struktur der mythischen »Arché« entspricht: Dem Letzten Abendmahl als Ursprungsereignis wird nicht bloß gedacht, sondern Gott tritt unmittelbar in die Geschichte ein. Das Ursprungsereignis durchbreche den profanen Zeitfluss, was bei jeder Vergegenwärtigung dieses Ereignisses erneut geschieht.[38] Der Unterschied zu den genuin mythischen Archaí besteht nach Hübner darin, dass sie zwar als sinnliche Erscheinungen diesseitig erfahren werden, sich aber nicht im profanen Zeitverlauf vollziehen. Das Christentum übersteige die mythische Dimension *durch die Transzendenz Gottes, während sich im Mythos alles innerweltlich abspielt*.[39] So gibt es freilich fundamentale Unterschiede zwischen My-

[35] Vgl. Ebd., S. 493.
[36] Vgl. Ebd., S. 605. Hübner handelt die Geschichte dieses Scheiterns in der zweiten Hälfte des Buches systematisch ab.
[37] Vgl. Ebd., S. 23.
[38] Vgl. Ebd., S. 101.
[39] Ein weiterer fundamentaler Unterschied zum Mythos: Im Christentum ist es »nur

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

thos und Religion, allgemein lässt sich aber sagen: Wann immer Gott sinnlich erscheint, geschieht dies in der Form des Mythischen, was Hübner zu der These veranlasst: »Mythisches (…) kann auch ohne Offenbarung bestehen, niemals aber Offenbarung ohne das Mythische«.[40]

5. Synthese von Christentum, Mythos und Naturwissenschaft

Das Erste Toleranzprinzip darf nicht verwechselt werden mit einer Form des Relativismus, der ja nur dann bestünde, »wenn solche Systeme das *gleiche* nur auf verschiedene Weise interpretierten und es beliebig wäre, welche man wählt.« Hier aber handle es sich um unterschiedliche Dimensionen und Aspekte der Wirklichkeit, die einander nicht widersprächen, sondern sich ergänzten, wie Hübner betont.[41]

Spannend und hochaktuell ist dabei die Frage: Wie kann der gläubige Christ zu einer Welt stehen, die mehr denn je in Gottferne lebt? Sicher vermögen ungelöste Rätsel in der Naturwissenschaft uns an *Mysterien* heranzuführen.[42] Doch wie soll der Christ mit den sich ihm darbietenden Erklärungsversuchen etwa im Hinblick auf die Frage nach dem Beginn der Welt umgehen? Hübner verweist darauf, dass es keinen Grund gebe, die eine Ontologie der anderen vorzuziehen, da der Urknall letztlich »Gegenstand einer durchaus fragwürdigen Hypothese« sei, nicht aber – wie so oft geglaubt – wissenschaftliche Tatsache.[43] Die Widersprüche zwischen den vermeintlich konkurrierenden Weltbildern lösten sich auf, erkenne man, »daß der Schöpfungsbericht in der Genesis die Entstehung der Welt vor dem Sündenfall beschreibt, die heutige Kosmologie und Evolutionstheorie aber die Welt nach dem Sündenfall«.[44] So erscheine das einstige Paradies nach dem Sündenfall

ein Wesen«, in dem Gott Fleisch wurde; der mythisch Denkende kannte zudem nicht so etwas wie ein »Wunder, war doch der Mythos nur eine Weise tagtäglicher Erfahrung. Vgl. Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*, S. 344. So sei etwa die Auferstehung Christi nichts genuin Mythisches, sondern gehöre als Wunder in den Bereich der Religion. Vgl. S. 328.

[40] Hübner: Vorwort zu *Glaube und Denken*, XII.

[41] Hübner: *Das Nationale*, S. 290.

[42] Vgl. Hübner: *Glaube und Denken*, S. 609.

[43] Vgl. Ebd., S. 47.

[44] Hübner, Kurt: *Evolution des Gefallenen*, Die Tagespost, Nr. 45 / Nr. 15 ASZ, 16.4.2011.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»nun als entmythisierte, weil rein materielle Wirklichkeit«; das Universum als Objekt der Forschung entspreche dem verlorenen Paradies. Insofern wird die Naturwissenschaft christlich als *Essen vom Baume der Erkenntnis* betrachtet, das heißt aber auch: als *integraler Bestandteil der Heilsgeschichte*.[45] Bei dieser Synthese von Naturwissenschaft und Religion, die Hübner damit gelingt, gilt es wiederum, sich die Zeitgestalt des Mythos vor Augen zu halten: »*Für Gott* war die Welt immer schon von ihm abgefallen und immer schon durch ihn selbst erlöst, und es sind nur die irdisch-zeitlichen Bedingungen, unter denen uns Wirklichkeit erkennbar und gegeben wird, die dies als eine Heils*geschichte* erscheinen lassen«.[46]

Schluss: Nicht Zufall, sondern Fügung

Glaube und Denken erschien im neuen Jahrtausend. Auch wenn man sich bei der Lektüre fragen mag, was dem noch hinzuzufügen sein soll: Der Universaldenker Hübner wird immer, so lange Gott will, eine weitere Station im Visier haben – im Moment ist es das wechselseitige Verhältnis von Mythos und Religion mit der Literatur – so wie sein Leben einen wunderlichen Aufbau von Denkepochen bildet, in dem eine für ihn ganz selbstverständlich in die nächste überging und er in die Naturwissenschaft ebenso vordrang wie in die Politik, die Kunst und schließlich die Theologie. So war ihm, als er das Manuskript von *Glaube und Denken* beendete, wie er einmal sagte, »als wäre ich heimgekehrt.« Er ist ein Mensch, der auch in kleinen Begebenheiten den Willen Gottes walten sieht, und genau so blickt er auf sein Leben. Ob er dabei das Glück im Sinn hat, dem er als Soldat sein Überleben verdankte oder seinen philosophischen Werdegang, der auch mit so vielen Begebenheiten in Zusammenhang steht: Nichts war dem Zufall überlassen.

Ein solches Leben ist Zeugnis davon, dass die Wissenschaft, der es nicht gewährt ist, von Fügung zu sprechen, in unserem Erleben der

[45] *Glaube und Denken*, S. 611 ff. und S. 49: »Wie die Genesis die Entstehung des Paradieses beschreibt, so die Kosmologie das Universum, das aus diesem nach dem Fall entstanden ist und daher auch in adäquater Weise mit physikalischen Methoden untersucht werden kann.«

[46] Ebd., S. 110.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Welt, seiner ganzen unergründbaren Faszination, eben doch letztlich nur eine von vielen Brillen ist, die wir aufsetzen können – aber, wie die Geschichte zeigt – keine, die uns notwendigerweise mit auf den Weg gegeben ist und keine, die uns die großen Rätsel dieser Welt zu entschlüsseln vermag.

Die wichtigste Gefährtin Hübners war mehr als 60 Jahre lang, bis zu ihrem Tod am Heiligen Abend 2009, seine geliebte Frau und immer erste Leserin und Zuhörerin, die bekannte Ärztin und unvergleichlich wunderbare Mutter und Großmutter, Dita Hübner-Roser. Ihr sei an dieser Stelle, in Würdigung des Lebens und Schaffens von Kurt Hübner, in besonderer Weise und liebevoller Erinnerung gedacht.

Literatur

Bücher:

Kurt Hübner: *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen. Zur Frage der Toleranz*, Tübingen 2003.
Ders: *Das Nationale.* Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes, Graz 1991.
Ders.: *Die Wahrheit des Mythos,* München 1985.
Ders.: *Die zweite Schöpfung*, München 1994.
Ders.: *Glaube und Denken.* Dimensionen der Wirklichkeit. 2. Aufl. Tübingen 2001.
Ders.: *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne*, Augsburg 2006.
Ders.: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Aufl. 4 Freiburg/München 1986.

Zeitungsartikel:

Kurt Hübner: *Evolution des Gefallenen*, Die Tagespost, Nr. 45 / Nr. 15 ASZ, 16. 4. 2011
Kurt Hübner: *Wer die Welt entzaubert, kann sie auch verzaubern*, DIE WELT, Nr. 95, 24. 4. 1982.

Unveröffentlichte Ausätze:

Kurt Hübner: *Wie kam ich von der Wissenschaftstheorie zur Theologie*?

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Herbert Zeman

Die gläubige Schau des Künstlers – Franz Schmidts (1874–1939) Vollendung[1]

Es irrt der Mensch, solang' er strebt.

Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange
Ist sich des rechten Weges wohl bewußt.
(Goethe: Faust, Prolog im Himmel)

Stefan Zweig und Richard Strauss legen der Gestalt des Morosus in der Oper *Die schweigsame Frau* das Schlusswort in den Mund:

Wie schön ist doch die Musik, –
Aber wie schön erst, wenn sie vorbei ist!

Hier ist nicht nur bloß ironisch auf die der Musik folgenden, die Affekte lösende Stille gedeutet. Denn vielbezüglich erinnert Zweigs Wort an zwei Spielarten musikalischer Vorstellungen – einerseits an den erinnernden, jeweils im Gedächtnis des einzelnen Menschen aufbewahrten Nachklang, anderseits an jenes Empfinden von Harmonie, das – von irdischer Musik ausgehend – ins Universale weitergeträumt werden kann als Zusammenklang der Gestirne. Der Somnium Scipionis steigt aus der Erinnerung auf, in dem die Überzeugung ausgesprochen wird, dass die höchste Musik Sphärenklänge seien. Das Abendland gibt dieses antike, durch Cicero vermittelte Bild weiter. Von den Sphärenharmonien spricht Johannes Kepler, und noch die »Sphärenklänge«

[1] Ein kulturgeschichtliches Wesensbild Franz Schmidts existiert nicht. Dieser erste dahingehende Versuch ist aus den Quellen gearbeitet, die zum überwiegenden Teil von Frau Dr. Carmen Ottner (Franz Schmidt-Gesellschaft / Wien) und Herrn Univ.-Prof. Dr. Rudolf Scholz zur Verfügung gestellt und vom Verf. dankbar verwertet wurden. Die Anregung zu dieser Arbeit gab Rudolf Scholz; sie wurde als Festvortrag zur Eröffnung des 3. Internationalen Franz Schmidt-Orgelwettbewerbs Kitzbühel 2010 am Donnerstag, dem 16. September 2010 im Festsaal des Rathauses zu Kitzbühel gehalten. Die Vortragsform ist belassen, die Anmerkungen wurden hinzugefügt.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(Walzer op. 235) von Josef Strauss sind ein später Reflex des antiken Erbes.[2] Bemüht man in diesem Sinn nochmals die Strauss'sche Opernkunst mit der sich nun ergebenden Frage: Was ist denn das tiefste Wesen von Musik? – so darf man das Textbuch der Oper *Ariadne auf Naxos* von Richard Strauss und Hugo von Hofmannsthal als Kronzeugen bemühen. Dort lautet die Antwort mit Hofmannsthals Worten:

> Musik ist heilige Kunst, zu versammeln alle Arten
> von Mut wie Cherubim um einen strahlenden Thron!
> Das ist Musik, und darum ist sie die heilige unter den Künsten!

Diese höchste, religiöse Kunst-Auffassung und – damit verbunden – die Sendung des Künstlers, zeitgemäß entwickelt im Historismus des späteren 19. Jahrhunderts, hat Franz Schmidt gleichsam von Jugend auf als seelisch-geistiges Erbstück seiner Zeit in sein Leben eingeschrieben erhalten. Tatsächlich fand in dieser Sphäre der Komponist seine letzte künstlerische Bestimmung und Erfüllung. In solchem Sinn erlebte er seine frühen künstlerischen Begegnungen. Hatte er als Kind noch Franz Liszt in seiner Heimatstadt Pressburg spielen gehört, so lernte er als junger Mann in Wien noch Anton Bruckner und Johannes Brahms kennen. Selbst im Alltagsbetrieb des musikalischen Lebens ging der ideelle, sakralisierende Aspekt von Musik nicht ganz verloren, auch dann nicht, wenn Schmidt im Hader rivalisierender Strömungen seinen Weg suchen musste und unter vielen Mühen fand.

Schmidt spielte im Hofopernorchester als Violoncellist (1896–1911) unter Gustav Mahler und war seit 1901 Kollege von Richard Heuberger am Konservatorium der Gesellschaft der Musikfreunde, das ab 1909 zur staatlichen Akademie für Musik und darstellende Kunst mutierte. Es zeigt Schmidts immense musikalische Expansion, dass er an diesen Instituten als Cello-Lehrer begann, als bewunderter Klavierpädagoge mit großartigem virtuos-musikalischem Können seine Laufbahn fortsetzte, um diese schließlich als Professor für Kontrapunkt und Harmonielehre (ab 1922) zu beschließen (von 1925–27 war er überdies Direktor, von 1927–31 Rektor an diesen Institutionen). Wie Schmidt als Pädagoge lange Zeit ein Suchender blieb, um endlich und vergleichsweise spät seine Bestimmung zu finden, so entsprach der

[2] Vgl. dazu Walter Salmen: Das Motiv der Sphärenharmonie in der österreichischen Literatur des 19. Jahrhunderts, in: Herbert Zeman (Hrsg.): *Die österreichische Literatur – Ihr Profil im 19. Jahrhundert (1830–1880)*, Graz 1982, S. 711–715.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sukzessive Aufbau seines kompositorischen Werkes ebenfalls seinem suchenden, sich selbst bildenden Wesen, das die letztgültige Richtung im Orgelwerk, in der Symphonie und zuletzt im Oratorium *Das Buch mit sieben Siegeln* (1938) seinen tiefsten Sinn erhielt. Schmidts Vierte Symphonie ist bereits ein religiöser Nachgesang, – einerseits ein symphonisches Requiem auf den frühen Tod der geliebten Tochter, anderseits ein Rückblick auf das eigene Leben. Hier offenbart sich ein innerer Weg, der schließlich in dem Gott suchenden Oratorium mündet.

Franz Schmidt wird hineingeboren in eine gegen die Jahrhundertwende zu sich immer dynamischer entwickelnden Epoche. Allgemein war man sich eines abendländischen Werteverfalls bewusst. Hatte man noch wenige Jahre zuvor – getönt durch den zeitgemäßen Schopenhauerianismus – die utopischen Vorstellungen eines Erlösers der Welt und des Menschen leidenschaftlich mit Richard Wagners Erlösungsdramen, Siegfried Lipiners Dichtungsentwürfen und Andreas Obsiegers literarischer, übersteigerter und seltsamer Schöpfung eines »Weltreformators des XIX. Jahrhunderts« propagiert, so wandte Richard von Kralik dieses Lebensgefühl, in dem sich deutsche mit typisch österreichischer Weltsicht vermischte, wieder zurück zum Christentum. Spätestens seit den siebziger Jahren hielten Metaphysik und Religion – ganz zu schweigen von den in den Kulturkampf hineingezogenen christlichen Kirchen – dem Ansturm des Realismus, des Positivismus und letztlich des Atheismus kaum stand. Künstler versuchten Halt zu gewinnen durch Neubelebung religiöser Themen und Stoffe (Rilke, Trakl, Hofmannsthal), durch das Wiederaufgreifen antiker Mythen (Richard Strauss / Hugo v. Hofmannsthal) oder durch das Aufgehen ihrer ästhetischen Ziele in der humanen Bewältigung des sozialen Alltags im Realismus und Expressionismus. Mitunter blieb es beim Aufschrei der geschundenen Kreatur nach sozialer Gerechtigkeit oder nach einem, nach ihrem Gott. Jedenfalls ist dieses Suchen nach Halt typisch für die österreichische Kultur- und Kunstszene, die Franz Schmidt um und nach 1900 miterlebte.

Dem gesellschaftlichen Zerfall in demokratisierende Einzelteile schlossen sich die nationalen Zerfallserscheinungen Mitteleuropas an. Und ganz ähnlich zerfielen die Künste in jene der Unterhaltungssphäre und jene der höheren Ansprüche. Die Gültigkeit der traditionellen, sinnlich leicht aufnehmbaren Gestaltungsformen des alten ästhetischen Kanons wurden in ihrer Gültigkeit bezweifelt und schließlich abgelehnt. Besonders klar traten solche Scheidungen in der Musik auf:

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hatten sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Anhänger der Neudeutschen Musik (Liszt, Wagner, Wolf) und jene des älteren Regelkanons (Brahms, Hanslick) bekriegt, so drifteten alsbald die Sphären der sogenannten U- und E-Musik auseinander, und letztlich fiel auch das herkömmliche Ordnungssystem der Töne einem demokratisierenden Prinzip von Klanganordnungen zum Opfer.

Anderseits lebte man noch im Abglanz der großen Kunst- und Kulturepoche um 1800. Einer der in Wien führenden Theater- bzw. Operndirektoren der Zeit um 1900, Rainer Simons (1869–1934), war damals mit den meisten seiner Kollegen der Ansicht, dass das Theater wie zuvor dem »Guten, Wahren und Schönen« zu dienen habe:

»Das Theaterpublikum […] muß zum Erkennen des Wahren, Schönen und Guten in der dramatischen Kunst erzogen werden. […] Unter dem Theaterpublikum, wie unter dem Volke überhaupt, giebt [sic!] es so viele Analphabeten auf dem Gebiete der Kunst, wie es sie auf dem Gebiete des Elementarunterrichts geben würde, wenn dieser in das freie Ermessen des Volkes gestellt wäre.«[3]

Es lag gleichsam in der Luft: Man wusste, dass die Quelle, die Basis und das Ziel aller bedeutenden Kunst nur eine – wie immer geartete – bedeutende Welt-Anschauung ist. Davon waren auch jene Künstler, die aus dem Volk ihren Aufstieg nahmen, also gesellschaftlich gesprochen »von unten« kamen, wie etwa Alfons Petzold, Josef Weinheber und Franz Schmidt überzeugt. Und jeder dieser Künstler, die beiden Dichter und der Musiker stellten sich diese Frage, jeder beantwortete sie auf seine Art, nachdem er sie gesucht und schließlich gefunden hatte.

Franz Schmidt war in diesem Sinn ein Suchender – von Anfang an und auf allen Gebieten seines Lebens. Immer wurde er auf seinen selbst gewählten Wegen oder durch schicksalhafte Fügung auf sich selbst zurückverwiesen. Nach gewissen familiären Turbulenzen, erreichte Schmidt die Matura, schloss sie ab, und wandte sich sogleich dem praktischen Musizieren und dem Studium der Musik zu.

Schmidts Bildungsgang haftet mit und seit seiner auf verschlungenen Wegen absolvierten Gymnasialbildung etwas Autodidaktisches an. Kaum jemals erlangt er eine – für den Musiker (man vgl. die zeitgenössischen Beispiele Brahms, Mahler, Hugo Wolf, Richard Strauss) so entscheidende – einlässliche literarische Bildung.[4] Und selbst als

[3] Rainer Simons: *Braucht Wien ein Theater fürs Volk*, Wien 1918, S. 36 f.
[4] Schmidt besaß keine aus eigenem Antrieb aufgebaute literarische Bibliothek.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Instrumentalist erreicht er höchste Vollendung auf jenem Instrument, das er am wenigsten systematisch-professionell studiert hatte: das Klavier. Hier tobt er sich im eigentlichen Sinn des Wortes mit seiner immensen Musikalität, Improvisationskunst und seinem legendären musikalischen Gedächtnis aus. Den Zeitgenossen, die ihn hören, gilt er als der bedeutendste Klaviervirtuose seiner Zeit. Allein – er spielt nur im privaten Zirkel oder auf Veranstaltungen, die mit seiner Tätigkeit als Hochschullehrer zusammenhängen; sonst konzertiert er nicht. Auch dies ist ein Zeichen seiner – oft gegen sich selbst gerichteten – Eigenwilligkeit.

Die Musik, der sich Schmidt als Mitglied des Hofopernorchesters – allerdings unter Spannungen mit Gustav Mahler – und der Wiener Philharmoniker, als Lehrer, Kammermusiker und Virtuose hingab, entschädigte ihn für vieles und war die große Trösterin in traurig-schmerzlichen, ja tragischen Stunden seines Lebens – Schmidts erste Frau endete im Wahnsinn; die einzige Tochter starb – in Württemberg verheiratet – im Kindbett.

Schmidts musikalisches Leben ist ein einziger gewaltiger Kraftakt, ein gegen die eigene Physis gerichtetes Ausleben des Suchens nach künstlerischer Erfüllung, bei dem die geistig-seelische Bildung mit der überdimensionierten musikalischen Begabung nicht Schritt halten kann. – So wurde die frühe Neigung zur katholischen Kirche in Pressburg bald abgelöst von dem Versuch, neue weltanschauliche und wohl auch praktisch-gesellschaftliche Dimensionen kennenzulernen: dies führte zur vorübergehenden Angehörigkeit der Freimaurerei. Zuletzt münden diese auf seltsame Art rührend-unbeholfenen Orientierungsbestrebungen in der erneuten Hinwendung zu jener weltanschaulichen Kraft, die das abendländische Bewusstsein so entscheidend mitgeprägt hat: die Botschaft der Heiligen Schrift, vor allem des Neuen Testaments mit den apokalyptischen Bildern und den trostvollen Verheißungen des Johannes.

* * *

Autodidakten – ähnlich wie Konvertiten – sind in ihren Meinungen und Überzeugungen entschieden und scheuen, da sie mit Leidenschaft ihren eroberten Standpunkt einnehmen, vor extremen Urteilen nicht zurück, die sie allerdings mit großer Offenheit und oft beachtlicher Überzeugungskraft von sich geben. Schmidt war leidenschaftlich und

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ehrlich, er war bedingungslos offen und schonungslos, wenn es um Musik ging. Alexander Wunderer, der langjährige Freund und Orchester-Kollege erzählt: Er, Wunderer, hatte als junger Oboist im Wiener Hofopernorchester seine frühe Liebe zu den leichten, ins Ohr gehenden französischen Opern entdeckt. Schmidt aber war Wagnerianer:

»Als ich – meine Jugendliebe noch im Herzen – im Jahre 1900 mit Schmidt [nach einer Vorstellung] auf der Stadtbahn fuhr, zerschlug er unbarmherzig und ohne es eigentlich zu wissen, alle meine Ideale durch wüstes Schimpfen auf die süsslichen Opern, die wir damals noch spielten. Er nannte die ›Margarethe‹ den Urin eines Zuckerkranken und urteilte über die anderen Componisten in ähnlicher Weise. Zuerst war ich verblüfft und ratlos. Als ich das Gespräch aber auf jene Meister lenkte, die er schätzte, erkannte ich bald, dass hinter den wüsten Reden eine gesunde Kunstanschauung verborgen lag. Schmidt nahm mir Einbildungen und gab mir Tatsachen. Er machte mich auf den Wert der Symphonien von Beethoven, Brahms und Bruckner aufmerksam und dadurch bekam sein scheinbar immer negatives Urteil einen positiven Wert für mich.«[5]

Derartig rigorose Urteile waren unter Musikern dieser Zeit durchaus nicht unüblich. Eindrucksvolle Beispiele sind die Kritiken von Hugo Wolf, wenn er leidenschaftlich die Musik von Liszt propagiert und jene von Brahms ebenso engagiert ablehnt; Schmidt aber kam als Pianist und Komponist aus der Tradition von Liszt.

Die kühnen Äußerungen des etwa dreißigjährigen Philharmonikers und Komponisten sind symptomatisch für die Zeit, in der das künstlerische »Farbebekennen« nicht nur ästhetische, sondern darüber hinaus auch existentielle Bedeutung hatte, da die damals jungen Musi-

[5] Alexander Wunderer (1877–1955), Oboist der Wiener Philharmoniker, Professor für Oboe etc. an der Wiener Musikakademie, Kollege und Freund Franz Schmidts, verfasste zwei Texte *Erinnerungen*; eine kürzere Fassung datiert mit Herbst 1937, deren Typoskript-Abschrift 15 Seiten und eine bedeutend längere, datiert September 1941, deren Typoskript-Abschrift 86 und weitere 27 extra gezählte Seiten umfassen. Die spätere, ausführlichere Darstellung fußt auf der früheren. Sie ist für Wunderers jüdische Lebensgefährtin Helene Pessl, die das Los der Emigration in die U.S.A. traf, geschrieben. Das Verhältnis der beiden Abhandlungen zueinander ist eindeutig. Die frühere und kürzere ist völlig in der späteren und längeren aufgegangen. Nur einzelne Formulierungen sind in der Fassung von 1937 konziser wie beispielsweise die oben zitierte Passage: ähnliche Äußerungen über die französische Opern kehren in den *Erinnerungen* von 1941 zweimal wieder, wobei gerade die Ausführlichkeit seiner Arbeit Wunderer zu Wiederholungen verleitete. Alles in allem ist Wunderers Zusammenstellung jedoch eine biographische Quelle ersten Ranges. Das vorliegende Zitat ist den *Erinnerungen* von 1937, Typoskript-Abschrift, S. 10 entnommen.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ker einer verwirrenden Fülle musikalischer Eindrücke und Gestaltungsmöglichkeiten gegenüberstanden. An widersprüchlichen Meinungen mangelte es nicht. Das musikalische Streitgespräch war an der Tagesordnung und die Wiener Stadtbahn (die Vorläuferin der heutigen U-Bahn) ergab sich für die von der Staatsoper in Richtung Hietzing fahrenden Kombattanten, zu denen Schmidt und seine Freunde am Beginn ihrer Laufbahn zählten, als nächtlicher Austragungsort. Einmal gesellte sich zu den Freunden Wunderer und Schmidt der Philharmoniker Strasky, der wie Schmidt in Hietzing / Ober St. Veit wohnte, und somit das gleiche Endziel hatte. Die drei Herren fuhren nach der Uraufführung von Schmidts I. Symphonie durch die Wiener Philharmoniker unter der Leitung Ferdinand Hellmesbergers (1903) nach Hause:

»Strasky sprach begeistert über die Symphonie. Schmidt war darüber längst hinaus und mit der alten Schamhaftigkeit des Schaffenden bestritt er den Wert seiner eigenen Arbeit und nannte sie eine Gymnasiastenarbeit. Er fügte hinzu, wenn er einen Takt der *Salome* geschrieben hätte, würde er sie auf den Misthaufen werfen. Strasky warf ihm eine krasse Undankbarkeit vor und es entstand ein erhitztes Gespräch. Ich hörte belustigt zu, wie der ehrliche Strasky mit Schmidt fast wild kämpfte, er verteidigte Schmidts I. Symphonie wie ein Löwe und Schmidt kritisierte sein eigenes Werk in Grund und Boden. In Schönbrunn stieg ich aus, ließ die beiden allein weiterkämpfen und ging lachend nach Hause. So konnte Schmidt sein, wenn ihn eine gegenteilige Meinung reizte.«[6]

Das kompromisslose Gegeneinanderstehen, aus ideellen Gründen im Aufbruch der Meinungen, oft aus verzweifeltem Engagement über die Unmenschlichkeit Einzelner – Wunderer und Schmidt wussten da in Bezug auf ihren Direktor Gustav Mahler ein Lied zu singen – oder von Interessengruppen, ist ein Kennzeichen der Zeit, dessen literarischer Ausdruck im Werk von Karl Kraus kulminiert. Selbstverständlich war Schmidt – vor allem in seinen jüngeren Jahren, um 1900 und kurz danach – ein eifriger Leser der *Fackel*. Selbst immer wieder hin- und hergeworfen vom Streit der Meinungen definierte Schmidt seine Haltung mit dem Wort: »Ich widerspreche mir immer selber und darum habe ich recht.«[7]

---

[6] *Erinnerungen*, s. Anm. 4, *Erinnerungen 1941*, ebd., S. 25. Da heißt es in Alexander Wunderers Erinnerungen von 1937 (s. Anm. 4) bezeichnenderweise: »Schmidt schimpfte sich auf den Stadtbahnfahrten gründlich aus. Leider nicht nur mir gegenüber sondern gegen Jedermann [sic!], der zuhörte.«

[7] Ebd., S. 6.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Genre-Bild vom schimpfenden oder impulsiv übertrieben kritisierenden Schmidt und das lokale Ambiente haben etwas Kleinbürgerlich-Enges an sich, das wohl die jüngeren Jahre des Komponisten charakterisiert: Bei übergroßem musikalischen Talent darf man die fehlende Weite des Horizonts aufgrund eines nur langsam fortschreitenden und weitgehend »innermusikalisch« bleibenden Bildungsgangs feststellen. Hierin liegt auch ein Grund für Schmidts mangelnde Toleranz. Schmidt wusste darum. Seine Begeisterung für so gegensätzliche Musiker wie Richard Strauss, aber auch Giacomo Puccini wurzelt darin: an beiden erkannte er eine jeweils besondere »weltläufige« Souveränität, die ihm fehlte und deren jeweils – natürlich völlig verschiedene – Publikumswirksamkeit ihn faszinierte. Dabei ist festzuhalten, dass Schmidt sich keineswegs von einem besinnungslosen Faszinosum hinreißen ließ. Ganz im Gegenteil: Er hatte durchaus ein gesundes Selbstbewusstsein und wusste sein künstlerisches Vermögen von geringeren Begabungen durchaus abzuheben. Dazu eine kleine Anekdote: Schmidt machte seinen Freund Wunderer auf eine Stelle in Wilhelm Kienzls Oper *Der Evangelimann* aufmerksam, die aus einem *Nocturne* Chopins stamme, und zwar bei Chopin wie bei Kienzl in Des-Dur stehe, »was Schmidt damit begründete, dass Kienzl nicht imstande sei, sie in eine andere Tonart zu transponieren. Im übrigen hatten wir den Kalfakter Kienzl persönlich ganz gerne, nur dass Schmidt, wenn wir Kienzl begegneten beim Weitergehen den Satz aus Mignon I^{ten} Akt zitierte: Armer Greis, des Verstandes beraubt.«[8] Auf dieser Ebene, nämlich dem Opernschaffen, aber begegneten sich dennoch beide Komponisten. Hatte der eine für seinen *Evangelimann* ein kleinbürgerliches Sujet, erzählt von einem kleinbürgerlichen Autor, gewählt, so hatte sich auch der andere für die Oper *Notre Dame* (1902–1904, UA 1914) zwar von Victor Hugos gleichnamigem Roman den Stoff geborgt, doch von einem kleinbürgerlichen Wiener Autor – Leopold Wilk (1876–1944), einem liebenswürdigen Dilettanten – zum Libretto zurechtstutzen lassen. Wilk griff wohl nicht direkt auf Hugos Roman, sondern auf das »Romantische Drama in sechs Tableaus« von Charlotte Birch-Pfeiffer, Musik von Wilhelm Hermann Claepius zurück (1830 entstanden, Uraufführung am 18. März 1835 am Königstädtischen Theater in Berlin).

[8] *Erinnerungen 1941*, s. Anm. 4, ebd., S. 43.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dieses Werk erschien 1836 im Druck und ist im ganzen 19. Jahrhundert bis hin zur Ausgabe innerhalb der *Gesammelten Werke*[9] sehr bekannt. Schon die Entstehungsgeschichte des Werkes lehrt, dass man sich über die dramatisch-theatralischen Elemente der Vorlage hinwegtäuschte. Der allererste Eindruck, unter dem die Arbeit entstand, war eine Reise der Wiener Philharmoniker nach Paris. Die Stadt beeindruckte Schmidt und seine Kollegen sehr. Der Roman von Victor Hugo schließlich, der so ausführlich die mittelalterliche französische Metropole beschreibt, begeisterte den Komponisten. Aber weder er noch sein Textdichter konnten die Geschichte des Zigeunermädchens und des buckligen Glöckners so theatralisch in den Griff bekommen, dass eine auch menschlich überzeugende, dramaturgisch folgerichtige Handlung entstand. Die Oper erreichte bei weitem nicht die Publikumswirksamkeit des Kienzlschen *Evangelimann*. Gustav Mahler, der Schmidt aufforderte, ihm die Oper auf dem Klavier vorzuspielen, was Schmidt auch tat, meinte bezeichnenderweise: »Sehr schön, aber ich vermisse in ihrer Musik die grossen Ideen.« Dem Freund Alexander Wunderer erzählte Schmidt von dieser Begegnung mit seinem damaligen Chef. Aber: Bei allem verunglückten musikdramatischen Wollen, zeigt doch ein Stück aus *Notre Dame* das Genialische am musikalischen Schaffen Schmidts. Es ist das berühmte Zwischenspiel, das seinesgleichen in der ganzen zeitgenössischen Opernliteratur sucht. Ähnliches an musikalischer Intensität und Leuchtkraft ist tatsächlich im ganzen *Evangelimann* nicht zu finden.

Damit war das Schicksal des Komponisten auf dem Gebiet des Opernschaffens besiegelt: Das Steckenbleiben im kleinbürgerlichen Denken und Gestalten bestimmt die Arbeit und nur in einzelnen Momenten tritt die geweckte große Schöpferkraft hervor. Dies gilt auch für das zweite, noch unpopulärere Werk *Fredigundis* (1916–21, UA 1922; Libretto nach Felix Dahn von Bruno Warden, 1833–1954, und Ignaz Wilhelm Welleminsky, 1882–1939). Man sieht: Vom kulturgeschichtlichen Standpunkt aus gesehen fehlte Schmidt der literarische Umblick, es fehlte die kulturell zutreffende »Aktualität« und auch der entsprechende literarische Partner.

Fatal wirkte sich Schmidts literarische Unerfahrenheit und Naivetät am Ende seines Lebens aus. Der Komponist war zwar in der Lage

[9] Philipp Reclam Nr. 11, Leipzig 1867 und Universalbibliothek, Nr. 3050.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wirkungsvolle Texte von Karl Kraus oder Heinrich Heine oder die eindrückliche Sprache der Bibel zu erkennen, er war aber nicht in der Lage den Geschmack und die Aussagehaltigkeit einer literarischen Gelegenheitsarbeit zu beurteilen, und er war es vor allem dann nicht, wenn sich dieser Text mit der herrschenden Politik auseinandersetzte. So kam es, dass nicht zuletzt Schmidts literarische Unsicherheit und das Unverständnis, die momentane politische Lage beurteilen zu können, zu einer falschen Entscheidung, die der eigenen Weltanschauung entgegengesetzt war, führte: der auf den Tod kranke Komponist entschloss sich, eine Kantate auf einen Text – wieder – eines (klein-) bürgerlichen politisch begeisterten, den Anschluss Österreichs an Deutschland preisenden Autors zu schreiben. Die Arbeit erhielt letztlich den Titel *Deutsche Auferstehung* (1938). Der musikalische Abschluss des Werkes wurde Dr. Robert Wagner, dem späteren Münsteraner Generalmusikdirektor, überantwortet. Ähnlich wie bei Josef Weinheber mag hier politische Naivität am Beginn der Hitler-Zeit mitbestimmend gewesen sein, etwas zu tun, was nicht geschehen hätte dürfen, aber allgemeine große Wirkung versprach. Der Textdichter, Dr. Oskar Dietrich, war der ersten »Anschluss-Begeisterung« gefolgt und ließ es nicht bei allgemeinen nationalen Themen bewenden, sondern verknüpfte sie tagespolitisch direkt mit einem Lobpreis des »Führers«. Hier war textlich wieder ein Dilettant am Werk, der versuchte, plakativ mit großen Schlagworten nationales Empfinden zu wecken, der aber das mit dem Titel gestellte Thema in keiner Weise bewältigte. Ganz unabhängig also von ideologischer Kritik ist festzuhalten, dass der Schmidt vorgelegene Text – selbst zur Zeit einer angenommenermaßen falschen Hochstimmung – bereits künstlerisch unbrauchbar war. Schmidt hat das offenbar durch seine Todeskrankheit und durch den Ehrgeiz einen nochmaligen großen Erfolg zu erreichen, in seiner Aufnahmefähigkeit getrübt, nicht erkannt. Darüber hinaus hat er die politische Aussage unterschätzt und sich tragischerweise selbst verraten. Juden und Nicht-Juden, allesamt Freunde Schmidts und Gegner des Regimes stellten Schmidt in der Folge das beste Zeugnis im Sinne der zusammenfassenden Feststellung Alexander Wunderers aus:

»Zunächst will ich feststellen, dass der freche Versuch aus Franz Schmidt einen nationalsozialistischen Komponisten zu machen in die Reihe der skrupellosen Geschichtsfälschungen der Nazi gehört, denn ich weiss besser als alle anderen, dass er kein Nazi war, wenngleich er mit seinem letzten Werk

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den Hunden willkommenen Anlass gab, ihn für einen solchen auszuposaunen.«[10]

* * *

Schmidt blieb auch als Virtuose, was er ein Leben lang war: ein schlichter Bürger. Er war ein musikalisches Phänomen, das das Klavier mit einer Meisterschaft spielte, die selbst hervorragende Pianisten in fassungsloses Erstaunen versetzte. Der damals weltberühmte Pianist Leopold Godowsky antwortete auf die Frage nach den bedeutendsten Pianisten – »es gibt nur zwei, der andere heißt Franz Schmidt!« Als Schmidt hinwiederum die kritisierende Äußerung eines bekannten Pianisten hinterbracht wurde, meinte er: »Dieser Kerl lebt nur, weil ich nicht konzertiere.« Es darf noch einmal wiederholt werden, was eingangs gesagt wurde: auch in dieser Sphäre avanciert Schmidt weder zum Konzertstar und schon gar nicht zum Showman, sondern bleibt der genialische, aber bescheidene Bürger. Daher erklärt sich auch sein Hang zur Hausmusik. Dabei spielte er – je nach Bedarf – das Violoncello oder das Klavier.

Schmidts Klavierspiel setzte in Erstaunen, weil ihm nicht nur technische Probleme unbekannt waren, sondern weil er über das Reproduzieren hinaus ein Nachschaffender war. Einer seiner Schüler, der in die U.S.A. emigrierte Prof. Walter Taussig berichtet: »Sein Ohr und seine Klangphantasie waren einfach unheimlich. […] aber wie er einmal eine Stelle aus einem Bach-Orgelwerk am Klavier demonstrierte – und wir alle, wie gebannt hätten schwören können, eine r i c h t i g e Orgel zu hören – das ist bis heute rätselhaft.«[11]

Als Walter Taussig diese transformierten Klänge – der stark kurzsichtige Franz Schmidt spielte meistens auswendig – hörte, hatte sich Schmidt längst dem Schaffen für Orgel zugewandt. Es sollte ihn für den Rest seines Lebens nicht mehr loslassen. In rascher Folge erschienen von 1923–1939 größere und kleinere Orgelwerke von der Fantasie und Fuge in D (1923) bis zur Fuga solemnis (1937).[12]

---

[10] *Erinnerungen 1941*, s. Anm. 4, ebd. S. 85.

[11] Carmen Ottner: *Quellen II zu Franz Schmidt, Briefe, Autographen, Aufzeichnungen aus Privatbesitz.* Erinnerungen, Wien 1987, S. 102.

[12] Vgl. dazu Rudolf Scholz: *Die Orgelwerke von Franz Schmidt, strukturelle und kompositionstechnische Untersuchungen an seinen Orgelwerken mit Fugen*, Wien 1971.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Zuwendung zur Orgel wurde für Franz Schmidt zum musikalischen Schicksal. Die künstlerische Auseinandersetzung mit diesem Instrument rührte – nach langen Jahren der miterlebten Dekadenz und der fin de siécle-Stimmung – an Schmidts religiöses Empfinden. Nicht alle Orgelwerke Schmidts sind religiös, sind christlichen Ursprungs oder Ziels, aber wenigstens die Hälfte verleugnet nicht eine christliche Haltung, – so etwa die vier Choralvorspiele (1926): »O Ewigkeit, du Donnerwort«, »Was mein Gott will«, »O wie selig seid ihr doch, ihr Frommen«, »Nun danket alle Gott«, das Choralvorspiel »Der Heiland ist erstanden« (1934) und Präludium und Fuge in A-Dur, ein Weihnachtspastorale (1934).

Im Schaffen für und im Arbeiten mit den Ausdrucksmöglichkeiten der Orgel ist eine Erinnerung an die ursprüngliche liturgische Funktion des Instruments erhalten, nämlich am sacrificium laudis teilzuhaben; insoweit galt diese Kunst als ein priesterliches Handeln im Heiligen Geist. Und siehe da: Als der Komponist am Ende seines Lebens sich anschickte, sein sacrificium laudis anzustimmen, nämlich das mächtige, herzerschütternde und -erhebende »Halleluja« im Oratorium *Das Buch mit sieben Siegeln* (1935–37, UA 1938), da griff er zurück auf den aufschwingenden Klang des D-Dur-Präludiums und wiederholte es; jetzt allerdings verschmelzen die Töne der Orgel mit den menschlichen Stimmen des Chores. Das Fugenthema des Orgelwerkes aber rückt im Oratorium an die vordere Stelle und prägt die tröstliche Verheißung des Herrn – »Ich will den Dürstenden geben von den Wasserquellen des Lebens« – unmittelbar vor dem Halleluja.[13]

Die Briefe Schmidts an den Dirigenten Oswald Kabasta (1896–1946),[14] seinem Schüler und dem musikalischen Leiter der Uraufführung des Oratoriums *Das Buch mit sieben Siegeln*, geben Einblick in den Fortgang der Arbeit, die im Jahr 1935 einsetzte. Franz Schmidt

[13] Die folgenden Gedanken schließen an drei Veröffentlichungen an – Albert Arbeiter: *Studien zum Vokalwerk von Franz Schmidt*, Wien 1954; Franz Blasl: »Das Buch mit sieben Siegeln« von Franz Schmidt, eine Werkbetrachtung, in: *Musikerziehung*, Jg. 18, Wien 1964/65, S. 63–67, 107–115, 157–164 und 210–215. Herbert Zeman: Kultur ist Widerstand – ist Widerstand Kultur? Johann Sebastian Bach, Joseph Haydn und Franz Schmidt im »Widerstand« – Kulturpolitische Aspekte österreichischer und deutscher Oratorienkuns, in: Rainer Bischof (Hrsg.): *Ein Jahrhundert Wiener Symphoniker*, Wien 2000, S. 251–276.

[14] Vgl. Carmen Ottner, unter Mitarbeit von Heinz Georg Kamler: Briefe und Kompositionen Franz Schmidts in Privatbesitz – Die Autographensammlung Dr. Heinz-Georg Kamler, in: *Studien zur Musikwissenschaft*, Bd. 38, Tutzing 1987, S. 215–241.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hatte sich entschlossen, die Offenbarung des Johannes, also den letzten Abschnitt, »das prophetische Buch«, des Neuen Testaments in Musik zu setzen. Der Ich-Erzähler Johannes steht im Mittelpunkt eines durch Schmidt selbst für den ausgewogenen Aufbau seines Oratoriums wohlproportionierten Textes. Schmidt schrieb für die Uraufführung am 15. Juni 1938 im Großen Musikvereinssaal zu Wien einige Bemerkungen zum Text seines Werkes. Sie sind nichts anderes als eine glänzende Einführung in den Stil, den Aufbau und den Gehalt des Werks, sie geben Rechenschaft über Schmidts Arrangement der biblischen Dichtung und erläutern diese:

»Mit Ausnahme des Umstandes, daß ich die Briefe des Johannes an die sieben Gemeinden zu einer Begrüßungsansprache [sie dient im gleichen Wortlaut und in der gleichen Tonsprache als Schlussansprache und Verabschiedung] vereinigte, hielt ich mich zunächst ganz an das Original; die Berufung des Johannes durch den Herrn, sein Erscheinen vor dem Thron, die Huldigungszeremonie, das Buch in der Hand des Herrn, die Vision des Lammes, das Entgegennehmen des Buches durch das Lamm, all dieses ist beinahe im Wortlaut dem Original nachgebildet. Der anschließende kurze Dankgottesdienst rundet den Akt zu einem »Prolog im Himmel« ab.«[15]

Man erkennt unschwer, dass Schmidt – abgesehen von den erzählerischen Momenten – szenische Bilder vor Augen hat. Daraufhin konzentriert er seine Auswahl aus dem biblischen Text, der für die musikalische Präsentation dadurch an Plastizität, an Eindrücklichkeit gewinnt. Ähnlich gestaltet Schmidt den nun erst folgenden ersten Teil des Oratoriums: die Lösung der ersten sechs Siegel mit den Bildern vom weißen Reiter (Jesus Christus) und den folgenden drei apokalyptischen Reitern sowie den verheerenden Folgen göttlicher Strafen. Der zweite Teil setzt mit einer gegenüber dem Original verknappten Erzählung des Johannes vom endgültigen Sieg des wahren Glaubens, der mit der Geburt des Heilands gegeben ist, gegen die Anhänger des Teufels und deren falschen Lehren ein. Die sieben Posaunenengel sind aufgerufen, das Jüngste Gericht anzukündigen, von dem Johannes berichtet: eine Weltenwende ist angebrochen. Den geläuterten Menschenkindern of-

[15] Zit. nach dem Programmheft der Franz Schmidt-Woche 6.–13. Februar 1944, Gesellschafts-(Chor-)Konzert, Mittwoch, den 9. Februar 1944, 19 Uhr, Grosser Musikvereinssaal. Es spielte das »Stadtorchester Wiener Symphoniker«, es sangen der Singverein der Gesellschaft der Musikfreunde, Julius Patzak (Johannes), Erika Rokyta (Sopran), Elisabeth Höngen (Alt), Peter Klein (Tenor), Georg Hann (Baß), Franz Schütz (Orgel).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fenbart sich der Herr und verheißt ihnen ein Leben mit ihm, dem göttlichen Vater. Die Menschen stimmen den Lobgesang Gottes an: ein mächtiges, von der Orgel mitgetragenes »Halleluja« bildet den abschließenden Höhepunkt des zweiten Teils, dem nur noch die Schlussansprache des Johannes folgt. Schmidts außerordentliche Leistung betrifft nicht nur die faszinierende Tonsprache, sondern auch die literarische Dimension des aus originalen Elementen errichteten Textaufbaus. Schmidts Schlüsselsatz für die Mit- und Nachwelt aber lautet: »Ich habe mich also [mit Ausnahme der Textraffung im zweiten Teil] genau an das Original gehalten und habe zu dem Werk einzig vom Standpunkte des tiefreligiösen Menschen und des Künstlers aus Stellung genommen.«[16]

Zum ersten Mal in seiner Laufbahn als Komponist war Schmidt nicht von einem unterdurchschnittlichen Librettisten abhängig und zum ersten Mal wird die dem Oratorium zugrundeliegende Dichtung von einem die Jahrtausende überdauernden Glauben, der christlichen Welt-Anschauung getragen. Nun hat auch Franz Schmidt jenen Durchbruch erreicht, der ihn und das Werk hinaushebt über die engeren (sozialen) Bedingtheiten seines Lebens und zum Weltbürger werden lässt.

Zwei Versionen der Heiligen Schrift dienten dem Künstler als Vorlage: die Luther-Bibel und die katholisch approbierte Fassung. Die Verwendung der einen oder der anderen Variante hing nicht von theologischen Fragestellungen ab. Den Ausschlag für die entsprechende Textwahl gab immer der literarische Gesichtspunkt: das bildkräftigere, das poetischere Wort wurde gewählt.

Ungescheut hat Franz Schmidt sein künstlerisch-religiöses Glaubensbekenntnis abgelegt. Er konnte im Jahre 1938 nicht ahnen, dass sein Oratorium sechs Jahre später zu einem Werk des Widerstands gegen die zeitgenössische Unmenschlichkeit des Zweiten Weltkrieges werden würde: Am 9. Februar des Jahres 1944 erklingt anlässlich der Franz Schmidt-Woche (6.–13. Februar 1944) Schmidts Oratorium *Das Buch mit sieben Siegeln.* Ein erlesenes Solistenensemble musiziert mit den Wiener Symphonikern und dem Wiener Singverein unter der Leitung Oswald Kabastas. Julius Patzak singt die Eröffnungsworte aus der »Offenbarung« des Johannes: »Gnade sei mit euch und Friede von dem, der da ist und der da war und der da kommt«. Dann zieht das große

[16] Ebd.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Menschheitsdrama von Mord und Krieg, ungerechter Verfolgung und Untergang, Not und Verzweiflung, in einem grandiosen dichterisch-musikalischen Bild als der Menschheit furchtbares Erbteil am Zuhörer vorüber, ehe die tröstende Stimme des Herrn Erlösung verheißt: »Seht, ich mache alles neu! Und wer überwindet, soll es zum Erbe empfangen und ich werde sein Gott sein und er wird mein Sohn sein.« Georg Hann, der großartige Bassist, singt die Verheißung des Herrn, ehe Julius Patzak, selbst einst Schüler von Franz Schmidt und nun unvergleichlicher Interpret der Musik seines Lehrers mit den Worten schließt »Bewahret die Weissagung! Und die Gnade Gottes, des Herrn, sei mit euch allen! Amen!« Wie muss es den Zuhörern im Großen Wiener Musikvereinssaal, wie muss es den Mitwirkenden zumute gewesen sein, solches zu hören und eben dieses Grauenvolle in der historischen Wirklichkeit mitzuerleben: und dann die Tröstung zu vernehmen, von der man im Jahr 1944 noch weit entfernt war!

In solchem Zusammenhang war Schmidts Oratorium ein künstlerischer Aufruf, gläubig nach dem Geist der Heils- und Gnadenbotschaft des Herrn zu leben und in solchem Sinn sich zur abendländisch-christlichen Humanität zu bekennen und zu bilden. Der Komponist beschließt seine »Bemerkungen« (s. Anm. 12) mit einem engagierten Satz, der das Ethos des Musikers in wenig hoffnungsvoller Zeit berührend zum Ausdruck bringt: »[…] wenn es meiner Vertonung gelingt, diese beispiellose Dichtung, deren Aktualität jetzt, nach achtzehneinhalbhundert Jahren so groß ist, wie am ersten Tage, dem Hörer von heute innerlich nahe zu bringen, dann wird dies mein schönster Lohn sein«.[17] Die Unbeirrbarkeit, mit der der Komponist zu seinem gläubigen Bekenntnis steht, bezeichnet hier den Widerstand gegenüber der vorherrschenden geistigen Situation um 1940, die das Religiöse und ganz besonders den Glauben der christlichen Tradition in Frage stellt.

Um die Menschen des 20. Jahrhunderts zu ergreifen, wendet sich Schmidt in der Not später Zivilisation und dem zu seiner Zeit immer wieder konstatierten Werte- und Sprachzerfall an die Wurzeln der abendländischen Kultur. Von dort bezieht er die unverfälschte Reinheit des Gedankens und des (religiösen) Gefühls. In verwirrter Zeit, die zu verwirrtem Handeln drängt, verbietet es sich dem Künstler, eine Deutung des Daseins mit dem dichterischen Wort der Gegenwart zu su-

[17] Ebd.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chen. Nur mehr der lautere Schrifttext, der mit zeitloser Klarheit das Wohl und Wehe der Menschheit für alle Zeiten aufbewahrt und ein für allemal die wortprägenden Maßstäbe setzt, taugt hier. Nicht einmal für eine moderne Ausdeutung des in der Heiligen Schrift Gesagten ist hier Raum. Die literarische Gegenwart hat angesichts des hohen, großen Themas nichts mehr zu sagen. Franz Schmidt, der selbst dem deutschnational gestimmten Bürgertum des alten Österreich entstammt, wendet sich »widerständig« zurück zur christlichen Quelle des Abendlandes, zur religiösen Dichtung des jüdischen Sehers und Dichters Johannes.

Schmidts Zugang zu seiner antiken Textvorlage ist kein historistischer, sondern ein aktualisierend-vergegenwärtigender. Das ist eine besondere und – vom kulturgeschichtlichen Standpunkt einer Endzeitlichkeit aus gesehen – erschütternde Art, Widerstand gegen den drohenden Untergang von Glauben, Hoffnung und Liebe zu verwirklichen.

Sozialgeschichtlich gesehen steht *Das Buch mit sieben Siegeln* am Ende der bürgerlichen Kultur Mitteleuropas. Franz Schmidt, der selbst diesem Bürgertum angehört, nimmt dessen Krisis wahr. Er will den Mitbürgern mit seinem Werk den Blick öffnen auf das Unvergängliche, das jenseits der Grenzpfähle und Schranken des Lebens im früheren 20. Jahrhundert liegt, jenseits der Nationalismen, des parteipolitischen Lagerdenkens und der gesellschaftlichen Zwänge.

Franz Schmidt steht am Ende des Traditionszusammenhangs abendländischer Kunst und sucht gerade deshalb dessen Anfänge auf: seine Musik folgt der Archetypik der Textvorlage; sie gibt deshalb die überlieferte Tonsprache nicht auf, sondern führt sie an die äußersten Ausdrucksgrenzen einerseits und an »archaisierende« Akkorde andererseits heran. Text und Musik leiten zurück zu den einstigen Einsichten, von denen der Mensch des 20. Jahrhunderts sich weit entfernt hat, denen aber nach wie vor seine Sehnsucht gilt oder gelten sollte. Das ist der ethische Funke, an dem sich Schmidts musikalische Inspiration entzündete und starke, den Zuhörer ergreifende Bilder schuf. Und so erreicht der Künstler am Ende seines Lebens jene Werk-Vollendung, um die er gerungen hatte, wie kaum ein anderer Musiker seiner Zeit. Er konnte mit Genugtuung sagen: »Ich erachte mein Lebenswerk mit dem ›Buch mit sieben Siegeln‹ für abgeschlossen.«

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Literatur – Geschichte

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Alois Wolf

La douce France – Grundlage und Entfaltungsraum neuer literarischer »Wirklichkeiten« im Mittelalter

Um die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert taucht in der sich konstituierenden und dann groß sich entwickelnden Gattung der Chansons de geste der Begriff la France, *la douce France*, auf und prägt in Hunderten von Belegen diese Texte auf eine Weise, wofür es in den vergleichbaren Ländern keine Parallelen gibt. Dieser Befund hat umso mehr Gewicht, als ein bestimmter Text dabei eine Sonderrolle gespielt haben dürfte, die *Chanson de Roland*. Blickt man zum Vergleich auf die trümmerhaft überlieferten 661 Verse der Dichtung *Gormont et Isembart*, einer Vorform der Chansons de geste, die noch im 11. Jahrhundert entstanden sein dürfte und deren historischen Kern wohl die Schlacht bei Saucour 881 bildet, so springt der Unterschied ins Auge.[1] Es gibt da Hinweise auf Länder und Örtlichkeiten und die Herkunft von Kriegern. *La France* wird ein paarmal erwähnt, hat aber keinerlei Sonderstellung. Mit der *Chanson de Roland* ändert sich das radikal. Diese chanson ist ein Markstein in der Aufwertung des Territoriums *la France*. Unterstrichen wird das dadurch, dass es sich bei dieser Dichtung um ein wohldurchdachtes großes nationales Epos handelt mit dementsprechendem Anspruch auf die Gültigkeit der Aussagen. Schon der Eingangsvers ist ein epischer Paukenschlag: »Carles li reis nostre emperere magnes« … Karl als »n o s t r e emperere«, wobei der kostbare Name durch die versumgreifende Tmesis gestützt wird. Das ist Literatur und nicht mündliche Überlieferung. Dieses gewaltsam vereinnahmende *nostre* setzt ein massives *France*-Bewusstsein voraus, das dem deutschen *Ludwigslied* fehlt. Es heißt dort nur »Hluduig kuning unser«, V 57.[2] In der Chanson de Roland dagegen fällt schon

[1] *La Chanson de Roland* übersetzt von H. W. Klein, München 1963 (Klassische Texte des Romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben). *Gormont et Isembart* édité par Alphonse Bayort, Paris 1931 (Les classiques français du moyen âge 14).

[2] *Althochdeutsches Lesebuch*, 14. Aufl., bearbeitet von E. A. Ebbinghaus, Tübingen 1962.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wenige Verse nach dieser Einleitung die Fügung *dulce France*, noch dazu aus dem Mund des Heiden Marsilie: »Li empereres Carles de France dulce«, V 16, wenig später, V 109, 116, wieder aufgegriffen. Dass dann Aachen für Karl und *la France* in Beschlag genommen wird, passt ins Bild. Diese *la France*-Belege, die ins Ohr gehen, verdichten sich immer wieder zur festen Bezeichnung *la douce France* (Von Spanien, einem heidnischen Herrschaftsgebiet, heißt es – mehr nebenbei – nur: »clere Espaigne la bele«, V 59). Das Beiwort *dulcis* hat eine besondere Qualität, die ins Religiöse weist. Das erreicht seinen Höhepunkt an einer zentralen Stelle im Text: Die Heiden sind besiegt und der sterbende Roland versucht, sein Schwert zu zerschlagen; da steigert sich die *la France*-›Ideologie‹ zu der Aussage »France l'asolue«, V 2311. Allein schon die Fülle dieser Belege, was sich in der Wilhelmsepik fortsetzt, stellt einen selbstbewusst aggressiven Alleinvertretungsanspruch dar, auch gegenüber dem Osten des alten karlischen Reiches. Die kulturelle Entwicklung dieses Teils des alten Westreichs im 12. Jahrhundert sollte diesem Anspruch auch gerecht werden.

Was entspricht diesem Befund in Konrads deutscher Bearbeitung der *Chanson de Roland*? Es vollzieht sich eine grundsätzliche Verschiebung vom Preis eines bestimmten Territoriums – *la France* – hin zur Rühmung der betroffenen Menschen, des Kaisers und der Franken.[3] So spricht Blanscandiz, V 752, von »dinin (= Karls) edelen Vranken«, der Autor rühmt die »chuonen Karlinge«, V 6206 u. a. Der *douce France* entsprechen bei Konrad die »suozen Karlinge«, V 5807 oder »di chuonen Karlinge, daz heilige ingesinde mînes trechtînes helde«, V 6222 f. Demgegenüber spielt das Land keine Rolle. So heißt es von den heidnischen Boten: »… sie cherten, dar man si lêrte, zue der christin lande«, V 625 f.

Geht man zurück zu den Anfängen der deutschen Literatur, so liegt mit Otfrids Evangelienbuch ein programmatischer Text vor mit eindeutig kulturpolitischer Ausrichtung auf die Osthälfte des Reiches und dessen Herrscher Ludwig: »Ludovvico orientalium regnorum regi sit salus aeterna«.[4] Otfrids Test könnte kaum frankophiler sein, doch es geht in erster Linie um die Sprache, das Fränkische und um die Menschen, die Franken. Diese standen den Römern und Griechen in nichts

[3] Friedrich Maurer (Hrsg.): *Das Alexanderlied des Pfaffen Lamprecht, das Rolandslied des Pfaffen Konrad*, Darmstadt 1964 (Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen Bd. 5).
[4] Otfrid von Weißenburg. S. Anm. 2.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nach. Die Idee der *translatio* wird dabei nicht bemüht! Vom Territorium heißt es nur, dass die Franken »buent … in guatemo lante«, dieses sei fruchtbar und verfüge über Bodenschätze (»Cur scriptor« … V 66 f.). Es geht Otfrid um die Verkündigung des Evangeliums »in frenkisga zungun«, V 114 ff. und dafür verwendet er auch das kostbare Wort »dulcedo, dulcis«, V. 21,47,55 und wertet damit das bloß Metrisch-Technische geistlich auf.

Von der Hervorhebung eines bestimmten Territoriums ist keine Rede. Vergleichbare angelsächsische Texte, etwa *Battle of Brunanburh* oder *Battle of Maldon*, bieten dasselbe Bild. Da wird z. B. auf die Verteidigung von »fold« hingewiesen, ein herausgehobener Name dieses Gebiets wird nicht genannt.[5] In Dichtungen wie *Ludwigslied, Gormont et Isembart* und den entsprechenden angelsächsischen Texten hat man es mit der Schilderung der Abwehr punktueller heidnischer Angriffe zu tun: Vergleichbare Bedrohungen der Osthälfte des Reiches haben dort in der Volkssprache keine Spuren hinterlassen, wohl aber im Lateinischen. Die Sonderstellung der *Chanson de Roland* mag auch darin begründet sein, dass hier die Bedrohung imperiale Ausmaße aufwies; man hatte es mit einem Gegner zu tun, der über ein Weltreich herrschte, das sich von Bagdad bis Spanien erstreckte.

Zeitlich nahe an die *Chanson de Roland* führt im Deutschen das *Annolied* heran, das wie Otfrid das Lob der Franken singt, der trojanischen Franken überdies, doch wiederum spielt das Territorium keine Rolle.[6] Es geht um die Stämme, Franken, Schwaben, Baiern, Sachsen, dazu wird auf die Sprache – *diutsch* – hingewiesen. Von Köln heißt es, dass es *in diutschimo lande liegt*; zu mehr reicht es nicht.

Wie konnte es zu dieser erdrückenden Dominanz von *la France* kommen? Der Literarhistoriker kann sich dazu nicht sachgerecht äußern. Man kann aber feststellen, dass das römische Gallien, auf dessen Boden sich das Westreich entwickeln sollte, über mehr kulturelle Substanz verfügte als der germanische Osten, der sich zwar der Kaiserwürde rühmen konnte, doch damit tief ins *renovatio*-Denken eingebunden und in die Spannungen mit Rom, Byzanz und Papsttum verwickelt war. Aachen als Karls des Großen neues Rom bewirkte nicht, dass sich im östlichen Territorium ein dem *la-France* vergleichbares Selbstbewusst-

[5] Alois Wolf: *Heldensage und Epos*, Tübingen 1995 (Scriptoralis 68).

[6] *Das Annolied*. Mittelhochdeutsch und Neuhochdeutsch von Eberhard Nellmann, Stuttgart 1975 (Reclam 1416).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sein entwickelte. Wenn Otfrid in seiner programmatischen Evangeliendichtung so nachdrücklich seine Franken rühmt – was vor allem für die Ostfranken gilt, so mag da bereits etwas wie Konkurrenzdenken mit dem Westteil des Reiches mitspielen.

Über 300 Jahre später konnte Chrétien, bereits auf *la douce France* gestützt, mit einer ganz besonderen Translationsthese auftrumpfen, wonach Griechen und Römer nur vorübergehend besitzen durften, was nun endgültig in *France* seinen Ort gefunden habe. Im Prolog zum Roman *Cligés* schreibt er:

Ce nos ont nostre livre apris/
Qu'an Grece ot de chevalerie/
Le premier los et de clergie/.
Puis vint chevalerie a Rome/
Et de la clergie la some/
Qui or est an France venue./
Dex doint qu'ele i soit meintenue/
Et que li leus li abelisse/
Tant que ja mes de France n'isse/
L'enors qui s'i est arestee/.
Dex l'avoit as altres prestee/
Car des Grezois ne des Romains/
Ne dit an mes ne plus ne mains/
D'ax est la parole remese/
Et estaint la vive brese. (V 28 ff.)[7]

De facto wird damit Rom der Titel *aeterna*, der die *renovatio*-Bemühungen der Kaiser begleitete, aberkannt und auf *la France* übertragen. Neu bei dieser Translation sind *chevalerie* und *clergie*, also typisch Hochmittelalterliches, Französisches. Zweimal hintereinander erwähnt Chrétien dieses Begriffspaar, jedes Mal *chevalerie* an erster Stelle. Der westliche Kulturraum, Grundlage der neuen literarischen Entwicklungen, ist sich damit seiner selbst bewusst geworden. Hinzuweisen ist auch auf Chrétiens abschließende abwertende Bemerkung, dass weder Griechen noch Römer über den geringsten Lebenshauch verfügten. Das entsprach auch der Wirklichkeit. So wichtig Rom in der mittelalterlichen Machtpolitik auch war, so bedeutungslos war es in kulturel-

[7] Chrétien de Troyes, *Cligés* publié par Alexandre Micha, Paris 1957 (Les classiques français du moyen âge 84).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ler Hinsicht geworden. Theologie, Philosophie, Medizin, Juristerei und Literatur blühten anderswo, nicht zuletzt in Frankreich. Wenn Chrétien so selbstbewusst *la France* über die Antike stellt, der er ja selbst über seine Ovidbearbeitung verbunden war, so ist zu überlegen, ob nicht darin auch eine gezielte Abkehr von der blühenden latinisierenden Dichtung Frankreichs – von Hildebert von Tours bis Walther von Chatillon – zu sehen ist und der Versuch einer Neuausrichtung, worin die *clergie* sich nun mit der französischen *chevalerie* verbündet. Von einem wie immer auch gearteten Konkurrenzdenken wird man ausgehen dürfen; unsere Literaturgeschichten sehen das lebhafte literarische Treiben zu statisch.

Wenn man von *translatio* spricht, denkt man an *translatio imperii* oder *studii*. Bei Chrétien dagegen geht es nun um *chevalerie* und *clergie*. Statt der traditionellen Vorstellungen bietet Chrétien authentisches aktuelles Mittelalter und setzt damit auch die damals herrschende Spannung zwischen *miles* und *clericus* außer Kraft, wie sie z. B. in dem Streitgespräch zwischen Phyllis und Flora zum Ausdruck kam. Für *chevalerie* und *clergie* bedeutet es aber auch eine Aufwertung, wenn man erfuhr, dass sie bereits bei Griechen und Römern beheimatet war. Chansons de geste spielen in den Überlegungen Chrétiens keine Rolle, was bei der Bedeutung des Begriffs *la douce France* für diese literarische Gattung erstaunen mag. Deren grell martialisch-realistische Wirklichkeitsbild war auch schwer mit seiner Vorstellung von Literatur vereinbar.

Der Aufstieg von Wort und Sache *chevalier* bis hin zu Chrétiens auftrumpfender Feststellung im Cligésprolog vollzog sich erstaunlich rasch. Zwei frühe Belege finden sich bereits in Texten des 11. Jahrhunderts, im südfranzösischen Lied auf die Hl. Fides und in der Wiener Genesis.[8] In Alberichs Alexanderdichtung wird man kaum fündig, ebenso wenig in Lamprechts deutscher Bearbeitung. Es geht da um *reys, vasal, baron*; nur einmal taucht ein *franc cavallier* auf. Zur gleichen Zeit deutet sich ein fundamentaler Wandel an, wenn in der ersten

[8] *La chanson des Sainte Foi d'Agen* éd. par Antoine Thomas, Paris 1925 (Les classique français du moyen âge 45). Viktor Dollmayr (Hrsg.): *Die altdeutsche Genesis*, Halle 1932 (Altdeutsche Textbibliothek 31). Der Vater der Hl. Fides wird als mächtiger »seinner d'aqueste ciutad«, V 65, vorgestellt, von seiner Tochter heißt es dann »e fo filla de cavaller«, V 341. In der Wiener Genesis erfährt man, dass Joseph und mit »ime manich riter gemeit«, V 5061, zu seinem Vater zurückkehrt. Zum Thema Ritter: Arno Borst (Hrsg.): *Das Rittertum im Mittelalter*, Darmstadt 1976 (Wege der Forschung 349).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hälfte des 12. Jahrhunderts Fürst Wilhelm IX. von Aquitanien, der sogenannte erste Troubadour, sich nicht als *cuens* oder *duc* der Gunst der hohen Damen empfiehlt, sondern als *cavalier leal*, (Lied 5).[9]

Chevalerie und *clergie*, diese exemplarischen Errungenschaften der *douce France* und in diesem einmaligen Territorium festverwurzelt, sollten tatsächlich die neue volkssprachliche Literatur bestimmen.

Noch war aber nicht klar, woran sich diese Literatur orientieren würde. Im Prolog zum Thebenroman, wenige Jahrzehnte vor Chrétien, zeichnete sich die Verbindung mit den Stoffen der Antike ab, womit auch zu rechnen war. In Analogie zu Homer und Platon, zu Vergil und Cicero – wie es schön symmetrisch heißt – will der anonyme Autor nach antikem Vorbild etwas für seinen Nachruhm tun, indem er die *geste* von den Ödipussöhnen erzählt.[10] Halten wir fest, dass Chrétiens *chevalerie* und *clergie* dieser antiken Stütze nicht mehr bedürfen. Der Verfasser des Thebenromans wendet sich aber ebenfalls an ein erlesenes Publikum, *clerc* und *chevalier*; mit Ignoranten will er nichts zu tun haben.

Die volkssprachliche Aneignung antiker Stoffe hatte wohl nicht zufällig mit der Versbearbeitung des Alexanderstoffes begonnen. Um die Jahrhundertmitte folgten die großen antiken Romane, worin die anschwellenden Fassungen des Alexanderstoffes sich besonderer Popularität erfreuten. Die Bearbeitungen ins Deutsche schlossen sich teilweise dieser Bewegung an. Wie hoch man auch in der Volkssprache den Rang der antiken Überlieferungen einschätzte, lässt der Prolog Alberichs erkennen. Es heißt dort im Anschluss an die Anknüpfung an die pessimistische Äußerung Salomons, wonach »est vanitatum vanitas et universa vanitas«, dass »solaz nos faz antiquitas, que tot non sie vanitas«. Reto Bezzola wollte darin schon einen frühen Fanfarenstoß der Renaissance vernehmen; eine mittelaltergemäßere Deutung liegt aber näher. Auszugehen ist nämlich von der immanenten Spannung dieser Passage, vom Gegensatz *Salomon/nos*, worin sich der Mensch des Neuen Testaments über den Vertreter des Alten erhebt, entsprechend dem Rededuktus Jesu: »Euren Vätern hat man gesagt, ich aber sage Euch«! Alberich konnte sich dabei auf den Prolog Leos zu dessen *His-*

[9] Alfred Jeanroy (Hrsg): *Les Chansons de Guillaume IX*, Paris 1913 (Les classiques français du moyen âge 9).

[10] *Le roman de Thèbes* publ. par Guy Raynaud de Lage, Tome 1, Paris 1969 (Les classiques français de moyen âge 94).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

toria de proeliis stützen, worin die Ansicht vertreten wird, es könne von großem Nutzen sein, sich mit den Taten vorchristlicher Heiden zu beschäftigen: »Certamina vel victorias excellentium virorum infidelium ante adventum Christi, quamvis exstitissent pagani bonum et utile est omnibus Christianis ad audiendum et intelligendum … quia cunctos ad meliorem provocat actionem«.[11] Chrétien, der sich einige Jahrzehnte später der *matière de Bretagne* zuwendet, wird einen derartigen Trost, *solaz*, nicht mehr nötig haben; die Emanzipation der volkssprachlichen Literatur war dazu weit vorangekommen.

In kurzer Zeit hatte sich im Einflussbereich von *la France* aus *chevalier, clergie*, Mäzenin und dem Hof – die Nähe zum geistlichen höfischen Leben ist mitzudenken – ein literarisches Kraftfeld gebildet, aus dem heraus eine neue Literatur entstehen sollte. In diesem Kraftfeld konnte ein anspruchsvolles Publikum gedeihen, das durch seine Kompetenz und seine Interessen maßgeblich die entstehende Literatur beeinflusst haben wird. Was da in der Volkssprache entstand, kann man als Entsprechung zu den sophisticated Literaturzirkeln des lateinischen Dichterkreises der Loire betrachten.

Die in der Troubadourpoesie vollzogene wesenhafte Verbindung von *chevalier/ritter* und der einmaligen hochmittelalterlichen Form des Eros in der Idee der *fin'amors* sollte dann eine machtvolle Bewegung auslösen, der sich auch die neue erzählerische Dichtung nicht nur nicht zu entziehen vermochte, sondern vielmehr zu ihrem bevorzugten Medium wurde. Diese große in der zweiten Jahrhunderthälfte entstehende Erzählliteratur begnügte sich nicht mehr mit der Darstellung der Sarazenenkämpfe und innerfranzösischer Feudalfehden oder mit der Aneignung der großen epischen Stoffe der Antike. Es geschah Neues.

Möglich wurde das durch den unvorhersehbaren Einbruch der *matière de Bretagne* in das literarische Territorium *la France*, wo offenbar die Voraussetzungen gegeben waren, damit kreativ umzugehen. Anders als bei den biblischen oder antiken Stoffen öffnete sich mit dieser *materia* auch der Zugang zum Mythischen; eine neue literarische Herausforderung. Dieser Einbruch vollzog sich, vereinfacht dargestellt, auf folgenden Bahnen: Einmal historisierend in Galfreds *His-*

[11] Alois Wolf: Solaz nos faz antiqitas. Erwägungen zum Prolog des Alexanderliedes und zur Entwicklung volkssprachlicher Erzählweise, in: *German narrative literature of the 12th and 13th centuries.* Studies presented to Roy Wisbey, Tübingen 1994, S. 123–139.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

toria regum Britanniae, um 1150 in französische Verse umgeschrieben durch Wace, wobei das Historische rasch erzählerischer Vielfalt Raum geben musste, zum anderen Mal und ungleich elementarer und unabhängig von der Artusüberlieferung in der Mythe von Tristan und Isolde. Dazu kam noch die Aneignung unterschiedlicher bretonischer Mythen und Kurzerzählungen, in der Form der Lais der Marie de France. Die deutsche Literatur ist dabei dem französischen Vorbild nicht in allem gefolgt, sondern hat selektiv und zufällig die auf Französisch verfügbare *matière de Bretagne* rezipiert; die Auseinandersetzung mit dieser *materia* wurde im Französischen auf ungleich intensivere Weise geführt.

Die literarische Szene Frankreichs war vor die Aufgabe gestellt, diese *materia* zu integrieren; eine Aufgabe anderer Art als die volkssprachliche Bewältigung biblischer oder antiker Stoffe. Die maßgebenden Autoren erkannten, dass sie sich neuen literarischen Wirklichkeiten zu stellen hatten und ergriffen die damit gegebene Chance. Sie hatten es nun auch mit sehr unterschiedlichen mündlichen Überlieferungen zu tun, was eine zusätzliche Schwierigkeit darstellte, aber auch neue Gestaltungsmöglichkeiten bot, die überraschend schnell erkannt und genutzt wurden.

Die volkssprachliche literarische Bewältigung der matière de Bretagne erwies sich als Aufgabe, der sich vornehmlich Marie de France und Chrétien de Troyes, der Begründer hochwertigen Artusdichtung, unterzogen. Beide kehrten sich vom Lateinischen, also der Antike, ab und wandten sich einem Überlieferungsgut zu, das über kein vergleichbares Prestige verfügen konnte.

Setzen wir bei Marie de France ein.[12] Das Problem Mündlichkeit/Schriftlichkeit wird bei ihr nicht thematisiert und der literarisierende Eingriff in das Überlieferungsgut dürfte demnach weniger radikal gewesen sein als bei Chrétien. In dem Dutzend Lais öffnet sich ein breiter Fächer an erzählerischen Möglichkeiten, vom fast noch schwankhaften Gebilde im Lai *Equitan* über die Fixierung auf eine einfache rührende Episode im Lai *Chievrefueil* bis hin zum fast schon kleinen Roman *Lanval*. Was diese sehr unterschiedlichen Erzählformen miteinander verbindet, ist das Thema Eros, losgelöst von christlichen Moralvorstellungen. Das gewinnt zusätzliche Bedeutung dadurch, dass dieser Eros

[12] Karl Warnke (Hrsg.): *Die Lais der Marie de France*, Halle 1925 (Bibliotheca Normannica 3).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

immer wieder in die Nähe des Ehebrecherischen rückt; erst die großen Prosaromane aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts werden wieder die *luxuria* entdecken und die religiöse Deutung durchsetzen. Man muss sich fragen, was es bedeutet, dass Marie de France diese Lais mit deren Wirklichkeitsverständnis, das mit dem der Chansons de geste, den antiken Stoffen und der Bibel so gar nichts gemein hatte, niemand Geringerem als dem englischen König widmen konnte.

In ihren Lais vollzieht Marie de France die quasi totale Sentimentalisierung des *chevalier*. In den antiken Romanen, Eneas, Theben, aus denen Marie reichliche Anregungen schöpfte, werden die Ritter punktuell mit dem Eros in Verbindung gebracht – über die antiken Originale hinaus – in den Lais der Marie de France gehen sie darin auf. Was mit ritterlichem Treiben im eigentlichen Sinn zusammenhängt, wird – wenn überhaupt beachtet – zur Nebensache. Die Verlagerung des erzählerischen Interesses auf das Innermenschliche, wie es sich im Eros manifestiert, macht hinter der als vordergründig abgewerteten äußeren Handlung, woran dem Publikum am ehesten gelegen war – eine neue literarische Wirklichkeit erfahrbar. In den beiden kurzen Lais *Chievrefueil* und *Laostic* kommt das exemplarisch zur Geltung im Zurücktreten des Äußerlich-Handlungsmäßigen bzw. in dessen Integration ins Symbolisch-Elementare, so dass Äußeres und Innermenschliches gleichsam eins werden. Die Sensibilität, die darin zur Wirkung kommt, ist eine der bedeutendsten Errungenschaften dieser neuen volkssprachlichen Poesie.

Im *Geißblattlai* greift Marie de France aus der Tristanmythe eine in diesem Sinn fruchtbare Episode heraus, die in keinem der erhaltenen Tristanromane erscheint, was belegt, wie aspektreich die Tristanmythe in der *matière de Bretagne* verwurzelt war. Marie nimmt den Titel dieses Lai nicht für sich in Anspruch, sondern stellt fest, »qu'um nume Chievrefueil«, V 2. Marie adelt diese Überlieferung, indem sie die Tristanliebe definiert als »amur qui tant fu fine«, V 8. Damit wird auch der Anschluss an die neue lyrische Wirklichkeit hergestellt, die in der Troubadourpoesie bereits vor der Mitte des Jahrhunderts zugänglich gemacht worden war; wir begnügen uns mit dem Hinweis.

Tristan, von Markes Hof vertrieben, sucht nach einer Gelegenheit, Isolde zu sprechen. Tristan »eime leialment« und ist darum »mult dolenz e trespensez … e pensis«, V 22 f. Diese Leitwörter weisen ins Innermenschlich-Emotionale. Tristan begibt sich »tuz suls en la forest«, V 29. Wir werden dieser Bewegung beim Ritter Lanval wieder begeg-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen; die Artusritter Kalogreant und Iwein machen sich ebenfalls ganz allein auf – allerdings um *aventure* zu suchen im Abenteuerwald. Eine mögliche Anspielung auf Arturisches beinhaltet auch der Hinweis, dass Marke sich »a pentecuste«, V 41, nach Tintagel begibt – ein typischer Artustermin. Im Lai tritt aber alles äußere Geschehen zurück; statt dessen geht es um den Haselnusszweig, in den Tristan seinen Namen und seine Botschaft einritzt und somit gleichsam eins wird mit diesem Naturding, von dem es heißt, dass es sich mit dem Geißblattgerank unlösbar verbindet, so dass die gewaltsame Trennung Absterben bedeutet. Das führt bruchlos hinüber zur Tristanminne und stellt Identität her zwischen Natur und Mensch, wenn es mit einem Zitat aus den Tristandichtungen in bedeutsam verschränkter Aussage heißt: »Bele amie, si est de nus: ne vus senz mei ne jeo senz vus«, V 77 f. Die beiden Liebenden »meinent joie mult grant«, V 94 und scheiden unter Tränen. Man bleibt ganz und gar im Innermenschlichen, und auf diese Tonlage sind die meisten dieser Lais gestimmt. Im kurzen Epilog fügt Marie hinzu, dass Tristan, der begnadete Harfner, aus den Umständen dieser Begegnung *un nuvel lai* komponierte *pur les paroles remembrer*, den die Engländer *Gotelef* nennen, *le Franceis Chievrefueil*. Marie gründet ihren Wahrheitsanspruch darauf und reiht damit Tristan ein in das Bemühen um die *remembrance* dieser Überlieferungen, worüber sie im Prolog zu den Lais handelt, V 35. Die wesenhafte Verbindung von Tristanminne und Musik verleiht dieser Minne eine Qualität, die weder mit Ovids *ars amandi* noch mit dem Verdikt *luxuria* erfasst wird.

Vereinigte Marie in diesem Lai das Innermenschliche mit dem naturhaft Pflanzlichen, so wird im Lai *Laostic* der Eros in seinem Einssein mit der belebten Natur vergegenwärtigt, im Bild der Nachtigall, des Liebesvogels schlechthin. An diesem Punkt ist ein Seitenblick auf ein typisch mittelalterliches Minnegespräch angebracht, auf Le donnei des amants aus dem 12. Jahrhundert.[13] Der Autor, mit der Technik des Disputierens vertraut, gibt vor, das Rede- und Antwortspiel eines Liebespaares belauscht zu haben, eingebettet in die typische Szenerie des minniglichen Natureingangs. In dieser Diskussion geht es um Minneexempla, beginnend in der Antike mit Helena und Paris, Dido und Eneas, V 391 ff. Am ausführlichsten verweilt der Autor aber bei Tristan und Isolde, V 456–674. Der Liebhaber greift dabei auf eine Episode zurück, die in den Tristanromanen nicht belegt ist, was die breite Ver-

[13] *Le Donnei des Amants* éd. par Gaston Paris, in: *Romania* 25, 1896, S. 497–541.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ankerung dieser Mythe bezeugt. Tristan kehrt aus dem Exil heimlich zurück und indem er nächtens den Gesang der Nachtigall nachahmt, lockt er die schwer bewachte Isolde von der Seite ihres eifersüchtigen Gatten weg zu einem Stelldichein, bei dem beide »meinent lur joe e lur deduit mut grant pece de cele nuit«, V 653 f. Hier zeigt sich besonders eindrucksvoll das Naturhaft-Mythische, wenn Tristan im Lied der Nachtigall gegenwärtig ist. Die gelehrten *exempla* aus der Antike bleiben dagegen trockenes Bildungsgut, das bloß erwähnt wird.

Mit der Einbeziehung des feindseligen Ehemannes erhält das Thema ehebrecherische Liebe Relevanz; es sollte sich auch zu einem der großen Probleme der volkssprachlichen Literatur um 1200 entwickeln, gestützt durch die machtvolle Mythe von Tristan und Isolde. Es gelang, sich vom Genus Schwank zu lösen, das im Lai *Equitan* noch nachwirkt, wenn man erfährt, dass das Liebespaar im heißen Wasser des Badezubers, das für den Ehemann bestimmt war, seine gerechte Strafe findet. Stattdessen wird gerade die Auseinandersetzung mit diesem Thema Wesentliches zur literarischen Erfassung und Vertiefung der Erosthematik beitragen. Den Lai *Laostic*, der bloß 160 Verse umfasst, kündigt Marie als *aventure* an. Dieser neue Zentralbegriff der volkssprachlichen Literatur, der z. B. im Iweinroman betont – fast ausschließlich – sich auf Ruhmsuche im ritterlichen Zweikampf bezieht, wird im Lai für ungewöhnlich seltsames Erleben des Eros beansprucht. Das Ritterlich-Spektakuläre erhält damit eine gleichwertige Entsprechung im Innermenschlich-Sentimentalen.

Der eine der beiden Ritter, der Geliebte der Ehefrau des anderen, wird zwar als tüchtiger Ritter bezeichnen, der sich bei Turnieren hervortut; es bleibt aber bei der bloßen Feststellung. Eine Handlung entsteht daraus nicht. Die Häuser der beiden trennt eine »halt mur de piere bis«, V 38, und die Liebenden können nur über das Fenster ihre Zärtlichkeiten austauschen. Mit dem Fenster wird ein Requisit von Symbolkraft in die Liebeshandlung eingeführt. Die Dichterin bettet überdies diesen nächtlichen Austausch von Zärtlichkeiten in eine Naturszenerie ein, die an den Natureingang der Troubadourpoesie erinnert, was zur Verdichtung beiträgt und die Grundlage für das Kommende bildet: das Paar pflegt diese Kommunikation »tant que ceo vint a un esté, que bruil e pre sunt reverdi et li vergier erent fluri. Cil oiselet par grant dulcur meinent lur joie en sum la flur«, V 57 ff. (Im Geißblattlai, siehe oben, hieß es von Tristan und Isolde ebenfalls, dass sie *meinent joie*; der Eros ist ins Naturhafte eingebettet und umgekehrt).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Da geschieht es nun, Liebesgeflüster und Lied der Nachtigall werden ineinander übergehen. Der Ehemann über das nächtliche Aufstehen der Frau erzürnt, erhält zur Antwort, dass sie dem Lied der Nachtigall lausche; sie lügt auch nicht, denn sie hört dem Geliebten zu. Der Ehemann lässt die Nachtigall fangen, dreht ihr den Kopf um, wirft sie der Frau in den Schoß und bespritzt sie mit dem Blut. Die Frau lässt den toten Vogel ihrem Geliebten überbringen mit der Kunde um die *aventure*. Mit diesem Begriff schließt sich auch ein Kreis. Der Geliebte, zutiefst betroffen, verschließt den toten Vogel in einem kostbaren Gefäß, macht ihn gleichsam zur Reliquie, die er immer bei sich trägt. In diesem Verschmelzen von menschlichem Eros und dem Naturlaut der Nachtigall wird jenseits aller Moral Mythisches spürbar.

Die dem Lai der Marie de France inhärente Sentimentalisierungstendenz blieb nicht auf episodische Dichtungen beschränkt. So führt der Lai *Lanval* auf exemplarische Weise vor, was dieser Eindruck des Sentimentalen in die in *statu nascendi* befindliche Gattung des Ritterromans bedeutete. Dieser Lai erreicht bereits die Dimensionen einer Novelle. Auch dieser Lai wird als *aventure* vorgestellt, was auf Ungewöhnliches hindeutet. Mit ritterlicher Tüchtigkeit hat aber die Lanvalaventure nichts zu tun. Das Insistieren auf *aventure* braucht nicht ganz unbeabsichtigt zu sein. Dass man den gravierenden Unterschied zwischen *aventure* im Sinn Maries und *aventiure* im Sinn Kalogreants im *Yvain* nicht bemerkt haben sollte, leuchtet nicht ein. Dies umso mehr, als Marie V 227, auf Walwains und dessen Cousin *li beals Ywains* anspielt!

Die Exposition führt die Verfügbarkeit der eben zugänglich gemachten Artuswelt vor Augen. Es heißt da, dass Artus sich im Kardoeil aufhält, es ist Pfingsten. Diesen Einsatz kennt man auch aus zeitgenössischen Artusritterromanen, doch dann trennen sich die Wege.

Artus wird zunächst ›historisiert‹ im Sinn Galfreds und Waces, wenn andeutungsweise von Schotten und Pikten die Rede ist, die das Land verwüsten, was aber nicht weiter verfolgt wird. Ausführlicher wird dann Artus als mittelalterlicher Feudalherr vorgeführt. Damit beginnt im *Lanval* die Handlung und nicht mit dem Auftritt eines ›Provokateurs‹ am Hof. Artus vergibt *riches duns … femmens e terres* an die *cuntes e baruns* der Tafelrunde. Die Erwähnung der Tafelrunde zeigt wiederum die Gemeinsamkeit mit den entstehenden Ritterromanen. Bei der Verteilung der Lehen geht einer leer aus, Lanval, der Sohn eines Königs und ein vorbildlicher *chevalier*, der König Artus treu ge-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dient hat, V 39 f. Vergabe von Lehen etc. ist nicht gerade die Hauptaufgabe des Königs Artus an den üblichen Festterminen. wie man den Werken Chrétiens entnehmen kann. Anders in Chansons de geste. So setzt die Chanson vom *Charroi de Nîmes* mit einer ähnlichen Exposition ein. König Looys vergibt Lehen, V 36 f., lässt aber Wilhelm leer ausgehen. Wilhelm, der auf der Jagd ist, erfährt davon, stößt ein gellendes Lachen aus, stürmt die Treppe zum Königspalast hinauf und liest dem König die Leviten, V 52 ff. Ganz anders Lanval, dem das Gleiche widerfährt. Es fällt mir schwer, einen Zusammenhang zwischen diesen beiden Situationen auszuschließen. Dazu kommt ein nicht minder großer Unterschied gegenüber den entstehenden Artusritterromanen. Der *chevalier* Lanval reitet aus »fors de la vile tuz suls«, um sich zu *esbaneier*, V 39 ff. Kalogreant und Iwein verlassen ebenfalls *tuz suls* den Hof – aber um *aventure querre*. Und wenn in Wolframs Parzival Gawein und Feirefiz den Hof bzw. das Gefolge verlassen, um sich zu *baneken – esbaeier* – so wartet ein gefährliches Zweikampfabenteuer auf sie. Lanval dagegen *mult pensis*, legt sich an einer Wiese bei einem Gewässer hin »plia le pan de sun mantel desuz sun chief si se culcha«, V 49 f., wie es mit ungewöhnlicher Präzision heißt. Man erfährt auch, dass das Pferd seltsam irritiert zu sein scheint. Es liegt etwas in der Luft. Die Feenwelt bricht in das Ritterdasein ein. Lanval folgt sogleich den reichgekleideten Botinnen der Fee und kümmert sich nicht einmal um sein Reittier, V 78. Das Zelt der Fee, dem man sich nähert, übertrifft das, was die Antike an Vergleichbarem zu bieten hat, V 82 ff. Diese Überbietung bezieht sich hier auf den Eneasroman, V 7321 f. Mit dem Erscheinen der Fee verbindet sich eine Motivverschiebung gegenüber dem Ritterroman. Dort begibt sich der *chevalier* auf Abenteuersuche – *querre*; hier ist der *chevalier* passiv und es ist die Fee, die von weither gekommen ist, um den Ritter zu suchen – *querre*, V 111. Lanval geht sofort auf die Avancen der Fee ein und vertraut sich ihrem *commandemenz* an, V 127, 152, was ans Vokabular der Troubadourpoesie erinnert. Die Dichterin stellt dann fest, dass der Ritter sich *en dreite veie* befinde, V 134, was an Wegsymbolik, u. a. im *Iwein*, denken lässt. Von Lanval, der nach dieser Begegnung in die Stadt zurückkehrt heißt es, dass er »de s'aventure vait pensant«, V 192. Das hört sich anders an als die Äußerungen Kalogreants nach seinem missglückten Brunnenabenteuer. Die bisher aufgezeigten literarischen Querverbindungen und Anspielungen beweisen, dass im Kulturraum *la France* ein reges literarisches Leben geherrscht haben muss.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Was König Artus zu Beginn seinem Ritter vorenthalten hat, gewährt ihm nun die Fee in Fülle. Um den Gegensatz zu Artus zu unterstreichen, hebt die Dichterin dies durch sechsfache Nennung des Namens Lanval am Versbeginn hervor, V 210 ff. Der Feenliebe, die jenseits aller Moral *joie* und *deduit* spendet, wird nun eine verächtliche Form des Eros entgegengestellt in der plumpen ehebrecherischen Sexualität der Artuskönigin.

30 Ritter, darunter Gawein und Iwein reiten aus und nehmen Lanval mit. Die Artuskönigin »a une fenestre … apuiee«, V 239, beobachtet die Ritter. Eine vergleichbare Fensterschau findet sich in Ovids Metamorphosen in der Geschichte von Danae und Narziß, die um diese Zeit auch auf Französisch verfügbar war. Lanval hat sich wiederum von den Rittern abgesondert, deren Vergnügungen ihn nicht interessieren. Er denkt nur an seine Geliebte. Ritterwelt und Minne fallen auseinander. Die Artuskönigin erblickt diesen Ritter, von dem es erneut heißt, dass er *sul* ist, V 261, und macht ihm ihr dreistes Angebot: »tut m'amur poez aveir … ma druerie vos otrei«, V 267. Lanval weist das zurück und zieht sich den Hass der Königin zu. Sie beschuldigt ihn der Homosexualität, was Lanval dazu veranlasst, zu verraten, dass er eine Geliebte besitzt, die ungleich schöner sei als Ginover. Damit ist das Schweigegebot gebrochen und die Geliebte verloren. Ungewöhnlich ausführlich legt die Dichterin nun die rechtliche Prozedur dar, die dieser Majestätsbeleidigung folgt. Man tritt wieder in die Realität der mittelalterlichen Feudalwelt ein und fühlt sich an den Genelunprozess im Rolandslied erinnert. In letzter Minute erscheint die Fee, Lanval ist rehabilitiert, entzieht sich aber der Artusrealität, indem er mit der Fee verschwindet.

Auch wenn die plumpe Intervention der Artuskönigin eher an den Schwank erinnern könnte, ist damit doch das Thema Ehebruch auf höchster Ebene in diese neue Literatur eingebracht neben der Mythe von Tristan und Isolde. Zwei Formen der Eros stellt die Dichterin nebeneinander: in der Feenliebe einen Eros, der jenseits von vordergründiger Moral *joie* und *deduit* spendet und den Ritter total erfüllt, und auf der anderen Seite im ehebrecherischen Angebot der Königin die platte Sexualität.

Im Werk Chrétiens, worin in einer grundlegenden Verlagerung des Erzählinteresses der *chevalier* als solcher, losgelöst von den traditionellen Kämpfen, von Eroberungen und Gewinnen von Macht und Herrschaft, aus der Sicht des *clericus* zum tragenden Element der neuen Literatur wurde, erhielt das Thema Eros einen Stellenwert in einem

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

größeren literarischen Zusammenhang. Man muss nur die einzelnen Werke Revue passieren lassen, um zu erkennen, welche unterschiedlichen Möglichkeiten jeweils ausgelotet wurden. Im Werk der Marie de France ist der Begriff *chevalier* fest etabliert, dessen Träger aber geht keineswegs in ritterlichem Treiben und Abenteuern auf, sondern ist ganz und gar dem Eros zugeordnet. Chrétien geht differenzierter mit diesem Sachverhalt um. Der erste Artusritterroman, *Erec*, zeigt den einzelnen Ritter in seiner Abenteuerausfahrt, im *Yvain* erhält man aus dem Mund Kalogreants eine Definition von Wesen und Aufgabe des Ritters, und im Gralroman wird Gornemanz mit seiner Wesensbestimmung das Bild des *chevalier* feierlich überhöhen. Im Gegensatz zu Marie de France spielt in diesen Werken der Eros nicht die Hauptrolle. In der ehelichen Liebe werden Eros und ritterliche Tat ins richtige Verhältnis gebracht. Doch da sind noch die beiden Romane *Cligés* und *Lancelot*.

Im Prolog zu *Cligés* nennt Chrétien an erster Stelle seinen Erecroman, es folgt die Aufzählung der nichterhaltenen Werke, hierauf die Ankündigung eines *novel conte*, der auf einer Buchquelle beruhe und nicht auf mündlichen Überlieferungen. Dass der *vaslet*, von dem das Werk handeln wird, mit *Grece* und König Artus, V 9 f., verbunden ist, setzt noch einen ›historisierenden‹ Akzent. Der Handlungsraum im Cligésroman ist, im Gegensatz zum *Erec*, geographisch klar umschrieben. Daraus kann man sehen, wie sehr diese neuen Erzählgefüge frei verfügbar waren; auch Historisches kann nach Bedarf herangezogen werden, z. B. eine Heiratsverbindung zwischen Allemagne und Konstantinopel.

Marie de France wollte mündliche Überlieferungen aus einer fernen Vergangenheit – Leitwort *jadis* – *remembrer.* Chrétien, gestützt auf Buchautorität, will im Cligésroman ebenfalls »les fez de anciens et del siegle qui fu jadis«, V 26 f., bewahren. Dieser Roman, dessen Prolog Frankreich rühmt, endgültiger Sitz von *chevalerie* und *clergie* zu sein, setzt mit einer ausführlichen Exposition ein, die auf den *chevalier* ausgerichtet ist, was sich als Vorspiel für eine großangelegte Darlegung des Phänomens Minne erweisen wird. Darin entfaltet die *clergie* Chrétiens ihre Kunst in der Darlegung von Minnemonologen, eingehenden Beschreibungen und Erschließung des menschlichen Innenlebens mit fast scholastischer Akribie.

In diesem Werk setzt sich Chrétien als Vertreter der *clergie* gegenüber der *chevalerie* durch, indem er seine großangelegte ›Rittererzäh-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lung‹ unterschwellig umfunktioniert zu einem subtilen Minnetraktat. Die Verfasser der antiken Romane hatten da nur punktuell vorgearbeitet. Bei Chrétien gewinnt das eine neue strukturelle Dimension. Im Cligésroman werden *chevalerie* und Minne in zwei getrennten Erzählsträngen abgehandelt. Was den kämpferischen Erzählstrang betrifft, fällt auf, dass die Einbeziehung des Königs Artus keinerlei typisch arturische Abenteuer hervorbringt. Dieser Artus hat mit dem des *Erec*, *Yvain*, *Lancelot* und Gralroman, wo er in unterschiedlichen Rollen erscheint, kaum etwas gemeinsam. Das bedeutet, dass Artus mit seinem Hof erzählerisch beliebig verfügbar war. Der Artushof erfreut sich zwar im *Cligés* seines *renomes par le monde*, und Alexander, immerhin der Sohn des griechischen Kaisers, will nur von ihm zum Ritter geschlagen werden wie dann Perceval auch. Von einer Tafelrunde ist keine Rede, und wie in den Chansons de geste die Herrscher, so herrscht auch Artus in einem realen Reich, wie die Namen der Örtlichkeiten zeigen. Aus der ›historischen‹ Artusüberlieferung ist eine Variante des Modredverrats übernommen, wird aber ins Untragische gewendet, denn Artus ist gleich wieder Herr der Lage und von einem ehebrecherischen Verhältnis der Königin verlautet nichts. Die Verfügbarkeit arturischer Themen und Motive zeigt sich auch darin, dass ein so gravierendes Moment wie der Ehebruch der Königin auf unterschiedliche Weise abgehandelt werden konnte. Der Umgang mittelalterlicher Autoren mit einer vorgegebenen *materia* brauchte sich eben nicht in dichtungstechnischen Retouchen zu erschöpfen, sondern konnte tief in die Substanz dieser *materia* eingreifen.

Alexander hat vor seiner Abreise aus Griechenland eine Ritterlehre erhalten mit Akzent auf *largesce*, V 189 ff. Im Gegensatz zur geistlich inspirierten Ritterlehre des Gornemanz im Gralroman bleibt diese im Profanen. Sie stechen in See und gehen in Southampton an Land; die Seekrankheit hat ihnen arg zugesetzt, wie es ungewöhnlich realistisch heißt! Sie erfahren, dass Artus sich in Winchester aufhält, also nicht in Karidoel, und vom typischen Termin der Hofhaltung ist auch keine Rede. Sie nehmen Quartier in der Stadt bei einem *borgeis*, V 393, was man z. B. aus dem Willehalm kennt. Alexander freundet sich mit Gawein an und gewinnt dessen Schwester Soredamors zur Frau.

Der Eros ist nun Thema der Hauptgeschichte, die als Auseinandersetzung mit der Tristanmythe konzipiert ist. In der 4. Strophe seines Liedes *D'amors, qui ma tolu a moi* distanziert sich Chrétien entschieden von der Tristanmythe, worin der Eros auf die Wirkung eines ma-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gischen Gebräus zurückgeführt wird, was er mit Vergiftung gleichsetzt.[14] Demgegenüber vertritt er einen Eros, der im *fins cuers et bone volantez* wurzelt. Diese von den Troubadours entdeckte erosgeprägte menschliche Innerlichkeit erwies sich als eine der folgenschwersten Errungenschaften der volkssprachlichen Literatur – über die lateinische Dichtung hinaus – und stellte u. a. auch eine Herausforderung an Religion und Moral dar.

Im Cligésroman konzentriert sich die Auseinandersetzung mit der Tristanmythe auf die vehemente Ablehnung der Trennung von *cor* und *cuer*, von Leib und Herz, die mit der ehebrecherischen Liebe einhergehen würde. Was Chrétien aber dem entgegenhält, macht uns ratlos, da er genau das Mittel einsetzt, das er in seinem Lied der Tristanmythe vorwirft, nämlich den Zaubertrank, dazu noch verdoppelt und ins Heiter-Groteske gesteigert, einmal in der wonnevollen Vorspiegelung der Liebesfreuden des Herrschers und dann in der Verursachung des Scheintodes. Was sich da abspielt, kann man nur als gehobenen Schwank bezeichnen. Dazu liefern die grausamen Mediziner aus Salerno, die dann, offenbar mit Billigung des Autors, ihr Leben lassen müssen, Material für eine böse Satire auf diesen Berufsstand. Die Literaturgeschichten, selbst Frappier in seiner glänzenden Darstellung von Chrétiens Werk, nehmen m. W. von all dem kaum Notiz. Achten wir auch noch auf die Rolle, die die Vertraute spielt. In der Tristanmythe, besonders eindrucksvoll gestaltet bei Gottfried, wirft Brangäne *daz veige vaz* in den *tobenden wilden se*; bei *Cligés* ist es die Vertraute, die beidemale das hier nützliche Gebräu besorgt. Diese Vertraute heißt Thessala, denn »ele fu née de Tessala«, woher die *deablis* stammen, V 2962, nicht gerade eine Empfehlung; und die von sich behauptet, sie übertreffe sogar Medea. Thessalien galt bekanntlich als Hort der Zauberei. (Lunete, die verschmitzte Vertraute Laudinens verfügt nur über einen harmlosen Ring, der unsichtbar macht.)

Es ist schwer vorstellbar, dass ein so geistvoller Autor wie Chrétien diese seine Antwort auf die Tristanmythe ernstgemeint haben könnte. Sein aufgewecktes Publikum hat wohl auch diesen literarischen Versuch amüsiert zur Kenntnis genommen. Das wirft Licht auf Wesen und Funktion dieser Literatur als Experiment. Hat sich das höfische Publikum mit dieser Lösung des Tristanproblems zufrieden ge-

[14] Wendelin Foerster: *Kristian von Troyes. Wörterbuch zu seinen sämtlichen Werken*, Halle 1914, S. 205 ff.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geben? Der Prolog zum Karrenritterroman dürfte weiterhelfen. Chrétien stellt darin fest, dass er *matière et san* seiner Herrin, der Gräfin der Champagne verdanke – kein Wort, ob Buch als Quelle oder Mündliches – und dass sein Anteil *painne et antancion* seien. Diese Passage zeigt aber auch, dass um diese Zeit Literatur zu einem gesellschaftlichen Ereignis geworden ist. Mit Marie de Champagne und ihrem Umfeld tritt mit Nachdruck *la France* als Literaturraum hervor. Hier greift eine offenbar kompetente Mäzenin maßgebend ins literarische Geschehen ein, nicht nur bei der Beschaffung einer Vorlage, über die man nichts erfährt. Die Aufforderung an den Autor, den *san* betreffend, kann man sich nur so vorstellen, dass dem eine angeregte Diskussion darüber vorausgegangen sein muss, wobei diese intellektuell anspruchsvolle Gesellschaft u. a. auch darüber diskutierte, wie man auf die Herausforderung der Tristanmythe reagieren könnte. Was den *san* betrifft, kann man annehmen, dass die Gräfin wünschte, diesen Stoff am Ideal der *fin'amors* auszurichten. Eine Stütze für diese Annahme sehe ich darin, dass dieselbe Gräfin bei einem anders gearteten Stoff auf ähnliche Weise verfuhr, im Fall der von ihr initiierten Bearbeitung des Psalms 44.[15]

Für die *jantis suer le roi de France* und Tochter Eleonores von Poitou, der Enkelin des ersten Troubadours, amplifiziert der Bearbeiter die Passagen 1–18 des Psalm 44 zu einem üppigen 2170 Verse umfassenden Text, der bis ins Letzte von Geist und Metaphorik der *fin'amors* beherrscht ist.

Wie F. Ohly in seiner grundlegenden Darstellung der Hoheliedexegese zeigen konnte, begannen damals auch weltliche Höfe sich für anspruchsvolle Formen der Beschäftigung mit Bibel und Bibelexegese zu interessieren. Die volkssprachliche Aneignung der Bibel begnügte sich nicht mehr mit deren Erfassung und Vermittlung als Erzählstoff, wie das in der frühmittelhochdeutschen Bibeldichtung der Fall ist, was sich in geringerem Maße auch im Französischen zeigt. Eine derartige Genesisdichtung wurde z. B. auch für Marie de Champagne angefertigt. Dabei sollte es nicht bleiben. So verfasste Ende des Jahrhunderts im Auftrag des Grafen Balduin II. von Guines Landri von Waben eine allegorisierende Hoheliedparaphrase in über 3000 paarweise gereimten Versen von beachtlicher theologischer Eigenständig-

[15] T. Atkinson Jenkins (Hrsg.): *Eructavit*. An Old French metrical paraphrase of psalm 44, Dresden 1909 (Gesellschaft für Romanische Literatur 20).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

keit »non solum ad litteram sed ad misticam … intelligentiam de latino in romanum transferre et sepius ante se legere fecit«, wie es vom gräflichen Auftraggeber heißt.[16] Auch eine hohe Dame muss beteiligt gewesen sein, wie aus Anspielungen im Text hervorgeht. Die Hoheliedliebe *nest pas del siecle, nest pas fol*; dementsprechend fehlt auch die Annäherung an die Sprache der Troubadours.

Die Paraphrase zum Psalm 44 dagegen ist von Grund auf in die Sprache der *fin'amors* gekleidet und weder Mäzenin noch der geistliche Bearbeiter hielten das für *fol*: Kündigt sich in diesem positiven Eingehen auf das was *del siecle* ist Säkularisierung an oder handelt es sich vielmehr um den Versuch, im Rahmen eines reizvollen Experiments eine neue literarische Wirklichkeit zu erschließen, die beim ›Gedankending‹ *fin'amors* den Makel der *luxuria* gar nicht aufkommen lassen möchte?

Der Karrenritterroman Chrétiens dürfte in diesem Zusammenhang als besonders faszinierendes Experiment gelten und eine wesentliche Bereicherung der damaligen Literatur darstellen, weit über das hinaus, was mit der Entwicklung des Artusritterromans initiiert worden war.[17] Da Chrétien im Erecroman den Eros offenbar – wie zu erwarten – in der Ehe verwirklicht sah und im Cligésroman sich von der ehebrecherischen Tristanmythe distanzierte, hat man Schwierigkeiten, sein Eingehen auf die Liebe zwischen Lancelot und Artuskönigin zu verstehen. Aus dem Prologhinweis, er gehorche dem *commandement* der Mäzenin, zu schließen, er hätte nur widerwillig sich dieser Anordnung gefügt, überzeugt schon deshalb nicht, da derselbe Chrétien im Prolog zu seinem Gralroman feststellt, dass er *par le comandement le conte* die Geschichte, in Verse fasse, V 64. Überdies sagt er im Lancelotprolog, V 3, dass er *molt volontiers*, V 3, ans Werk gehe. Es ist wohl eher so, dass Chrétien sich in seinem Literatenehrgeiz geschmeichelt vorkam, weil ihm eine offenbar schwierige Aufgabe anvertraut wurde. Mit Sicherheit kann man sagen, wie immer die *materia* aussah, dass es um das Thema ehebrecherischer Liebe auf höchstem Niveau ging. Ein schwieriges Experiment – besonders mit Blick auf *Cligés*.

Dass eine so hochgestellte weltliche Person wie Marie de Cham-

[16] Friedrich Ohly: *Hohelied-Studien.* Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200, Wiesbaden 1958, S. 291.

[17] Chrétien de Troyes, *Le chevalier de la charrete* publ. par Mario Roques, Paris 1958 (Les classiques français du moyen âge 86).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

pagne einerseits einem geistlichen Berater – vielleicht Adam de Perseigne – mit der troubadouresken Kommentierung des Psalms 44 beauftragen konnte – von sich wäre dieser Geistliche wohl nicht darauf verfallen – und andererseits Chrétien zur Bearbeitung einer ehebrecherischen *materia* animierte, ist ein Befund, der zum Überdenken unserer literarhistorischen Positionen auffordern muss. Nun hatte sich ja bereits in der neuen lyrischen Dichtung der Troubadours die Emanzipation einer bestimmten Form des Eros vollzogen, und mit dem Einbruch der *matière de Bretagne* wurde auch der große Komplex der Erzähldichtung von einem Eros erfasst, der jenseits moralisch-religiöser Skrupel seinem eigenen ›Ethos‹ verpflichtet war und sich der Sympathie des Publikums sicher sein konnte. Dieser Eros verwirklichte sich in unterschiedlichen Erscheinungsformen, z. B. im simplen Faktum, dass zwei Liebende zutiefst miteinander verbunden sind – und das ist alles, wie im Lai *le deux amants* der Marie de France; oder aber dass eine Fee einen Ritter beglückt, oder dass Liebende, die sich unserer Sympathie erfreuen dürfen, unter einem bösen eifersüchtigen Ehemann zu leiden haben, womit das Thema ehebrecherische Liebe akut wird. Der Ehemann hat von vorneherein die schlechteren Karten und man befindet sich dabei meist auf dem Niveau des Schwanks. Über die machtvolle Tristanmythe aus der *matière de Bretagne* erfuhr dieses Thema eine grundsätzliche Aufwertung ungeachtet der moralisch-religiösen Bedenklichkeit – der Einsiedler Ogrin änderte nichts daran! Nun kannte auch die historisierende Artustradition dieses Thema, wenn auch nur andeutungsweise im Verrat Modreds und dessen Verbindung mit der Königin.

In seinem Karrenritterroman schlägt Chrétien ein neues Kapitel in der literarischen Bewältigung der Ehebruchthematik auf. Er stiftete damit eine Tradition, die die Artuswelt in neues Licht tauchte und sich ungemein produktiv erweisen sollte, wie man an den großen französischen Prosaromanen sehen kann. Die von der Gräfin zur Bearbeitung vorgelegte *materia* kennen wir nicht; Ulrichs Lanzelet hilft auch nicht viel weiter, ist aber insofern nicht ohne Bedeutung als er auf eine französische Vorlage aufbaut. Man kann also von einer wie immer gearteten Lancelotüberlieferung im Französischen ausgehen. Chrétiens Text handelt von der Zuneigung der Artuskönigin zu einem Ritter, potentiell geht es also um die Tristansituation. Der springende Punkt für Chrétien dürfte dabei gewesen sein, ob und unter welchen Umständen auch tatsächlich die Tristansituation eintrat. Wie bei der Kommentie-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rung des Psalms 44 die Gräfin ihren *san – fin'amors*-Orientierung – einbrachte, ist im Fall des Lancelotstoffes mit einer vergleichbaren Aufgabenstellung zu rechnen. Nun hatte sich Chrétien im Lied und im Cligésroman entschieden von der Tristanmythe distanziert, allerdings mit dem Mittel dieser Mythe selbst, dem Zaubertrank. Die Personenkonstellation im Karrenritterroman unterscheidet sich von der in der Tristanmythe dadurch, dass kein Onkel/Neffen-Verhältnis vorliegt wie bei Marke und Tristan, bei Artus und Modred oder bei Cligés und Alis. Auch von einem Wortbruch des Onkels kann keine Rede sein. In der Onkel/Neffe-Bindung dürfte noch etwas Archaisch-Mythisches vorliegen. Bei Chrétien ist diese Bindung aufgegeben und ersetzt durch die Zuneigung der Artuskönigin zum *meilleur chevalier*, zu Lancelot. Das Bild vom *meilleur chevalier*, Lancelot, nachhaltig geprägt von Chrétiens Karrenritterroman, sollte die französische Artusliteratur der Folgezeit in den großen Prosaromanen von Grund auf umorientieren, wobei das Religiöse entscheidenden Anteil hatte.[18] Im Deutschen fehlt Vergleichbares.

Die Grundlage für das Bild vom *meilleur chevalier* findet sich, über Galfred hinausgehend, in Waces Bearbeitung der *Historia regum Britanniae*, V 9747 ff. Es fehlt zwar die Fixierung auf den Terminus *chevalier*, denn es gibt noch *barons*, *vasal*, doch zweimal fällt die Wertung *miaudre, meillor:* »Por les nobles barons qu-il ot/dom chascuns miaudre estre cuidot/Chascuns se tenoit au meillor/Ne nus ne savoit le peior/fist Artus la Reonde table/,dont Breton dient mainte fable«. Im ersten Artusroman, dem *Erec*, geht Chrétien darüber hinaus, indem er nach Erwähnung der Tafelrunde eine umfassende Namensliste der *buens chevaliers* folgen lässt, behält aber auch noch die Bezeichnung *barons* bei, V 1687 ff. Gawein führt die Namensliste an, Zweiter ist Erec, Dritter Lancelot. Auf die ersten zehn folgen viele andere, nun ohne gereiht zu werden. Überblickt man die Artusliteratur, so erweist sich Gawein als konstante Größe, im übrigen kann man nur die generelle Verfügbarkeit dieser Namen und des gesamten Arturischen konstatieren. So lässt es z. B. Chrétien zu, dass Lancelot, im Karrenritterroman

[18] Das anspruchsvolle Handbuch von R. Pérennec/E. Schmid (Hrsg.): *Höfischer Roman in Vers und Prosa*, Berlin 2010 (Germania litteraria mediaevalis francigena 5) widmet im Schlusskapitel über 50 Seiten den Lancelotromanen. Unverständlicherweise wird weder auf Chrétiens Karrenritterroman, ohne den die dann folgenden großen Prosaromane nicht zu denken sind, noch auf den ›Perlesvaus‹, in dem Lancelot eine herausragende Rolle spielt, eingegangen.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ein *meilleur chevalier* schlechthin, von Cligés im Turnier besiegt wird, V 4733.

Zurück zu *Cligés*, zur Tristanmythe und zum Thema Liebe als Ehebruch. Es ist schwer vorstellbar, dass die im Cligésroman vorliegende Auseinandersetzung mit der seriösen Tristanmythe mittels der schwankhaften Doppelung des Zaubergebräumotivs als überzeugende Lösung verstanden worden wäre. Der Autor selbst stellt am Schluss des Romans seine Problemlösung hintersinnig in Frage. Einerseits betont er, wie die Liebe, die Cligés und Fenice verbindet, von Tag zu Tag wächst, V 6631 ff., wobei es auf die Einheit von *dame* und *amie* ankommt – eine Relation, die dann im Karrenritterroman auf anderer Grundlage aufgegriffen wird. Doch es folgt gleichsam ein *caveat*. Gewarnt durch das Schicksal des Kaisers Alis, ist nun bei dieser Liebe von Verrat die Rede – *decevoir*, *decut*, *traison* sind drastische Hinweise; die Kaiser sorgen nun dafür, dass ihre Frauen hinter Schloss und Riegel gehalten werden und höchstens Eunuchen zu ihnen Zutritt haben.

Mit *matière et san* des Karrenritterromans gewann die Diskussion um Liebe als Ehebruch eine neue Qualität. Schon durch die Beseitigung eines bösen, misstrauischen Ehemanns wird von vorneherein jede Annäherung an den Schwank vermieden, was nicht heißt, dass auf höherer Ebene Parodie und Ironie keine Rolle spielen würden. Es geht nun einzig und allein um das besondere Liebespaar, um die Artuskönigin und um den *meilleur chevalier du monde*, Lancelot. Eine faszinierende Aufgabe für einen kompetenten Vertreter der *clergie* Frankreichs. Als Nebeneffekt führte das zu einer grundlegenden Umgestaltung der Artuswelt, woraus man sehen kann, wie frei verfügbar deren *materia* war und mit welcher Souveränität begabte Autoren daraus Neues schaffen konnten. Es bedarf auch nicht des ›entlastenden‹ Motivs vom königlichen Onkel, der sein Versprechen, nicht zu heiraten, bricht. Alle Nebenmotive sind beseitigt, es geht um die Liebenden allein. Wie konsequent der Autor dabei verfährt, erkennt man auch daran, dass er nur eine einzige Liebesbegegnung im Auge hat, was zusätzlichen Reiz dadurch gewinnt, dass die Königin bei dieser nächtlichen Begegnung zunächst den Liebesakt ausschließt, da ja das Fenstergitter unüberwindlich sei. In der Tristanmythe hat man es dagegen mit dem Liebespaar als Dauersündern zu tun. Wenn man es nicht besser wüsste, würde man daran zweifeln, dass Cligésroman und *Lancelot* vom selben Verfasser stammen.

Stufenweise führt der Dichter auf diesen nächtlichen Höhepunkt

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hin, wobei erst an der entscheidenden Stelle der Handlung, beim Kampf mit Meleagant, der Name des Ritters enthüllt wird, V 3660; *Lancelot el Lac a non*; kurz zuvor wurde er von Baudemagus als *le miaudres chevaliers del monde* bezeichnet.

Mit seiner Exposition, die typisch Arturisches aufgreift und zugleich auf den Kopf stellt, hatte der Autor bereits ein überraschendes Signal gesetzt. Im Erec sehen wir da einen aktiven Artus, der zur Jagd auf den weißen Hirsch aufruft und damit die Handlung in Gang setzt, im Iwein ist es bei dem schlafenden König die Erzählung des Artusritters Kalogreant, die das bewirkt, im Gralroman, bei einem passiven König, sind es Ither und der Waldbursche. Im Karrenritterroman geht der Anstoß von dem von außen kommenden ›Provokateur‹ aus, dem ein total ohnmächtiger Artus gegenübersteht. Die, wie zu erwarten, vom Hof ausgehende Handlung geht aber ins Leere.[19] Das typische Motiv des *don contraignant* wird auf den Insider Keu verlagert, der der Aufgabe natürlich nicht gewachsen ist; doch auch Gaweins Ausfahrt führt zu nichts; er verschaffte nur dem unbekannten und dann erfolgreichen Verfolger, der aus dem Nirgendwo auftaucht, ein frisches Pferd und wird verhindern, dass der Namenlose dann aus dem Fenster stürzt. Der Artushof mit seinen Rittern wird abgewertet zur Nebensache. Im Mittelpunkt steht der namenlose Ritter, der eben ein anderes Rittertum vertritt; ein Rittertum der *fin'amors*. Das zieht sich nun wie ein ständig sich verstärkender roter Faden durch den Roman bis hin zum Höhepunkt.

Die Queste des Namenlosen, die nicht vom Artushof ausgeht, ist etwas Besonderes. Typisch Arturisches, wie z. B. die Mutprobe im ›gefährlichen Bett‹ oder die Friedhofszene mit Befreierthematik wird eher nebenbei abgehandelt, was es an Kämpfen gibt, fällt aus dem Rahmen und hat mit der Konzeption eines konsequenten Minne-Rittertums zu tun. Diese hebt sich auch von der Antitristankonzeption des Cligésroman ab. Die darstellerische Errungenschaft liegt in der totalen Integration des Ritterhaft-Spektakulären in die Innerlichkeit des in *fin'amors* verwandelten Eros. In *Cligés* treten *Chevalier* und Eros noch auseinander auf zwei getrennte Erzählstränge. Der eine handelt von vollwertigem kriegerischem Treiben, vom Turnier bis zum Krieg, der andere

[19] Dazu Walter Haug: *Das Land, von welchem niemand wiederkehrt*, Tübingen 1978, S. 28 ff.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

legt in ausführlichen Analysen dar, wie es sich mit der Minne verhält, fast nach Art einer lehrbuchhaften *ars amandi*. Das ändert sich nun von Grund auf. Der erste Kampf mit dem Entführer wird nicht dargestellt und nur das Resultat festgehalten: zerstampfter Erdboden und ein totes Pferd. Erzählt wird dagegen die nächste ›Tat‹ des Namenlosen, das gar nicht rittergermäße Besteigen des Schandkarrens nach kurzem Zögern. Auch der Kampf mit dem Furtwächter fällt aus dem Rahmen und die arturisch anmutende Verteidigung der freizügigen Dame, die ihm Nachtquartier angeboten hat, erweist sich als halb irrealer Spuk, dem die angeblich Bedrohte selbst ein Ende bereitet; vom abschließenden Kampf mit Meleagant, der gegen alle arturischen und sonstigen Klischees verstößt, zu schweigen. In dieser genialen Karrikatur aus Kampfgetöse und Minnekult gipfelt diese Gestaltungslinie. Dem entspricht die nicht minder auf einen Höhepunkt angelegte Offenbarung des Innermenschlich-Erotischen, die in dessen Sakralisierung übergeht und in der Schilderung der nächtlichen Liebesbegegnung den Höhepunkt erreicht.

Greifen wir die wichtigsten Stufen in der Darstellung dieses besonderen Minne-Rittertums des Namenlosen heraus. Die richtungsweisende Episode vom Besteigen des Schandkarrens zeigt exemplarisch die für Chrétien bezeichnende Verbindung von *chevalerie* und *clergie*. Der *clericus* Chrétien führt mit schulmäßiger Präzision vor, wie im Inneren des *chevaliers amors* und *reisons* streiten, V 364–275. Der *reison* wird nur *la boche* zugeordnet, *amors* dagegen ist *el cuers anclose* und siegt, womit alles Weitere festgelegt ist. Für Gawein, den konventionellen Paraderitter, ist das *folie*, er vertauscht nicht *charrete a cheval*, V 392. Im Gegensatz dazu lockert sich bei Lancelot diese wesenhafte Bindung des Ritters ans Reittier, die schon im Namen *chevalier* gegeben ist; er begegnet uns ja schon am Beginn im Wald als ›Fußgänger‹. Bei Lanval war dieselbe Lockerung zu beobachten. Dem rasch überstandenen typischen Abenteuer des Namenlosen im gefährlichen Bett steht am Morgen nach dem Messebesuch die große Fensterschau gegenüber. Wiederum geht es um den Unterschied zwischen dem bloß galanten Gawein und dem Namenlosen. Gawein unterhält sich am Fenster mit dem Burgfräulein, wobei der Autor schalkhaft diskret zu verstehen gibt, »ne sai don les paroles furent«, V 549. Draußen zieht der Entführer mit der Königin vorbei. Der Namenlose kann sich nicht sattsehen, beugt sich immer weiter vor und wäre hinabgestürzt, hätte Gawein ihn nicht zurückgehalten. Es ist das gebannte troubadourhafte

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schauen das dem Schauenden *molt li plot* und ihn von der gewöhnlichen Welt isoliert wie Perceval in der Blutstropfenszene.

Gawein und der Namenlose brechen nun auf und wollen dem Entführer folgen. Das Burgfräulein gibt dem Namenlosen sogar Lanze und Pferd. Wie in der Artuswelt üblich, treffen die beiden an einem *quarrefor* auf eine *dameisele*, V 606, und erbitten Auskunft über die entführte Königin. Dabei wird wiederum der Gegensatz zwischen den beiden Rittertypen herausgearbeitet. Der Autor leistet sich dabei sogar ein besonderes Kabinettstück an Argumentierkunst, das die Handschrift des geschulten *clericus* trägt. Nach den Ausführungen der *dameisele* heißt es:

Et mes sire Gauvains li dist:
›Dameisele, si Dex m'aist,
je vos an promet a devise
que je mete an vostre servise,
quant vos pleira, tot mon pooir,
mes que vos m'an dites le voir.‹
Es cil qui fu sor la charrete
ne dit pas que il l'an promete
tot son pooir, aincois afiche,
come cil cui Amors fet riche
et puissant, et hardi par tot,
que sanz arest et sanz redot,
quan qu'le voldra li promet
et toz an son voloir se met.

Gawein, in direkter Rede, bittet das Fräulein um wahre Auskunft und verspricht dafür mit Gottes Hilfe seinerseits *tot son pooir* in ihren Dienst zu stellen. Halten wir die drei Elemente fest: *prometre, Dex, tot mon pooir*. Der fremde Ritter, *cil qui fu sor la charrete*, wie nicht versäumt wird einzufügen, distanziert sich von den Äußerungen Gaweins. Seine ablehnende Haltung äußert sich nicht in direkter Rede, sondern geschieht indirekt, wird also dem Autor anvertraut und somit mit zusätzlicher Kompetenz ausgestattet. Dieser Ritter sagt nämlich nicht, er wolle dem Fräulein *tot son pooir prometre*. Die Garantie, die er abgibt, ist die eines Menschen *qui Amors fet riche* … Was aus dem Mund Gaweins Gott, *Dex*, anvertraut wird, bewirkt hier *Amors*. Achten wir auch auf die intensivierende Einführung dieses Ritters: zweimal diese *cil qui* und was dem Wirken *Amors* alles zugeschrieben wird;

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es füllt drei Verse. Der galante Gawein erscheint demgegenüber als armer Wicht. Das Wirken Amors zeigt sich darin, dass der Ritter dem Fräulein verspricht – nun also doch *prometre*, aber in einem anderen Zusammenhang – »quan qu'ele voldra … et toz an son voloir se met« Das *voloir* der Dame steht über dem *pooir* des Ritters. In der totalen Ergebenheit gegenüber dem *voloir* der Königin wird das dann seine Erfüllung finden.

Das Prinzip der Steigerung bestimmt in immer stärkerem Ausmaß die Erzählweise. Die *dameisele* erklärt, wie man in das Gebiet des Entführers der Artuskönigin gelangen kann, über die Schwertbrücke oder die Unterwasserbrücke. Gawein entscheidet sich für Letztere, die etwas weniger gefährlich ist, der Karrenritter bekennt sich mit Entschlossenheit zur gefährlicheren Möglichkeit: »et je m'i otroi«, V 699. Beide brechen auf, doch nun gilt die Aufmerksamkeit ausschließlich dem Karrenritter und seiner *queste*, V 1101. Von Gawein hört man erst viel später und eher nebenbei, wie er aus dem Wasser gezogen wird.

Der Autor legt dar, in welcher Verfassung der Karrenritter in die entscheidende Phase seiner *queste* eintritt, V 711–724:

Et cil de la charrete panse
con cil qui force ne deffanse
n'a vers Amors qui le justise;
et ses pansers est de tel guise
que lui meismes en oblie,
ne set s'il est, ou s'il n'est mie,
ne ne li manbre de son non,
ne set s'il est armez ou non,
ne set ou va, ne set don vient;
de rien nule ne li sovient
fors d'une seule, et por celi
a mis les autres en obli;
a cele seule panse tant
qu'il n'ot, ne voit, ne rien n'antant.

Das Leitthema der troubadourhaften Selbstvergessenheit, das schon in der Fensterschau zur Geltung kam, kann nun seine volle Wirkung entfalten, was durch die sorgfältige Stilisierung unterstrichen wird. Man achte auf die Anapher und auf das Leitwort *oblier*, das einen Rahmen bildet. Die anschließende Schilderung des oben erwähnten Kampfes mit dem Furtwächter liefert die drastische Illustration dazu, wobei die

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ironie des *clericus* nicht zu unterschätzen ist. Die anschließende Keuschheitsprobe bei der freizügigen *dameisele* als Vorbereitung für den bevorstehenden de facto Ehebruch der Königin, wird als zusätzliche pikante Attraktion gewürdigt worden sein. Dem *clericus* Chrétien ist auch zuzutrauen, dass er damit auch auf geistlich-monastische Versuchungsexempla, bei denen zweifellos die Priorität liegt, anspielen wollte, wie das z. B. für Bernhard von Clairvaux überliefert ist:[20] Die ähnliche Episode im Parzivalroman, Chrétien V 1953 f. und Wolfram, V 193,1 ff., wäre eine naive Variante dazu. Nach dieser Keuschheitsprobe kann nun auch – kaum zufällig, die Sakralisierung der Minne einsetzen. In der Bemerkung, dass der Ritter der Dame gegenüber schwieg wie *uns convert*, V 1218, dürfte eine Anspielung auf Monastisches vorliegen! Der Autor erklärt angelegentlich den Grund für dieses ungewöhnliche Verhalten, V 1223–1243, fragt *por coi* dieser Ritter nicht der Versuchung erlag, die *a chascun … bel et gent* erschienen wäre. Der Grund liegt im *cuer* des Ritters, das nicht ihm gehört; *amors* verfügt darüber, und nun gibt sich der Autor seinen Minnereflexionen hin, worin es um *cuer* und *amor* geht. Ein weiterer Beleg dafür, dass dem Autor daran lag, den arturischen Ritterroman in einen – wenn der Begriff erlaubt ist – Erzähltraktat zu verwandeln, der den Eros ausloten will. Der Reflexionsstrang setzt sich fort. Am Morgen bricht der Ritter auf. Die *dameisele*, die über die *costume* im *reaume de Logres* Bescheid weiß, V 1301, begleitet ihn. Der Autor betont auch hier die Minneversunkenheit des Ritters, bei der es sich um einen Zustand handelt. Seine Wirklichkeit ist die des *panser*, in der schon das *parler* zur Last wird, V 1335. Dabei zeigt sich, dass dieser Ritter in seiner Minneversunkenheit über die Antike hinauswächst. Wenn auch *amors* in der Wunde wühlt, die er ihm geschlagen hat, V 1336 f., so will dieser Ritter nichts von Heilmitteln wissen. Da Chrétien im Prolog zum Cligésroman ausdrücklich auf seine Ovidübersetzung verweist, darf man bei dieser Haltung des Ritters an Ovids *remedia amoris* denken, die also abgelehnt werden. Der Karrenritterroman geht mit dieser Haltung auch über Tristan hinaus. In der Isolde-Weißhandepisode sucht ja Tristan *remedia* für seine Minnequal. In Gottfrieds Fassung wird dabei sogar wörtlich auf Ovid angespielt in der Metapher vom großen Strom, den man in kleine Rinnsale zerlegen müsse, um die Sorgen los zu sein, V 19431 f.

[20] Dom Jean Leclercq: *La femme et les femmes dans l'oeuvre de Saint Bernard*, Paris 1982, S. 97.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dass unabhängig von einander ein französischer und ein deutscher Autor in dieser Zeit sich in dieser Weise äußern konnten, zeigt doch die tiefe Verflechtung der beiden Kulturen und die gemeinsame Grundlage. Die ovidianische Versuchung, der Tristan immerhin im Gedanken vorübergehend zu erliegen droht, wird dagegen vom Karrenritter mit aller Entschiedenheit ferngehalten und damit seine einmalige Stellung in der Minnediskussion erhärtet. Statt *remedia* zu suchen, erweist sich nach bestandener Keuschheitsprobe der Karrenritter als fähig, diesen Eros zu sakralisieren, was sich in der anschließenden Episode vollzieht und in demonstrativer Ausführlichkeit dargestellt wird

Den Ausritt stellt der Autor unter das Zeichen der Wegsymbolik. Er verwendet in umständlicher Schilderung 40 Verse darauf, V 1344–1384, um den Ritter zu dem Brunnen zu geleiten, zu dem es ihn hinzieht. Die *dameisele* versucht vergebens ihn davon abzubringen, doch er sagt abschließend, V 1383, »g'irai ceste voie adés«. Wie im Yvain geht es um einen Brunnen, einen *perron* daneben und es ist eine Frau – Fee – im Spiel wie auch bei Lanval. Nun geht es um die Artuskönigin; Ginover hat ihren kostbaren Kamm mit einigen Locken ihres Blondhaars auf dem *perron* liegen gelassen, ist also auf diese Weise präsent und zieht den Karrenritter unwiderstehlich an. Auch an dieser Stelle ist die Schilderung von ungewöhnlicher Ausführlichkeit, V 1385 ff. 115 Verse verwendet der Autor darauf, den vom Haar der Königin faszinierten Ritter in Szene zu setzen. Am Brunnen angekommen, steht der Kamm mit dem Haar im Mittelpunkt, von dessen Anblick der Ritter fasziniert ist, wobei sich die Aufmerksamkeit vom kostbaren Kamm auf das Haar verlagert: »molt longuemant l'esgarde et les chevox remire«, V 1392 f. *Esgarder* und *remirer* weisen auf die Sprache der Troubadours. Das Verhalten des Ritters reizt die *dameisele* zum Lachen. (Lacht vielleicht der Autor mit?) Dem Drängen des Ritters, der den Grund für das Lachen erfahren will, gibt sie schließlich nach, doch was ist so lächerlich daran? Es geht um das Haar der Königin:

cist peignes, se j'onques soi rien,
fu la reine, jel sai bien;
et d'une chose me creez
que les chevox que vos veez,
si biax, si clers et si luisanz,
qui sont remés antre les danz,
que del chief la reine furent:
onques en autre pré ne crurent.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Et li chevaliers dit: Par foi,
assez sont reines et roi;
mes de la quel volez vos dire?
Et cele dit: Par ma foi, sire,
de la fame le roi Artu. V 1412 ff.

Die Aussage *cest peignes fu la reine* würde genügen wie z. B. bei der Karrenepisode und der Fensterschau. Nun ist man aber einen Schritt weiter gemäß dem Erzählprinzip des fortschreitenden Enthüllens und Verdichtens. Vom Kamm einer *reine* geht es über zu den Haaren, wobei nun, auch die *dameisele* ins Schwärmen gerät: *si biax, si clers et si luisanz*, und diese Haare stammen vom Haupt der *reine*. Beim Stichwort *reine* schaltet sich der Ritter ein. Es gäbe schließlich viele *reines*. Nun kommt es zur versfüllenden geradezu episch belastbaren Namensnennung: *de la fame le roi Artu*. Die *reine* wird also identifiziert als *fame*, als Ehefrau des Königs Artus. Ein diskreter Hinweis, dass Ehebrecherisches im Spiel sein könnte. Über 80 Verse verwendet der Dichter nun auf die Schilderung der Reaktion des Ritters auf diese Offenbarung. Es beginnt mit einem Fastohnmachtsanfall wie bei der Fensterschau am Beginn der Queste, doch dann, darüber hinausweisend, das Neue, die Sakralisierung. Die *dameisele* behält den Kamm, der Ritter die Haarsträhnen. Je mehr er sie liebkost, umso mehr werden sie zu einer kostbaren Reliquie, was der Autor in voller Breite darstellt, wobei Ironie und Parodie einzubeziehen sind. Dem *clericus* Chrétien ist da allerhand zuzutrauen. Mit dieser Sakralisierung einer möglichen ehebrecherischen Liebesbeziehung des Ritters zur Ehefrau des Königs ist die Grundlage für den Höhepunkt der Darstellung gelegt. Wir überschlagen Vieles an Arturischem, zu dem der Erzähler sich herbeilässt und wenden uns diesem Höhepunkt zu, bei dem es nicht mehr um die *adoratio* der Locken der Königin geht, sondern um die Königin selbst, nicht mehr um eine Reliquie, sondern um die Person. Bei der erzählerischen Vorbereitung dieses Höhepunktes nimmt dann der Autor auch den Ritterroman und den Minnekult ins Visier, wobei ein guter Schuss Ironie und Parodie am Werk ist; mit Blick auf die literarische Geselligkeitskultur am Hofe der Marie de Champagne ist das ein wichtiges Element, was auch mit der ›Wirklichkeit‹ dieser neuen Literatur zu tun hat.

Einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung der Erzählkunst leistete Chrétien auch dadurch, dass er es verstand, Spannung zu wecken

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Hörer und Leser anzuleiten, subtile Überraschungseffekte auszukosten. Folgen wir den beiden Stoßrichtungen, arturischem Rittertum und exaltiertem Minnekult, und setzen wir bei der entscheidenden Episode, der Überquerung der Schwertbrücke, ein. Diese Mutprobe konnte es mit jeder arturischen *aventure* aufnehmen, ist aber zugleich eine Absage an derartige Erwartungen, da die gierigen Bestien, die am anderen Ende der Brücke auf den Ritter zu warten scheinen, sich in Nichts auflösen; typisch Arturisches entpuppt sich also als Phantom. Beim anschließenden Zweikampf hat man es mit dem Paradestück ritterlicher Bewährung zu tun, doch da setzt sich bereits die zweite Stoßrichtung, die totale Orientierung auf *fin'amors*, durch und der ritterliche Zweikampf wird zu einem grotesken Spektakel, wodurch das Kernstück des arturisch-ritterlichen Credos, wie es Kalogreant im Iwein formuliert, ad absurdum geführt wird. Nach dieser Leistung glaubt man das glückliche Ende erreicht zu haben, doch der Dichter hat eine Überraschung parat. Die Königin zeigt Lancelot, dessen Name auf dem Höhepunkt der Bewährung enthüllt wurde, die kalte Schulter. Mit diesem Knalleffekt dürfte selbst die Mäzenin, in deren *san* der Dichter die *matière* bearbeiten sollte, nicht gerechnet haben. In der damit verbundenen Bloßstellung der Herzlosigkeit der hohen Dame kann man auch eine sachte Bosheit des Autors vermuten, der es seiner Gräfin damit ›zeigen wollte‹. Umso beeindruckender aus der Sicht des extremen Minnekults und umso idealer die Haltung des *chevalier*. Lancelot, zutiefst betroffen – *trespansé* – reagiert *a meniere de fin amant*, V 3961 f.: »Dame, certes, ce poise moi, me je n'os demander por coi«. Die Königin, *por lui grever et confondre*, würdigt ihn keiner Antwort und verschwindet in ihrem Gemach. Dieser nebensächliche räumliche Hinweis wird für Chrétien zum Anlass, Lancelots Innerlichkeit zur Geltung zu bringen. Er folgt der Königin mit seinen Augen, was aber nur bis zur geschlossenen Tür reicht. Doch da kommt das Herz hinzu, das nicht davor Halt macht. In 10 Versen spielt er die Antithese *ialz* und *cuer* durch, V 3971 ff., wodurch die Innenwelt als der wahre Handlungsraum dieses ›Romans‹ bestätigt wird. Das der Königin nachblickende Auge muss vor der Tür, hinter der sie verschwindet, halt machen, »li cuers qui plus est sire et mestre et de plus grant pooir assez s'an est oltre li passez«.

In diesem Zusammenhang fällt zum erstenmal in Verbindung mit Lancelot der zentrale Begriff der Minneideologie der Troubadours *fin'amant*, V 3961. Als solcher reagiert Lancelot auf den Affront der

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Königin und als solcher wird er sich, wie wir sehen werden, über den antiken Piramus erheben können in der nächtlichen Liebesbegegnung. Der Autor bereitet diese auf eine Weise vor, die von verblüffender Originalität ist. Zwei Selbstmordversuche hat er erzählerisch zu bewältigen, wofür es kaum Anhaltspunkte in der Überlieferung gab. Die Kunde vom vermeintlichen Tod Lancelots erreicht die Königin, wie sie gerade bei Tisch sitzt; eine überflüssig erscheinende Präzisierung, hinter der sich aber vielleicht eine Anspielung auf typisch Arturisches verbirgt. Artus pflegt nämlich bei Tisch mit *aventiure* konfrontiert zu werden, was die Handlung in Gang setzt. Dem würde hier die Kunde vom Tod Lancelots entsprechen und als abenteuerliche Handlung der Selbstmordversuch der Königin, V 4160 ff. Der Autor unterscheidet zwischen der Reaktion der Königin gegenüber der Öffentlichkeit und dem, was sie im Innersten bewegt. *Por les genz en apert* äußert sie das offizielle Bedauern über Lancelots Tod, aber *puis dit a li meisme an bas* und da geht es um mehr. Den vier Versen höfischer Kondolenz entsprechen 73 Verse intensiver Offenbarung ihres Inneren. Die Königin will die Nahrungsaufnahme verweigern, *se ce est voirs*, wenn der tot sei, dem ihr Leben diene, V 4176. Die Königin verlässt die Tafel und klagt, dass niemand es hört. Nun geht es um die Selbstmordthematik, wobei sich ein leicht maliziöser Unterton in die Darstellung einmischt; es heißt, dass sie »sovant se prant a la gole«, V 4181, ein nicht gerade probates Mittel zur Selbsttötung! Der Autor bezeichnet dieses Tun auch als *stoute*! Hierauf berichtet er, dass die Königin ihr Verhalten gegenüber Lancelot bereut und es als *crualté, felenie* bezeichnet. Dabei kommt es zu massivem Einsatz religiösen Vokabulars: *confesser, se repentir, colpe, pechié*. Dann geht es mit der Stimme der Königin weiter, V 4197 ff. Ihre Klagen gipfeln in dem sehnsüchtigen Wunsch, den Geliebten in den Armen zu halten und zwar »tot nu a nu«, V 4228. Sie ringt sich zum Entschluss durch, nicht zu sterben und trifft sich darin mit Gottfrieds Isolde. Mit dem unverblümten Wunsch, den Geliebten *nu a nu* zu umarmen, setzt der Autor einen überraschend starken sinnlichen Akzent, was auf die dann folgende nächtliche Vereinigung vorausdeutet. Ich traue es Chrétien zu, dass er damit zu verstehen geben wollte, wie die exaltierte *fin'amors*-Fassade sich verflüchtigen konnte, um realem *nu a nu* Platz zu machen! Freilich, die Königin äußert sich nicht öffentlich und wahrt somit die höfische Form, doch könnte sich auch darin die Eigenständigkeit des Autors gegenüber dem *comandement* der Mäzenin äußern. Mit dem *nu a nu*-Thema berührt der Autor

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ein Tabu der hohen Minnekultur. Im *Donnei des Amants* heißt es z. B. zu Beginn des Liebesgesprächs vom Liebenden: »Cil voleit fere sun pleisir, mes el ne li volt pas suffrir. Unques ne put tant espleitir plus en portast q'un seul baisir; Unc nu a nu ne l'atocha, fors main ou vis cil mania«, V 119 ff.[21] In ihrer besonderen Situation bricht die Artuskönigin dieses Tabu – allerdings nur in ihren geheimen Gedanken. Bei der entscheidenden nächtlichen Zusammenkunft wird sie es zunächst fraglos akzeptieren, um dann doch dessen Bruch zuzulassen; ein gekonnt reizvolles Spiel des Autors mit dem zentralen Thema des Romans!

Wegen der Nahrungsverweigerung der Königin kommt das Gerücht auf, sie sei tot, und nun geht es um Lancelots Reaktion, V 4250 ff., was sich der Autor in einer überlangen Schilderung besonders angelegen sein lässt. Während sich die Königin *por les genz* mit ihrer Klage sehr zurückhält, bricht es im Gegensatz dazu aus Lancelot mit aller Stärke hervor: *bien pueent savoir totes genz*, und wiederum im Gegensatz zu ihr bereitet er tatsächlich seinen Selbstmord vor, allerdings auf grotesk minuziöse Weise. Es beginnt wie eine konventionelle Todesapostrophe *ha, morz …* V 4263, wie man das z. B. seit Enitens Klagen im *Erec* kennt. Der Autor geht aber dann darüber hinaus und lässt den Ritter ausführliche und geradezu haarspalterische Überlegungen über Gott, Tod, Selbstmord anstellen, verbunden mit einer penetrant ins Detail gehenden abenteuerlichen Schilderung der technischen Vorbereitung des Selbstmords: Anbringen eines Spezialknotens, Befestigen dieses Riemens am Sattelzeug etc. Es ist wie eine Karikatur, die an die Beschreibung des Zweikampfes mit Meleagant erinnert. Wo die Königin nur mit den Händen an ihrer Gurgel herumfummelt, geht es hier im Ernst an die *gole*, V 4273: »cest laz antor ma gole estraindre«! Eingebettet in diesen kuriosen äußeren Rahmen dann die ausgreifenden Reflexionen des Ritters über *vie, morz, amors, amie*, über die Ablehnung durch die Königin und den Schandkarren. Diese seriösen Überlegungen Lancelots gipfeln im Bekenntnis zur bedingungslosen Unterwerfung unter *amors*, V 4354 ff., denn »qui fet ce qu'Amors li comande, et tot est pardonable chose,« V 4394 f. Das klingt wie eine profane Variante zu *dilige et quod vis fac*! Das Ganze stellt sich dar als ein Virtuosenstück, worin der gewitzte Autor seiner Mäzenin vorführt, was *paine et antancion* ihres Literaten vermögen.

Nach Bereinigung der Selbstmordaffären – der bloß erwogenen

[21] Siehe oben Anm. 13.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seitens der Königin wie der realen bei Lancelot – kommt es zu einer neuerlichen Begegnung der beiden als Entsprechung zu der unglücklichen nach dem Kampf mit Meleagant. Lancelot erhält nun die Absolution für sein kurzes Zaudern vor dem Besteigen des Schandkarrens, V 4500: »jel vos pardoing molt boenemant«! Damit hat der Autor einen weiten Bogen geschlossen und der Weg ist frei – wofür? Die Spannung, die aufgebaut wird, lässt ahnen, dass Ungewöhnliches bevorsteht, und tatsächlich, der Autor hat sich eine besondere Überraschung ausgedacht, eine Überbietung der Antike verbunden mit einer kühnen Sakralisierung des Liebesaktes, eine authentisch mittelalterliche Leistung. Folgen wir Schritt für Schritt dem Autor und achten wir auf die Signale, die er setzt. Es zeigt sich, dass er sich auf die rührend-tragische antike Mythe von Piramus und Tisbe bezieht, die um diese Zeit auf Französisch verfügbar war und mittels deren Überbietung er seiner Schilderung der Liebesbegegnung Lancelots und der Königin zusätzliche Autorität verleiht.[22]

Lancelot gibt zu verstehen, dass er unbedingt ungestört mit der Königin sprechen will, wozu es aber eines geeigneten Ortes bedarf: »mes je ne vos puis mie ci/tot dire quan que ge voldroie/volantiers a vos parleroie«, V 4502 ff. Auf dieses *parler* und den besonderen Ort dafür kommt es also an. Die Königin fordert nun Lancelot auf *venez parler a moi* und gibt als Ort ein bestimmtes Fenster an. Sie tut dies aber nicht mit dem Finger, sondern nur mit ihrem Blick. Hierauf verweist sie mit Nachdruck darauf, dass es sich unter keinen Umständen um eine körperliche Verbindung handeln könne, V 4512 f.: »… ne hebergier ne porroiz mie vostre cors«. Sie werde *anz* sein *et vos defors*, nur *boche ou de main* könnten zueinander kommen, eine Begegnung im Gemach sei unmöglich. Diese Entschiedenheit lässt aufhorchen. Die Königin beschwört damit ausdrücklich die Situation, in der das antike Liebespaar miteinander verkehren musste. Dort war es der enge Spalt in der trennenden Mauer, hier ist es das mit Eisenstäben vergitterte Fenster. Nun hat man aber noch den fast verzweifelten Wunsch der Königin im Ohr, den Geliebten *nu a nu* zu besitzen. Sieht also die Minneherrin keine Möglichkeit über den Status der antiken Mythe hinauszugelangen, so führt der Autor dann vor, dass der *fin'amant*

[22] V 3803 f. spielte der Autor vorsorglich auf diese antike Episode an, indem er feststellt, dass »Lancelot plus ama que Piramus«!

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lancelot sehr wohl in der Lage sein wird, das Trennende zu beseitigen und die antike Mythe hinter sich zu lassen. Auch das ein Beitrag zur mittelalterlichen Auseinandersetzung mit dem übermächtigen literarischen Erbe der Antike! Ich würde nicht zögern, darin auch eine Anspielung auf das typologische Denkmodell zu sehen, das sich ja nicht nur in der Zusammenschau von Altem und Neuem Testament bewährte.

Eine delikate Nuance behielt sich der Autor als galante Geste gegenüber der Minneherrin – und Mäzenin! – vor, indem er das entscheidende Wort, das zur Überbietung der antiken Mythe führte, nicht dem *fin'amant* anvertraute, sondern der Königin, denn sie ist es, die die Erlaubnis zur Beseitigung der Eisenstäbe gibt und das *nu a nu* erst ermöglicht, das Piramus und Tisbe versagt bleiben musste.

Über 200 Verse, V 4532 ff., verwendet der Autor auf die Schilderung des Zustandekommens dieses Beisammenseins; da geht es eben nicht um ein typisch arturisches Abenteuer – eher um eine Gegenkomposition! Schon die Schilderung dessen, was zwischen Vereinbarung des Treffens und dem Erscheinen Lancelots vor dem Fenster geschieht, zieht die Aufmerksamkeit auf sich. Lancelot hat die Königin verlassen, Ärger und Trübsal sind vergessen, V 4534, die Zeit bis zum Einbruch der Nacht wird ihm lang, er sehnt das *parlement* herbei, V 4540; erneut dieses Insistieren auf dem bloßen *parler*! Lancelot gibt vor, müde zu sein und auf seinem Zimmer bleiben zu wollen. Das sollte auch genügen und die Schilderung der Begegnung könnte einfach anschließen. Der Autor aber macht in aller Ausführlichkeit auf zwei Faktoren aufmerksam, auf die Nacht und auf den Weg zum Fenster. Er entwirft dabei ein Bild von faszinierender Ambivalenz. Die absolute Dunkelheit der Nacht hat es ihm angetan: *la nuiz molt noi et oscure* bedeckt alles, es gibt nicht das geringste Licht, weder Mond noch Sterne noch Lampen oder Laternen – also totale Finsternis, V 4543, 4561 f. Für mittelalterliche religiöse Gemüter dürfte sich da der Schluss aufgedrängt haben, dass sich ein Werk der Finsternis vorbereite. Umso heller erstrahlt das heilverheißende (!) lichte Gewand der Königin hinter dem Fenstergitter, V 4579. Vom Buch Genesis über die adventlichen Aussagen wie vom Volk, das im Finstern wandelt und ein helles Licht erblickt, bis hin zum Prolog des Johannesevangeliums durchzieht die Finsternis/Licht-Thematik die Bibel, von Judas, wie er aus dem Abendmahlsaal hinaustritt, heißt es: *et erat nox*! Von der vordergründigen erzählerischen Notwendigkeit der Handlungsführung drängt sich diese Darstel-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lung Chrétiens nun wirklich nicht auf, was zum Nachdenken anregen muss. Die unmittelbar anschließende Sakralisierung der Liebesbegegnung würde damit in einen größeren religiös getönten Zusammenhang rücken. Mit Blick auf Gottfrieds Tristanprolog möchte man weitere Überlegungen dazu anstellen.

Der Weg führt den Ritter zu einem Spalt in der Gartenmauer, durch den er sich hindurchzwängt, bevor er ans Fenster gelangt, V 4575. Auf so etwas verfällt man ebenfalls nicht so ohne weiteres. M. E. hat dafür die Fabel von Piramus und Tisbe die Anregung gegeben. Dort ist der Spalt in der Hausmauer das Leitmotiv, das dem Liebespaar den mündlichen Kontakt ermöglicht, wobei dieses *parler*, die beiden zugleich aber auch voneinander trennt. Für den Ritter Lancelot ist der Spalt in der Mauer kein Hindernis. Es deutet sich die Überbietung der antiken Mythe an; die Eisenstäbe am Fenster werden ihn dann auch nicht daran hindern, die Vereinigung zu vollziehen, die Piramus und Tisbe versagt bleibt. Nun lässt aber Chrétien den Ritter nicht einfach ins Gemach eindringen. Die Entscheidung darüber, es nicht, wie vorher so nachdrücklich behauptet, beim *parler* bewenden zu lassen, wird der Königin anvertraut. Dieses Verflechten der Anteile der Minneherrin und des *fin'amant* ist nicht die geringste Raffinesse dieser Dichtung.

Da sind aber die Eisenstäbe; offenbar eine Idee Chrétiens. Lancelot versichert der Königin »ja por les fers ne remanra«, V 4600, denn nur ein Wort der Königin könne ihn davon abhalten, in ihr Gemach zu gelangen. Das Wort der Minneherrin hat also Macht über die rauhe Wirklichkeit der Eisenstäbe; zugleich zeigt sich darin das Wesen der Liebe des *fin'amant*. »Fortis est ut mors dilectio!«

Die Begegnung, zu der es nun über das bloße *parler* hinaus kommt, steht ganz im Zeichen extremer Sakralisierung. Diese Sakralisierung lenkt, wie angedeutet, den Blick auf Gottfrieds Tristan, wo sich im Prolog und in der Gestaltung der Minneklause Vergleichbares vollzieht. Doch, wo es bei Chrétien der Ritter ist, dem der Autor dies anvertraut, ist es im Tristan der Autor selbst, der das mit seiner Autorität vertritt. Die Sakralisierung, die schon mit der *adoratio* von Kamm und Haar der Königin einsetzte, erreicht nun ihren Höhepunkt im Liebesakt. Beim Hintreten vor das Bett der Königin und dann beim Verlassen des Gemachs bei Tagesanbruch wird massiv religiöses Vokabular aufgeboten: »an nul cors saint ne croit (= er) tan«, V 4653, als an die Königin. Beim Abschied ist es dann das *grant martire*, V 4691. Das ist nicht Blasphemie, sondern literarisches Spiel mit höchstem Einsatz.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zwischen den beiden Eckpunkten, Betreten des Gemachs und Verlassen, geht der Autor grundsätzlich auf Wesen und Wirken *amors* ein, doch nicht mit konventionellen Formeln, sondern auf die beiden Liebenden bezogen, die somit eine einmalige Stellung bezüglich *amor* erhalten. *Amor* stellt sich gleichsam total in den Dienst der Herzen dieser Liebenden und entfaltet dort seine ganze Fülle, die den anderen Herzen nicht verfügbar ist, V 4664 ff., wodurch die Einmaligkeit der Lancelotminne besiegelt wird. Der Autor spielt dann noch diskret auf die traditionelle Vorstellung von den »quinque liniae amoris« an, V 4674 ff., und beschwört mit dem Begriff *joie* einen zentralen Wert der Troubadourdichtung. Pointiert ließe sich sagen, dass die Geschichte von Lancelot und der Königin auf einmalige Weise *amors* dem Hörer nahebringen soll, dass es um eine Variante von ›de amore‹ geht in arturisch-romanhafter Verkleidung statt in scholastisch-dürrer Darbietung wie bei Andreas Capellanus.

Lancelot, aufgrund der Minne unempfindlich gegenüber der Wirklichkeit der Eisenstäbe, verletzt sich an den Fingern, V 4740, was genau registriert wird, und blutet – eine Konzession an die Realität, was im nachhinein diese große Szene mit ihrer Sakralisierung in Ernüchterung ausklingen lässt, zu der es beim morgendlichen Erwachen kommt. Meleagant, der das Gemach betritt, bemerkt die Blutflecken. Der Verdacht fällt auf den schwerverletzten Keu, der im selben Gemach schlief, und nun folgt unerwartet der Absturz ins fast Schwankhafte, wenn die Königin behauptet, sie hätte Nasenbluten gehabt. Banaler geht es kaum. Der raffinierte Autor gab damit wohl seiner Minneherrin und Mäzenin zu verstehen, dass alles nicht zu tierisch ernst zu nehmen sei und dass er in der Lage war, souverän ihrem *comandement* zu entsprechen, indem er sein Werk mit Leichtigkeit und Aspektreichtum zu einem gelungenen literarischen Experiments werden ließ, ausgerichtet auf ästhetischen Genuss. Für die volkssprachliche Literatur eine neue Stufe was Wesen und Funktion betrifft. Marie de Champagne konnte mit diesem Bravourstück zufrieden sein. Dass Chrétien dann die Weiterführung und Beendigung dieses Werkes einem anderen überließ, braucht nicht zu überraschen; er hatte das Seinige geleistet.

Im Gegensatz zu den Tristanüberlieferungen, die aus elementarer menschlicher Befindlichkeit aufstiegen und als Mythe bezeichnet werden können, ist der Lanceloteros als sekundäres literarisches Kunstprodukt zu bewerten, das aber dann im Gefolge Chrétiens seinerseits einen

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lancelotmythos entstehen ließ, von dem die großen französischen Prosaromane – *Perlesvaus*, *Prosalancelot* mit *Queste* und *Mort Artu* – zeugen. Frankreich, als *la douce France*, als Hüterin von *chevalerie* und *clergie*, sich seiner Sprache bewusst, wovon z. B. auch Wolfram von Eschenbach Zeugnis gibt, wenn er von einer Heidin am Artushof rühmend betont, dass sie perfekt französisch sprach, vermochte aus dem Geist eines intensiv literarisch umworbenen typisch mittelalterlichen Eroserlebens heraus eine Tradition ins Leben zu rufen. Im Deutschen fehlt eine vergleichbare konsequente Entwicklung. Wie es sich dort mit der Schaffung neuer literarischer Wirklichkeiten verhielt, bedürfte einer eigenen Untersuchung, die wohl beim Nibelungenlied anzusetzen hätte, gefolgt von der eigentümlichen Vereinnahmung der Artustradition z. B. bei Heinrich von dem Türlin oder Ulrich von Lichtenstein.

Abschließend ein Seitenblick auf Gottfried von Straßburg. Bei beiden Autoren haben wir es mit einer großangelegten Sakralisierung des sündhaften Eros zu tun. Bei Chrétien ist es der *chevalier* Lancelot der die Sakralisierung vollzieht, im Tristan Gottfrieds ist es der Autor selbst vor allem mittels eines Prologs, der alle Dimensionen sprengt und fortgesetzt in der allegorischen Deutung der Minneklause. Wie Chrétien lässt auch Gottfried bewusst die Antike hinter sich. Er geht aber weiter als Chrétien und beansprucht über die eucharistieanaloge *tot-brot*-Thematik, in der der Prolog gipfelt, für sein literarisches Experiment – er nennt es *unmüezekeit* – wie man vorgeschlagen hat, den Status eines Neuen Testaments der Liebe.

Beiden Autoren geht es darum, den eben sich entwickelnden höfischen Roman jenseits des halb historisierenden bzw. halb fabulierenden Erzählens für die Offenbarung der Wirklichkeit des Herzens durchscheinend zu machen.[23] Im Gegensatz zu den bildenden Künstlern und Baumeistern hatten es die Literaten mit mehr oder minder vorbelastetem Material zu tun und mussten sie sich mit dessen meist bloß vordergründigen Stofflichkeit auseinandersetzen.

Vor allem Gottfried hatte den Nachteil, dass er es mit einer durch die Tradition stark verfestigten Fabel zu tun hatte, was seinem Bemühen um anspruchsvolle Diaphanie entgegenstand; man denke an

[23] Im Bemühen, die volkssprachliche Literatur in ihrem gesamtmediävistischen Zusammenhang zu sehen, habe ich in meinem literaturgeschichtlichen Beitrag, *Minne, aventüre herzenjâmer*, Freiburg 2007, S. 44 ff., den Begriff Diaphanie einzuführen versucht.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die schwankhaften Elemente, die nicht integrierbar waren in seine neue Konzeption des Stoffes. Das bewirkte ein energisches Eingreifen des Autors mittels Kommentaren, in Prolog, Allegores der Minneklause etc. – um die Erzählung in die gewünschte Richtung zu lenken. Chrétien hingegen, der es offenbar mit einer weniger verfestigten *materia* zu tun hatte, konnte seiner Hauptgestalt vertrauen, dass sie in seinem Sinn agieren würde. So gelang es ihm, am Tun, Denken und Fühlen des Ritters Lancelot in jeder Station der einmaligen Queste seine Sicht von der Wirklichkeit des Herzens, nicht ohne einen Schuss Ironie und Parodie, seiner Mäzenin zu präsentieren in der berechtigten Erwartung, dem von ihr gewünschten *san* gerecht geworden zu sein. Für einen neuen Umgang mit einer vorgegebenen *materia* hatte Chrétien mit seiner *molt bel conjointur* im Erecroman die Voraussetzungen geschaffen. Der höfische Roman mutierte zum raffinierten literarischen Experiment. Diese Verlagerung von Wesen und Funktion volkssprachlicher Literaturwerke aufs Ästhetische mag dazu beigetragen haben, dass wir nichts wissen über offizielle Verurteilungen durch die Kirche, was übrigens auch für die deftigen religiösen Parodien z. B. aus der Vagantenszene gilt. Was diese Neuausrichtung der Literatur für das Problem der europäischen Säkularisierung bedeutet, sei dahingestellt. Andererseits hat die von Chrétien forcierte Lancelottradition aus sich heraus die moralisch-religiöse ›Aufarbeitung‹ dieser Erosthematik vollzogen in den großen Prosatexten – *Perlesvaus*, *Queste*, *Mort Artu*.[24] Dieses Bemühen hatte seinerseits im *Conte del graal* Chrétiens eine starke Stütze. Chrétien und Marie de France, um nur diese zu nennen, legen Zeugnis ab über die ungewöhnliche geistige Regsamkeit, die *la France* im 12. Jahrhundert auszeichnet. Chrétien als Vertreter der *clergie* erhob überdies in seinem Karrenritterroman den *meilleur chevalier* Lancelot als den einmaligen Vertreter der *chevalerie* des Herzens zu einem gleichwertigen Partner in der Erosdiskussion seiner Zeit. Er verband dies mit einer deutlichen Abwertung Gaweins, jenes arturischen Vertreters der *chevalerie*, der schon bei Wace, V 147644, zuständig war für *drueries, amistiez et amies* und demonstrierte damit

[24] Dazu: Alois Wolf: *Überbietendes Neuerzählen als Versuch der Vergegenwärtigung des ›Wahren‹. Überlegungen zur volkssprachlichen Literatur um 1200* (Österreichische Akademie der Wissenschaft Phil.histor.Klasse, Sitzungsberichte 807), Wien 2010, S. 126 ff.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Unzulänglichkeit der Artuswelt, die Wirklichkeit des Herzens zu erfassen.[25] Chrétien hingegen spielte mittels Ironie und Parodie die intellektuelle Überlegenheit des Vertreters der *clergie* aus.

[25] *La partie Arthurienne du Roman de Brut* par I. D. O. Arnold et M. M. Pelan, Paris 1952, V 2217 ff.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Caterina Salabè

Memoria e oblio alle origini della letteratura europea

I due movimenti opposti e complementari dello spirito e della coscienza, ai quali diamo nome di memoria e oblio, possono essere equiparati alle forme trascendentali o a priori della conoscenza: condizioni formali del pensiero, forme della sensibilità. Solo sulla *memoria* è possibile costruire una conoscenza, ma ricordare tutto, come accade al personaggio di Funes nell'omonimo racconto di Jorge Luis Borges[1], sarebbe una follia: anche l'*oblio*, la capacità del limite e dell'astrazione, è necessario alla vita del pensiero e dell'immaginazione. La letteratura, che è un prodotto verbale o grammaticale dello spirito, riflette precisamente la realtà e il travaglio di queste due funzioni psicologiche, e attribuisce loro un carattere e una natura di volta in volta diversi, a seconda del humus culturale in cui essa stessa viene a formarsi.

I testi più antichi della letteratura greca, in particolar modo l'*Odissea* di Omero e la *Teogonia* di Esiodo, considerati «il risultato finale di una lunga serie di racconti» tramandati oralmente nei secoli precedenti in occasione di determinate feste rituali, testimoniano di una concezione *religiosa* della memoria e dell'oblio nel periodo arcaico[2]. La stessa cosa vale per il contesto biblico, dove nei libri posti proprio all'inizio della Bibbia ebraica o Antico Testamento, la memoria viene equiparata alla fedeltà, alla condizione stessa dell'alleanza tra Dio e l'uomo, e l'oblio al suo contrario.

In Grecia la memoria in principio è una dea: *Mnemosyne*. Una dea per certi aspetti spaventosa, poiché appartenente alla prima generazione delle figlie di Gea e di Urano, le Titanidi, e dunque detentrice di una sapienza ai confini con il Caos primordiale. Esiodo è il primo a menzio-

[1] J. L. Borges: «Funes, o della memoria», in: *Finzioni*, Milano 2003.
[2] M. Detienne: *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma – Bari: Laterza 2008, pp. 4–7 ff.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

narla in letteratura, esaltandone in particolare il ruolo di madre delle Muse, nate dalla sua unione con l'olimpico Zeus:

Le partorì nella Pieria, unitasi al padre Cronide,
Mnemosine, dei clivi d'Eleutere regina,
che fossero oblio [gr. *lesmosyne*] dei mali e tregua alle cure.[3]

Le Muse, cantatrici e danzatrici divine, sono coloro che *ispirano* il poeta al canto che rivela e celebra la stirpe degli dèi immortali e degli uomini antichi: «a lui sulla lingua versano dolce rugiada, e dalla sua bocca scorrono dolci parole»[4]. Sono le intermediarie tra Mnemosine/Zeus e il poeta, che a sua volta è l'intermediario tra esse e gli altri mortali. Il loro canto attinge e dà forma «olimpica» alla sapienza primordiale di Mnemosine, e infonde nell'ascoltatore una «memoria del divino»[5] che lo induce a *dimenticare* all'istante le preoccupazioni e i dolori della vita mortale. Si tratta di un oblio temporaneo e rigenerante paragonabile al *sonno*[6]. Un sonno *(hypnos)* che qui significa risveglio alla dimensione divina della realtà mediata dalle Muse, le quali «intatto da cura hanno il cuore»[7], e non solo donano agli uomini momenti soavi di oblio, ma «cantando rallegrano in Olimpo la mente di Zeus»[8]. Le divine sorelle «di uguale sentire»[9] cantano inoltre «le leggi e i saggi costumi degli immortali»[10], e così facendo accompagnano «i re venerati»[11] come dèi splendenti nelle assemblee, affinché amministrino la giustizia con «retti giudizi»[12], e plachino sapientemente e con «dolci parole»[13] le contese e le offese anche grandi: «tale è delle Muse il sacro dono per gli uomini»[14]. È il dono della *civiltà* intesa come giustizia, che ha inizio nella

[3] Esiodo, *Teogonia*, vv. 53–55, a cura di G. Arrighetti, Milano: BUR, 1984.
[4] Ivi, vv. 83–4.
[5] Euripide, *Eracle*, v. 679, trad. it di M. S. Mirto, Milano: BUR, 1997; cfr. anche W. F. Otto, *Le Muse e l'origine divina della parola e del canto*, a cura di S. Mati, Roma: Fazi Editore, 2005, p. 46.
[6] Cfr. Detienne, pp. 50–51; Esiodo,*Teogonia*, vv. 756–767.
[7] Esiodo, *Teogonia*, v. 61.
[8] Ivi, v. 51.
[9] Ivi, v. 60.
[10] Ivi, vv. 66–67.
[11] Ivi, v. 80.
[12] Ivi, v. 86.
[13] Ivi, v. 84.
[14] Ivi, v. 93.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

parola e nel canto di una memoria olimpica che conosce passato, presente e futuro[15].

L'*Odissea*, a differenza della *Teogonia*, non menziona mai la dea Mnemosine, ma esalta la figura del poeta istruito dalle Muse nel «cantore divino»[16] Demodoco, il quale viene lodato da Odisseo presso la corte dei Feaci «al di sopra di tutti i mortali»[17], per aver cantato della guerra di Troia «come uno che era presente o che ha sentito da un altro»[18]. Il cieco Demodoco conosce il passato, anche il passato di Odisseo, e in questo modo richiama la figura del cantore «extradiegetico» dell'*Odissea*[19], Omero, il quale proprio all'inizio del grande poema invoca la Musa con le parole: «Narrami, o Musa, dell'eroe multiforme, che tanto vagò, dopo che distrusse la rocca sacra di Troia»[20]. Attraverso il canto ispirato dalla memoria divina, Demodoco narra con tale verità degli eroi della guerra di Troia, da indurre Odisseo a riconoscere se stesso e ad abbandonarsi al pianto. Pianto che lo fa a sua volta riconoscere dal padrone di casa, il re Alcinoo. In questo modo la memoria del passato svela a Odisseo e ai suoi commensali la sua *identità*. La poesia mnemonica non fonda dunque solamente la civiltà, ma anche la *psicologia*.

Tale ruolo fondante per uomini e dèi di una vocalità *informata* di una memoria non individuale, ma corale o *musicale*, spiega lo stesso nascere della letteratura e di tutte le tecniche e tecnologie ad essa associate sin dai tempi più antichi. «La prima frase con la quale ci parla la letteratura greca [e dunque europea], ovvero il verso iniziale dell'*Iliade*, è non a caso l'invocazione alla Musa, chiamata solo col nome di

---

[15] Cfr. J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino: Einaudi, 1997; G. Vico, *La Scienza Nuova*, a cura di P. Rossi, Milano: BUR, 1977 (2004[9]).

[16] Omero, *Odissea*, VIII, 43, a cura di J. B. Hainsworth, trad. it. di G. A. Privitera, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, 1982.

[17] Ivi, VIII, 487.

[18] Ivi, v. 491.

[19] V. F. Ferrari, *La fonte del cipresso bianco. Racconto e sapienza dall'Odissea alle lamine misteriche*, Torino: UTET, 2007, p. 76.

[20] Il numero canonico di nove Muse compare per la prima volta nel libro XXIV 60 dell'*Odissea* e al verso 60 della *Teogonia*, ma il generico singolare ‹Musa› è comune. Cfr. Omero, *Odissea*, a cura di J. B. Hainsworth, trad. it. di G. A. Privitera, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, 1982, Commento VIII 63, p. 259.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»dea»[21]. La letteratura nasce proprio come forma fissata attraverso la scrittura di una memoria cosmica.

Anche l'oblio compare nella *Teogonia* di Esiodo come personificazione divina in *Lethe*. A differenza di *Mnemosyne*, questa dea è tutta caratterizzata negativamente, in quanto discende dalla Notte e dal Caos, ed è figlia di *Eris*, la Discordia «dal cuore violento»[22]:

Poi Contesa odiosa generò Pena dolente,
Oblio [gr. *Lethe*] e Fame, e Dolori, che fanno piangere,
Lotte e Battaglie, e Delitti e Omicidi,
Discordia e Inganni, e Discorsi e Ambigui Discorsi,
Anarchia e Sciagura, che vanno congiunte fra loro
e Giuramento, che agli uomini della terra grande
sciagura reca quando qualcuno di loro, volendo, spergiura.[23]

La dea Lete impone un oblio che non è «dolce»[24] come quello *(«lesmosyne»*[25]*)* simile al sonno *(Hypnos)* provocato dal canto delle Muse, ma «ferreo»[26] come la morte *(Thanatos)*. Il canto delle Muse è anzi una negazione di Lete, nella misura in cui esse rivendicano il privilegio di cantare «il vero»[27]: *«Aletheia»*, parola la cui «relazione etimologica» con *Lethe* salta subito all'occhio[28]. Lete appartiene alla Notte e al Silenzio, tanto che dopo Esiodo diviene metafora degli Inferi, ma anche uno dei cinque fiumi che vi scorrono insieme a Stige, Acheronte, Flegetonte e Cocito. Le sue acque hanno il potere di far dimenticare alle ombre dei morti la vita terrena, oppure, come nella *Repubblica* (621) di Platone o nell'*Eneide* (VI) di Virgilio, la vita ultraterrena prima della metempsicosi. Diversamente in Dante, dove nella *Commedia* il fiume Lete è situato nel Paradiso terrestre, in cima al monte del Purgatorio, e – quasi a richiamo del rito purificatore del battesimo – serve alle anime purgate a

[21] W. F. Otto, *Le Muse e l'origine divina della parola e del canto*, a cura di S. Mati, Roma: Fazi Editore, 2005, p. 32.
[22] Esiodo, *Teogonia*, v. 225, a cura di G. Arrighetti, Milano: BUR, 1984.
[23] Ivi, vv. 226–232.
[24] Ivi, v. 763.
[25] Ivi, v. 55.
[26] Ivi, v. 764.
[27] Ivi, v. 28.
[28] Cfr. M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma – Bari: Laterza, 2008, pp. 7–16, 30–33, 49.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

liberarsi definitivamente della memoria di tutti i peccati prima di poter ascendere al Paradiso celeste e alla visione beatifica di Dio[29].

Nelle religioni dei misteri, in particolare quella orfico-pitagorica che influenzò la teoria dell'anima di Platone, Lete è rivelata come la fonte infernale che le anime dei defunti troveranno all'entrata dell'Ade «accanto ad […] un cipresso bianco», e dalla quale gli iniziati dovranno evitare di bere se non vorranno cadere in un oblio senza fine. Dovranno invece andare a dissetarsi a un'altra fonte, quella dalla quale sgorga perenne la «fredda acqua che scorre dal lago di Mnemosyne», onde poter conservare la vita – i. e. la coscienza – nel mondo dei morti. Tali rivelazioni sono state rinvenute su un certo numero di lamine d'oro incise e inserite nella bocca, al collo o nella mano delle salme ritrovate in alcune tombe di età ellenistica nell'area mediterranea, e hanno significativamente molti punti in comune con i *Libro dei morti* degli antichi Egizi[30]. Esse forniscono all'anima del defunto le istruzioni per il viaggio oltremondano, come leggiamo ad esempio la cd. lamina «Petelia» del IV secolo a. C.[31], rinvenuta in Calabria nel 1834:

Troverai a sinistra delle case di Ade una fonte
e accanto ad essa eretto un bianco cipresso:
a questa fonte non avvicinarti neppure.
Ma ne troverai un'altra, la fredda acqua che scorre
dal lago di Mnemosyne: vi stanno innanzi custodi.
Di': »Son figlia della Terra e del Cielo stellato:
urania è la mia stirpe, e ciò sapete anche voi.
Di sete son arsa e vengo meno: ma datemi presto
la fredda acqua che scorre dal lago di Mnemosyne«.
Ed essi ti daranno da bere dalla fonte divina;
e dopo allora con gli altri eroi sarai sovrana.[32]

Le anime che berranno l'acqua della fonte di Mnemosine *ricorderanno* la propria origine divina e diverranno immortali. Allo stesso modo tro-

[29] Cfr. H. Weinrich, *Lete. Arte e critica dell'oblio*, Bologna: Il Mulino, 1999, pp. 39–59.
[30] F. Ferrari, *La fonte del cipresso bianco. Racconto e sapienza dall'Odissea alle lamine misteriche*, Torino: UTET, 2007, p. 128; cfr. anche R. G. Edmonds, *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the »Orphic« Gold Tablets*, Cambridge University Press, 2004; R. Merkelbach, *Die goldenen Totenpässe: ägyptisch, orphisch, bakchisch*, «ZPE» 128, pp. 1–13.
[31] British Museum, 3155; mm 45 × 27.
[32] G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano: Adelphi, 2001, p. 68.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

viamo nell'opera di Pausania, storico e geografo del II secolo, la descrizione dell'oracolo di Trofonio a Lebadea in Beozia, dove è attestata la presenza di due sorgenti contigue, di cui la prima, chiamata *Lethe*, «fa dimenticare tutta la vita umana», mentre la seconda, *Mnemosyne*, «permette al consultante di conservare nella memoria tutto ciò che ha visto e inteso nell'altro mondo»[33].

Nell'*Odissea* non vi è menzione di Lete, ma il tema dell'oblio inteso come *ipnosi* è centrale a tutto il racconto delle avventure di Odisseo prima del ritorno a Itaca. I Lotofagi, Circe, le Sirene, Calipso possono dirsi elementi chiave di tutta una serie di «tentazioni dell'oblio»[34] alle quali l'eroe deve far fronte e resistere al fine di poter tornare alla patria e alla propria vita di uomo mortale. A differenza del canto di Demodoco – o di quello di Esiodo e dei poeti in genere, ma anche dei re – ispirato dalle Muse, l'ipnosi ingenerata da alimenti inebrianti, canti lusinghieri o donne ammalianti non conduce chi ne è affetto a riconoscere se stesso, ma al contrario a *dimenticare* l'orizzonte più ampio della propria vita mortale, con le sue responsabilità e le sue cure, tanto da comportare un rischio senza ritorno della vita stessa, che così perderebbe la propria vocazione più intima divenendo «immersione narcisistica nel [proprio] passato» e «alienazione dispersiva nella totalità degli eventi umani»[35].

Tale ambiguità dell'oblio ipnotico, associato ora alla memoria del divino elargita dalle Muse e associata alle arti e al diritto, ora all'oblio dell'umano indotto dalle droghe, dalla vanità e dal piacere dei sensi, si gioca sulla qualità, ma anche sulla misura degli induttori. Odisseo, aiutato dalla dea Atena, indica la via dell'uomo proprio nell'abbandonarsi al canto di Demodoco ispirato dalle Muse, che sanno «il vero»[36], ma *non* a quello delle Sirene, che sanno tutto, ovvero »più cose« di »quello che accade sulla terra ferace«[37]. L'ipnosi deve elevare l'uomo verso il divino, non abbassarlo alla vanità e alla pura corporeità.

Un'idea affine di memoria come *responsabilità* nei confronti della vita e delle sue vocazioni la ritroviamo sottesa all'intero impianto filo-

[33] Pausania, *Guida della Grecia*, 9, 39, 8, *Libro IX: La Beozia*, a cura di M. Moggi e M. Osanna, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, 2010; Cfr. M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma – Bari: Laterza, 2008, pp. 28–30.
[34] Ferrari, pp. 67–71.
[35] Ivi, p. 71.
[36] *Teogonia*, v. 28.
[37] *Odissea*, XII 184–191.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sofico dell'*Eneide* virgiliana, come ad esempio nella emblematica esortazione a ricordare che l'ombra di Anchise fa al figlio Enea durante il loro incontro nei Campi Elisi:

> Tu regere imperio populos, Romane, memento
> (hae tibi erunt artes) pacique imponere morem,
> parcere subiectis et debellare superbos.[38]

La concezione religiosa della memoria e dell'oblio domina anche il «grande codice» della letteratura europea, vale a dire la Bibbia[39]. Nell'Antico Testamento la memoria è anzitutto sinonimo di *fedeltà* e appartiene in primo luogo a Dio, che dopo il diluvio universale, quando le acque sono ancora alte sopra la terra, *si ricorda* di Noè[40], «uomo giusto e integro tra i suoi contemporanei»[41], ma anche degli animali che sono con lui nell'arca, e si attiva per far loro arrivare un aiuto efficace:

> Dio si ricordò di Noè, di tutte le fiere e di tutti gli animali domestici che erano con lui nell'arca […] fece passare un vento sulla terra e le acque si abbassarono.[42]

Con Dio che si ricorda per la prima volta di Noè e delle altre creature nell'arca inizia la storia della salvezza. La memoria di Dio rinnova l'alleanza con l'uomo giusto stabilita prima del diluvio – «con te io stabilisco la mia alleanza»[43] – e si tramuta in soccorso. Il resto dell'umanità, malvagio e corrotto, è distrutto insieme agli altri esseri viventi per aver reso «la terra […] piena di violenza»[44]. Dio si ricorda infatti anche degli empi che lo hanno indotto a pentirsi e ad addolorarsi in cuor suo «di aver fatto l'uomo sulla terra»[45], e si attiva affinché la loro memoria sia cancellata «sotto al cielo»[46]. Diversamente «tutti i viventi» salvati possono uscire dall'arca sulla superficie asciutta del suolo e ripopolare la terra[47].

---

[38] Virgilio, *Eneide*, VI 851–3, a cura di E. Paratore e M. Beck, trad. it. di L. Canali, Milano: Mondadori, 1985.
[39] Cfr. N. Frye, *Il grande codice: la Bibbia e la letteratura*, trad. it. di G. Rizzoni, Torino: Einaudi, 1986.
[40] V. *Genesi* 8, 1, *La Bibbia di Gerusaleme*, a cura di F. Vattioni, Bologna 2000.
[41] Ivi, 6, 9.
[42] Ivi, 8, 1.
[43] Ivi, 6, 18.
[44] Ivi, 6, 13.
[45] Ivi, 6, 6.
[46] Ivi, 6, 17.
[47] Ivi, 8, 19.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Quando Noè edifica «un altare al Signore» e offre olocausti di animali e di uccelli[48], Dio si ricorda nuovamente della sua alleanza con il creato, questa volta indicandone un segno nell'arcobaleno:

Il mio arco pongo sulle nubi
ed esso sarà il segno dell'alleanza
tra me e la terra.
Quando radunerò
le nubi sulla terra e apparirà l'arco sulle nubi
ricorderò la mia alleanza
che è tra me e voi
e tra ogni essere che vive in ogni carne e non ci saranno più le acque
per il diluvio, per distruggere ogni carne.[49]

Passano dieci generazioni e Dio riprende la sua alleanza con Abramo, l'uomo della fede, promettendogli di renderlo «padre di una moltitudine di popoli» e di lasciargli in eredità il «paese dal fiume d'Egitto al grande fiume, il fiume Eufrate»[50]. Anche di Abramo Dio *si ricorda*[51] – in particolare della sua intercessione affinché Egli non stermini «il giusto con l'empio»[52] nella città di Sòdoma, e conceda a Lot di sfuggire alla catastrofe. Questa volta il segno dell'alleanza è indicato nella circoncisione del membro di ogni maschio del suo popolo «quando avrà otto giorni […] di generazione in generazione»[53], segno che «sussisterà nella [sua] carne come alleanza perenne»[54]. Nella *Genesi* Dio si ricorda «anche di Rachele»[55] e la rende feconda, affinché possa fondare insieme a sua sorella Lia «la casa d'Israele»[56].

Nell'*Esodo* è l'alleanza con gli Israeliti a essere ricordata da Dio, che viene loro in aiuto attraverso la persona di Mosè, quando questi si trovano nella condizione di schiavi in Egitto:

Gli Israeliti gemettero per la loro schiavitù, alzarono grida di lamento e il loro grido dalla schiavitù salì a Dio. Allora Dio ascoltò il loro lamento, si ricordò

[48] Ivi, 8, 20.
[49] Ivi, 9, 13–15.
[50] Ivi, 17,4; 15, 18.
[51] Ivi, 19, 29.
[52] Ivi, 18, 23.
[53] Ivi, 17, 12.
[54] Ivi, 17, 13.
[55] Ivi, 30, 22.
[56] *Rut* 4, 11.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

della sua alleanza con Abramo e Giacobbe. Dio guardò la condizione degli Israeliti e se ne prese pensiero.[57]

La memoria di Dio ricrea continuamente il legame attivo, la *religio*[58], tra Lui e le sue creature, tra Lui e il suo popolo, ed è in questo senso che viene invocata dagli uomini nella loro tribolazione, così ad es. nei *Salmi*:

Ricordati di noi, Signore, per amore del tuo popolo,
visitaci con la tua salvezza,
perché vediamo la felicità dei tuoi eletti,
godiamo della gioia del tuo popolo,
ci gloriamo con la tua eredità.[59]

Vi sono altri passaggi della Bibbia ebraica o Antico Testamento, ma anche del Nuovo, in cui possiamo ritrovare così esplicitata la memoria di Dio e le sue invocazioni, come in quella in cui il ‹buon ladrone› implora il crocifisso: «Gesù, ricordati di me quando entrerai nel tuo regno»[60].

D'altro canto anche l'uomo stabilisce il suo legame con Dio attraverso il ricordo, e sono innumerevoli nel testo sacro – in particolare nel *Deuteronomio*, che sviluppa una vera «teologia del ricordo»[61] – le esortazioni dei profeti e di Dio stesso affinché sia l'uomo a *ricordare* il suo Dio, la propria natura di creatura, e gli eventi salvifici della storia in cui gli è stato resituito il dono della libertà, primo fra tutti la fuga dall'Egitto narrata nell'*Esodo*:

Mosè disse al popolo: «Ricordati di questo giorno, nel quale siete usciti dall'Egitto, dalla condizione servile, perché con mano potente il Signore vi ha fatti uscire di là.»[62]

Avere memoria di Dio e dell'incontro con Lui nel proprio passato storico – una memoria che anche qui è sinonimo di fedeltà – costituisce per il popolo d'Israele l'essenza della vera *libertà*. Grazie ad essa l'uomo ottiene forza e riesce a dimenticare gli affanni presenti e passati:

---

[57] *Esodo* 2, 23–25.
[58] Cfr. Lattanzio, *Divinae institutiones*, IV, 28; S. Agostino, *Retractationes*, I, 13.
[59] *Salmi* 106, 4–5.
[60] *Luca* 23, 42.
[61] G. Kittel, G. Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, a cura di F. Montagnini, G. Scarpat, O. Soffritti, Brescia: Paideia, 1965–1992, Vol. VII, p. 300.
[62] *Esodo* 13, 3; cfr. anche il terzo comandamento del decalogo deutronomico, *Dt* 5, 15.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dio mi ha fatto dimenticare ogni affanno e tutta la casa di mio padre.[63]

Su questa fede si innesta la successiva predicazione liturgica cristiana, che attribuisce valore fondativo all'istituzione eucaristica a futura «memoria» del sacrificio di Gesù, vissuto ancor più che come incontro con Dio, come *comunione* dei fedeli con il redentore e fra loro:

Poi, preso un pane, rese grazie, lo spezzò e lo diede loro dicendo: «Questo è il mio corpo che è dato per voi; fate questo in memoria di me». Allo stesso modo dopo aver cenato, prese il calice dicendo: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che viene versato per voi».[64]

Nei Vangeli viene dato anche particolare risalto alla memoria attiva della madre di Gesù, Maria, «che serbava tutte queste cose nel suo cuore»[65], e alla potenza dello Spirito Santo di conservare, rafforzare e chiarire le parole e l'opera di Gesù, in modo da lasciarne negli uomini un ricordo definitivo[66]:

Ma il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto.[67]

Come nelle Scritture memoria e fede sono inscindibili nella relazione tra Dio e l'uomo, così lo sono l'oblio e il tradimento, quando a *dimenticare Dio* sia l'uomo, mettendo così in grave pericolo il proprio destino:

Guardati bene dal dimenticare il Signore tuo Dio. […] Ricordati invece del Signore tuo Dio perché Egli ti dà la forza per acquistare ricchezze, al fine di mantenere, come fa oggi, l'alleanza che ha giurata ai tuoi padri. Ma se tu dimenticherai il Signore tuo Dio e seguirai altri dèi e li servirai e ti prostrerai davanti a loro, io attesto oggi contro di voi che certo perirete! Perirete come le nazioni che il Signore fa perire davanti a voi, perché non avrete dato ascolto alla voce del Signore vostro Dio.[68]

Per contro, che Dio possa *dimenticare l'uomo giusto*, rimane biblicamente un mistero, e chi si pone questa domanda richiama il paragone con la figura di Giobbe quando vuole discutere i disegni di Dio, e al quale Dio risponde evocando la propria sapienza creatrice:

---

[63] *Genesi* 41, 51; cfr. anche *Deuteronomio* 8, 18; *Isaia* 65, 16.
[64] *Luca* 22, 19; cfr. *1Corinzi* 11, 23–24.
[65] *Luca* 2, 51; cfr. 2, 19.
[66] Cfr. G. Kittel, G. Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, a cura di F. Montagnini, G. Scarpat, O. Soffritti, Brescia: Paideia, 1965–1992, Vol. VII, p. 306.
[67] *Giovanni* 14, 26.
[68] *Deuteronomio* 8, 11.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dov'eri tu quand'io ponevo le fondamenta della terra? Dillo se hai tanta intelligenza![69]

D'altra parte, la circostanza che il giusto sofferente possa avere la *percezione* di essere stato dimenticato da Dio, è dimostrata nei lamenti contenuti sopratutto nei *Salmi*, e specialmente in quello ripreso con straordinario *pathos* dalle ultime parole di Gesù sulla croce nel *Vangelo di Matteo*:

«Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?».[70]

Inferire l'oblio dell'uomo e delle altre creature da parte di Dio, quando oltre lo sguardo umano e animale viene testimoniata la creazione e/o la resurrezione, è, come già accennato, impossibile in ambito biblico:

Sion ha detto: «Il Signore mi ha abbandonato,
il Signore mi ha dimenticato».
Si dimentica forse una donna del suo bambino,
così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere?
Anche se queste donne si dimenticassero,
io invece non ti dimenticherò mai.[71]

Dio non dimentica l'uomo, se non «per un breve istante»[72], dopo il quale lo «riprende […] con immenso amore». È soltanto «l'empio insolente»[73] a concludere con precoce delusione:

«Dio dimentica, nasconde il volto, non vede più nulla»[74].

Dimenticare per Dio non può quindi mai significare *abbandono* definitivo dei giusti, ma soltanto *perdono* delle iniquità commesse dagli ingiusti, così come nella *nuova alleanza* tra Dio e l'uomo profetizzata da Geremia e riportata nella sua forma compiuta nel Nuovo Testamento:

«Poiché io perdonerò la loro iniquità e non mi ricorderò più del loro peccato».[75]

La capacità mnemonica e di oblio in letteratura non appartiene però solamente all'umano e al divino, ma anche agli animali, alle piante e

[69] *Giobbe* 38, 4.
[70] *Matteo* 27, 46; *Salmi* 22,2; cfr. *Isaia* 49, 14.
[71] *Isaia* 49, 14–15; cfr. *Salmi* 44, 25; 112, 6; *Amos* 8, 7; *Lettera agli Ebrei* 6, 10.
[72] *Isaia* 54, 7.
[73] *Salmi* 9, 25.
[74] *Salmi* 9, 32; cfr. G. Ravasi (a cura di), *I Salmi*, Milano: BUR, 1986.
[75] *Geremia* 31, 34; cfr. *Ebrei* 8, 12; 10, 17.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in certo senso – come si è visto per l'acqua – agli elementi primordiali[76]. La mitologia greca sopratutto è ricca di figure spirituali della natura, come le ninfe abitanti dei boschi, delle sorgenti e delle campagne, ritratte in maniera particolarmente incisiva nelle *Metamorfosi* di Ovidio, che ne descrivono il carattere e le trasformazioni – pensiamo alla pianta d'alloro personificata in Dafne, che annuisce «con i rami appena spuntati» alle parole appassionate di Apollo (I 567–8)[77], e già presente in maniera simile nel frammento 194 di Callimaco di prima età ellensitica[78], ma anche all'ombra del troiano Polidoro mutata anch'essa in arbusto parlante (idea poi ripresa da Dante in *Inferno* XIII nell'incontro con Pier della Vigna), che *riconosce* Enea – dunque si ricorda di lui – benché sia da questo inizialmente e non a caso ritenuto una delle Amadriadi, ninfe degli alberi[79]. Ritroviamo un'idea simile ne *L'olmo abbattuto* del poeta romantico inglese John Clare, che attribuisce all'albero domestico, testimone della vita di tante generazioni, una sensibilità e una memoria pari o perfino superiore a quella umana: «Tu possedevi un linguaggio capace di muovere i cuori/ più profondamente di un'emozione vestita di parole», preludendo così anche agli «sguardi familiari» delle «foreste di simboli» nelle *Corrispondenze* di Charles Baudelaire. Tra gli animali valga come esempio su tutti quello presente nell'*Odissea* (XVII 290–327), dove è Argo, il cane ormai vecchio e pulcioso di Odisseo, il solo a riconoscere subito il padrone dopo venti anni di assenza, nonostante questi appaia alla corte di Itaca malridotto e travestito da mendicante.

Esiste naturalmente «fin dalla più remota antichità» una memoria «laicizzata, complementare all'azione, inserita nel tempo, provvista di una propria autonomia ed elargita alle dimensioni di un gruppo sociale […] composto di uomini specializzati nella funzione guerriera»[80]. Si tratta di una memoria fondata sull'uguaglianza e finalizzata al dialogo e alla organizzazione della vita sociale, che «con il sorgere della città, è

[76] Cfr. G. T. Fechner, *Nanna o L'anima delle piante*, a cura di G. Moretti, trad. it. di G. Rensi, Milano: Adelphi, 2008.
[77] Ovidio, *Metamorfosi*, vol. I, a cura di A. Barchiesi, trad. it. di L. Koch, Milano: Fondazione Lorenzo Valla / Mondadori, 2005.
[78] Cfr. anche gli Inni *Ad Apollo* e *A Delo* in Callimaco, *Inni, Epigrammi, Ecale*, a cura di G. B. D'Alessio, Milano: BUR, 2007.
[79] Virgilio, *Eneide*, III 22–46, a cura di E. Paratore e M. Beck, trad. it. di L. Canali, Milano: Mondadori, 1985.
[80] Detienne, p. 59

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

destinata a occupare il primo posto»[81]. Accanto alla verità rivelata dalle Muse si sviluppa dunque anche una verità retorica, che a partire dal VI secolo a. C. investe, secondo quanto tramandato da Cicerone e da Quintiliano[82], e riscontrato sulla più antica epigrafe di Paros (III sec. a. C.), anche l'anamnesi poetica, sopratutto con il poeta Simonide di Ceo, considerato appunto l'inventore della *mnemotecnica*[83]. La memoria diviene allora *anche* strumento finalizzato a una *technē*, un'arte, a regole apprendibili e accessibili a tutti[84], rendendo in questo modo il poeta e l'oratore figure professionali simili alle altre. Il poeta in particolare esce dall'ordine pur rispettato dei mendicanti – al quale sembra appartenere ancora il cantore Demodoco descritto nell'*Odissea* – e converte la sua attività intellettuale da prerogativa spirituale in *mestiere*. Si dice infatti che fu proprio Simonide il primo poeta a pretendere un pagamento per le sue prestazioni. D'ora in poi il tema della memoria e dell'oblio nella letteratura europea si muoverà lungo questi due assi principali – quello religioso e quello laico – e darà luogo agli esiti più originali e imprevisti resi possibili nelle singole coscienze dalla straordinaria combinatoria dei suoi elementi nelle diverse epoche e culture[85].

[81] Ivi, p. 77

[82] Cicerone, *Dell'oratore*, II, 86, a cura di E. Narducci, Milano: Rizzoli, 1994; Quintiliano, *La formazione dell'oratore*, XI, II 11–13, vol. 3, a cura C. M. Calcante, Milano: Rizzoli, 1997

[83] Cfr. F. Yates, *L'arte della memoria*, Torino: Einaudi, 1972 (2007[7])

[84] Detienne, p. 82

[85] Cfr. K. Hübner, *La verità del mito*, Milano: Feltrinelli, 1990

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Volker Kapp

Zwei Seiten des Napoleon-Mythos: Chateaubriand und Stendhal als Deuter Napoleons

Chateaubriand und Stendhal, die nie zu Napoleons Vertrauten oder gar Gesprächspartnern gehörten, ihn aber, mehr oder weniger persönlich kennen lernten, haben ihn ganz gegensätzlich beurteilt. Stendhal zollt ihm große Bewunderung, ja verklärt ihn, obwohl er nicht blind für seine Schwächen ist. Chateaubriand hingegen kritisiert, ja verteufelt ihn, gerade weil er seine überragende Bedeutung erkannt hat. Von den vielen Kampfschriften, die sofort im Zuge der Besetzung von Paris durch die alliierten Truppen 1814 zu erscheinen begannen, hat nach der Meinung von Historikern Chateaubriands Aufruf[1] entscheidende politische Bedeutung gehabt, den er in der Hoffnung verfasste, durch die Rückkehr der Bourbonen die Kapitulation von Frankreich verhindern zu können. In diesem Pamphlet werden die Schattenseiten des Kaisers vorgeführt, wie z. B. das Ausbluten Frankreichs durch das rücksichtslose Rekrutieren von Soldaten, dessen skandalöse Praktiken er mit so grotesken Beispielen illustriert wie, dass Väter ihren toten Sohn zum Beweis anschleppten, dass sie keine Rekruten stellen können.[2]

Bonapartes Erhebung zum Ersten Konsul wird mit der Erwartung von Versöhnung in Verbindung gebracht, die Chateaubriands zeitweilige Tätigkeit für ihn und die Loyalität seiner Napoleon ergebenen Landsleute verschiedenster politischer Couleur entschuldigen soll. Allerdings versteigt er sich zur Behauptung, die militärischen Erfolge seien der Bravour der Franzosen, nicht Buonapartes, wie er ihn als Ausländer betitelt, Genialität als Feldherr zu verdanken, denn er habe seine Soldaten als Kanonenfutter[3] missbraucht und sich vom Schauspieler

[1] *De Buonaparte, des Bourbons, et de la nécessité de se rallier à nos Princes légitimes, pour le bonheur de la France et celui de l'Europe.*

[2] »[…] des pères ont apporté le cadavre de leur fils pour prouver qu'ils ne pouvaient fournir ce fils vivant« (Chateaubriand, *Grands écrits politiques*. Présentation et notes par Jean-Paul Clément, Paris 1993, S. 78).

[3] »On en étoit venu à ce point de mépris pour la vie des hommes et pour la France,

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Talma sein Auftreten als Herrscher beibringen lassen.[4] Die Bücher 19–24 seiner *Mémoires d'Outre-Tombe*, die fast ausschließlich von Bonaparte handeln, bemühen sich um ein differenzierteres Urteil. Dabei entsteht für manche Interpreten der falsche Eindruck, der Autor habe seine Autobiografie in eine Napoleonbiografie verwandelt, so dass sie mutmaßen, er sei damit seinem autobiografischen Vorhaben untreu geworden. Ich plädiere für die gegenteilige These, dass er nämlich die Darstellung Napoleons bewusst in die literarische Form autobiografischen Schreibens integriert hat, um ihn nicht nur als historische Erscheinung, sondern besonders als Symbol des Zeitenwandels in den Blick zu rücken, den er selbst im Untergang des Ancien Regime und dessen misslungener Wiedererweckung durch die Restauration erfahren und ins Zentrum seiner *Mémoires d'Outre-Tombe* gestellt hat. Er konterkariert die Mediatisierung der militärischen Erfolge Bonapartes und die Stilisierung Napoleons zum charismatischen Herrscher durch viele Informationen, die das allzu positive Bild korrigieren. Dazu wertet er beispielsweise die Memoiren eines Teilnehmers des Ägyptenfeldzugs, Jacques-François Miot, über das Hinschlachten durch die entsetzten französischen Soldaten von mehreren Tausend Gefangenen aus, mit denen Bonaparte nichts mehr anzufangen wusste,[5] und widerlegt die Stilisierung Bonapartes zum Heilbringer der pestkranken Soldaten mit dem Zeugnis des Arztes René-Nicolas Desguenettes, der sich geweigert hat, den Befehl zu deren Vergiftung auszuführen[6], die dann andere übernommen haben. Entscheidend ist jedoch weniger seine Beschäftigung mit einer Vielzahl von Gräueln Napoleons oder mit dem fragwürdigen, mit einem Fiasko endenden Russlandfeldzug[7], sondern der Rahmen, in den er seine Auseinandersetzung mit diesen Tatsachen

---

d'appeler les conscrits la *matière première* et la *chair à canon*« (Chateaubriand, *Grands écrits politiques*, S. 78 vgl. auch S. 85).

[4] »Il joue tout, jusqu'aux passions qu'il n'a pas: il est toujours sur un théâtre; […] Un souverain qui a pu prendre des leçons de Talma, afin de paroître dans une attitude royale, est jugé pour la postérité. Il veut paroître original, et il n'est presque jamais qu'imitateur« (Chateaubriand, *Grands écrits politiques*, S. 88).

[5] Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*. Nouvelle édition critique, établie, présentée et annotée par Jean-Claude Berchet, Paris 1989–1998, 4 Bde. Ich zitiere nach dieser Ausgabe mit der Abkürzung *MOT* und der Bandzahl, hier *MOT* II, 337–341.

[6] Vgl. *MOT* II, 345–347.

[7] Für Chateaubriand handelt es sich bei dem ganzen Unternehmen um eine Folge von Wahnvorstellungen (»chimères«), doch fügt er hinzu: »[…] l'homme touchait à la folie, mais ses songes étaient encore ceux d'un esprit immense« (*MOT* II, S. 434).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einbettet. Die aus ihm sich ergebende Perspektivierung weist Analogien zu Stendhals Beschäftigung mit Napoleon in zweien seiner Romane auf, die sich in dieser Hinsicht grundlegend von dessen Napoleon-Biographie unterscheiden.

Stendhals unvollendete Napoleon-Biographie liegt in zwei Fassungen vor, deren eine um 1818 in Mailand, die andere um 1838 in Paris geschrieben wurde. Die zweite, *Mémoires sur Napoléon* betitelte beginnt mit dem Bekenntnis, er schreibe den ersten Satz mit einem religiösen Schauder, denn er handle vom größten Menschen seit Caesar.[8] Nach seiner Meinung resultiert Napoleons Scheitern aus zwei Fehlern: er umgab sich als selbst ernannter Kaiser mit Mittelmäßigen und war durch die Kombination des Regierens mit dem Oberkommando überfordert.[9] Besonders aufschlussreich ist eine Bemerkung in der ersten, *Vie de Napoleon* betitelten Fassung. Dort meint er, Washingtons Umgang mit einem souveränen Volk sei Bonaparte völlig absurd erschienen, weil er als erfolgreicher General mit niemandem über seine Entscheidungen debattieren wollte. Daraus müsse man folgern, dass er keine Ahnung von der Kunst des Regierens hatte.[10] Der Gedanke, Washington zum Gegenpol von Napoleon zu erheben, hat eigentlich nur in Hinblick auf Amerika und Frankreich gemeinsame demokratische Vorstellungen einen Erkenntniswert. Stendhal verpasst aber die Chance, die daraus resultierenden politischen Möglichkeiten jener Epoche auszuloten. Diesen Schritt vollzieht Chateaubriand in seinen *Mémoires d'Outre-Tombe* und offenbart damit, weswegen Bonaparte in seinem autobiografischen Projekt so breiten Raum beansprucht.

---

[8] »J'éprouve une sorte de sentiment religieux en osant écrire la première phrase de l'histoire de Napoléon. Il s'agit du plus grand homme qui ait paru depuis César« (Stendhal, *Œuvres complètes*, Nouvelle édition établie sous la direction de Victor Del Litto et Ernest Abravanel, Genève 1970, Bd. 40, S. 19).

[9] »L'Empereur périt pour deux causes: 1° L'amour qu'il avait pour les gens médiocres, depuis son couronnement. 2° La réunion du métier d'empereur à celui de général en chef«. (Œuvres *complètes*, Bd. 40, S. 307).

[10] »Washington lui-même eût été embarrassé sur le degré de liberté qui pouvait être confié sans danger à un peuple souverainement enfant, […] et qui, au fond du cœur, nourrissait encore tous les sots préjugés donnés par une vieille monarchie. Mais aucune des idées qui auraient occupé Washington n'arrêta l'attention du premier Consul […]. Le général Bonaparte était extrêmement ignorant dans l'art de gouverner. […] il méprisait trop les hommes pour les admettre à délibérer sur les mesures qu'il avait jugées salutaires« (Œuvres *complètes*, Bd. 39, S. 63 f.).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Bericht über seinen Besuch bei Georges Washington, mit dem Chateaubriand während seiner Amerikareise zusammengetroffen sein will, ist knapp gehalten. Die Fachleute streiten sich darüber, ob diese Begegnung bloß erfunden ist, anstatt sich eingehender mit deren Auswirkungen auf Chateaubriands Geschichtsdeutung zu beschäftigen. Bemerkenswert ist bei dieser Episode, dass Washingtons Wohnsitz mit der Inszenierung von Macht in Monarchien kontrastiert wird, wie wenn man in Demokratien auf diese Kulisse verzichten könnte. Diese Entgegensetzung, die uns angesichts des Repräsentationsaufwands in unseren Staaten fragwürdig erscheinen mag, soll die Aufmerksamkeit auf Napoleon lenken, an den auch die Betitelung Washingtons als General erinnert. Als Besucher wird der Memoirenschreiber zum Zeugen der Andersartigkeit demokratischer Verhältnisse, denn Washington bewohnt kein Schloss und lässt sich nicht durch Vorzimmer abschirmen. Eine einfache Bedienstete führt Chateaubriand in einen schlichten Raum, wo er auf einem wortkargen Washington trifft, dessen Einsilbigkeit besser zur Rhetorik eines Monarchen als zur Rolle eines demokratischen Machthabers passt. Obwohl sich der Politiker überdies reserviert gegenüber seinem Vorhaben einer Expedition zeigt, behauptet Chateaubriand, ein Leben lang von dieser Begegnung gezehrt zu haben. Dafür gibt er die Begründung, in den Blicken eines Großen liege etwas Besonderes,[11] eine Aussage, die insofern auffällig ist, als er so etwas nie von Napoleon sagt. Wenn er anschließend Washington und Bonaparte in Parallele setzt, verwendet er ein seit der Antike geläufiges literarisches Verfahren, um deren gegensätzlichen Umgang mit politischer Freiheit zu illustrieren.[12] In dieser Optik kann er, anders als in seinem Aufruf von 1814, Bonapartes Charisma herauskehren, allerdings mit dem Zusatz, dieser habe übersehen, dass dieses Wunder mehr bedeute als eine Krone.[13] Er rühmt, Washington habe erkannt, dass nun die Zeit für Demokratien angebrochen und eine entsprechen-

[11] »[…] mon nom n'est peut-être pas demeuré un jour entier dans sa mémoire; heureux pourtant que ses regrards soient tombés sur moi ! je m'en suis senti échauffé le reste de ma vie: il y a une vertu dans les regards d'un grand homme« (*MOT* I, S, 377).

[12] »Washington élève une nation à l'indépendance […] Bonaparte ravit à une nation son indépendance […] Washington et Bonaparte sortirent du sein de la démocratie: nés tous deux de la liberté, le premier lui fut fidèle, le second la trahit« (*MOT* I, S. 379 f.).

[13] »[…] il ne s'aperçut pas que les miracles de sa vie excédaient la valeur d'un diadème« (*MOT* I, S. 380 f.).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

de politische Strategie erforderlich sei.[14] Napoleon habe dies verkannt und daher diese Chance verpasst,[15] obwohl er sich als der bedeutendste Tatmensch überhaupt auszeichne, wie der Autor an anderer Stelle schreibt.[16] Nun versteht man, warum Chateaubriand sozusagen mit eigenen Augen die demokratische Alternative zum Empire wahrzunehmen vorgibt: er möchte so Napoleon innerhalb einer umfassenden Sicht damaliger historischer Möglichkeiten charakterisieren[17], die nicht mit einer utopischen Perspektive zu verwechseln, sondern Bestandteil einer globalen Analyse ist. Der Erkenntniswert einer solchen Sicht auf Geschichte kann durch Stendhal verdeutlicht werden.

Eine der Grenzen von Stendhals Napoleonbiografie tritt in seiner Haltung zu andern Autoren hervor. Italienische Literaten machten ihn mit den *Letters from St. Helena* (1816) des englischen Arztes William Warden bekannt, der den gefangenen Exkaiser medizinisch betreut hat und von ihm beeindruckt war. Stendhal hat über weite Strecken lediglich die ausführliche Besprechung von Wardens Buch in der Zeitschrift *Edinburgh Review* (1816) in Übersetzung in die erste Fassung seiner Biografie integriert. Diesem Plagiat steht das Denunzieren kritischer Schriften über seinen Helden gegenüber, etwa von Madame de Staëls postum erschienenen *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française* (1818), die er als Pamphlet abwertet, obwohl sie analoge Urteile wie seine Biografie enthalten. Während Stendhal konstatiert, dass Napoleon die Begabten nicht mochte,[18] kommentiert Madame de Staël diese Tatsache mit der Bemerkung, Genialität setze

[14] »Washington a été le représentant des besoins, des idées, des lumières, des opinions de son époque […] il a voulu ce qu'il devait vouloir […]« *MOT* I, S. 380).

[15] »Bonaparte […] agissait sur la nation la plus intelligente, la plus brave, la plus brillante de la terre. Quel serait aujourd'hui le rang occupé par lui, s'il eût joint la magnanimité à ce qu'il avait d'héroïque« (*MOT* I, 380). Ich werde auf den Begriff der »Nation« später eingehen.

[16] »Il ne fallait pas moins que les maux dont la France était écrasée, pour se maintenir dans l'éloignement que Napoléon inspirait et pour se défendre en même temps de l'admiration qu'il faisait renaître sitôt qu'il agissait : c'était le plus fier génie d'action qui ait jamais existé« (*MOT* II, S. 482).

[17] An späterer Stelle greift er die Parallele zwischen beiden Gestalten auf, verweist allerdings auf die von Napoleon angeordnete Hinrichtung des Duc d'Enghien, in deren Gefolge er mit Napoleon brach und durch die er in die Einsamkeit vertrieben wurde (vgl. *MOT* II, S. 83).

[18] »Enfin Louis XIV craignait les talents ; Napoléon ne les aimait pas« (Œuvres *complètes*, Bd. 39, S. 183).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

innere Größe voraus.[19] Sie greift Napoleons Selbsteinschätzung in einer offiziell veröffentlichten Äußerung auf, der zufolge die absolute Loyalität zu seiner Person die erste Pflicht seines Neffen als von ihm eingesetzter Herrscher sei, hinter der erst die Interessen Frankreichs und die Sorge für die Regierten rangierten.

Dieser Forderung entspreche die Einschränkung der Presse- und Geistesfreiheit, woraus sie folgert, bei Bonaparte wiege das versäumte Gute mehr als das begangene Böse.[20] Den damit vollzogenen Schritt von der Faktizität zur verpassten Chance muss man im Lichte von Paul Claudels Bemerkung verstehen, dass man einer Frau eine rote nur statt einer weißen Rose überreichen kann, die man ihr nicht gibt.[21] Wer hier lediglich von Spekulationen spricht, übersieht, dass die literarische Fiktion eine Dimension von Geschichte ins Auge fassen kann, die ansonsten nur der Mythos vergegenwärtigt. Diese mythische Ebene ist in Chateaubriands und Stendhals Auseinandersetzung mit Napoleon aufschlussreich.

Chateaubriand kennt die Gefahr von Mythen im politischen Leben,[22] denn er empört sich über die Instrumentalisierung Napoleons zur Gängelung der Massen, als der Bürgerkönig Louis-Philippe in den dreißiger Jahren dessen sterbliche Reste von Sankt Helena feierlich nach Paris in die Krypta des Invalidendoms überführen lässt. Er fürchtet, dieser Akt bilde die Grundlage für einen Napoleon-Kult, der sich tatsächlich bis heute durchgehalten hat, denn der Invalidendom stellt verbunden mit der Gestalt Napoleons einen der prestigereichen Erinnerungsorte Frankreichs dar. Chateaubriand konstatiert, nun habe der tote Kaiser die Welt so in Besitz genommen, wie es ihm zu seinen Lebzeiten nie gelungen sei. Dieser Bonaparte sei den Hirngespinsten der Dichter, dem Gerede der Soldaten und den Erzählungen des Volkes

[19] »[…] il faut du courage d'âme pour avoir des élans de génie« (Madame de Staël, *Considérations sur la Révolution française*. Présenté et annoté par Jacques Godechot, Paris 1983, S. 418).

[20] »Napoléon est plus coupable encore pour le bien qu'il n'a pas fait, que pour les maux dont on l'accuse« (*Considérations*, S. 401).

[21] »Si vous donnez une rose rouge à une dame, c'est au préjudice de cette rose blanche que vous ne lui donnez pas« (Paul Claudel, *Conversation sur Jean Racine*, in : *Œuvres en prose. Textes* établis et annotes par Jacques Petit et Charles Galpérine, Paris 1965, S. 460).

[22] Vgl. zur Kritik an solcher Instrumentalisierung von Mythos Kurt Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*, 2. Aufl. Freiburg 2011, S. 389–408.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

entsprungen,[23] und dieser Erinnerungskult eine Tyrannei,[24] gegen die er mit seinen *Mémoires d'Outre-Tombe* vorgeht, indem er den politischen Mythos sozusagen auf mythischer Ebene aus den Angeln zu heben sucht. Wie kann er dies leisten?

Viele der Memoiren, die im frühen 19. Jahrhundert erschienen, schreiben sich in den damals modischen Napoleon-Kult ein, beispielsweise auch die zweite Fassung von Stendhals Napoleon-Biographie, in der er seine persönlichen Begegnungen mit dem Helden herausstellt (und vielleicht auch welche erfindet). Dieses literarische Muster erhält in Chateaubriands Bericht über sein erstes Zusammentreffen mit Bonaparte beim Fest, das anlässlich des Konkordats mit dem Heiligen Stuhl gefeiert wurde, einen anderen Aussagewert. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Autor 1802 zu dieser Feier eingeladen wurde, denn er hatte nach seiner Rückkehr aus dem Exil mit seinem *Génie du christianisme* dem Ersten Konsul so gute Dienst geleistet, dass selbst Las Cases, dessen *Memorial de Sainte Hèlène* Julien Sorel in Stendhals *Le Rouge et le Noir* wie ein heiliges Buch[25] verehrt, sich veranlasst sieht, diese neuartige Apologie des Christentums mit übler Nachrede herabzusetzen, um deren Verfasser zu disqualifizieren.[26]

Bei diesem Fest soll sich folgende Szene abgespielt haben. Bonaparte fragt nach Chateaubriand, entdeckt ihn in der Menge, und diese teilt sich, um ihm den Weg zum Autor des *Génie du christianisme* frei zu geben. Der Erste Konsul spricht ihn an und unterhält sich mit ihm über seinen Ägyptenfeldzug sowie über Religionskritik der Aufklärung.[27] Die Themenwahl für das Gespräch ist aufschlussreich, denn Bonaparte soll symbolisch als Feldherr dem Autobiographen seine Kompetenz als Historiker, und er soll als Politiker dem Apologeten

---

[23] »Bonaparte n'est plus le vrai Bonaparte, c'est une figure légendaire composée des lubies du poète, des devis du soldat et des contes du peuple« (*MOT* II, S. 679).

[24] »Bonaparte appartenait si fort à la domination absolue, qu'après avoir subi le despotisme de sa personne, il nous faut subir le despotisme de sa mémoire« (*MOT* II, S. 679).

[25] »Cette horreur pour manger avec les domestiques n'était pas naturelle à Julien […]. Il puisait cette répugnance dans les *Confessions* de Rousseau. C'était le seul livre à l'aide duquel son imagination se figurait le monde, Le recueil de bulletins de la grande armée et le *Mémorial de Sainte-Hélène* complétaient son coran. Il se serait fait tuer pour ces trois ouvrages« (Stendhal, *Romans et nouvelles*. Texte établi et annoté par Henri Martineau, Paris 1952, Bd. I, S. 235).

[26] Las Cases, *Mémoires de Sainte-Hélène*. Texte établi avec introduction, bibliographie et notes par André Fugier, Paris 1961, Bd. 1, S. 757–759.

[27] *MOT* II, S. 82 f.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Christentums seine Kompetenz in Religionsfragen bestätigen. Wir verfügen über keine anderen Dokumente, um diesen Bericht zu überprüfen, doch können wir die Themenwahl getrost als Strategie deuten, mit der sich der Memoirenschreiber durch den Staatsmann sozusagen zum Schreiben ermächtigen lässt. Diese Inszenierung der ersten Begegnung soll vor allem das Zueinander von Herrscher und Zeitzeugen demonstrieren, das in Bezug auf den Memoirenschreiber etwas Exklusives hat, dem gegenüber die vielen restlichen Gäste des Festes zur bloßen Kulisse reduziert sind. Bonaparte muss auf Chateaubriand zugehen, um den Verdacht der Anbiederung von Seiten des aus dem Exil zurückgekehrten Aristokraten auszuschließen und die Selbsterhebung Chateaubriands zur geistig-moralischen Instanz gegenüber dem Machtmenschen zu ratifizieren. Selbst wenn diese Inszenierung der Selbstgefälligkeit des Memoirenschreibers anzulasten wäre, bliebe deren Geltung auf mythischer Ebene unangetastet, denn letztlich reiht sich dieses Arrangement in eine Serie analoger Szenen ein, bei denen der Autor jeweils seine Einschätzung der historischen Bedeutung eines Ereignisses durch eine biographische Episode illustriert. Die bereits analysierte Begegnung mit Washington reiht sich nämlich in eine Serie von Episoden ein, deren Funktion anhand von zwei die Revolution betreffenden präzisiert werden soll.

Chateaubriand will 1789 in Paris Augenzeuge des Sturms auf die Bastille gewesen sein[28] und konstatiert höhnisch, dass er heute im Genuss einer staatlichen Rente wäre, wenn er sich nicht mit seiner Rolle als Zeuge zufrieden gegeben, sondern in die Liste der »Sieger« eingetragen hätte.[29] Diese Pointe krönt eine ernüchternde Skizzierung des von zwei sinnlosen Morden begleiteten Spektakels, das in eine Orgie des Pöbels ausartete.[30] Durch die literarische Form des Zeugenberichts, die er selbst mit seinen Romanen in Parallele setzt,[31] erhält diese Darstellung einen

[28] »Le 14 juillet, prise de la Bastille. J'assistai, comme spectateur, à cet assaut contre quelques invalides et un timide gouverneur […]« (*MOT* I, S. 308).

[29] »Si moi, spectateur, je me fusse inscrit sur le registre des vainqueurs, j'aurais une pension aujourd'hui« (*MOT* I, S. 309).

[30] »[…] c'est ce spectacle que des béats sans cœur trouvaient si beau. Au milieu de ces meurtres, on se livrait à des orgies […] On promenait dans des fiacres *les vainqueurs de la Bastille*, ivrognes heureux, déclarés conquérants au cabaret: des prostituées et des *sans-culottes* commençaient à régner, et leur faisaient escorte« (*MOT* I, S. 309).

[31] »Si dans les romans que j'ai écrits, j'ai touché à ma propre histoire, dans les histoires que j'ai racontées j'ai placé des souvenirs de l'histoire vivante dont j'avais fait partie« (*MOT* I, 530 f.).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Status als Dokument, so dass die negative Sicht des Geschehens nicht mehr nur der subjektiven Einschätzung durch den Zuschauenden, sondern auch der objektiven Wahrnehmung eines historischen Ereignisses zugerechnet und somit der Memoirenschreiber in die Lage versetzt wird, auf eine mythische Ebene zu wechseln, um durch die Diskrepanz zwischen seiner Erfahrung und der Überhöhung des Geschehens zu politischen Zwecken den Epochenumbruch zu charakterisieren. Ich spreche hier von mythischer Eben in Anlehnung an Kurt Hübner, dem zufolge die »mythische Denkweise, als ganzheitliche, […] synthetisch«[32] ist. Chateaubriand benötigt diese ganzheitliche Denkweise, um die politisch-propagandistische Mythisierung Bonapartes mittels seiner mythischen Geschichtsdeutung zu hinterfragen. Er begnügt sich nicht mit der Behauptung, er habe die Vorgänge selbst gesehen, sondern bettet seinen Zeugenbericht in einen größeren Rahmen sein.

Die Umstände und die Folgen verleihen einem Ereignis einen besonderen Status.[33] Als Zeitzeuge sei ihm nicht bewusst geworden, was mit der Einnahme der Bastille letztlich zutage getreten ist: die Emanzipation des Volkes, durch die ein solcher Gewalttakt überhaupt erst denkbar geworden ist.[34] Wenn Chateaubriand sich zum Augenzeugen stilisiert, um der Realität deren politische Instrumentalisierung entgegenzuhalten, macht seine Verurteilung der Geschehnisse die innere Dynamik dieses Umbruchs sowie deren weltgeschichtliche Bedeutung für die Schaffung eines neuen politischen Systems verständlich. Er hält zwar die Verklärung des Sturms auf die Bastille für falsch, weiß sie aber historisch richtig einzuschätzen und mit seinem literarischen Verfahren einleuchtend in seinem Sinne zu präsentieren.[35]

Zur Abrundung dieser Episode berichtet Chateaubriand noch, wie

---

[32] *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, 5. Auflage Freiburg 2002, S. 408. Hübner zitiert Ernst Cassirers Aussage: »Wo wir ein Verhältnis der bloßen ›Repräsentation‹ sehen, da besteht für den Mythos […] vielmehr ein Verhältnis realer *Identität*; das ›Bild‹ stellt die ›Sache‹ nicht dar – es ist die Sache« (ebd., S. 416 (Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Darmstadt 1953, S. 51).

[33] »Tout événement, si misérable ou si odieux qu'il soit en lui-même, lorsque les circonstances en sont sérieuses et qu'il fait époque, ne doit pas être traité avec légèreté« (*MOT* I, S. 309).

[34] »[…] c'était, non l'acte violent de l'émancipation d'un peuple, mais l'émancipation même, résultat de cet acte. […] La colère brutale faisait des ruines, et sous cette colère était cachée l'intelligence qui jetait parmi ces ruines les fondements du nouvel édifice« (*MOT* I, S. 309 f.).

[35] »Mais la nation qui se trompa sur la grandeur du fait matériel, ne se trompa pas sur la

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

er die Köpfe von François-Joseph Foullon, des Nachfolgers von Necker als Finanzminister und seines Schwagers Bertier de Sauvigny, die aufgespießt durch die Straßen getragen wurden, gesehen hat und so endgültig von allem Verständnis für die Absichten der Revolutionäre geheilt wurde. Er arrangiert diese Szene so, dass im Leser Abscheu gegen die Mörder geweckt wird. Gleichzeitig soll in der Aggression der Meute gegen ihn als für sie unerreichbaren Beobachter an einem Fenster schlaglichtartig die Kehrseite der Revolution beleuchtet und die Notwendigkeit seines Ganges ins Exil verständlich werden.[36] Der schockierende Gewaltakt und der Versuch, einen ihn missbilligenden Außenstehenden ebenfalls zu ermorden, veranschaulichen den Mechanismus, der schließlich zu den Massakern der Terrorperiode führen und die Revolution diskreditieren wird. Der Memoirenschreiber hat so in zwei aufeinander folgenden und miteinander zusammenhängenden Episoden die Basis und den Rahmen für die historische Beurteilung der beiden Seiten dieser Revolution gefunden: die Freisetzung ungeahnter Energien des bisher geknechteten Volkes und deren Ausarten in Mordorgien.

Stendhal hat ebenfalls das Verfahren des Augenzeugenberichts benutzt, um in *La Chartreuse de Parme* (1839) die entscheidende Niederlage Napoleons innerhalb der Romanfiktion zu vergegenwärtigen. Seine geniale Leistung besteht darin, die Schlacht von Waterloo in den Kapiteln drei und vier des Romans aus der Perspektive des 17jährigen Protagonisten Fabrice del Dongo in komischer Verzerrung zu thematisieren. Dieser verehrt Napoleon und wäre gern ein Kriegsheld, kapiert aber lange nicht einmal, dass er Zeuge einer Schlacht ist. Er muss sich dann über den Anblick der Opfer des Kampfgeschehens mit Alkohol trösten und kann in seiner Trunkenheit den Kaiser nicht erkennen, weil er alles nur noch verschwommen wahrnimmt.[37] Da sein Pferd von den

grandeur du fait moral: la Bastille était à ses yeux le trophée de sa servitude […] le peuple crut briser le joug militaire, et prit l'engagement tacite de remplacer l'armée qu'il licenciait: on sait quels prodiges enfanta le peuple devenu soldat« (*MOT* I, S. 310).

[36] »Les assassins s'arrêtèrent devant moi, me tendirent les piques en chantant, en faisant des gambades, en sautant pour approcher de mon visage les pâles effigies. […] Ces têtes, et d'autres que je rencontrai bientôt après, changèrent mes dispositions politiques; j'eus horreur des festins de cannibales, et l'idée de quitter la France pour quelque pays lointain germa dans mon esprit« (*MOT* I, S. 312).

[37] »Ainsi, je n'ai pu voir l'Empereur sur un champ de bataille, à cause de ces maudits verres d'eau-de-vie!« (Stendhal, *Romans et nouvelles*. Texte établi et annoté par Henri Martineau, Bd. II, Paris 1960, S. 67).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kämpfenden benötigt wird, heben sie ihn aus dem Sattel und bringen ihn so real wie symbolisch auf den Boden der Wirklichkeit zurück. Dieses literarische Verfahren entlastet Stendhal von der Heroisierung des Krieges in der Malerei, deren mythische Überhöhung durch das Selbstverständnis der Romangestalt beibehalten, jedoch durch deren Erleben hinterfragt wird.

Chateaubriand will in den *Mémoires d'Outre-Tombe* ebenfalls Zeuge dieser Schlacht gewesen sein, wie er im 31. Kapitel seines *Congrès de Vérone* praktisch mit denselben Worten berichtet hat.[38] Dazu variiert er das bereits zweifach angesprochene Verfahren, um die entscheidende Wende im politischen Schicksal von Napoleon zu dokumentieren. Er inszeniert sich analog wie Stendhals Romanfigur als jemanden, der zunächst das eigentliche Geschehen gar nicht versteht, im Unterschied zu Fabrice del Dongo jedoch nicht aus mangelnder Kenntnis, sondern weil er zu weit entfernt ist. Der Autor weilt im Gefolge des geflüchteten französischen Königs in Gent und verlässt, Caesar lesend[39], die Stadt zu einem Spaziergang, als er ein Grollen vernimmt, das er zunächst mit einem nahenden Gewitter verwechselt. Diese Szenerie ermöglicht es ihm, seinen Zeugenbericht über die in der Ferne ablaufende Schlacht von Waterloo in eine bukolische Stimmungsschilderung einzubetten.[40] Der Ich-Erzähler wird durch den Kontrast zwischen der friedlichen Landschaft und dem blutigen Geschehen ermächtigt, in seiner Fantasie Szenerien durchzuspielen, die seinen inneren Zwiespalt zum Spiegelbild der komplexen historischen Lage Frankreichs am Ende des Empire werden lassen. Er wäre gern ins Kampfgeschehen verwickelt, weil er dann durch die Realität von der bedrückenden Schau dessen entlastet würde, was in dieser Schlacht auf dem Spiel steht:[41] das Schicksal Frankreichs, das durch die Niederlage Na-

[38] *Oeuvres de Chateaubriand*, Paris, Legrand, Pomey et Crozet, s. d., Bd. XIX, S. 88 f.

[39] Diese Lektüre ist angesichts der oben zitierten Eingangspassage von Stendhals zweiter Napoleonbiografie zu bewerten.

[40] »[…] je m'appuyai debout contre le tronc de l'arbre, le visage tourné du côté de Bruxelles. Un vent du sud s'étant levé m'apporta plus distinctement le bruit de l'artillerie. Cette grande bataille, encore sans nom, dont j'écoutais les échos au pied d'un peuplier, et dont une horloge de village venait de sonner les funérailles inconnues, était la bataille de Waterloo !« (*MOT* II, 621 f.).

[41] »Auditeur silencieux et solitaire du formidable arrêt des destinées, j'aurais été moins ému si je m'étais trouvé dans la mêlée […] seul sous un arbre, dans la campagne de Gand, comme le berger des troupeaux qui paissaient autour de moi, le poids des réflexions m'accablait« (*MOT* II, 622).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

poleons der Macht seiner Gegner ausgeliefert wird. Diese Vorstellung ist ihm ein Gräuel, obwohl er auf der Seite der Bourbonen steht und in deren Widersacher den Feind seiner eigenen Freiheit, aber auch den Beschützer Frankreichs gegen Fremdherrschaft sieht.[42] Seine innere Zerrissenheit projiziert er anschließend nach außen durch zwei Berichte über Napoleons Siege, einen durch einen Boten für den Herzog von Berry, und einen von einem mit seiner Familie flüchtenden Kaufmann, der diese Fehlinformation bestätigt. Welche Funktion diese eigentlich im Rückblick unnötig erscheinenden Gestalten bekommen, zeigt die Verwendung des Begriffs »Vaterland«.

Der Memoirenschreiber, der zu den Monarchisten zählt, ist sich voll im klaren, dass die Revolution einen politischen Bewusstseinswandel mit sich gebracht hat, den Napoleon genutzt hat, um eine Form von Patriotismus entstehen zu lassen, dem sich Chateaubriand trotz seiner Verurteilung des Usurpators nicht entziehen kann. Deshalb spricht er an dieser Stelle vom »Vaterland« bzw. vom Empfinden in seinem »Herzen« und baut in wenigen Sätzen ein Bildfeld der Verletzung auf, das mit der Farbe Rot des Bluts der französischen Soldaten, der purpurfarbigen Uniform der Alliierten und dem Krönungszug spielt, dessen Geleit Fahrzeuge mit Verletzten bilden.[43] Die grundlegende Problematik der Restauration, die mit dem Blut des Volkes erkauft ist, resultiert daraus, dass Ludwig XVIII als legitimer Monarch sein Selbstverständnis aus seiner Königswürde ableitet, während Napoleon als selbsternannter Kaiser zwar die jungen Franzosen als Kanonenfutter für seinen Herrschaftsanspruch missbraucht, aber doch für sie innerhalb einer gewandelten politischen Mentalität als Identifikationsfigur fungiert, die den Einzelnen persönliche Befriedigung innerhalb eines Engagements für das »Vaterland« ermöglicht. Chateaubriands *Mémoires d'Outre-Tombe* registrieren damit eine wichtige Etappe auf dem Weg zum Entstehen der Vorstellung des Nationalen,[44] die in Frankreich zu-

[42] »Bien qu'un succès de Napoléon m'ouvrit un exil éternel, la patrie l'emportait dans ce moment dans mon cœur; mes vœux étaient pour l'oppresseur de la France, s'il devait, en sauvant notre honneur, nous arracher à la domination étrangère« (*MOT* II, 622).

[43] »La légitimité rentrait donc dans Paris derrière ces uniformes rouges qui venaient de reteindre leur pourpre au sang des Français ! La royauté aurait donc pour carrosses de son sacre les chariots d'ambulance remplis de nos grenadiers mutilés ! Que sera-ce qu'une restauration accomplie sous de tels auspices ?« (*MOT* II, 622).

[44] Vgl. dazu Kurt Hübner: *Das Nationale. Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes*, Graz/Wien/Köln 1991.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nächst über eine nostalgische Verklärung Napoleons, in Deutschland durch den Widerstand gegen Napoleons Fremdherrschaft genährt wird. Warum mit der Restauration ein Napoleon-Kult entstehen konnte, erklärt der 1810 geborene Dichter Alfred de Musset im zweiten Kapitel seiner Memoiren mit dem programmatischen Titel *Confession d'un enfant du siècle* (1856).

Nach Musset, faszinierte die Aura Napoleons nach dem Ende des Kaiserreichs die Generation, deren Väter vielleicht zu der Million von Opfern der napoleonischen Kriege gehörten, die selbst aber nicht mehr die damaligen Entbehrungen, sondern nur noch das Kleinkarierte ihrer Gegenwart vor Augen hatten. Die zwischen zwei Feldzügen gezeugten und von allein erziehenden Müttern aufgezogenen Kinder seien in der Schule gewesen, während draußen die Soldaten unter Trommelwirbel vorbeizogen. Die Väter seien allenfalls zwischendurch – Musset dramatisiert die Szene, indem er sie »blutüberströmt« zeichnet – erschienen und hätten ihre schmächtigen Nachkommen kurz in die Arme geschlossen. Nur einer habe damals in Europa wirklich gelebt, Napoleon, wohingegen alle anderen lediglich seinen Atem einsaugen wollten.[45] Nach Napoleons Tod sei zwar die Ordnung wieder eingekehrt, das Vertrauen in sie aber verloren gegangen.[46] Die Jungen würden deshalb von den heroischen Zeiten träumen, während die Alten durch ihre Kleidung diesen Umbruch zur Schau stellen. Damals löste nämlich das Schwarz den bisherigen Chic der bunten Kleider ab, und Musset interpretiert diese Veränderung des Ideals der Eleganz ironisch als Symbol für den Zeitenwandel, denn Schwarz ist bekanntlich ein Zeichen von Trauer.

Diese Farbsymbolik hatte zuvor schon Stendhal im Titel seines Romans *Le Rouge et le Noir* (1831) aufgegriffen, wo er zwei Figuren erfindet, deren Verinnerlichung des Napoleon-Mythos emblematisch für die Restaurationsgesellschaft steht: den plebejischen Protagonisten Julien Sorel und die Aristokratin Mathilde de La Mole. Julien, der Napoleons Drang nach Eroberung u. a. ins Gebiet des Erotischen verlegt, klammert sich an dessen Mythos, um durch ein heroisches Ethos gegen

[45] »Un seul homme était en vie alors en Europe; le reste des êtres tâchait de se remplir les poumons de l'air qu'il avait respiré« (Alfred de Musset, *Œuvres complètes en prose*. Texte établi et annoté par Maurice Allem, Paris 1938, S. 81).

[46] »Napoléon mort, les puissances divines et humaines étaient bien rétablies de fait, mais la croyance en elles n'existait plus« (Musset, *Œuvres complètes en prose*, S. 86).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den Konformismus der Restaurationszeit und deren Materialismus aufzubegehren, der sich literarisch in den vielen bürgerlichen Aufsteigern der realistischen Romane niederschlägt. Als er sich bekümmert in einen Traum über seinen künftigen Lebensweg verliert, nennt er Napoleon einen Abgesandten Gottes für die französische Jugend.[47] Wer jetzt Karriere machen wolle,[48] könne nur mit Kalkül nach oben kommen. Er spielt deshalb die Rolle des Heuchlers, für die ihm Molières Tartuffe Vorbild ist,[49] doch will er ein Held, kein Parvenü sein, den Stendhal als Kontrastfigur in abbé de Frilair verkörpert, der mit Mathilde de La Molle sofort die Hoffnung auf einen Posten als Bischof verbindet, während Juliens Desinteresse an dieser Möglichkeit des Reüssierens ausdrücklich betont wird.[50] Mathilde, die alle Julien fehlenden Privilegien besitzt und gleichwohl mit ihrer Lage als Mitglied des verbürgerlichten Adels der Restaurationszeit höchst unzufrieden ist, lässt sich mit ihm ein, weil sie bei ihm das Kämpferische wahrnimmt, das sie mit Napoleons Schlacht bei Wagram illustriert, in der ihr Onkel Taten von wirklicher Größe vollbracht habe.[51] Ein sexuelles Abenteuer mit dem unstandesgemäßen Julien scheint ihr dem aristokratischen Heldentum zu entsprechen, das für sie ihr Vorfahre Boniface de La Mole während der Kämpfe der Liga verkörperte.

Juliens Selbstverständnis, das tiefe Einsichten in die Besonderheiten der Restaurationszeit vermittelt, dokumentieret in der erfundenen Wirklichkeit der Romanwelt das Wirken mythischer Vorstellungen. Stendhal erhebt keineswegs den Anspruch, mit einem »historischen Roman« Realität zu vergegenwärtigen, doch gelingt ihm innerhalb des Fiktiven eine erhellende Sicht auf Geschichte, der man ihre innere Logik und damit ihren Erkenntniswert nur um den Preis absprechen kann, *Le Rouge et le Noir* zu einer bedeutungslosen Spielerei abzuwerten.

Der literarische Napoleon-Mythos stellt eine Realität in den Köpfen der Menschen dar und handelt von den Bildern, die diese Persönlichkeit in den Vorstellungen der Menschen hinterlassen hat. Über ihn

[47] »[…] Napoléon était bien l'homme envoyé par Dieu pour les jeunes Français!« (*Romans et nouvelles* Bd. I, S. 304).
[48] »[…] se pousser dans une carrière!« (*Romans et nouvelles* Bd. I, S. 304).
[49] Vgl. *Romans et nouvelles* Bd. I, S. 525.
[50] »Cet avantage n'eût guère touché Julien« (*Romans et nouvelles* Bd. I, S. 605).
[51] »[…] fait des actions qui *réellement* avaient de la grandeur« (*Romans et nouvelles* Bd. I, S. 511).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verdeutlicht uns die Fiktion die Denkweise einer Zeit und zeigt, manchmal vielleicht überdeutlich, Facetten der historischen Gestalt Napoleons, an der sich Hoffnungen wie Ängste der Menschen herauskristallisieren. In diesem Sinne liefert er eine spezifische Art von historischer Erkenntnis. Literarische Fantasie gehört nicht nur in den Bereich der Lüge, wie uns heute jene glauben machen wollen, die der Literatur jeglichen Erkenntniswert, bzw. der Beschäftigung mit ihr in Schule und Universität den gesellschaftlichen Nutzen abstreiten und der Literaturwissenschaft ihren Status als Wissenschaft absprechen. Die Fantasie der Literaturschaffenden ermöglicht hellsichtigen Weitblick und schöpferische Freiheit, die nötig sind, um die Erstarrung in Konventionen zu überwinden und die Welt freier, schöner und verständlicher zu machen.

Diese Problematik der Beziehung zwischen rein fiktionaler und historisch-biografischer Schreibweise spricht Chateaubriand in Hinblick auf die vielbändige *Life of Napoleon* von Walter Scott an, die 1827 erschienen und noch im selben Jahr in französischer Übersetzung veröffentlicht worden ist, und die Stendhal ebenso wie er als Quelle benutzt. Diese Biografie erringt zwar weniger Leser als Scotts historische Romane, doch rührt dies nach Chateaubriand daher, dass der Schotte vom legendären Erfolg und Ruhm Napoleons völlig überwältigt und deshalb überzeugt war, dass die Fakten keiner Ausschmückung durch die Fantasie bedürfen.[52] Der Memoirenschreiber widerlegt Scotts Irrtum durch seine Überlegungen, warum er sich in den *Mémoiers d'Outre-Tombe* bemüßigt fühlte, seine offizielle Version der Ankunft Ludwigs XVIII. in Compiègne zu korrigieren, die das Geschehen idealisierte.[53] Er habe sich in jenem Text an der Führungsschicht orientiert, die noch die Aura des Königtums nachvollziehen konnte,[54] doch habe er in Bezug auf die Soldaten gelogen, denn diese hätten als Kriegsinva-

[52] »[…] excepté dans deux ou trois endroits, l'imagination de l'auteur de tant d'ouvrages si brillants lui a failli; il est ébloui par les succès fabuleux qu'il décrit, et comme écrasé par le merveilleux de la gloire. […] En racontant une vie si prodigieuse, le romancier a été vaincu par la vérité« (*MOT* II, S. 347).

[53] »Sans mission et sans goût, j'entrepris (on m'avait jeté un sort) une tâche assez difficile, celle de peindre *l'arrivée à Compiègne*, de faire voir le fils de saint Louis tel que je l'idéalisai à l'aide des Muses« (*MOT* II, S. 530).

[54] »Telle est en France la force du souverain légitime, cette magie attachée au nom du Roi. Un homme arrive seul de l'exil, dépouillé de tout […] il se montre à des capitaines, qui ne l'ont jamais vu, à des grenadiers qui savent à peine son nom. Quel est cet homme ? c'est le Roi. Tout le monde tombe à ses pieds« (*MOT* II, S. 531).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

liden unter dem Zwang der alliierten Truppen für einen Mann, der nur durch sein Alter gezeichnet war, salutieren müssen.[55] Ludwig XVIII. hat nach Chateaubriand den Fehler begangen, innenpolitisch die durch Napoleons Kriege geprägten Soldaten zu ignorieren anstatt sie zu integrieren, und außenpolitisch so zu tun, als ob Bonaparte nie existiert hätte, was jene als Sieger in Paris anwesenden Herrscher brüskieren musste, die Napoleon anerkannt hatten. Der König habe sich letztlich einer unzeitgemäßen Vorstellung bzw. Ausdrucksweise bedient.[56] Wenn der legitime Monarch die Zeit von Revolution bis einschließlich Kaiserreich aus dem historischen Gedächtnis tilgen und dort wieder anknüpfen wollte, wo davor das Königtum gestanden hatte, spricht er eine unzeitgemäße Sprache und verliert die Möglichkeit zur Verständigung mit seinem Volk. Folglich habe alles Wesentliche, von den Vorstellungen bis zur Sprache, den Herrscher von den Beherrschten getrennt.[57] Um dieses Anachronistische zu erklären, benutzt Chateaubriand wieder den Begriff der »Nation«, ohne eigens zu betonen, dass er ein Fremdkörper in der Vorstellungswelt der Monarchie des Ancien Regime bildet. Frankreich ist durch Revolution und Kaiserreich zu einer »Nation« geworden, und die Restauration kann diese auf mythischer Ebene völlig evidente Tatsache nicht rückgängig machen. Die *Mémoires d'Outre-Tombe* arbeiten diesen mentalitätsgeschichtlichen Wandel heraus, um die politische Mythisierung Napoleons als Missbrauch des nationalen Gedankens zu hinterfragen.

---

[55] »[…] mais je mentais à l'égard des soldats. […] Je ne crois pas que figures humaines aient jamais exprimé quelque chose d'aussi menaçant et d'aussi terrible. Ces grenadiers couverts de blessures, vainqueurs de l'Europe […] privés de leur capitaine, étaient forcés de saluer un vieux roi, invalide du temps, non de la guerre, surveillés qu'ils étaient par une armée de Russes, d'Autrichiens et de Prussiens, dans la capitale envahie de Napoléon« (*MOT* II, S. 531).

[56] »Louis XVIII aussi datait son bienfait de l'an de son règne, regardant Bonaparte comme non avenu, de même que Charles II avait sauté à pieds joints par-dessus Cromwell: c'était une espèce d'insulte aux souverains qui avaient reconnu Napoléon, et qui dans ce moment même se trouvaient dans Paris. Ce langage surannée et ces prétentions des anciennes monarchies n'ajoutaient rien à la légitimité du droit et n'étaient que de puérils anachronismes« (*MOT* II, S. 534).

[57] »[…] la race légitime, étrangère à la nation pendant vingt-trois années, était restée au jour et à la place où la Révolution l'avait prise, tandis que la nation avait marché dans le temps et l'espace. De là impossibilité de s'entendre et de se rejoindre; religion, idées, intérêts, langage, terre et ciel, tout était différent pour le peuple et pour le Roi, parce qu'ils n'étaient plus au même point de la route, parce qu'ils étaient séparés par un quart siècle équivalent à des siècles« (*MOT* II, S. 569).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Chateaubriand bindet die mythische Perspektivierung eng an literarische Muster, wenn er seine Kritik an der Restauration innerhalb von Überlegungen zur politischen Lage Frankreichs zu legitimieren sucht. Er skizziert knapp ein großes Geschichtsfresko und ordnet das Kaiserreich in eine Serie von historischen Situationen ein, die er jeweils durch das Auftreten einer überragenden Persönlichkeit geprägt sieht. Damit knüpft er, ohne dies ausdrücklich zu erwähnen, an ein Schema an, mit dem sich Napoleon von seiner offiziellen Propaganda feiern ließ, gibt ihm jedoch eine neue Wendung. Er nennt zunächst Alexander, mit dessen Ende der Aufstieg Roms begonnen habe, dann Caesar, nach dessen gewaltsamem Tod das Christentum die Welt verändert habe, und schließlich Karl den Großen, der eine Wende im Feudalismus eingeleitet habe.[58] Was bringt Napoleon in die Geschichte ein? Seine Antwort lautet lapidar: »Nichts«, weil lediglich eine materialistische, unfruchtbare Zivilisation entstanden sei, der jegliche Perspektive abgehe, weil diese aus einem Ethos und nicht aus Materialismus entstünde.[59] Die Restauration bedeutet in seinen Augen weder eine Fortsetzung des Empire noch kündigt sie mit ihrem anachronistischen Rückgriff auf das Ancien Regime die für das 19. Jahrhundert kennzeichnende Epoche der Nationalstaaten oder gar eine demokratische Ordnung an. Trotz des mangelnden Vertrauens in Staaten, die ihr Selbstverständnis über die Vorstellung der »Nation« beziehen, bewundert Chateaubriand den deutschen Widerstand gegen Napoleon,[60] für den Karl Theodor Körners patriotische Dichtung sowie Fichte symptomatisch sind, der in Berlin seine Lehre abbricht, wobei er ihm zur Begründung die Vorstellung des »Vaterlandes« in den Mund legt.[61] In diesem Kontext betitelt er Napoleon als einen »Waffendichter«.[62] Die-

[58] »[…] je m'évertue à démontrer l'honneur de la Restauration ; eh ! qui s'inquiète de ce qu'elle fait […] ce monde passé n'est plus et ne sera plus. Après Alexandre, commença le pouvoir romain ; après César, le christianisme changea le monde ; après Charlemagne, la nuit féodale engendra une nouvelle société« (*MOT* III, S. 232 f.).

[59] »[…] après Napoléon, néant : on ne voit venir ni empire, ni religion, ni barbares. La civilisation est montée à son plus haut point, mais civilisation matérielle, inféconde, qui ne peut rien produire, car on ne saurait donner la vie que par la morale« (*MOT* III, S. 233)

[60] Er spricht von »la *campagne de la jeune Allemagne ou des poètes*« (*MOT* II, S. 470).

[61] »Le cours sera donc suspendu jusqu'à la fin de la campagne. Nous le reprendrons dans notre partie devenue libre, ou nous serons morts pour reconquérir la liberté« (*MOT* II, S. 471).

[62] »L'homme dont la vie était un dithyrambe en action ne tomba que quand les poètes de

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

se Metapher kennzeichne das Charisma Bonapartes, dem er bei der ersten Begegnung bereits eine großartige Fantasie bescheinigt und das zwiespältige Kompliment macht, dass bei ihm der Verstand poetische Vorstellungen in die Tat umsetze.[63] Chateaubriand ist der Überzeugung, dass überragende Gestalten immer eine dichterische Ader besitzen, die ihnen die Vorhaben eingibt, die sie dann in die Praxis umsetzen.[64] Seine Rolle als Memoirenschreiber bildet ein Pendant zu Napoleons Leistungen, weil der Literaturschaffende die schöpferische Fantasie mit dem Staatenlenker gemein hat, und, wenn auch auf anderer Ebene, gleichermaßen kreativ ist.

Chateaubriand sieht große historische Erscheinungen durch die Brille des Epikers und erhebt deshalb den Vorwurf, Bonaparte habe mit *Ossian*, Goethes *Werther*, Rousseaus *Nouvelle Héloise* und dem *Alten Testament* als Reiselektüre beim Ägyptenfeldzug chaotischen Vorstellungen nachgehangen.[65] Das Empire sei aus literarischen Phantasmagorien geboren worden und deshalb auch bald wieder schnell verschwunden.[66] Man wird sich darüber streiten können, ob Chateaubriand mit einer solchen Deutung Napoleon gerecht wird. Doch sollte die diesbezügliche Diskussion nicht von der Bedeutung dieser Äußerung für die *Mémoires d'Outre-Tombe* ablenken, deren Einbeziehung Bonapartes in autobiografisches Schreiben durch sie präzisiert wird. Ihr Bezug zum Memoirenwerk kann leicht übersehen werden, weil der Autor in diesem Zusammenhang vom Epos und nicht von seiner Autobiografie spricht. Er sieht nämlich Napoleon in der Nachfolge Karls des Großen, dessen Leben epischen Rang habe. Wie Karl der Große so habe Napoleon als Politiker das in Taten realisiert, was ein Epiker in eine literarische Form gießen würde.[67] In der Tat hat das Epos seit der An-

---

la jeune Allemagne eurent chanté et pris le glaive contre leur rival Napoléon, le poète armé« (*MOT* II, S. 474).

[63] »Une imagination prodigieuse animait ce politique si froid: il n'eût pas été ce qu'il était, si la muse n'eût été là; la raison accomplissait les idées du poète« (*MOT* II, S. 81).

[64] »Tous ces hommes à grande vie sont toujours un composé de deux natures, car il les faut capables d'inspiration et d'action: l'une enfante le projet, l'autre l'accomplit« (*MOT* II, S. 81).

[65] »Comme Charlemagne, il attache une épopée à son histoire. Dans la bibliothèque qu'il emporta se trouvaient *Ossian, Werther, la Nouvelle Héloïse* et *le Vieux Testament*, indication du chaos de la tête de Napoléon« (*MOT* II, S. 327).

[66] »De ces productions incohérentes du siècle, il tira l'Empire: songe immense, mais rapide comme la nuit désordonnée qui l'avait enfanté« (*MOT* II, S. 327).

[67] Chateaubriand zitiert Napoleon Proklamation vom 19. Mai 1798 und fährt fort:

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tike große historische Zusammenhänge mittels literarischer Fiktion veranschaulicht, doch kann er diese literarische Form aus dem einfachen Grund nicht für die Darstellung Bonapartes gebrauchen, weil sie Lob einschließt, das er ihm vorenthalten muss. Warum hat er dann nicht wie Scott oder Stendhal eine Biographie geschrieben? Seine oben erwähnte Kritik Scotts macht deutlich, dass er das Faszinierende an Napoleon wahrnehmen, aber seine grundlegenden Fehler ebenfalls offenbaren möchte.[68] Die Fülle an Fakten, die seine *Mémoires d'Outre-Tombe* ausbreiten, entspricht der Aussageweise der Historiografie, doch bringt die hier untersuchte Perspektivierung einen zusätzlichen Gesichtspunkt ins Spiel, dessen Ertrag letztlich die Integration Bonapartes in das autobiografische Projekt rechtfertigt.

Ich habe die Philosophie des Mythischen von Kurt Hübner zur Deutung von Chateaubriands Aussageweise in den *Mémoires d'Outre-Tombe* herangezogen und kann nun mit einer weiteren Beobachtung des Philosophen die Besonderheit dieser mythischen Geschichtsdeutung verständlich machen. Im 19. Jahrhundert passt sich die Historiografie dem Siegeszug der wissenschaftlichen Rationalität an und verdrängt dadurch die ganzheitliche Schau des Mythischen in den Bereich des Unwissenschaftlichen.[69] In der ersten Jahrhunderthälfte, als Chateaubriand seine *Mémoires d'Outre-Tombe* schreibt, ist der sich aus dieser Entwicklung ergebene Verlust noch nicht klar ersichtlich, doch ist sich der Memoirenschreiber infolge seiner Erfahrungen als Epiker wie als Historiker bewusst, dass er sein spezifisches Vorhaben mit diesen beiden Textsorten nicht realisieren kann. Deshalb integriert er sein historisches Fresko in seine Autobiografie und gewinnt so auf mythischer Ebene einen Aussagemodus, der ihn zu einer eigenständigen, sonst nirgendwo in dieser Weise anzutreffenden Auseinandersetzung mit dem Napoleon-Mythos befähigt.

Das Zutreffende der auf Hübner basierenden Deutung der *Mémoires d'Outre-Tombe* könnte nun durch eine eingehende Analyse der methodologischen Überlegungen bestätigt werden, die Michelet

---

»Après cette proclamation de souvenirs, Napoléon s'embarque : on dirait d'Homère ou du héros qui enfermait les chants du Méonide (= Alexander) dans une casette d'or. […] Comme Charlemagne, il attache une épopée à son histoire« (*MOT* II, S. 327).

[68] Deshalb urteilt er über ihn: »[…] il sera la dernière des grandes existences individuelles : rien ne dominera désormais dans les sociétés infimes et nivelées« (*MOT* II, 700).

[69] Vgl. Kurt Hübner: *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2004, S. 271–273.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem dritten Buch seiner *Geschichte der Französischen Revolution* (1847 / 1868) vorausschickt, wenn dies nicht endgültig den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde. Nur so viel sei abschließend noch erwähnt, dass er zwar der wissenschaftlichen Rationalität huldigt, doch zwei Sichtweisen unterscheidet, deren eine mythisch ist und einem personifizierten Frankreich zugeschrieben wird,[70] deren andere »wissenschaftlich« ist, aber letztlich nur die Aufgabe besitzt, diese mythischen Aussagen Frankreichs zu übersetzen und auszuloten. Im Gegensatz zu Chateaubriand bejaht Michelet die Französische Revolution. Damit zeigt sich, dass der Rückgriff auf mythisches Denken in der Geschichtsschreibung der französischen Romantik kein nostalgisches Hängen an vergangenen Denkformen, sondern eine Ausweitung bzw. ein Korrektiv oder eine Ergänzung der »wissenschaftlichen« Historiografie beinhaltet.

[70] Frankreich sagt als Personifikation: »Je ne vous demande pas […] que vous me fassiez mes croyances, me dictiez mes jugements; c'est à vous de les recevoir et de vous y conformer. Le problème que je vous propose, c'est de me dire comment j'en vins à juger ainsi« (Michelet, *Histoire de la Révolution Française*. Édition établie et commentée par Gérard Walter, Paris 1952, Bd. I, S. 287).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Friedrich Wilhelm Korff

Geheimnis der Nacht

Gedanken zu Vergils »Landmann im Winter«

Multa adeo gelida melius se nocte dedere,
Aut cum sole novo inrorat Eous.
Nocte leves melius stipulae, nocte arida prata
Tondentur, noctis lentus non deficit umor.
Et quidam seros hiberni ad luminis ignes
Pervigilat, ferroque faces inspicat acuto;
Interea longum cantu solata laborem
Arguto coniunx percurrit pectine telas
Aut dulcis musti Volcano decoquit umorem
Et foliis undam trepidi despumat aheni.

Vieles sogar wird besser getan bei nächtlicher Kühle
Oder frühmorgens, wenn, silbern vom Tau, die Lande noch dämmern.
Stoppeln mähen sich leichter bei Nacht, auch trockene Wiesen,
denn bei Nacht steht straffer der Halm, vom Taue befeuchtet.
Mancher durchwacht am flackernden Herd die Nächte im Winter,
Kienfackeln spitzend mit scharfem Stahl. Die Gattin inzwischen
Summt sich ein Lied, zu kürzen der Arbeit lastende Länge,
sitzt am Webstuhl, fährt mit rasselndem Kamm durchs Gewebe,
oder sie dickt den Saft des süßen Mostes am Feuer,
streicht mit Blättern den Schaum hinweg vom zitternden Kessel.
Vergil, GEORGICA, I, 287–296, in der Übers. v. Joh. u. Maria Götte

Die hier aus den *Georgica* herausgegriffenen Zeilen öffnen einen Raum von drei Dimensionen. Die praktisch landwirtschaftlichen Hinweise entnahm Vergil den Büchern Varros und Catos, sowie einiger Griechen und sehr viel aus dem Lehrgedicht des Nikander aus Kolophon, von dem auch der Titel des Gedichts stammt: *Georgica (Landwirtschaftliches)*.

Die zweite Dimension, ein Präludium Vergils, überrascht nicht.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Beschreibung ist ideell und zugleich künstlich: Die praktischen Hinweise werden zum Vehikel des Poetischen. Die Sphäre des Intellektuellen ist erreicht, die des Handbuchs für Kolonisten verlassen. Denn Bauern starren ebenso wenig wie Hunde oder kleine Kinder in die Morgenröte. Belege dafür: Die Hexameter verbinden Sommer, Winter, landwirtschaftliche Winke und die nächtliche Szene. Aber da ist noch etwas:

Unheimlich, nicht nur poetisch ist die Nacht. Wer den Abend über die Mitternacht in den Morgen gleiten lässt, die stillen Stunden mit gewohnten Arbeiten füllt, ruhig beschäftigt ist und in der Beschäftigung Ruhe suchend – am Webstuhl die Gattin und doch, eine Sekunde lang die gelbe Parze –, mit scharfem Messer Lichter spitzt, mit dunkel genässten Blättern die Phantasie sich entschäumen sieht vom zitternden Kessel, »aheni trepidi«, der zwingt sich, nach einem Satz Epikurs zu leben: »Wer keine Unrast hat, bringt sich und andere nicht durcheinander!« Die Vorschrift ist gemäß dem Symbol in sich gezogenen Lebens, das schläfrig, aber eifrig wie eine Katze sich wäscht, unterbricht, ins Leere starrt.

Woher der Zwang, nachts aufzubleiben? Wer grundlos wacht – *pervigilare:* durchwachen, Wache stehen –, mit unbewusstem Schlafverbot sich treiben lässt, aus Agraria Süßes kocht wie Verse, nicht mehr fähig ist, sich selber ein Lied zu summen, es aber gern im Duft des Mostes hört, der will die Zeit vergessen. Er blickt nicht auf die grotesken Schatten an der Wand, sondern kriecht mit den Augen ins Feuer.

Die Zeit, in der die Nacht eine tückische Gefahr sein konnte, ist in Zeiten des Friedens schwer nacherlebbar. In den Versen Paul Gerhardts »… aber nun steh' ich, bin munter und fröhlich und schaue den Himmel mit meinem Gesicht …« sind die Erinnerungen an den Dreißigjährigen Krieg und an die Massaker nächtlicher Marodeure festgehalten. Gerhardt schrieb »Befiehl Du Deine Wege« im Jahr 1653. Auch Vergil erwartete die Katastrophe eigentlich immer.

Die Fähigkeit Abwesendes zu versammeln, ohne es zu thematisieren, ist eine besondere Kunst Vergils. So wachsen die »Hirtengedichte« durch etwas über sich hinaus, das in ihnen gar nicht genannt wird, und auf diese Allegorie hat schon ein Dichter zur Zeit Neros, S. Calpurnius, aufmerksam gemacht. Auch sind hier die Einzeldinge ihrem Zusammenhang entrissen und präsentieren etwas anderes als das Wort Ruhe, das eigentlich nur kompensierend aus der Feder strömen kann, wenn sie fähig ist, die Wirklichkeit zu verschönern, um sie ertragen zu kön-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen. Nur große Dichter können das. Wie auch immer und von wem er begonnen wird, am Ende gerät jedoch jeder Versuch schöner Glättung ins Zittern.

Was dort im Lichtkreis des Feuers zusammenschwimmt, ist ein Nachbeben realpolitischer Ereignisse. »Hiems ignavo colono«. Nach Cicero (*Tusc*. 2, 55) ist »ignave« eine Reaktion auf ein »Verhängnis, das die Menschen passiv und furchtsam machen muss.« Beherztes Handeln wäre die Lösung: »ne quid timide, ne quid ignave faciamus«. »Lasst uns weder furchtsam noch feig handeln«. Das wäre die Lösung. Aber sie ist hier nicht möglich.

»Der Winter gibt Ruhe« heißt es vier Zeilen später. Spricht so einer, der zuviel davon hat? Das kalte Herz des Winters ist die Nacht. Der Karpfen, der in seinem Teich sitzt und sein Leben mit wenig Herzschlägen in der Minute erhält, stirbt vor Schreck, wenn jemand das Eis betritt. – Bei der Landverteilung durch die Triumvirn an die Veteranen nach der Doppelschlacht von Philippi (42 v. Chr.) wird Vergil, damals 28 Jahre alt, zweimal von seinem Gut vertrieben und bekommt es zweimal wieder. Vor den Klingen der Soldaten geflohen, fühlt er sich nur wieder in sein Hab und Gut eingesetzt, seines Lebens ist er nicht mehr sicher. Damals waren die »viri restituti« so selten wie die »conscripti« häufig.

Was etwa die Sehnsucht nach politischer Macht und Konzentration im Gesicht des Thomas Hobbes, das ist die poetische Glättung der Wirklichkeit in den dunklen Zügen des Vergil. Beide Sehnsüchte entsprechen einander. Es ist die psychische Bewältigung des Bürgerkriegs.

Vergil lebt zurückgezogen, sammelt – dichtend sich überrestituierend – ein riesiges Vermögen, ist scheu, agoraphob, in Rom flüchtet er vor Menschen in Hauseingänge, einigermaßen wohl fühlt er sich nur auf dem Lande. Horaz schildert ihn als magenkrank. Öfters hustet er Blut. Wahrscheinlich vom nahen Lebensabschied illuminiert, wendet er – »ingenti percussus amore« – Eros in Verse. Er hatte drei Themen, zwei Palliative »pascua, rures« – »Weiden, Äcker« und ein »Führer« (»duces«), das dieses Mal nicht den nächtlichen Stachel in der Brust durch die Vergegenwärtigung lauernder Abwesender, sondern Anwesende betraf, und lebenslange Dankbarkeit ihnen gegenüber. Alfenus Varus und Asinius Pollio hatten ihm das Landgut wiedergegeben, und Augustus, von Maecenas aufmerksam gemacht, fand in ihm *politisch* einen poetischen Quiefikator, wie er ihn sich nach den Kriegen nur wünschen konnte. Er hob ihn fast über sich.

Die mit dem Dichter Vergil gemeinhin verbundene geschichts-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

philosophische Vorstellung, dass erst am Ende einer Epoche die Schönheit in der Sprache sich aufklärt wie der Abend nach einem Gewitter, ist, weil objektivierend, ebenso einleuchtend wie unhaltbar. Das Verlangen nach dieser Glätte ist immer da, noch bevor ein Dichter sie ausfüllt. Woher denn sollte Vergil wissen, dass die »Pax Augustana« so lange dauern würde? Seine Schönheit ist scharffarbig, aufräumend wie vor einer Übergabe, präkatastrophisch. Phantasielosen sagt sie wenig. Geängstigte beginnen aber nach den Tönen seiner Stimmgabel noch im entferntesten Raum zu vibrieren, wie die Klangschale – ach Unsinn, *Kessel* – des *»aheni trepidi«*. Ich denke an den Dichter Paul Celan und höre Frauenstimmen aus dem Warschauer Ghetto. Im evangelischen Gesangbuch finde ich ein Lied von Jochen Klepper »Die Nacht ist vorgedrungen« (Nr. 16, komponiert 1938), der sich 1942 zusammen mit seiner jüdischen Frau und seiner Tochter das Leben nahm. Auch Hölderlin, Trakl – »Grodek« – suchen diesen glänzenden, aber doch sehr dünnen Firnis Vergils.

Postscriptum. Nachdem etwas Zeit verstrich, habe ich meinen Text noch einmal vorgenommen und ihn leicht überarbeitet, indem ich ein paar Tropfen Wasser herausdrückte. Der konventionelle Schluss zum Beispiel, dass Vergils Fall nicht einzig war, ist und werden wird und ich ihn somit in ein *semper idem* nächtlicher Überfälle einrückte, will mir, weil moralisierend gegenüber der Geschichte, die daran keinen Anstoß nimmt, – nicht gefallen. Montaigne schreibt, dass zur Zeit der Hugenottenverfolgung ihm nächtlings das Bett zitterte und er sich auf die Dielen legen wollte, um wieder festen Boden unter dem Rücken zu gewinnen.

Aber ich möchte dennoch den Schluss halten, weil gemeinhin nicht jeder Leser, selbst, wenn er darauf gestoßen wird, von der offensichtlichen Schwäche unserer *condition humaine* betroffen, reagiert und eher unbegriffene Ereignisse ertragen will als Ermahnungen, die auch nichts ändern werden.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5. Philosophie

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Otto Pöggeler

Geschichte – Philosophie – Dogmatik

Wer in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts geboren wurde, sah sich in große Umstürze und Krisen der deutschen und der europäischen Geschichte, ja der Weltgeschichte verstrickt. Konnte die altüberlieferte Philosophie ihm helfen, oder musste er neue Wege suchen, sich dabei immer wieder selbst korrigieren? Kurt Hübner hat mit seinen Arbeiten der gestellten Aufgabe zu entsprechen versucht. So kann sein Weg repräsentativ sein für die wissenschaftliche und philosophische Selbstbesinnung und Neuorientierung.

Hübner selbst hat die Stationen seines Weges herausgehoben, so in dem Aufsatz *Wissenschaftstheorie und Theologie* (2007 in der Zeitschrift der deutschen Jesuiten erschienen).[1] Dort verortet er die Wissenschaftstheorie in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, in der die empirischen Wissenschaften wie noch nie zuvor die Welt des Menschen verwandelten. Hübners oft aufgelegte *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft* (1978 ff.) sucht diesen Wandel philosophisch aufzuarbeiten. Doch ging Hübner weiter, als er 1985 das Buch *Die Wahrheit des Mythos* vorlegte. Religion und Kunst wurden nach ihrer Bedeutung für die Geschichte befragt. Das zusammenfassende Werk *Glaube und Denken* von 2001 erörterte die leitenden dogmatischen Thesen und führte vom Logos der Metaphysik und seinem Zerfall hin zum Logos der Offenbarung. Diesem Werk gab Hübner 2003 ein Buch *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen* bei. Dabei macht er einen grundsätzlichen Unterschied: Da wissenschaftliche Ansätze hypothetisch blieben, könne der eine Ansatz durch den anderen ersetzt werden; Toleranz sei selbstverständlich Forderung. Mythos und Religion suchten dagegen einen Zugang zum Absoluten! Wie Toleranz aus christlicher Sicht dennoch möglich sei, fragt das letzte Kapitel über das

[1] Vgl. Kurt Hübner: Wissenschaftstheorie und Theologie, in: *Theologie und Philosophie* 82 (2007), S. 46 ff.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verhältnis des Christentums zu den Hauptreligionen. Hübner ist einverstanden mit der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1961–65) über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (S. 137)

Ein Buch von 2006 hebt die Wege der Theologie von ihren Irrwegen ab. Hübner ist der Auffassung, dass die Kirchenväter mit ihrer philosophischen Aufarbeitung den Glauben erst zur Klarheit führten. Ignatius von Antiochien und Irenäus von Lyon hätten die Lehre von der Jungfrauengeburt als gerechtfertigt ausgewiesen: Der Sohn Gottes könne nicht der kontingenten irdischen Kausalität verhaftet sein.[2]

Es zeichnet den christlichen Glauben aus, dass er sich nicht mehr auf eine nationale Tradition bezieht, sondern auf die Menschheit als ganze. Im zwanzigsten Jahrhundert nährte der Sieg des freiheitlichen Westens über den Faschismus und den Kommunismus die Hoffnung, dass die Selbstbestimmung der Menschen und Völker sich durchsetze. Doch wurde die Hoffnung zerstört durch den symbolträchtigen Angriff auf die Türme des Welthandelszentrums in New York am 11. September 2001. Wie 1755 das Erdbeben von Lissabon den Optimismus der Aufklärung obsolet machte, so führte dieser 11. September zu einer Hermeneutik des Terrors, die viele Ansätze zeigt.[3]

Hübners Buch *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne* stellt den Wegen die Irrwege voraus, auf denen Schleiermacher, Kierkegaard und Bultmann die Gehalte des Glaubens in Subjektivität auflösten. Den gesuchten Weg findet Hübner auch noch nicht bei Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg, aber in der *Theologischen Prinzipienlehre* von Joseph Ratzinger (jetzt Papst Benedikt XVI.). Hübners Verbindung eines Philosophierens, das wissenschaftstheoretisch, liberal und pluralistisch begann, mit höchster theologischer Autorität muss überraschen. Joseph Ratzinger hatte auch die sog. *Theologie der Befreiung* (1972 in Salamanca von G. Gutierrez vorgelegt) kritisiert. Dabei berief er sich auf Martin Kriele, nach dem die Volkskirche in Mittel- und Südamerika nicht im Volk verwurzelt sei, sondern bei Intellektuellen, etwa aus Deutschland. Dem Weg zur Diktatur von Fidel Castro stellte Kriele die Überwindung der Armut in freiheitlichen Zu-

[2] Vgl. Kurt Hübner: I*rrwege und Wege der Theologie in die Moderne*, Augsburg 2006, S. 289 f.

[3] Vgl. Werner Theobald: Der 11. September und die Philosophie. Versuch einer Hermeneutik des Terrors, in: *Philotheos* 4 (2004), S. 14 ff. oder *Information Philosophie* 2001 (5) und 2002 (1).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ständen und in der Absicherung durch die Menschenrechte und die Gewaltenteilung in der Demokratie gegenüber.[4]

Ist also das Neue, das manche Intellektuelle in den mittel- und südamerikanischen Freiheitsbewegungen fanden, nicht längst als Irrweg entlarvt?

Gegenüber dieser Verbindung des Geschichtlichen mit der Philosophie und der theologischen Dogmatik soll hier kurz gefragt werden, ob die exegetischen Bemühungen nicht schon vor der genannten Verbindung auf neue Wege verweisen. Sicherlich konnte im Jahr 2007 James M. Robinson durch sein Büchlein *Jesus und die Suche nach dem ursprünglichen Evangelium* nicht mit dem Weltbestseller *Jesus von Nazareth* konkurrieren, den Papst Benedikt XVI. vorlegte. Doch bringt Robinson neue Motive in die exegetischen und dogmatischen Erörterungen ein. In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg hatte man in Qumran, in Höhlen über dem Toten Meer, Texte gefunden, in denen Mitglieder einer jüdischen Sekte das Ende der Welt erwarteten. Sie hatten sich dem korrupten Tempeldienst in Jerusalem entzogen und wollten als Söhne des Lichts das Böse bekämpfen. Die Medien der europäisch-amerikanischen Presse und der Journalismus fanden in diesen Texten eine Sensation: Jakobus, der gerechte Lehrer aus Qumran, sei identisch mit dem Bruder Jesu, und so sei auch für Jesus der Gesetzeseifer entscheidend gewesen. Die christliche Kirche, die aus dem Heidenchristentum erwuchs, sei auf einem falschen Wege! Robinson konnte diese Geschichtsklitterung zurückweisen. Er betreute dann für die Unesco die Publikation der Codices, die in Nag Hammadi, im südlichen Ägypten, gefunden worden waren. So konnte er jenes »Spruch-Evangelium« rekonstruieren, das mit dem Text von Markus im Matthäus- und Lukas-Evangelium vorausgesetzt wird. Damit war die Frage neu gestellt, welche Worte Jesus selbst zugewiesen werden können.

Für Robinson ist Jesus der Dorfbewohner aus Galiläa, der Gott aus der Schöpfung erkennt: Vögel und Lilien, die nichts vorsorgend tun, verweisen darauf, dass Gott für uns sorgt. Der schriftkundige Jesus, der schon als Zwölfjähriger im Tempel lehrt, gehört dagegen zum Jesusbild der Generation, die auf die Jünger folgte und die Evangelien auf griechisch niederschrieb. Die Rede vom »Menschensohn« meint nach Robinson einfach den Menschen. Sie dürfe nicht verknüpft werden mit

[4] Vgl. Joseph Ratzinger: *Politik und Erlösung*. Zum Verhältnis von Glube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung, Opladen 1986.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Weise, wie das Buch *Daniel* sie als apokalyptischen Titel gebrauche. (Das tat noch Hegel, wenn er die vier weltgeschichtlichen Reiche auf das Kommen Jesu als des Christus bezog.) Das Spruch-Evangelium stelle den Tod Jesu als Höhepunkt in die Reihe der verfolgten Propheten, spreche aber das Kreuz nicht (wie Paulus) als Heilsereignis an. Hier gibt es bei Robinson eine Parallele zur Polemik Nietzsches (oder zu jenem nordfriesischen Pfarrer, der das Kreuz beiseite rückte, um die Wellness suchenden Touristen nicht zu verstören).

James M. Robinson war 1949 nach Deutschland gekommen, weil er herausfinden wollte, wie in der »dialektischen Theologie« die Wege von Karl Barth und Rudolf Bultmann schließlich auseinandergehen konnten: zu einer neuen Dogmatik oder zur »Entmythologisierung«. Es waren Schüler Bultmanns wie Heinrich Schlier und Ernst Käsemann, die über die Konfessionsgrenzen hinweg gemeinsam fragten, wie die »Gerechtigkeit« Gottes als reines Geschenk sowohl Gabe wie Aufgabe oder Gabe wie Seinsmacht sei. Als Pfarrer in Gelsenkirchen hatte Käsemann erfahren müssen, wie die Grubenunglücke immer wieder an die Unsicherheit des Lebens erinnerten. Unter Hitler brachte sein Widerstand gegen die Gleichschaltung ihn ins Gefängnis. Nach dem Kriege galt sein Widerstand weiteren politischen Entwicklungen; das Engagement war selbstverständlich. Bekanntlich fand seine Tochter als Sozialarbeiterin in Mittel- und Südamerika den Tod. Wenn Käsemann nach dem »historischen Jesus« fragte, dann sollte Jesus anders als bei Bultmann nicht nur als Jude genommen, im Kerygma der Urgemeinde zum Christus werden und so die abendländische Geschichte tragen. Er sollte sich durch sein »Ich aber sage euch« abgrenzen von der jüdischen Tradition. »Denn der Jude, der tut, was hier geschieht, hat sich aus dem Verband des Jüdischen gelöst oder – er bringt die messianische Thora und ist der Messias.«[5]

Nicht nur die Tochter Käsemanns, sondern die Schüler der Schüler Rudolf Bultmanns überhaupt wollten im eigenen Leben wie in der Politik verwirklichen, was sie aus der Theologie aufgenommen hatten. Hier sei nur verwiesen auf Thomas Sheehan, der die Dokumente über Heideggers frühe Lehrveranstaltungen und über seine späteren politischen Verwicklungen sammelte, sich an den Befreiungsbewegungen beteiligte und 1986 in seinem Buch *The First Coming. How the King-*

[5] Vgl. Ernst Käsmann: *Exegetische Aufsätze und Besinnungen*, Göttingen 1960, S. 7, 206, 208.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dom of God became Christianity den Rückbezug der Theologie auf Leben und Geschichte thematisierte. Sheehan glaubt, dass Jesus, historisch gesehen, alle Hoheitstitel ablegte, die sich mit seiner Auszeichnung als Messias oder Christus verbunden hatten. Mit seinem sozialrevolutionären Wirken rufe er zu diesem auf, doch sei (wie schon Loisy gesagt hatte) das verkündete Reich Gottes zur Christenheit geworden und damit verfälscht worden.

Als Jürgen Habermas und Jacques Derrida über den Terrorismus diskutierten, wurde der Einsturz der beiden Türme des Welthandelszentrums in New York für Derrida zum »archaischen Theater der Gewalt«. Ließen sich nicht auch die Netzwerke jener Informationssysteme angreifen, von denen die politischen Mächte abhängen? Derrida setzte seine Hoffnung auf internationale Organisationen, vor allem auf eine neue Entfaltung des Politischen in Europa. In schmerzlichen Erfahrungen habe Europa gelernt, das Verhältnis von Politik und Religion neu zu reflektieren.[6] Ließ sich bei dieser Frage nach den europäischen Erfahrungen nicht anknüpfen an Joachim Ritter, der mit Schülern wie Ernst-Wolfgang Böckenförde und Hermann Lübbe einen neuen Bezug zu den Wegen entfaltet hatte, die Carl Schmitt so wirkungsmächtig gegangen war?

Carl Schmitt ist für die Erörterung des Wesens von Politik wichtig geworden, seit er 1922 seine *Politische Theologie* und seit 1927 die Schrift *Der Begriff des Politischen* veröffentlichte. Zur zweiten Auflage der letzten Schrift stellte Schmitt Anmerkungen, die von Leo Strauß stammten. Auch Strauß hat einen Weg mit Brüchen und Umschwüngen zurückgelegt. Im Vorwort zur amerikanischen Ausgabe seines Spinoza-Buches verband er Martin Bubers »absolute Erfahrung«, Rudolf Ottos Rede vom Heiligen als dem »ganz Anderen« und Heideggers Ruf des Gewissens. Er sagte dann abwehrend: »Jede Behauptung über die absolute Erfahrung, die mehr sagt, als dass das, was erfahren wird, die Präsenz oder der Ruf ist, dass es nicht der Erfahrende ist, dass es nicht Fleisch und Blut ist, dass es das Ganz Andere ist, dass es der Tod oder das Nichts ist, ist ein ›Bild‹ oder Interpretation; dass irgendeine Interpretation die schlichtweg wahre Interpretation ist, wird nicht gewusst, sondern ›bloß geglaubt‹.«[7]

[6] Vgl. Jürgen Habermas/Jacques Derrida: *Philosophie in Zeiten des Terrors*, Berlin/Wien 2004.

[7] Vgl. zum vielschichtigen Zusammenhang Otto Plöggeler: *Philosophie und hermeneutische Theologie*, München 2009, S. 216 f.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Leo Strauß hat zurückgewiesen, wie Heidegger das Vorlaufen zum Tod und damit die Endlichkeit des Daseins als Mitte eines Philosophierens nahm, das über sich hinaus verwies auf Sittlichkeit und Glauben. Dabei hat Leo Strauß die formal anzeigende Hermeneutik Heideggers und Bultmanns verkannt. Diese zeigt die Motive des Daseins »formal« an, damit in ihre Form die Gehalte des Glaubens eingebettet, gegebenenfalls auch auf das Verständliche hin korrigiert werden können. Diese existenziale Interpretation von der Geschichtlichkeit des Daseins her musste aber eingefügt werden in die Geschichte, in der das mannigfache »es ist« oder »Sein« seit den Griechen gefasst wurde. Hier blieb über Heidegger hinaus die Aufgabe, nicht nur die klassische Ontologie der Griechen oder des Mittelalters mit Kant kritisch vom transzendentalen Zugang her aufzunehmen, sondern auch die neue Sicht der vorderasiatischen und der ägyptischen Geschichte einzubeziehen.

Damit muss neu reflektiert werden, was Kurt Hübner in seinem Buch *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne* aufgewiesen hat. Indem wir Hübners Analysen durch weitere historische Arbeiten ergänzen, werden wir eingewiesen in die Fragen, die auch das zukünftige Denken leiten müssen.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Theodor Oizerman

Über den Sinn der Frage »Was ist Philosophie?«

Philosophie als philosophisches Problem

In der Philosophie gibt es unzählige verschiedene Antworten auf die Frage: Was ist Philosophie? Diese Antworten lassen sich weder als richtig noch als falsch charakterisieren, weil jede Antwort wiederum eine Antwort auf eine andere Frage von speziellerem Charakter ist. So ist die Aristotelische Definition der Philosophie im wesentlichen eine Definition der Philosophie des Aristoteles. Bis zu welchem Grade aber ist die Philosophie des Aristoteles (wie auch die jedes anderen Philosophen) der authentische Ausdruck des Wesens der Philosophie, das sich bekanntlich historisch wandelt? Wie die Geschichte der Philosophie zeigt, waren fast alle Philosophen davon überzeugt, dass ihre philosophischen Lehren der wahre Ausdruck des unveränderlichen Wesens der Philosophie seien.

Somit kann, wenn es auf die Frage »Was ist Philosophie?« viele Antworten gibt, ihre Lösung nicht auf die Auswahl der richtigen Antwort beschränkt werden. Man muss diese Vielfalt untersuchen. Dabei wird sich wahrscheinlich zeigen, dass sowohl die Frage wie auch die zahlreichen Antworten uns zwingen, uns jener vielfältigen Wirklichkeit zuzuwenden, die von der Philosophie erfasst wird. Dann ist für die Beantwortung der Frage, die infolge ihrer zu häufigen Wiederholung für die Philosophie unerquicklich wird, weniger ein Vergleich der bereits vorhandenen Antworten erforderlich, als vielmehr die Untersuchung des *Verhältnisses* des philosophischen Bewusstseins zum gewöhnlichen Bewusstsein und zur historischen Erfahrung der Menschen, zu den sogenannten Einzelwissenschaften, zu den sozialen Bedürfnissen und Interessen. Denn nur die Erforschung dieses historisch sich wandelnden Verhältnisses kann sowohl den fundamentalen Charakter der Frage selbst, als auch die Unvereinbarkeit von verschiedenen auf sie gegebenen Antworten erklären.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wenn man die Frage »Was ist Konsistenz?« stellt, dann geht es wahrscheinlich um den Sinn des Terminus. Fragt man »Was *ist* das?«, dann weist man gewöhnlich auf den Gegenstand hin, der die Frage ausgelöst hat, und dann kann die Antwort mühelos gegeben werden, natürlich sofern wir eine Vorstellung von dem betreffenden Gegenstand haben.

Allerdings kann die Frage »Was *ist* das?« auch rhetorischen Charakter haben, aber dann drückt sie eher einen emotionalen Zustand des Fragenden aus und bedarf deshalb kaum der Antwort. In einigen Fällen bezieht sich die Frage »Was *ist* das?« auf eine Erscheinung, die entdeckt, aber noch nicht erforscht ist. In dem Maße, in dem diese Erscheinung beobachtet wird, kann ihre Beschreibung als Antwort auf unsere Frage dienen. Ist aber eine solche nicht möglich oder sagt sie nichts Wesentliches aus, dann bleibt die Frage offen, weil wir nicht über die erforderlichen empirischen Daten für eine zufriedenstellende Antwort verfügen.

Anders ist es in der Philosophie. Der Sinn der Frage »Was ist Philosophie?« ist offensichtlich mit dem Sinn aller philosophischen Fragen schlechthin verknüpft, ferner mit der Situation, in der sich die Philosophie im Verlaufe der Jahrtausende befand, mit einer Situation, mit der sie sich bis zu einem gewissen Grade auch heute noch konfrontiert sieht.

Natürlich kann die Frage »Was ist Philosophie?« wie jede andere Frage ein so geringes Interesse ausdrücken, dass sich der Fragende mit einer beliebigen *bestimmten* Antwort begnügt. So fragt zum Beispiel ein Tourist nach einem zufällig in sein Blickfeld geratenes Gebäude. Er bekommt eine Antwort, notiert sich den *Namen* und geht weiter. Unter dem gleichen Aspekt wird die Frage nicht selten von gebildeten Menschen gestellt, die Philosophie hauptsächlich deshalb interessiert, weil von ihr gesprochen wird. Manche Gebildete erwarten kurze Antworten auf alle Fragen, die in den Unterhaltungen gestreift werden. Wenn sich aber die Philosophen selber die Frage »Was ist Philosophie?« stellen, dann unterliegt es keinem Zweifel, dass sie nach dem Sinn ihres eigenen intellektuellen Lebens, ja sogar danach fragen, ob es einen solchen Sinn gibt. Deshalb drückt sich darin, dass die Philosophen selber die uns interessierende Frage aufwerfen, zu einem beträchtlichen Maße das Bewusstsein aus, dass es notwendig ist, die Existenz der Philosophie zu rechtfertigen, ihre wirkliche raison d'être zu beweisen. Es bestehen also Zweifel an der Rechtmäßigkeit und Begründetheit wenn nicht der

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Philosophie schlechthin, so doch in jedem Falle an den meisten ihrer früher oder heute existierenden Spielarten. Es ist erforderlich, die Entstehung der verschiedenen Strömungen in der Philosophie zu untersuchen. Die Tatsache, dass sie *historisch* entstanden sind, ist durch Fakten bewiesen. Sind diese Unterschiede nicht aber unvergänglich? Solange das Gegenteil nicht bewiesen ist, klingt die Frage »Was ist Philosophie?« ungefähr so wie die berühmte Frage des Pontius Pilatus »Was ist Wahrheit?«

Es ist nicht schwierig, auf die Frage »Was verstehen Schelling, Nietzsche oder Sartre unter Philosophie?« zu antworten. Nicht deshalb, weil es eine einfache Frage ist, sondern weil ihr Inhalt streng fixiert werden kann. Übrigens ist es, um auf die Frage »Was ist Philosophie?« zu antworten, erforderlich, von dem, was Schelling, Nietzsche, Sartre und viele andere Philosophen voneinander unterscheidet, zu abstrahieren. Was bleibt aber nach einer solchen Abstraktion, die die Unterschiede der einzelnen philosophischen Richtungen unbeachtet lässt? Eine abstrakte Identität? Doch diese ist nur das Moment einer konkreten Identität, deren Wesen in direkter Beziehung zum Wesen des in ihr enthaltenen Unterschiedes steht.

Das Bestehen einer Vielfalt miteinander unvereinbarer philosophischer Richtungen kompliziert die Lösung der Frage »Was ist Philosophie?« Aber gerade dieser Umstand zeugt davon, dass die Schwierigkeit, auf diese Frage zu antworten, um so größer ist, je mehr faktische Angaben für ihre Lösung vorliegen. Die Philosophen verfügen im Unterschied zu den philosophischen Laien über diese faktischen Angaben. Deshalb wird für sie die Beantwortung der Frage »Was ist Philosophie?« besonders schwierig. Mithin hat diese Frage einen völlig anderen Gehalt für Menschen, die das Studium der Philosophie aufnehmen, als für die Philosophen, die sich die Frage selber stellen und denen bewusst ist, dass man die Antwort nicht einfach einem Buch entnehmen kann.

Manche gebildete Leute, die die Philosophie für eine zu ernsthafte (und ermüdende) Beschäftigung ansehen, um dafür Freizeit zu opfern, sie aber zugleich für eine ungenügend seriöse Sache halten, um dafür Arbeitszeit aufzuwenden, erregt es, dass viele Vorstellungen, Anschauungen, Begriffe, Wahrheiten, die sie niemals anzweifelten, sich als unklar und zweifelhaft darstellen, sobald sie Gegenstand einer qualifizierten philosophischen Diskussion werden. Sie fühlen sich betrogen, da man ihnen die kein Nachdenken erfordernde Gewissheit dessen ge-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nommen hat, was für sie völlig evident war. In der Geschichte der Philosophie, wo jeder hervorragende Denker anstatt das folgende Stockwerk zu errichten, aufs neue beginnt, das Fundament zu legen, gibt es indessen im Grunde genommen keine Vorstellungen, Begriffe und Wahrheiten, die keine Einwände hervorrufen. Hier werden Fragen, die als gelöst galten (und nicht selten auch wirklich gelöst waren), ständig zu neuen Problemen. Wird die Frage »Was ist Philosophie?« nicht deshalb in der Philosophie seit der Zeit ihrer Entstehung bis in unsere Tage diskutiert?

Alle bedeutenden philosophischen Lehren – das ist eine empirische Tatsache, von der die philosophiegeschichtliche Wissenschaft ausgeht – *lehnen einander ab.* Diese Ablehnung kann abstrakt, oder aber konkret sein, doch gerade diese Ablehnung charakterisiert *jedes* philosophische System und infolgedessen auch die Spezifik einer jeden Philosophie – ungeachtet dessen, dass die Ablehnung unmittelbar nur auf den zwischen den einzelnen philosophischen Systemen bestehenden Unterschied hinweist. Diese auf den ersten Blick »antagonistischen« Beziehungen der philosophischen Lehren zueinander haben ständig den Gedanken der Einheit der philosophischen Wissenschaft in Frage gestellt. Wenn es aber nur Philosophien gibt, aber nicht die Philosophie – verliert dann nicht die Frage, was Philosophie ist, jeden Sinn? Ist in diesem Falle Philosophie als Wissenschaft überhaupt möglich? Die Bedeutung dieser Fragen wuchs historisch – zusammen mit den sich verstärkenden Divergenzen zwischen den philosophischen Systemen. Die Tatsache, dass die philosophischen Systeme der Vergangenheit ständig wiederbelebt und neu entwickelt werden, verleiht diesen Fragen noch größere Schärfe, da sich auf diese Weise nicht nur die philosophischen Lehren der betreffenden historischen Epoche gegenüberstehen, sondern alle Philosophien, die es irgendwann einmal gegeben hat.

In der Philosophie gibt es keine allgemeingültige Definition der Begriffe, einschließlich des Begriffs der Philosophie selbst. Bekannt ist, dass Ludwig Feuerbach mehrmals erklärte, seine Philosophie sei überhaupt keine Philosophie. Doch niemand kommt es in den Sinn zu behaupten, Feuerbach wäre kein Philosoph.

In den positiven Wissenschaften besiegt die Wahrheit gewöhnlich stets den Irrtum im Laufe einer bestimmten historischen Periode, die für ihre Erfassung, für zusätzliche Überprüfungen, neue Bestätigungen usw. erforderlich ist. Der philosophiehistorische Prozess kennt kei-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ne solche Gesetzmäßigkeit. Es ist unmöglich zu sagen, wie viel Zeit dafür gebraucht wird, damit eine philosophische Wahrheit über einen Irrtum triumphiert – einige philosophische Wahrheiten, die vor vielen hundert Jahren aufgestellt wurden, haben bis heute noch nicht das Dickicht der philosophischen Vorurteile durchbrechen können.

Es lässt sich zeigen, dass die Unvereinbarkeit der meisten bedeutenden philosophischen Lehren, der verschiedenen Interpretationen des Begriffs »Philosophie«, es äußerst schwierig macht, philosophische und nichtphilosophische Fragen voneinander abzugrenzen. Indessen stimmen extrem entgegengesetzten Richtungen angehörende Philosophen gewöhnlich darin überein, welche Fragen wirklich philosophische Fragen sind und welche nicht. Niemand wird Lamarck für einen Philosophen halten, weil er das Buch »Philosophie zoologique« geschrieben hat, obwohl in diesem Werk auch philosophische Fragen behandelt werden. Und nicht nur die Philosophen, sondern auch andere philosophisch gebildete Menschen wissen sehr wohl zwischen philosophischen und nichtphilosophischen Ideen zu unterscheiden.

Es dürfte leichter sein, Philosophisches von Nichtphilosophischem zu unterscheiden als Chemisches von Physikalischem. Erkennungsmerkmale philosophischer Erwägungen sind fast immer vorhanden, da eine negative Definition der Philosophie (das heißt ein Hinweis darauf, was nicht Philosophie ist) gewöhnlich keine Mühe erfordert. Doch die Spezifik der Philosophie bleibt nach wie vor ein Problem. Deshalb muss man die Frage »Was ist Philosophie?« zu den philosophischen Grundfragen zählen. Sie wird nicht von denen diskutiert, die die Philosophie nicht kennen, sondern von jenen, die sie gründlich studiert haben und für die die Philosophie Forschungsgegenstand ist. Das ist eine Frage, die die Philosophen weniger anderen als sich selber stellen. Diese Fragestellung ist ein Zeugnis für die Entwicklung des Selbstbewusstseins der Philosophie und eine notwendige Erscheinungsform ihrer kritischen Haltung zu sich selbst.

So unterscheidet sich die Philosophie von anderen Wissenssystemen insbesondere dadurch, dass sie ständig nach ihrem Wesen, nach ihrem Gegenstand und nach ihrer Bestimmung fragt. Diese Besonderheit der Philosophie trat bereits in vollem Umfange im alten Griechenland zutage, als Sokrates den Spruch des Delphischen Orakels »Erkenne dich selbst!« zum philosophischen Kredo erklärte. Wie Platons Dialoge bezeugen, führte diese Aufgabe ständig zur Diskussion über den Sinn der Philosophie.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hegel wies darauf hin, dass die sokratischen Schulen, die dem Aufruf des Sokrates »Erkenne dich selbst!« folgten, »die Beziehung des Denkens auf das Seyn« untersuchten, indem sie danach strebten, die subjektive Seite des menschlichen Wissens zu enthüllen. Dabei war für sie der »Gegenstand der Philosophie« die Philosophie »als erkennende Wissenschaft selbst«[1]. Die Entwicklung der Philosophie in der Neuzeit hat noch deutlicher gezeigt, dass das Selbstbewusstsein der Philosophie, die Verwandlung der Philosophie in einen Gegenstand spezieller philosophischer Forschung, eine conditio sine qua non für ihre fruchtbringende Entwicklung bildet[2].

Man darf jedoch nicht glauben, dass der Inhalt der Frage, was Philosophie ist, bei jedem Philosophen der gleiche ist und sich darin nur Unzufriedenheit mit den vorliegenden Antworten ausdrückt. In Wirklichkeit ist die faktische Voraussetzung für das Aufwerfen dieser Frage durch die Philosophen nicht das Streben nach einer vollkommenen Definition, sondern die neue philosophische Problematik, die der alten gegenübergestellt wird. Man verkündet, sie sei von relevanter Bedeutung und sie bestimme eigentlich das Wesen des Begriffs Philosophie[3].

---

[1] G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 2. Bd, in: *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe, 18. Bd., S. 124.

[2] Nach Schelling, der mit der folgenden Feststellung durchaus recht hatte, »ist … die Idee von der Philosophie nur das Resultat der Philosophie selbst, welche als eine unendliche Wissenschaft zugleich die Wissenschaft von sich selbst ist«. (F. W. J. v. Schelling: *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft.* ln: Werke. Hrsg. v. M. Schroter, 1. Hauptbd., München 1927, S. 661.) Allerdings ist die Philosophie nicht deshalb »Wissenschaft von sich selbst«, weil sie die »unendliche Wissenschaft« ist, die alles umfasst. Das von Schelling richtig ausgedrückte Wesen der Sache liegt darin, dass die Idee der Philosophie Resultat ihrer *historischen* Entwicklung und der widerspruchsvolle Inhalt dieser Idee die Reflexion der wirklichen Widersprüche der Philosophieentwicklung und alles dessen ist, was sowohl den Inhalt wie die Form dieser Entwicklung bestimmt.

[3] Als Fichte mit Entschiedenheit erklärte, dass »man sogar unter den wirklichen philosophischen Schriftstellern vielleicht nicht ein halbes Dutzend finden dürfte, die es wissen, was die Philosophie eigentlich sey« (F. G. Fichte: Sonnenklarer Bericht an das größere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, in: *Sämtliche Werke*, 2. Bd., S. 325.), meinte er natürlich jene philosophischen Probleme, die seine eigene Philosophie aufwarf und deren Lösung seines Erachtens die Philosophie zu einer echten Wissenschaft gemacht haben würde, geeignet, einer vernünftigen Umgestaltung des gesellschaftlichen Lebens zu dienen. Zur ersten Aufgabe des philosophischen Forschens erklärt Fichte die Entscheidung der Frage: Worin besteht die Bestimmung des Menschen überhaupt? Die »*letzte* (abschließende – *d. Verf.*) Aufgabe für alles philosophische Forschen« sei die Beantwortung der Frage, »welches ist die Bestimmung des

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auf diese Weise äußert sich in der Erörterung der Frage »Was ist Philosophie?« ein sich ständig bereichernder Inhalt der Philosophie, eine Erneuerung ihrer Problematik durch die Geschichte der Menschheit. Deshalb hat diese Frage ihre Bedeutung durch die Jahrhunderte hindurch bewahrt. In unseren Tagen besitzt sie besondere Aktualität, da die Menschheit sich mächtige Naturkräfte dienstbar gemacht hat und diese nicht nur als Wohl, sondern auch als eine unerhört große Bedrohung der Existenz der Menschheit erweisen.

Der heutige Kampf der Ideen, die den Verlauf der geschichtlichen Ereignisse wesentlich bestimmt, stellt immer wieder die alten, aber ewig neuen Fragen nach dem Sinn des menschlichen Lebens und dem »Sinn der Geschichte«, nach dem Wesen des Menschen, seiner Beziehung zur Natur und zu sich selber, nach der Willensfreiheit, der Verantwortung und der äußeren Determiniertheit, nach dem Fortschritt usw. Jene, die behaupten, dass die Philosophie eine historisch überlebte Methode sei, die empirische Wirklichkeit zu erfassen, erklären diese und analoge Fragen selbstverständlich zu Scheinproblemen. Eine solche Haltung erweist sich in der heutigen Philosophie nicht selten als indirekte Apologetik der »traditionellen«, das heißt: der kapitalistischen Verhältnisse. Die Denker jedoch, die um eine positive Entscheidung dieser philosophischen Fragen bemüht sind, gelangen letzten Endes zu dem Bewusstsein, dass die sozialen Probleme einer grundlegenden Lösung bedürfen. Für sie deckt sich die Frage »Was ist Philosophie?« bis zu einem gewissen Grade mit dem Problem der rationalen Umgestaltung des gesellschaftlichen Lebens.

Der wissenschaftlich-technische Fortschritt, seine beeindruckenden Leistungen, Perspektiven, Widersprüche und sozialen Folgen rufen seinem Wesen nach philosophische Fragen hervor. Der heutige philosophische Irrationalismus schätzt die wissenschaftlich-technischen Er-

---

Gelehrten – oder was eben soviel heisst, wie sich zu seiner Zeit ergeben wird – die Bestimmung des höchsten wahrsten Menschen?« (J. G. Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, in: *Sämtliche Werke*, 6. Bd., S. 294.) Diese Auffassung der Philosophie als Wissenschaft vom Menschen und die Auffassung des Menschen als eines Wesens, das seine vernünftige soziale Wesenheit am adäquatesten in der Wissenschaft realisiert, bedeutet aus Fichtes Sicht, dass die Philosophie *Wissenschaftslehre*, die Lösung von Fragen ist, die bereits Kant gestellt hatte. Es ist klar, dass diese neue Auffassung vom Sinn der Philosophie und ihren Aufgaben zugleich in neuer Weise die Frage, was Philosophie ist, stellt.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rungenschaften unserer Tage in pessimistischer Weise als »ungeheuerlich« ein. Die philosophische Jeremiade vom »Ende der technischen Zivilisation«, vom »Ende des Fortschritts«, von der Unvermeidlichkeit einer weltgeschichtlichen Katastrophe, sind aufs engste mit der Frage »Was ist Philosophie?« verknüpft; denn es geht um die Einschätzung der menschlichen Vernunft, der Wissenschaft. So *mündet* die bewusste Frage, die in ihrer ursprünglichen Form aus dem empirischen Konstatieren der Vielfalt miteinander unvereinbarer philosophischer Systeme entstanden ist (und als solche hauptsächlich die Philosophen interessiert), in unserer Zeit in die Frage nach dem historischen Schicksal der Menschheit und wird dadurch zu einem sozialen Problem, das jeden denkenden Menschen bewegt. Es geht darum, in welchem Maße die Menschheit fähig ist, sich selber zu begreifen, ihre eigene Entwicklung zu lenken, Herr ihres Schicksals zu werden und die objektiven Folgen ihrer Erkenntnis und schöpferischen Tätigkeit zu meistern[4].

Kurt Hübner verneint die Möglichkeit einer positiven Abgrenzung zwischen der Wissenschaft und den mythischen Formen des Denkens[5]. Das gilt selbstverständlich auch für die Philosophie. Es gibt natürlich philosophische Lehren, die sich vom mythologischen Denken

[4] Des sozialen Sinns der Frage »Was ist Philosophie?« ist sich Martin Heidegger in der ihm eigenen Weise bewusst. Seine Überlegungen sind ungefähr folgende: Das Atomzeitalter, die Atomenergie – das innere Wesen der Materie, das eine unfassbare Beziehung zum Sein alles Seienden hat – bestimmt unsere Zukunft. Urquell der Wissenschaft aber ist die Philosophie. Philosophie als ein Bewusstwerden der Unbegreiflichkeit des Seins »steht gleichsam auf der Geburtsurkunde unserer eigenen Geschichte, wir dürfen sogar sagen: auf der Geburtsurkunde der gegenwärtigen weltgeschichtlichen Epoche, die sich Atomzeitalter nennt«. (Martin Heidegger: *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen 1956, S. 15.) Außer Betracht lässt Heidegger, wie das häufig bei ihm der Fall ist, den realen Geschichtsprozess, die antagonistischen gesellschaftlichen Verhältnisse, die die Ursache dafür bilden, dass die Entdeckung der Atomenergie ihre praktische Realisierung in der Atombombe fand. Die Bedrohung, die die thermonuklearen Waffen für die Menschheit darstellen, resultiert Heidegger zufolge aus der Entwicklung der Philosophie, aus dem Bestreben, das Sein des Seienden zu begreifen. Aus dieser Sicht, die in verhüllter Form eine im Grunde obskurantische Interpretation des wissenschaftlich-technischen Fortschritts und der Erkenntnis schlechthin einschließt, sieht Heidegger die Frage »Was ist Philosophie?« als Vorwegnahme des tragischen Schicksals der Menschheit. Das ist »keine historische Frage, die sich dafür interessiert auszumachen, wie das, was man ›Philosophie‹ nennt, begonnen und sich entwickelt hat. Die Frage ist eine geschichtliche, d. h. geschickliche Frage«. (Ebenda, S. 18.)

[5] Kurt Hübner: *Mythische und wissenschaftliche Denkformen* / Philosophie und Mythos. Hrsg. v. H. Poser, Berlin 1979, S. 90.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht entscheiden. Ich bin aber der Überzeugung, dass die meisten (oder: manche?!) philosophische(n) Lehren (darunter auch die philosophische Theorie des sehr verehrten Kurt Hübner) nichts zu tun haben mit jeglicher Mythologie.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ilya Kasavin

Das historische apriori als erkenntnistheoretisches Problem

1. Historizismus, Relationismus und Repräsentation

Am 13. April 1796 kam Kapitän James Cook nach Tahiti, um einen wichtigen Teil der wissenschaftlichen Aufgabe seiner Expedition zu erfüllen. Die Astronomen, die dabei waren, hatten zum Ziel, den Durchgang der Venus durch die Sonne zu beobachten. Das gab ihnen Hoffnung, ein sog. »absolutes Maß« berechnen zu können – d. h. eine genaue mathematische Berechnung der planetaren Umlaufbahn. Dies sollte dazu beitragen, ein letztes Argument für das Newtonsche Weltbild zu gewinnen – sozusagen auf der Grundlage eines »experimentum crucis«.

Aber die Reiseresultate Cooks schienen aus ganz anderen Gründen sensationell zu sein. Für die Mehrheit der gebildeten Europäer, die durch seine Berichte unter anderem über die sexuellen Sitten und Bräuche der Tahitianer erfahren hatten, waren ausgerechnet diese eine viel wichtigere und eindrucksvollere Entdeckung als die Entfernungen zwischen den Planeten.

So schreibt in diesem Zusammenhang Stephen Toulmin, »die Reise von Cook sollte die Struktur der göttlichen Schöpfung endgültig festlegen. Stattdessen konzentrierte sie menschliche Interessen auf die Mannigfaltigkeit und evidente Differenzen von Sitten, Kulturen und Ideen«[1]. Dies ist ein Beispiel dafür, wie das historische Element der Erkenntnis unberechenbar in ihre theoretisch-rationale Struktur eindringt und unaufhaltsam neue intellektuelle Normen hervorbringt. Die Macht der Logik besteht darin, dass sie mögliche Grenzen der Ereignisse und ihrer Erkenntnis postuliert. Aber sie ontologisiert diese sofort in Gestalt der metaphysischen Voraussetzungen und ist nicht mehr imstande, sich selbst in Bezug auf sie frei zu bestimmen. Die

[1] St. Toulmin: *Human Understanding*, Princeton 1972, S. 42.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kraft der Geschichte zeigt sich im Gegenteil in der Priorität des einzelnen Ereignisses vor dem allgemeinen Prinzip, wenn die Aufgabe, Gemeinsamkeit und Einheit zu finden, überhaupt nicht gestellt wird.

In der intellektuellen Geschichte schöpft jede reelle Problemsituation eine Menge intellektueller Innovationen, behauptet Toulmin. Das heißt, jedes einzelne Ereignis tritt als eine Bedingung des Produzierens der theoretischen Ideen als Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit auf. Dies ist eine Variante des bekannten hermeneutischen Zirkels, mit dem die historische Erkenntnistheorie anfängt.

Gegenwärtige Erkenntnis- und Wissenschaftstheoretiker sehen die Rolle der Geschichte nicht nur in der Aufklärung durch Philosophen und Information und nicht nur in der empirischen Rechtfertigung theoretischer Einsichten. Wissenschaftstheoretiker wie Stephen Toulmin, Thomas Kuhn, Gerald Holton und Kurt Hübner haben gezeigt, dass die wissenschafts- und kulturhistorische Rekonstruktion nicht bloß eine von mehreren epistemologischen Herangehensweisen ist. Sie ist ein unvermeidliches Element der letzteren, falls Epistemologie sich nicht ausschließlich auf den »context of justification« beschränkt. Vielmehr stellten Wissenschaftstheoretiker fest, dass nicht die einzelnen Kategorien (wie Erfahrung, Verstand, Vernunft, Wahrnehmung, Begriff, Urteilsvermögen usw.), sondern die *historischen Ganzheiten* wie Traditionen, Paradigmen und geschichtliche Ensembles (d. h. Quintessenzen der konkreten Erkenntnissituationen) zum wertvollsten und betrachtungswürdigsten erkenntnistheoretischen Gegenstand werden. Hiermit werden Gegensätze wie Externalismus-Internalismus, Kumulativismus-Incommensurability, Normativismus-Deskriptivismus zum großen Teil aufgelöst. Zugleich erweist es sich als Notwendigkeit genauer zu betrachten, was Geschichte überhaupt bedeutet.

Es ist wohl bekannt, dass man es im Rahmen der Erkenntnistheorie nie mit einer »rohen«, empirischen Geschichte zu tut hat. Es ist auch nicht nur theoretische Geschichte, sondern eine historische Situation, die als ein universaler Vertreter der konkreten Menge der Ereignisse auftritt. Hier verbindet sich die Idee des Historizismus als einer zielgerichteten, orientierten Veränderung mit der Idee der kulturellen Relativität und der repräsentativen Abstraktionstheorie. Durch diese Synthese wird der Begriff des *historischen Apriori*[2] formuliert.

[2] Es ist wahrscheinlich E. Husserl, der den Begriff »das historische Apriori« zum ersten

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wir sind nun in der Lage, drei Grundvoraussetzungen der historischen Erkenntnistheorie zu definieren. Sie sind: *Historizismus, Relationismus und Repräsentation*. Die Idee der universalen und unveränderten Vernunft, zunächst als die göttliche und erst danach als die menschliche in ihren allgemeinen und notwendigen Zügen, lag der Auffassung über die Einförmigkeit aller natürlichen und gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten zugrunde. Jede Abweichung von letzteren wurde als Zufall betrachtet, der dem analytischen Versagen und der affektiven Abhängigkeit der Menschen zu verdanken sei. Man brauchte lange Jahre der religiösen Toleranz, der Entwicklung der empirischen Wissenschaften und breiter internationaler Kontakte, um die Einheit und Rationalität der Welt in Frage zu stellen. Während die Idee der Veränderung der Natur und des Menschen durch den Evolutionismus endgültig Anerkennung fand, hat der Historizismus eine solche Überzeugungskraft im gesellschaftlichen Leben nie erreicht. Zu den Erfolgsbedingungen der historischen Sicht wurde erst die Auffassung der grundlegenden Mannigfaltigkeit der Welt, die auch lange Zeit nicht eindeutig zu beurteilen war: als ein evidentes empirisches Faktum einerseits und als Merkmal von Chaos, sinnlosem Zufall und unvollkommenen Zustands andererseits. Daraus folgte ein spezifischer Konflikt zwischen Historizismus und Mannigfaltigkeit.

Ausgerechnet die Vorstellung einer klaren Intentionalität, »Progressivität« der Weltgeschichte, die lange vor dem gegenwärtigen Historizismus entstand, hat als ein objektiv-gesetzmäßiges Weltbild die Idee der Mannigfaltigkeit blockiert. Die Idee der Mannigfaltigkeit ihrerseits stand dem Historizismus in seinen evolutionären, monistischen, linearen Varianten entgegen. Die Ethnographie spiegelte diesen Konflikt in klarster Weise als eine Synthese von Biologie und Geschichte wider. Die Biologie versuchte erfolglos, die Evolutionsidee

---

Mal in den erkenntnistheoretischen Umgang einführte. Er formulierte ihn in der bekannten Beilage III zu seinem Werk »Krisis der europäischen Wissenschaften …«, in der er die Frage nach dem Ursprung der Geometrie behandelt. Der Begriff kommt als »das universale Apriori der Geschichte«, »das Apriori der Geschichtlichkeit überhaupt« und schließlich als »das historische Apriori« zum Ausdruck. Husserl erläutert ihn als »das konkrete historische Apriori, das alles Seiende im historischen Gewordensein und Werden oder in seinem wesensmäßigen Sein als Tradition und Tradierendes umgreift« (E. Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. VI, S. 380). Darauf hat J. Derrida aufmerksam gemacht (J. Derrida: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, München 1987).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit dem Klassifikationismus als Methodologie, die auf den aprioristischen Prinzipien beruhen musste, zu verbinden. Die Geschichte beschrieb eine Mannigfaltigkeit der Gesellschaften und Kulturen, ausgehend von der prinzipiellen Stabilität der menschlichen Natur und einer möglichen aprioristischen Typologie der Staatsordnungen. Weder Darwin noch Marx haben daraus einen Ausweg gefunden. Nur das Zusammenwirken von zwei unlösbaren Gegensätzen der verschiedenen Wissenschaften im Rahmen der Ethnographie führte nach diesem Paradox zur Lösung auf der Basis der Prinzipien der nichtlinearen Geschichte und des kulturellen Relationismus.

Daraus entstand der nichtklassische Historizismus, der bis heute die konsequenteste Variante dieser Synthese darstellt. Seine Radikalität besteht unter anderem darin, dass die Priorität der Geschichte absolut unbedingt akzeptiert ist, unabhängig von der Möglichkeit, die historischen Tatsachen in einer konsequenten, logischen, rationalen, wertorientierten Reihe einzuordnen. Ausgerechnet deswegen ist für die historische Erkenntnistheorie die Untersuchung der Theorien, die nach ihrem Erfolg später als Irrtümer verurteilt wurden, eine genauso legale Aufgabe wie die Analyse der Theorien, die heute als wahre akzeptiert sind. Das Wichtigste für die historische Erkenntnistheorie ist die Aufgabe, den Charakter der Epoche zu erfassen, und mit dem Historiker J. Right zu sagen, »die Irrtümer bestimmen den Charakter der Epoche genauso gut und manchmal sogar viel ausdrücklicher als ihr zugehöriges wahres Wissen«[3].

Die unbedingte Priorität des Historischen ist im Rahmen des nichtklassischen Historizismus mit der Überzeugung von der geschichtlichen Natur der Persönlichkeit verbunden, die diese Geschichte hervorbringt. Von diesem Standpunkt aus stellt ihr Urteil in Bezug auf die vergangenen Ereignisse eine genauso wertvolle und legale Quelle der historischen Reflexion dar, wie alle anderen historischen Tatsachen. Die Freiheit des historischen Urteils und die daraus folgende ständige Umschreibung der Geschichte sind unvermeidliche Ergebnisse der Wendung des Historizismus auf sich selbst.

Auf dieser Basis bestimmt sich die historische Erkenntnistheorie in Bezug auf die Probleme der theoretischen Geschichte oder der Philosophiegeschichte selbst. Nehmen wir beispielsweise das Problem der

[3] J. Right: *Geographische Vorstellungen in der Epoche der Kreuzfeldzüge/Kreuzzüge*, Moskau 1988, S. 16 (russisch).

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

historischen Gesetzmäßigkeiten, das grundsätzlich unlösbar bleibt, schwankend zwischen der deduktiven, »nomotetischen« Erklärung der Positivisten (C. Hempel), dem »Idiographismus« der Badischen Schule und der tatsächlichen Negation aller historischen Gesetzmäßigkeiten in der Lebensphilosophie. In den Theorien der kulturhistorischen Typen (N. Danilevski, O. Spengler), der ideellen Typen (M. Weber), und der Archetypen (K. Jung) gingen die Versuche, die Substanz des Historischen aufzufassen, weiter, was zu bestimmten Resultaten führte.

Erstens: Historische Ereignisse sind in strengem Sinne individuell, eigenartig und untrennbar mit ihrem soziokulturellen Kontext verbunden und bestimmen definitive Folgen ausgerechnet kraft ihrer Einordnung in ein System anderer, genauso individueller Ereignisse. Ein historisches Ereignis ist also einmalig.

Zweitens: Im Laufe der Geschichte können Menschen nichtsdestoweniger eine Wiederholung der vergangenen Ereignisse beobachten, wenn auch in einer veränderten Form und einer ungenauen Periodizität. Ein bedeutendes historisches Ereignis, das einst stattfand, hat danach eine definitive Chance für seine Wiederholung unter bestimmten Bedingungen. Und sogar mehr: Die Menschen wählen diese oder jene historischen Ereignisse als Mittel ihrer Orientierung und Tätigkeitsplanung, sobald sie in den Kreis der gegebenen kulturellen Ressourcen gelangen, auch wenn keine zuverlässige Methode ihrer Anwendung existiert.

Drittens: Eine Deutung des historischen Ereignisses und ein Versuch, es als Muster zu verwenden, führt unvermeidlich zu einer Abweichung von ihm, insofern die Natur menschlicher Tätigkeit in der Veränderung der verwertbaren Ressourcen besteht. Geschichte zu schaffen bedeuten sie zu verändern. Ausgerechnet deswegen wird die reale Geschichte von bekannten Modellen des historischen Prozesses (eschatologischen, zyklischen, progressistischen usw.) kaum erschöpft, und jedes historische Ereignis erscheint ursprünglich als eine Anomalie.

Und viertens: Ein historisches Ereignis findet zufällig in dem Sinne statt, dass die kausale Reihe, an deren Ende es entsteht, am anderen Ende nie finalisiert werden kann. Gleichzeitig wird dieses Ereignis in dem Sinne zu einem notwendigen Phänomen, dass es sofort in der kausalen Reihe den Verlauf der Zukunft zu bestimmen beginnt. In der Geschichte fungieren gesetzmäßige Faktoren, aber das historische Ereignis kann in keinerlei Gesetz eingebettet werden. Eine retrospektive

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zufälligkeit und perspektive Notwendigkeit sind charakteristische Züge des historischen Ereignisses.

Am besten entspricht einer solchen Beschreibung des historischen Ereignisses die repräsentative Abstraktionstheorie von George Berkeley. In dieser Theorie »repräsentiert« ein beliebiges konkretes Dreieck alle anderen empirischen und denkbaren Dreiecke, obwohl es keinesfalls eine post factum-Verallgemeinerung ihrer gemeinsamen Züge ist, obgleich es eine Möglichkeitsbedingung jedes Dreiecks überhaupt darstellt. Analog enthält die französische Revolution 1789 in keinster Weise die gemeinsamen Züge aller vergangenen oder möglichen Revolutionen, aber stattgefunden, macht sie alle künftigen Revolutionen möglich, ist sie eine realisierte Möglichkeit in Bezug auf alle vergangenen Revolutionen. Die Bibel ist keine Verallgemeinerung von Zügen eines »ewigen Buches«, sondern sie »wiederholt« Avesta, Veda und »Ilias«, demonstriert ihre Möglichkeit und inspiriert die Menschen, weitere »ewigen Bücher« zu schreiben sowie im Lesen eine persönliche Bibel zu suchen. Die Hinrichtung Marie Stewards ist in allen schrecklichen Details einmalig und wird gleichzeitig zum Prototyp der Hinrichtung Marie-Antoinettes. Historische Ereignisse – das sind lokale Zentren des historischen Raums, Resultate der historischen Kräfte, Spitzen und Höhlen der historischen Landschaften, Archai der historischen Mythologien.

2. Case Studies-Methode

Die historische Erkenntnistheorie verwendet die Methode der »case studies«. Der Begriff verdient eine spezielle Beachtung. Case studies stellen eine interdisziplinäre Methodologie der Analyse individueller Subjekte, der lokalen Gruppenweltanschauungen und Situationen dar, die in der klinischen Psychologie, Soziologie, Ethnographie und in einer Reihe gegenwärtiger erkenntnistheoretischer Richtungen, v. a. der kognitiven Soziologie (D. Bloor) und Erkenntnisanthropologie (J. Elkana), benutzt wird.

Das Terminus »case studies« entstand offensichtlich in der juristischen und klinischen Praxis, insofern einige Bedeutungen des englischen Wortes »case« die Eigenart und Personifizierung des Gegenstandes (als »precedent«, »person under investigation«) betonen. Die allgemeine Idee dieser Methodologie geht auf die »idiographische Me-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

thode« der Neukantianer, der Hermeneutik Diltheys und biographische Untersuchungen des kreativen Prozesses (C. Lombroso, F. Galton) zurück. Sie enthält drei Grundvoraussetzungen. Erstens: Das kulturelle Phänomen ist einmalig, seine Erklärung aus allgemeinen Prinzipien ist unmöglich. Zweitens: Deutung und phänomenologische Beschreibung sind optimale Methoden der Analyse; jedes Ereignis wird von einer komplexen Menge von Bedingungen bestimmt, die grundsätzlich situationsabhängig sind. Zum Beispiel sollen wir, laut Karl Mannheim, die situative Determination als unbedingten Erkenntnisfaktor beachten, genauso wie die Relationismustheorie und die Theorie der veränderten Paradigmen akzeptiert werden sollen; wir müssen die Vorstellung von der Existenz der Wahrheit in sich selbst als schädliche und nicht zuprüfende Hypothese ablehnen[4].

Es können zwei Typen von case studies unterschieden werden – das Literaturstudium und die Feldforschung. Als Vorbild für den ersten Typus dienen die Werke des Historikers Alexander Koyre, der zweite ist mustergültig von der Ethnographin Mary Douglas vertreten. Beide enthalten einige Elemente des mikrosoziologischen Herangehens, insofern die lokale Determination, sozusagen die »innerliche Sozietät«, Priorität hat. Diese innerliche Sozietät versteht man als ein geschlossenes System der stillschweigenden, unerkannt bleibenden kognitiven Voraussetzungen, die von spezifischen, für diese Gruppe charakteristischen Kommunikations- und Handlungsformen bestimmt sind: als »conceptual framework« und soziokultureller Kontext, der die Bedeutung jedes einzelnen Wortes bzw. Aktes festlegt. Die Mannigfaltigkeit und gegenseitige Unreduzierbarkeit der Situationen und Gegenstände wird als fundamental angesehen; in Folge dessen wird die deskriptive Methode der normativen bevorzugt.

Die Tendenz zur Historisierung und Soziologisierung der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie veranlasst Autoren wie David Bloor, Harry Collins, Mickle Mulkey, Karin Knorr-Cetina, Bruno Latour, Steve Woolgar usw., case studies als eine Alternative zur rationalen Rekonstruktion Karl Poppers zu verwenden. Das Muster des neuen Herangehens lässt sich anhand der Sprachspielanalyse des späteren Wittgenstein zeigen. Laut Wittgenstein entsteht die Bedeutung eines Terminus in den Formen seiner Verwendung. Analog zur Analyse Wittgensteins der verschiedenen Sprachsituationen als Lebensformen

[4] K. Mannheim: *Ideology and Utopia*, New York 1936, S. 301.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fassen case studies den Inhalt eines Wissenssystems im Kontext einer endlichen Reihe von Bedingungen auf, ausgehend davon, welche kulturelle Funktionen es erfüllt. Die Vertreter der kognitiven Soziologie verweisen auf die Idee der »total description« (Gilbert Ryle), auf die »ontologische Relativität« (Willard Quine), auf die Gestaltpsychologie, auf die Methode der »grid and group analysis« (Mary Douglas), auf die »thick description« (Clifford Geertz), auf die »angewandte Soziologie« (im Sinne von Alfred Schütz) usw.

Wichtig ist, dass die Case studies-Methode traditionelle Verhältnisse zwischen der Erkenntnistheorie und der Wissenschaftsgeschichte und Wissenssoziologie als die zwischen einem Allgemeinen und einem Einzelnen transformiert. Die geschichtlichen und soziologischen Beispiele sollen die Erkenntnistheorie nicht bloß begründen bzw. illustrieren, sondern sie »zeigen« (so Wittgenstein) die Mannigfaltigkeit der Wissenstypen und Formen, die den realen kognitiven Prozess charakterisieren, und bilden dadurch einen methodologischen Ausgangspunkt für die Erkenntnistheorie.

Zugleich macht die historische Erkenntnistheorie nicht bloß routinemäßig Wissensgeschichte überhaupt zu ihrem Gegenstand, sondern auch die historischen Kollisionen, die neue Erkenntniskontinente entdecken. Sie geht scheinbar rein empirisch mit ihrer Case studies-Methode und der Untersuchung konkreter Situationen vor. Aber sie ist gleichzeitig metaphysisch orientiert, weil in jedem einzelnen Beispiel eine Verwirklichung des ausgewählten historischen Archetyps gesehen wird. Die ganze Methode der historischen Erkenntnistheorie basiert auf der Priorität des kulturhistorischen Weltbildes vor dem Erkenntnisbegriff. Man fängt mit den Resultaten und Methoden der kognitiven und sozialen Wissenschaften an, transformiert sie in ein konzeptionelles Modell und verwendet es nun in der erkenntnistheoretischen Analyse. Diese Übertragung von Schemata aus der Soziologie, der Ethnographie, der Psychologie usw. in den epistemologischen Bereich ist für die historische Erkenntnistheorie besonders kennzeichnend. Im Stadium der Entdeckung (Inquiry) zieht die historische Erkenntnistheorie eine Reihe nichtphilosophischer und nichtepistemologischer Ressourcen heran; im Stadium der Rechtfertigung (Justification) findet eine philosophische Kritik und Selektion statt. Darüber hinaus stellt die historische Erkenntnistheorie eine Variante der nichtklassischen Epistemologie dar. Sie geht nicht mehr von philosophischen Verallgemeinerungen aus, um später die Wissenschaftsresultate

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für ihre Begründung heranzuziehen. Der ganze Prozess wandelt sich um. Die Ideen und Metaphern werden aus konkreten Wissenschaften und selbst aus alltäglicher Erfahrung genommen, um danach philosophisch bearbeitet zu werden. Diese Methodologie hat die Überzeugung zur Voraussetzung, dass heutzutage alle rein philosophischen Ideen bereits erfunden worden sind und ein rein theoretisches Philosophieren keinen Gegenstand mehr hat (außer sich selbst in der Form einer Metaphilosophie). Aber diese Objektlosigkeit der Philosophie ist zugleich eine Form ihrer Freiheit. Dadurch erlangt sie sozusagen eine »methodologische Gegenständlichkeit«, welche es ihr erlaubt, sich durch philosophische Deutung andere Denkformen (aus Wissenschaft, Mythos, Religion, Kunst, alltäglicher Erfahrung usw.) anzueignen.

3. Phänomenologische Ansätze

Es ist zu betonen, dass sich die historische Erkenntnistheorie von anderen an der Geschichte orientierten Disziplinen dank einer spezifischen historischen Gegenständlichkeit unterscheidet. Diese wird von besonderen historischen Ereignissen gebildet, die bei den Antike-Forschern als »Archai«, bei Anhängern C. G. Jungs als »Archetypen«, bei Wissenschaftshistorikern und Wissenschaftstheoretikern als »Paradigmen«, bei Ethnographen als »Traditionen«, bei Anhängern Heideggers als »Existenziale«, und manchmal auch (bei Transzendentalisten) als »historische Apriori« bezeichnet werden. Ausgerechnet die letzteren scheinen mir am meisten für unsere Ziele geeignet, weil sie eine suggestive Überzeugungskraft mit der Überlieferung verbinden. Noch wichtiger ist aber, in diesem Begriff eine Vereinigung der kognitiv-konzeptualen Dimension mit einer existenzial-affektiven zu sehen.

Eine solche Tendenz zeigt Kurt Hübner in seinem Werk »Religiöse Aspekte der Existenzanalyse bei M. Heidegger«[5]. Heidegger erfasse, so Hübner, eine sinnliche, emotionale Gestimmtheit, die aber keine empirische, sondern eine solche apriorischer Natur sei. Sie bilde die Kehrseite jeder rational-aprioristischen Ontologie, welche Hübner z. B. im altgriechischen Mythos entdeckt. Jede Ontologie habe also zwei verschiedene Aspekte: der erste bezieht sich auf die kognitiv-konzeptualen Strukturen, der andere auf die ursprünglichen Gestimmtheiten. Jede

[5] Siehe: K. Hübner: *Glaube und Denken*, Stuttgart 2001.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Epoche sei entsprechend durch zwei Typen der aprioristischen Strukturen charakterisiert. Sollten wir von dem Renaissance-Menschen, dem Rokoko-Menschen oder dem modernen Menschen sprechen, so meinen wir nicht nur seine kognitiv erfassbare Vorstellungswelt, sondern auch den Zustand seiner Gestimmtheiten, welche wir in Dichtung, Kunst und Musik vorfinden.

Auf diese Weise ergänzt die phänomenologische Beschreibung wesentlich jede rationale Rekonstruktion, obwohl es sich keinesfalls um ein psychologisches Herangehen handelt. Die Phänomenologie interessiert sich im Gegensatz zur Psychologie nicht für die empirische Mannigfaltigkeit der Gestimmtheiten, die sich in jeder Zeit auf besondere Weise im Rahmen einer Epoche entfaltet. Ihre Intentionalität besteht im Gegenteil darin, diejenigen strukturierten Gestimmtheiten zu beschreiben, welche die ganze Mannigfaltigkeit als ihre ursprüngliche Ursache hervorbringen. Die Analyse des historischen Apriori ist deswegen sowohl eine rational-kognitive Rekonstruktion der geschichtlich gegebenen Vorstellungen über Raum, Zeit, Erkenntnis, Wohl, Gerechtigkeit und Arbeit, als auch eine typologisch-phänomenologische Beschreibung von solcher grundlegender Strukturen wie Angst, Sorge, Glaube, Hoffnung, Liebe und Schuld. Und ein Perspektivenwechsel zwischen diesen beiden Analysetypen erlaubt es uns, ein umfassendes Verständnis einer bestimmten intellektuellen Epoche zu gewinnen.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Àlexei N. Krouglov

Leo Tolstoj und die Syllogistik.

Die *Logik* Kiesewetters in der Erzählung *Der Tod des Iwan Iljitsch*

In der ganzen, bis heute vollständigsten Ausgabe der Werke Leo Tolstojs (1828–1910), die 90 Bände umfasst[1], kommt das Wort ›Logik‹ recht selten vor. Der Begriff der Logik – sei es im Sinne einer Wissenschaft über die Formen des Denkens oder im Sinne eines objektiven Gangs der Geschichte oder der Entwicklung der Dinge – spielt abgesehen von wenigen Ausnahmen weder in seinen Romanen und Novellen noch in seiner Publizistik noch in seinem Briefwechsel eine nennenswerte Rolle. Aus den literarischen Werken ist in diesem Zusammenhang die Novelle *Hadschi Murat* zu erwähnen, in der Tolstoj zwischen der Wirklichkeit, der Logik und dem Gemeinsinn unterscheidet[2]. Im Roman *Krieg und Frieden* kann man einerseits Spuren der bis heute verbreiteten Vorstellungen über eine Alogizität oder wenigstens über eine einzigartige Logik der Frauen finden[3], und sich andererseits über die Beschreibung der Gespräche zwischen Pierre Besuchow und Natascha Rostova wundern. Bei diesen Gesprächen sprach Natascha mit ihrem Ehemann so, »wie nur Mann und Frau miteinander sprechen, d. h. indem einer des andern Gedanken mit außerordentlicher Klarheit und Schnelligkeit erkennt und ihm ebenso die seinigen mitteilt, auf einem Weg, der allen Regeln der Logik zuwiderläuft, ohne das Mittel der Urteile, Schlüsse und Beweisführungen, vielmehr auf eine ganz besondere Weise«. Mehr noch, Natascha fühlte, »daß ein logischer Gedankengang von Seiten Pierres ihr als sicherstes Merkmal dafür diente, daß zwischen ihr und ihrem Mann irgend etwas nicht richtig war. Wenn er zu beweisen und vernunftgemäß und ruhig zu

[1] Lev Nikolaevič Tolstoj: *Polnoe sobranie sočinenij v 90 tomach. Jubilejnoe izdanie* [Sämtliche Werke in 90 Bänden. Jubiläumsausgabe], Moskau 1928–64. In den letzten Jahren hat das Institut für Weltliteratur der Russischen Akademie der Wissenschaften begonnen, eine neue 100-bändige Ausgabe der Schriften Tolstojs herauszugeben.

[2] Vgl. Tolstoj: *Hadschi Murat*, XV.

[3] Vgl. Tolstoj: *Krieg und Frieden*, Epilog, IX.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sprechen anfing, und wenn sie dann selbst, unwillkürlich seinem Beispiel folgend, dasselbe tat, so wußte sie, daß dies mit Sicherheit zu einem Streit führte«[4]. Bereits an der Stelle ist bei Tolstoj eine deutliche Skepsis hinsichtlich der Mittel, der Aufgaben und der Rolle der formalen Logik kaum zu übersehen. Noch klarer kommt das aber in der Erzählung *Der Tod des Iwan Iljitsch* (1881–82; 1884–86) zum Ausdruck, nämlich in den Überlegungen der handelnden Hauptperson über das Lehrbuch der Logik von Kiesewetter.

Nachdem Immanuel Kant (1724–1804) in ganz Preußen berühmt geworden war, stiftete König Friedrich Wilhelm II (1744–1797) ein Stipendium in Höhe von 300 Talern für Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter (1766–1819), damit er nach Königsberg zu Kant fahren konnte, »um seinen besondern mündlichen Unterricht zu benutzen«[5]. Der junge Mann hat in der Hauptstadt Ostpreußens zwei Semester von 1788–89 verbracht und kehrte 1790 für kurze Zeit nach Königsberg zurück. Kiesewetter genoss nicht nur den Unterricht bei Kant, sondern tafelte bei ihm und half dem Philosophen bei der Vorbereitung zum Druck der *Kritik der Urteilskraft*. Nach der Rückkehr nach Berlin war Kiesewetter der Hauslehrer und Erzieher der drei Kinder des preußischen Königs. 1793 wurde er Philosophieprofessor am Collegium Medico-Chirurgicum, das später ein Teil der neu gegründeten Kriegsschule in Berlin wurde, wo auch der zukünftige Militärtheoretiker Carl Philipp Gottlieb von Clausewitz (1780–1831) bei ihm studierte. Mit Kant stand Kiesewetter praktisch bis zu den letzten Monaten des Königsberger Philosophen in Verbindung, wobei er ihn »meinen Lehrer und Vater«, »meinen zweiten Vater« und sich selbst »dankbaren Schüler« nannte[6].

---

[4] Tolstoj: *Krieg und Frieden*, übers. von Hermann Röhl, Bd. 4, Leipzig 1922, S. 453 f. (Epilog, XVI).

[5] Reinhold Bernhard Jachmann: *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, Königsberg 1804. ND: *Immanuel Kant*. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biografien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E. A. Ch. Wasianski, hrsg. von Felix Gross, mit einer Einleitung von Rudolf Malter, Darmstadt 1993, S. 130.

[6] Vgl. z. B. Briefe Kiesewetters an Kant vom 19. November 1789, 22. April 1791 und 15. Juni 1793 in: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (AA) (Hrsg.): *Kants gesammelte Schriften*, Bd. XI, Berlin 1922. 2. Aufl., S. 107, Nr. 391; S. 254, Nr. 467; S. 437, Nr. 580. Was das Verhältnis Kants Kiesewetter gegenüber angeht sowie die Arbeit an der *Kritik der Urteilkraft*, vgl. insbesondere den Brief des Königsberger Philosophen an seinen Amanuensis vom 25. März 1790: Immanuel Kant, *Briefwechsel*,

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kiesewetter hat zu der Verbreitung und Popularisierung der kantischen Philosophie in Berlin durch seinen Unterricht und im deutschsprachigen Raum durch seine Schriften viel beigetragen[7]. Besonders gefragt waren aber die Lehrbücher Kiesewetters in Logik, darunter sein *Grundriß einer reinen allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen*[8], sein *Compendium einer allgemeinen Logik*[9] und seine *Logik zum Gebrauch für Schulen*[10]. Die Vorlesungen über die Logik Kants wurden erst im Jahre 1800 herausgegeben[11]. Aus diesem Grund war der Königsberger Philosoph nicht begeistert, dass sein Schüler auf Grundlage seines Unterrichts einen Vorlesungskurs in Logik »nach Kantischen Grundsätzen« früher als er selbst veröffentlicht hat[12]. Doch haben die regelmäßigen Packungen mit den Teltowscher Rüben, die Kiesewetter an Kant schickte[13], die Situation entschärft[14].

In den Richtlinien aus dem Jahre 1804 für das gerade gegründete Pädagogische Institut in Sankt-Petersburg, die vom Ministerium der Volksaufklärung gebilligt wurden, wurde empfohlen, die Logik »nach

---

Auswahl und Anmerkungen von Otto Schöndörffer, bearbeitet von Rudolf Malter, Hamburg 1986, S. 941 f. Nach der AA hätte der Brief der Nummer 413a entsprochen.

[7] Vgl. z. B. Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter: *Ueber den ersten Grundsatz der Moralphilosophie.* Erster Theil welcher die Prüfung der bisherigen Systeme der Moral enthält, nebst einer Abhandlung von Herrn Prof. Jakob: *Über die Freiheit des Willens*, Leipzig 1788, 2. Aufl. Berlin 1790; ders.: *Versuch einer fasslichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neuern Philosophie für Uneingeweihte* nebst einem Anhange, der einen gedrängten Auszug aus Kants Kritik der reinen Vernunft und die Erklärung der wichtigsten darin vorkommenden Ausdrücke der Schule enthält, Berlin 1795; ders.: *Prüfung der Herderschen Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, in welcher zugleich mehrere schwierige Stellen in der Kritik der reinen Vernunft erläutert werden, 2 Tle., Berlin 1799. ND: Bruxelles 1973

[8] Kiesewetter: *Grundriß einer reinen allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen: zum Gebrauch für Vorlesungen; begleitet mit einer weitern Auseinandersetzung für diejenigen die keine Vorlesungen darüber hören können*, Berlin 1791, Tl. 1: Reine allgemeine Logik, Tl. 2: Angewandte allgemeine Logik.

[9] Kiesewetter: *Compendium einer allgemeinen Logik sowohl der reinen als der angewandten, nach Kantischen Grundsätzen: zum Gebrauch für Vorlesungen*, Berlin 1796.

[10] Kiesewetter: *Logik zum Gebrauch für Schulen*, Berlin 1797.

[11] Gottlieb Benjamin Jäsche (Hrsg.), Immanuel Kant: *Logik: ein Handbuch zu Vorlesungen*, Königsberg 1800.

[12] Vgl. Kiesewetter: Brief an Kant vom 3. Juli 1791, in: *AA*, Bd. XI, S. 266, S. 475.

[13] Vgl. z. B. Kiesewetter: Brief an Kant vom 9. November 1790, in: *AA*, Bd. XI, S. 234, 458. Heinrich Heine war ebenfalls ein großer Liebhaber der Teltowscher Rüben.

[14] Vgl. z. B. Kant: Brief an Kiesewetter vom 13. Dezember 1796, in: *AA*, Bd. XII, 2. Aufl. Berlin 1922, S. 139, 730.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem Lehrbuch der Logik Kiesewetters, das nach der Methode Kants geschrieben wurde«, zu lehren[15]. In der Bibliothek der Kazaner Universität ist ein frühes Manuskript des großen Mathematikers Nikolaj Ivanovič Lobačevskijs (1792–1856), *Anfangsgründe der Logik*, bewahrt, das allem Vermuten nach Kiesewetters Lehrbuch als Quelle hatte[16]. Später wurde das Lehrbuch Kiesewetters für die Schulen ins Russische übersetzt und erschien in zwei Auflagen 1829 und 1831[17]. Eben dieses Lehrbuch wurde, so Tolstoj, im Kaiserlichen Institut für Rechtswissenschaft in Sankt-Petersburg[18], das von 1835 bis 1918 existierte, eine gewisse Zeit benutzt. Seit 1838 betrug sein Programm 7 Jahre des Unterrichts mit den ersten vier allgemeinbildenden Klassen des Gymnasialprogramms, einschließlich Logik, und drei juristischen Klassen.

Im Lehrbuch Kiesewetters findet sich mehrmals das lange, legendär gewordene Beispiel mit Cajus[19], das auch Tolstoj in seiner Erzählung aufgreift. Logik ist eine sehr konservative Disziplin. Kant hat nicht von ungefähr behauptet, seit der Zeit des Aristoteles (384–322 v. Chr.) habe die Logik keinen Schritt weder vorwärts noch rückwärts gemacht[20]. Diese Einschätzung Kants wird wohl keiner der heutigen Logiker teilen. Dennoch lässt sich kaum bezweifeln, dass wenigstens

---

15 Pravila dlja Pedagogičeskogo instituta (1804) [Richtlinien für das Pädagogische Institut], in: *Sbornik postanovlenij po Ministerstvu narodnogo prosveščenija* [Sammelband der Verordnungen des Ministeriums der Volksaufklärung], Bd. 1, 2. Aufl. Sankt-Petersburg 1875, Sp. 243, §64.

16 Vgl. Aleksandr Vasil'evič Vasil'ev: *Nikolaj Ivanovič Lobačevskij. 1792–1856*, Moskau 1992, S. 207.

17 Kizevetter: *Logika dlja upotreblenija v učiliščach*, übers. von Jakov Vasil'evič Tolmačev, Sankt-Petersburg 1829, 2. Aufl. 1831.

18 In diesem Institut haben sowohl Iwan Iljitsch Golowin als handelnde Person der Erzählung als auch sein Prototyp, Staatsanwalt in Tula, Ivan Il'ič Mečnikov (1836–1881), Bruder des berühmten Mediziners, studiert. Der wohl berühmteste Absolvent dieses Instituts ist aber der russische Komponist Petr Il'ič Čajkovskij. Vgl. über dieses Institut Krylov, I. F., Kleganova, M. V.: Očerk iz istorii Imperatorskogo Učilišča Pravovedenija [Skizze der Geschichte des Kaiserlichen Instituts der Rechtswissenschaft], in: *Pravovedenije* [Rechtswissenschaft], Sankt-Petersburg 1994, Nr. 5–6.

19 Vgl. z. B. Kizevetter: *Logika dlja upotreblenija v učiliščach*, Sankt-Petersburg 1829, S. 17, §21; ders., *Logik zum Gebrauch für Schulen*, 4. Aufl. Leipzig 1832, S. 13, §21; S. 30, §60; S. 32 f., §64 usw. Vgl. auch andere Beispiele mit Cajus: op. cit., S. 25, §52; S. 32, §63; S. 35, §67; S. 36, §70 usw. Vgl. auch Kiesewetter: *Versuch einer fasslichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neuern Philosophie für Uneingeweihte*, S. 40–47.

20 Vgl. KrV, B VIII.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

manche Beispiele seit der Zeit von Aristoteles bis heute von einem Logikkompendium ins andere immer wieder übergehen. Das gilt auch hinsichtlich des Beispiels mit Cajus. Selbst wenn wir die lateinische Tradition ignorieren und nur die deutsche berücksichtigen, kommt der fleißige Cajus als Beispiel im *Auszug aus der Vernunftlehre* Georg Friedrich Meiers (1718–1777)[21] vor, d. h. in demjenigen Lehrbuch, nach dem Kant vierzig Jahre lang seine Vorlesungen über die Logik gehalten hat. Im Vorlesungskurs über die Logik Kants, der zwar erst nach dem Lehrbuch Kiesewetters veröffentlicht wurde, aber in einer gewissen Form noch vor der Abfassung seines eigenen Lehrbuchs durch Jäsche gehört wurde[22], taucht Cajus zweimal als Beispiel auf[23]. Darüber hinaus lässt sich Cajus auch in der *Kritik der reinen Vernunft* finden[24]. Aber der Cajus Kiesewetters stellt selbst bei der Berücksichtigung dieses Hintergrundes einen Sonderfall dar. Manche Autoren der Logikkompendien benutzen mit Absicht dem Sinn nach falsche, aber der Form nach wahre Beispiele, um den formalen Charakter der Logik besser zu zeigen. Andere Verfasser versuchen, verschiedene Urteile und Schlüsse nach Möglichkeit immer mit denselben Subjekten und Prädikaten zu formulieren, die gleichzeitig noch als Beispiele der Begriffe dienen. Den zweiten Weg hat Kiesewetter gewählt: Die meisten Beispiele seines Lehrbuchs verwenden Cajus als Subjekt und Sterblichkeit als Prädikat[25]. Die Konsequenz ist die folgende: Selbst ein unaufmerksamer Leser bemerkt dieses Beispiel, für einen aufmerksamen Le-

[21] Vgl. Georg Friedrich Meier: *Auszug aus Vernunftlehre*, Halle 1752, S. 111, § 404. ND: AA, Bd. XV, Berlin 1923, S. 764.

[22] Das Beispiel findet sich in mehreren Nachschriften der Vorlesungen Kants über die Logik aus verschiedenen Jahren (Vorlesungen über die Logik Pölitz, Wiener Logik, Logik Dohna-Wundlacken).

[23] Vgl. Kant: Logik, in: *AA*, Bd. IX. Berlin, 1923, S. 102, § 21 Anm.; S. 115, § 44 Anm.

[24] Vgl. KrV, B 378 / A 322. Auf Latein kommt ein anderes Beispiel mit Cajus bei Kant auch früher vor, nämlich in *Nova dilucidatio* (1755).

[25] Aus diesem Grund scheint mir die Behauptung L. D. Opul'skajas außerordentlich zweifelhaft, Kiesewetter wolle die Kraft logischer Schlüsse am Beispiel der Sterblichkeit selbst des großen Feldherrn Gaius Iulius Caesar demonstrieren (vgl. Lidija Dmitrievna Opul'skaja: *Lev Nikolaevič Tolstoj*. Materialy k biografii *s 1886 po 1892 god*, Moskau 1979, S. 11 Anm.). Ob die Verbindung mit dem großen Römer ursprünglich vorhanden war, ist offen. Im 18. Jahrhundert bestand sie jedenfalls nicht, denn Cajus wurde neben Titius ganz bestimmt zu den Gattungsnamen gerechnet und auch in solchen Kontexten benutzt, die dem römischen Staatsmann gar nicht gefielen.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ser erhält das Lehrbuch aber einen existenziellen Klang. Um den Kontrast zu verdeutlichen, lässt sich darauf hinweisen, dass der für die vorkantische Philosophie in vielen Zusammenhängen maßgebende Christian Wolff (1679–1754) in seiner lateinischen Logik[26] bei den Beispielen der Syllogismen den Begriff eines Triangels am meisten benutzt hat. Ob Kiesewetter eine solche existenzielle Wirkung bewusst ausüben wollte und was ihn dazu trieb, bleibt offen. Jedenfalls ist das Beispiel

Alle Menschen sind sterblich
Cajus ist ein Mensch
Cajus ist sterblich

nichts anderes als eine richtige Darstellung des Modus BARBARA, der ersten Figur des kategorischen Syllogismus. Wie auch bei jedem richtigen Syllogismus sichert dieser Schluss die Wahrheit der Schlussfolgerung nur unter der Bedingung, dass die beiden Prämissen ebenfalls wahr sind. Mit anderen Worten kann man diesen Syllogismus folgendermaßen umformulieren: Wenn es wahr ist, dass alle Menschen sterblich sind und dass Cajus ein Mensch ist, dann ist es auch wahr, dass Cajus sterblich ist. Ob die Prämissen wahr sind, und wie ich zu den wahren Prämissen (wenigstens eine davon muss ein allgemeines Urteil sein) gelange, sind Fragen, die die formale Logik nicht beantwortet und auch nicht beantworten kann.

Wie gestaltet aber Tolstoj den Syllogismus mit Cajus in seinem literarischen Werk? Kurz vor seinem Tod war Iwan Iljitsch ständig verzweifelt, denn im »Grunde seiner Seele wusste er, dass er sterben musste, hatte sich aber noch nicht an diese Tatsache gewöhnt und konnte sich auf keine Weise damit abfinden [*konnte das auf keine Wei-*

[26] Vgl. Christian Wolff: *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, Frankfurt, 3. Aufl. 1740, S. 289–302, §§ 332–365. Dennoch tauchen auch bei Wolff Beispiele der Sterblichkeit der Könige auf, vgl. op. cit., p. 307, § 375. Cajus als Beispiel war auch in den späteren Lehrbüchern sehr beliebt, vgl. z. B. Georg Samuel Albert Mellin: *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie: Oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze; Mit Nachrichten, Erläuterungen und Vergleichungen aus der Geschichte der Philosophie begleitet und alphabetisch geordnet*, Bd. 4, Abt. 2, Jena, Leipzig 1802, S. 720 f.; Wilhelm Traugott Krug: *Denklehre oder Logik*, Königsberg 1806, S. 422–425; Gustav Theodor Fechner: *Katechismus der Logik oder Denklehre bestimmt zum Selbst- und Schulunterricht, mit erläuternden Beispielen*, Leipzig 1823, S. 97 f.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

se verstehen[27]. – *A. K.*]«[28]. In diesem Zustand erinnerte er sich an seine Studienjahre:

»Jenes Beispiel eines Syllogismus, das er in der Logik von Kiesewetter gelernt hatte und das da lautete, Cajus sei ein Mensch, die Menschen seien sterblich, und demnach sei auch Cajus sterblich – dieser Syllogismus war Iwan Iljitsch sein ganzes Leben lang nur in bezug auf Cajus als *richtig* erschienen, keineswegs hingegen in bezug auf sich selbst. *Cajus war der Mensch ganz allgemein*, und für ihn traf jene Folgerung durchaus zu [*war das ganz gerecht*[29]. – *A. K.*]. Er, Iwan Iljitsch, aber war nicht Cajus, war nicht ein *x-beliebiger Mensch*, sondern hatte von Geburt an seine besondere, ihn von allen andern Menschen unterscheidende Eigenart gehabt: er war Wanja mit seiner Mama und dem Papa, mit Mitja und Wolodja, mit seinem Spielzeug, dem Kutscher, der Kinderfrau und später mit Katenka, mit allen Freuden und Kümmernissen, mit der ganzen Begeisterungsfähigkeit der Kindheit, der Knabenjahre und Jugend. Hatte Cajus etwa den Geruch des gestreiften Lederballs gekannt, der ihm als kleinem Kind so lieb gewesen ist? Hatte Cajus etwa der Mutter ebenso die Hand geküßt und beim Rascheln ihres seidenen Kleides das gleiche empfunden wie er in seiner Kindheit? Ist es etwa Cajus gewesen, der am Institut für Rechtswissenschaften den Aufruhr wegen der Pasteten angestiftet hatte? Ist etwa Cajus jemals so verliebt gewesen? Ist etwa Cajus imstande, eine Sitzung zu leiten?«[30]

Diese Gegenüberstellung zu Cajus wird von Iwan Iljitsch weiter zugespitzt:

»Ja, Cajus ist wirklich sterblich, und es ist ganz in der Ordnung [*richtig*[31]. – *A. K.*], wenn er stirbt; aber bei mir, Iwan Iljitsch, dem einstigen Wanja, mit allen meinen Gefühlen und Gedanken, liegen die Dinge ganz anders. Es kann nicht sein, daß mir der Tod bestimmt ist. Das wäre ja entsetzlich. […] Wenn auch ich sterben müßte wie Cajus, dann wüßte ich das, eine *innere Stimme* würde es mir sagen; doch nichts davon trifft zu. Weder ich noch irgendeiner

[27] Tolstoj: Smert' Ivana Il'iča, in: *Polnoe sobranie sočinenij v 90 tomach*, Bd. 26, Moskau 1936, S. 92. Hier wie im Folgenden wird in eckigen Klammern eine kursiv gesetzte, weniger bildhafte, aber dem Wortlaut nach getreuere, vom Russischen abweichende Übersetzung vom Verfasser eingefügt.

[28] Eberhard Dieckmann, Gerhard Dudek (Hrsg.): Tolstoj: Der Tod des Iwan Iljitsch, übers. von Hermann Asemissen, in: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*, Bd. 12, 2. Aufl. Leipzig 1976, S. 121 (VI).

[29] Im Original steht »soveršenno spravedlivo«. Tolstoj: *Smert' Ivana Il'iča*, S. 93.

[30] Tolstoj: Der Tod des Iwan Iljitsch, S. 121; kursiv von mir. – *A. K.* Wanja (ebenso wie Mitja, Wolodja und Katenka) ist eine niedliche Form von Iwan, vergleichbar etwa Johannes – Johanneschen.

[31] Tolstoj: Smert' Ivana Il'iča, S. 93.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

meiner Freunde hat die Sache so aufgefaßt, dass für uns das gleiche gelten sollte wie für Cajus. Und nun dieser Zustand! dachte er voller Entsetzen. Es ist doch undenkbar, dass ich sterben muß. *Es ist undenkbar und ist dennoch so*. Wie geht das zu? *Wie soll man das verstehen*?«[32]

Lange Zeit konnte Iwan Iljitsch keinen Ausweg aus dieser Situation finden. »Er konnte keine Erklärung finden und bemühte sich, den Gedanken an den Tod als ein haltloses, krankhaftes Hirngespinst [*als einen falschen, nicht richtigen Gedanken*[33]. – *A. K.*] zu verscheuchen und ihn durch andere, vernünftige [*richtige*.[34] – *A. K.*] Gedanken zu verdrängen. Allein dieser Gedanke, und nicht nur der Gedanke, nein, auch die Wirklichkeit stellte sich immer wieder ein und marterte ihn«[35].

Auf den ersten Blick scheint es, dass der Aufstand des Iwan Iljitsch gegen die Logik durch elementare »logische« Fehler bedingt sei[36]. Von diesem Standpunkt aus stammen die Probleme mit dem Untersatz »Iwan Iljitsch ist ein Mensch« aus der Unfähigkeit der Subsumtion unter die Regeln und aus der Unfähigkeit zur Interpretation der einzelnen Begriffe als der allgemeinen. In der *Kritik der reinen Vernunft* definiert Kant die Urteilskraft als »das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren, d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel *(casus datae legis)* stehe, oder nicht«[37]. Der Königsberger Philosoph lenkt unsere Aufmerksamkeit auf Ärzte oder Richter, die zwar eine Menge von Regeln im Kopf haben und in der Lage sind, diese Regeln zu unterrichten, aber ein solcher Mensch »wird dennoch in der Anwendung derselben leicht verstoßen, entweder, weil es ihm an natürlicher Urteilskraft (obgleich nicht am Verstande) mangelt, und er zwar das Allgemeine *in abstracto* einsehen, aber ob ein Fall *in concreto* darunter

[32] Tolstoj: Der Tod des Iwan Iljitsch, S. 121 f. Kursiv von mir. – *A. K.*
[33] Tolstoj: Smert' Ivana Il'iča, S. 93.
[34] Op. cit.
[35] Tolstoj: Der Tod des Iwan Iljitsch, S. 122.
[36] So wird dies öfters von Logikern gedeutet: »Der Gedankengang des Iwan Iljitsch ist, natürlich, von seiner Verzweiflung abhängig. Nur sie nötigt ihn zu vermuten, daß etwas immer und für alle richtiges in bezug auf einen bestimmten Menschen zu einem konkreten Zeitpunkt plötzlich nicht mehr gültig sein wird. Wie unangenehm die Konsequenzen unserer Überlegungen sein mögen, sie müssen doch angenommen werden, wenn vorher auch die Prämissen angenommen worden sind«. Aleksandr Archipovič Ivin: *Logika*, 2. Aufl. Moskau 1998, S. 4.
[37] KrV, B 171/A 132.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gehöre, nicht unterscheiden kann«[38]. Die Ursache dafür sah Kant gerade in der Urteilskraft: »Der Mangel an Urteilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen«.[39] Dennoch ist der Iwan Iljitsch alles andere als dumm: Er kann ohne Mühe in den kategorischen Syllogismus anstelle von Cajus jeden anderen einzelnen Menschen stellen, doch mit einer einzigen Ausnahme, die er selbst ist.

Vom Standpunkt der formalen Logik aus sind sowohl Cajus als auch Iwan Iljitsch einzelne Begriffe, die gleichzeitig als die allgemeinen verstanden werden, nämlich die allgemeinen für eine Menge, die aus einem einzigen Element besteht. Die Urteile mit Cajus und Iwan Iljitsch als Subjekte lassen sich entsprechend ebenso als allgemeine oder universale Urteile interpretieren. Um aber zu solchen Formen zu gelangen, muss man den ganzen Inhalt, alles Besondere ignorieren. Völlig anders aber sieht die Situation für Iwan Iljitsch aus: Für ihn liegt zwischen dem »Cajus als dem Menschen ganz allgemein«, einem »x-beliebigen Menschen« und ihm selbst als Iwan Iljitsch eine unübersteigbare Kluft. Eben von dem für die formale Logik »Unwesentlichen«, nämlich von dem Rascheln des Kleides seiner Mutter oder dem Geruch des Lederballs kann und will er keinesfalls abstrahieren. Allein der Gedanke der Unterordnung des Einmaligen und des Eigenartigen unter eine blinde Gewalt des Allgemeinen ist für ihn schrecklich, deshalb kommt ihm die Schlussfolgerung des Syllogismus mit sich selbst als Subjekt so ungerecht vor.

Aber auch der Obersatz »Alle Menschen sind sterblich« bereitet Probleme. Die Schlussfolgerung ist sowohl in Bezug auf Cajus als auch in Bezug auf Iwan Iljitsch nur dann wahr, wenn die Prämissen wahr sind. Was aber kann die Wahrheit des Obersatzes garantieren? Da dies nicht ein einzelnes sondern ein im engeren Sinne des Wortes allgemeines Urteil ist, das kein Ergebnis eines Sonderfalls der vollständigen Induktion darstellt, ist dieses Urteil vom logischen Standpunkt aus prinzipiell nicht verifizierbar. Für solche Urteile gilt die These, die Moses Mendelssohn (1729–1786) in der *Abhandlung über die Evidenz* hinsichtlich der metaphysischen Wahrheiten zum Ausdruck gebracht hat: Die Aufgabe der Metaphysik besteht darin, dasjenige lebendige Wissen zu schützen, das wir außerhalb der Metaphysik und ohne ihre

[38] KrV, B 173/A 134.
[39] KrV, B 172 Anm. /A 133 Anm.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hilfe erhalten. Solange es sich um Cajus handelt, solange die Betrachtung rein theoretisch bleibt, erkennt Iwan Iljitsch die Richtigkeit des Obersatzes problemlos an, die diesen Syllogismus erst ermöglicht. Sobald er aber eine praktische Konsequenz in Bezug auf sich selbst zieht, lehnt seine innere Stimme diese Konklusion ab. Man kann zwar ironisieren, wie launenhaft eine solche innere Stimme ist, doch diese Ironie ist für die Logik an sich eher tödlich: Ohne Zusage dieser Stimme mit diesen oder jenen allgemeinen Ober- oder Untersätzen, wohlgemerkt ohne jeden zureichenden Grund, ist die Deduktion in Form eines Syllogismus überhaupt nicht möglich.

Eben mit dieser inneren Stimme ist das Problem des Unverständnisses verbunden, das bei Tolstoj im Vordergrund steht: »Es ist undenkbar und ist dennoch so. Wie geht das zu? Wie soll man das verstehen?« Die Logik kann verschiedene Schlussfolgerungen produzieren, die können dreimal richtig und korrekt sein, wie kann man sie aber *verstehen* und in Bezug auf sich selbst *akzeptieren*, wenn das ganze Innere sie mit voller Kraft ablehnt? Eine solch menschliche Eigenschaft hat Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) noch trefflich gefasst: »Wenn die Geometrie unseren Leidenschaften und gegenwärtigen Interessen ebenso wie die Moral zuwider liefe, würden wir sie nicht weniger bestreiten und verletzen, trotz aller Beweise des Euklides und Archimedes, die man als Träumereien behandeln und als voll von logischen Fehlern ansehen würde«[40]. Wenn es um existenzielle Fragen geht, reicht das rationale Vermögen zu den richtigen logischen Ausführungen für ihr Verständnis bei weitem nicht aus, denn selbst »evidente« Sätze können plötzlich auf völliges Unverständnis stoßen. Hier wird auch eine der Achillesfersen der Logik deutlich: Ihre Richtigkeit und Korrektheit versichern nicht unbedingt das Verständnis, ohne welches ihr Wert sichtlich abgewertet wird.

Die Anklage des Iwan Iljitsch gegen die logische Schlussfolgerung, sie sei ungerecht, kann für viele absurd klingen. Gleichzeitig entsteht auch der Verdacht, Tolstoj selbst verstehe gar nicht, was Logik sei, denn was habe die Logik mit der Gerechtigkeit und mit der Ethik zu tun?

---

[40] Gottfried Wilhelm Leibniz: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, 2. Aufl. Leipzig 1904, S. 61 f. Vgl. auch Ismar Elbogen (u. a. Hrsg.), Moses Mendelssohn: Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften, welche den von der Königlichen Academie der Wissenschaften in Berlin auf das Jahr 1763 ausgesetzten Preis erhalten hat, Berlin 1764, in: *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe, Bd. 2, Berlin 1931, S. 295. ND: Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aber warum akzeptierte und akzeptiert der sterbende Jurist die Sterblichkeit des Cajus so leicht und widersetzt sich der eigenen Sterblichkeit so störrisch? Die naheliegende Erklärung lautet: aus Egoismus. Dennoch weist Tolstoj auf eine weitere Ursache deutlich hin: Cajus ist ein Mensch »ganz allgemein«, ein »x-beliebiger Mensch«, etwas Unpersönliches und Abstraktes, während Iwan Iljitsch mit seinen Freuden und Kümmernissen ein von allen anderen unterschiedenes Wesen ist. Der Wert von Cajus ist im Vergleich zum Wert von Iwan Iljitsch nichtig, mit seinem Tod wird im Unterschied zum Tod des Iwan Iljitsch nichts verlorengehen. Selbstverständlich ist Cajus für Iwan Iljitsch vor allem nur ein Beispiel aus dem Lehrbuch der Logik, der als lebendiger Mensch kaum wahrgenommen wird. Doch anstelle von Cajus jemanden anderen zu setzen – einen realen Petrov, Sidorov, Kuznecov (außer sich selbst) – stellt für Iwan Iljitsch keine Schwierigkeit dar. Wie seltsam das auch klingen mag, dieses Beispiel kann aber die Tiefe des kategorischen Imperativs Kants erklären gemäß der Formel: »*Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst*«[41]. Seine eigene Existenz ist für Iwan Iljitsch ein Zweck an sich. Dennoch gilt dasselbe auch für jeden anderen Menschen, einschließlich Cajus und Titius. Andere Menschen auch als Zwecke an sich zu behandeln heißt aber, andere Menschen als selbstständige Persönlichkeiten wahrzunehmen, wie du es selbst bist. Welche Unterschiede bei der Akzeptanz oder Ignoranz des kategorischen Imperativs auftreten, zeigt das Beispiel bei Tolstoj anschaulich. Diese Unterschiede sind bereits im Bereich der Logik bemerkbar (wenn die Menschen zu bloßen Begriffen werden), geschweige bei realen Handlungen (sei es direkt oder aufgrund der umgekehrten Anwendung der Ergebnisse, zu denen man im Gange der logischen Operationen mit bloßen Begriffen gelangt, auf lebendige Menschen, die ursprünglich als Prototypen dieser Begriffe dienten). Wenn man Cajus wie sich selbst wahrnimmt, dann nimmt man Rücksicht darauf, dass auch er Mama und Papa, Kindheitserinnerungen, einmalige Freuden und Kümmernisse hat. Wenn aber Cajus nicht ein Mensch überhaupt, x, y oder z, sondern eine einmalige Persönlichkeit wie ich, Iwan Iljitsch, ist, dann ist es in Bezug auf ihn (fast) ebenso schwierig, die Schlussfolgerung über die Sterblichkeit zu akzeptieren, wie in Bezug auf sich selbst.

[41] Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 66 f.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Einmaligkeit der selbstständigen Persönlichkeit kann helfen, das Hindernis besser zu erklären, auf welches das Verständnis des Syllogismus von Iwan Iljitsch stößt. Die ersten Schritte in diese Richtung hat noch Vladimir Sergeevič Solov'ev (1853–1900) geleistet, der unter einem starken Eindruck der Erzählung Tolstojs stand. Im *Sinn der Liebe* betont er, dass »die absolute Individualität gar nicht vergänglich sein kann«[42]. Mit der Behauptung der eigenen Individualität und der Individualität der anderen Menschen ist die Unumgänglichkeit des Todes völlig unvereinbar. Ich glaube, etwas Ähnliches fühlt auch Iwan Iljitsch, auch wenn er dies nicht verbalisiert. Die Verzweiflung seiner Situation besteht nicht nur in einer Weigerung, die für ihn so schreckliche Schlussfolgerung anzunehmen, sondern eher darin, dass er gleichzeitig zwei verschiedene Prämissen annimmt, die einander ausschließen können, nämlich »Alle Menschen sind sterblich« und »Jede absolute Individualität kann nicht sterblich sein«. Im Falle von Cajus ist alles ganz einfach: »Alle Menschen sind sterblich«, »Cajus ist ein Mensch«, ergo »Cajus ist sterblich«; »Jede absolute Individualität kann nicht sterblich sein«, »Cajus als ein Mensch ganz allgemein ist keine absolute Individualität«, ergo »Cajus ist sterblich«. Im Falle von Iwan Iljitsch ist es aber ganz anders: Aus dem ersten Obersatz folgt, dass Iwan Iljitsch sterblich ist, während dagegen aus dem zweiten Obersatz folgt, dass Iwan Iljitsch gar nicht sterblich sein kann. So geriet Iwan Iljitsch in Widerspruch: »Es ist undenkbar und es ist dennoch so«.

Dank eines genialen Beispiels gelingt es Tolstoj, den ganzen Komplex der Probleme der formalen Logik zu zeigen, nämlich Abstrahieren bei der Entstehung der Formen, Interpretation des Einzelnen als Allgemeines, Subsumtion unter Regeln, Begründung und Rechtfertigung allgemeiner Prämissen, praktische Anwendung der theoretischen Sätze und die Rolle der intuitiven Zustimmung. Der Schriftsteller weist die Logik mit seltener Überzeugungskraft auf ihre Grenzen hin: Die logischen Ausführungen können so glänzend sein wie sie mögen, ihre Beweiskraft kann so gewaltig sein wie sie mag, das hilft keineswegs, von der Furcht des Todes zu befreien, das hilft ebenso wenig, den Tod zu

[42] Vladimir Sergeevič Solov'ev: Smysl ljubvi [Der Sinn der Liebe], in: *Sočinenija v 2 tomach* [Werke in 2 Bänden], Bd. 2, 2. Aufl. Moskau 1990, S. 519. Das, was Kant mit seinem kategorischen Imperativ zu erreichen hofft, versucht Solov'ev durch die wahre Liebe zu erreichen: »Im Gefühl der Liebe nach ihrem Grundsinne behaupten wir die unbedingte Bedeutung der anderen Individualität, und dadurch auch die unbedingte Bedeutung der eigenen Individualität«. Op. cit.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verstehen, noch ihn zu akzeptieren. Wenigstens seit der Zeit von Plato (428/427–348/347 v. Chr.) sind das Sterben und der Tod zentrale Themen der Philosophie. Sokrates sagt im *Phaidon*: »… diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, mögen wohl, ohne daß es freilich die andern merken, nach gar nichts anderm streben, als nur zu sterben und tot zu sein«[43].

Die Versuche, den Menschen auf dem Wege irgendeines logischen Beweises oder irgendwelcher deduktiver Ausführungen mit dem Tod zu versöhnen, waren meines Erachtens immer unglücklich. Der berühmteste Versuch solcher Art wurde wohl von Epikur (342/341–271/270 v. Chr.) unternommen, der hoffte, den Menschen von der Furcht des Todes mit Hilfe folgender Ausführung zu befreien: »Das schauerlichste Übel also, der Tod, geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr. Er geht also weder die Lebenden an noch die Toten; denn die einen geht er nicht an, und die anderen existieren nicht mehr«[44]. Bei allem Scharfsinn und aller Subtilität dieser Überlegungen Epikurs sind sie nicht so überzeugend, wie man es sich gewünscht hätte. Ob eben diese Gedanken Quellen jenes Muts der Stoiker angesichts des Todes waren, der selbst in die Sprache eingegangen ist, ist sehr fraglich. Selbst die Philosophie erscheint nicht selten hilflos, sobald sie vor die wichtigsten Fragen des menschlichen Lebens und Todes gestellt wird. Die Logik (und die Wissenschaft als solche) ist hier gänzlich machtlos, wie das Tolstoj im *Tod des Iwan Iljitsch* meisterhaft schildert. Am Anfang des 20. Jahrhunderts haben manche angesehene Ärzte in Russland ihren Studenten dringend geraten, diese Erzählung Tolstojs auch als Fachlektüre zu studieren, um den inneren Zustand ihrer Patienten, die an Krebs erkrankt sind,[45] einigermaßen verstehen zu können. Für die Logiker von Beruf wäre dieses Meisterwerk Tolstojs wohl nicht weniger von Nutzen.

---

[43] Platon: Phaidon, 64 b, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Berlin [1940], S. 739.

[44] Epikur: Brief an Menoikeus, 125, in: *Von der Überwindung der Furcht; Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente*, eingel. und übertr. von Olof Gigon, 3. Aufl. München 1983, S. 102. Tolstoj hat diesen Gedanken Epikurs noch in einem relativ frühen Alter kennengelernt. Vgl. auch Tolstoj: *Varianty k traktatu »O žizni«* [Varianten zur Abhandlung *Über das Leben*], Bd. 26, S. 612, 617, 622.

[45] Da die Beschreibung Tolstojs so realistisch gewesen ist, könnte man, so diese Ärzte, die Diagnose des Iwan Iljitsch mit großer Sicherheit stellen.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Norbert Hinske

Noch einmal abseits der Trampelpfade*

> Nihil ergo magis praestandum est quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem pergentes non quo eundum est sed quo itur.
>
> Vor nichts müssen wir uns also mehr hüten, als daß wir nach Art des Viehs der Herde der Vorangehenden folgen und nicht da unseren Weg nehmen, wo man zu gehen hat, sondern da, wo man geht.
>
> Seneca, *De vita beata* I, 3
> Kant, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, Vorrede

Gedanken kämpfen miteinander im Zweikampf. Ideologien kämpfen in Massenmedien.

* * *

Nachdenkliche Menschen erkennen sich wechselseitig mehr an ihren Fragestellungen als an ihren Antworten. Ideologen wittern sich und ihre Gegner am Geruch.

* * *

Avantgarde ist ein Ruhmestitel. Von der Ehre der Nachhut redet niemand. Und in der Tat: Nachhuten erringen selten Siege. Sie stehen auf verlorenem Posten. Aber sie verschaffen der Truppe die Zeit, sich neu zu formieren.

* * *

* Der Titel spielt auf das gerade erschienene Buch des Verfs. an: *Abseits der Trampelpfade*, Würzburg 2010.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Je kürzer man sich zu fassen sucht, desto länger dauert es.

* * *

Jeder Philosoph, der sein Metier ernst nimmt, fährt irgendwann einmal nach Syrakus. Manche vielleicht auch zwei- oder dreimal. Aber nur Ideologen bleiben dort auf Dauer.

* * *

Es gibt kaum etwas Unvernünftigeres, als schlankweg zu erklären, dieses oder jenes sei vernünftig.

* * *

Die Geschichte ist kein verläßlicher Bundesgenosse. Sie ist unberechenbar.

* * *

Wer unentwegt von Menschenrechten spricht, verliert dabei leicht den Singular aus dem Blick, auf dem sie basieren.

* * *

Gegen Ungerechtigkeit kann man protestieren, gegen Dummheit nicht.

* * *

Wo das Wort ›Brüderlichkeit‹ in Umlauf kommt, sollte man die Flucht ergreifen. Schon der inflationäre Gebrauch des Wortes ›Bruder‹ ist bedenklich. Das Alte Testament, aber auch die griechische Tragödie ist voll von den entsetzlichsten Brudergeschichten.

* * *

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Unsere Linke ist heute der verläßlichste Anwalt der Meinungsfreiheit der Linken.

* * *

Fische sind auch nur Menschen. Auch sie reißen sich die Brocken gegenseitig aus dem Maul.

* * *

Auch der schrecklichste Völkermord besteht nur aus vielen einzelnen Morden.

* * *

Das Adjektiv ›vorurteilslos‹ läßt sich ähnlich wie ›obdachlos‹ nicht steigern. Wer es versucht, zeigt damit, daß er über das Problem der Vorurteile wenig nachgedacht hat.

Vorurteilslosigkeit ist eine Illusion. Schon der Versuch, die eigenen Vorurteile nicht auch noch zu kultivieren, stellt eine hohe intellektuelle Leistung dar.

Nachdenkliche Menschen sagen nicht ›vorurteilslos‹, sondern ›vorurteilsarm‹.

* * *

Mit dem Adjektiv ›kritisch‹ steht es so ähnlich wie mit dem Gebrauch von Maggi: Wenn man das Gewürz an jede Suppe schüttet, zerstört es jeden ursprünglichen Geschmack.

* * *

Vorschlag für eine fällige Namensanpassung: Frankfurter Allgemeine Schickeria.

* * *

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Feier runder Geburtstage in Literatur und Kunst ist nicht etwa ein Ausdruck lebendiger Kultur, sondern eher ein Anzeichen für ihren Niedergang.

* * *

Der Mensch befindet sich in einem unaufhebbaren Zwiespalt: Die Erde ist voll von Köstlichkeiten. Er selbst aber ist so gebaut, daß er unvermeidlich mehr von ihr erwartet, als sie zu bieten hat.

* * *

Da der Mensch unentrinnbar nach Glück strebt, muß er an etwas glauben. Wo nichts anderes bleibt, glaubt er an die Glücksverheißungen der Werbung.

* * *

Es gibt im Leben des Menschen Stunden intensivsten, geradezu überwältigenden Glücks. Die Rede vom Wohlbefinden zieht sie auf die Ebene der Alltäglichkeit hinab. Auch an dieser Stelle erweisen sich viele unserer Sozialwissenschaftler als die Sachwalter des Trivialen.

* * *

Das Glück des Menschen ähnelt einer Hibiskusblüte. Sie blüht mit unglaublicher Intensität, aber sie blüht in der Regel nur einen Tag.

* * *

Altwerden heißt, erstaunt bemerken, wie veränderlich so viele Dinge sind, auf deren Beständigkeit man seinen Lebensplan gegründet hatte.

Altsein heißt, die Tage zählen, bis der Winter vorüber ist.

Je älter man wird, desto enger rücken die Jahrhunderte zusammen. Die Weimarer Republik oder das deutsche Kaiserreich, das war doch fast gestern. Und nur Primaner und zu junge Bundespräsidenten glauben, der Peloponnesische Krieg sei unendlich weit von uns entfernt. Dabei

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hat der letzte auf europäischem Boden zwischen 1914 und 1945 stattgefunden.

* * *

Eine der wichtigsten Rechtfertigungen für so etwas wie Kirche ist der Umstand, daß nur sie uns aus den Engführungen des persönlichen Betens herausführen kann. Guter Gottesdienst hat im buchstäblichen Sinne etwas Mitreißendes. Wer glaubt, ohne ihn auszukommen, ist auf dem besten Weg zur geistigen und geistlichen Verarmung.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6. Wissenschaft

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Toshiro Nakasai

Folk Psychology and the Problem of Other Minds[1]

1. Introduction

It is my aim in this paper to reconsider the problem of other minds in the light of recent developments in the philosophy of mind. Now one might think that it would be out of fashion to argue whether one can justify one's belief in the existence of other minds. But I do not think so. For it is not clear what was wrong with the arguments for the existence of other minds. To begin with, it will be argued that neither the traditional arguments from analogy nor the Wittgensteinian arguments from criteria are acceptable. I will argue that the argument from analogy gives us a wrong starting point on the one hand and the argument from criteria gives us a wrong goal on the other. Finally I will try to locate this problem in the framework called Folk Psychology. First I will take up the traditional arguments of A. J. Ayer in his [1953] (reprinted in [1954]).

2. Argument from analogy

Ayer had defended the traditional arguments by arguing that »there are not such things as statements about other minds«. His arguments are as follows. It is a necessary truth that one person cannot have the

[1] This article is the revised version of my »What is Wrong with the Arguments for the Existence of other minds?« The original paper was read at the 1988 International Wittgenstein Symposium held in Kirchberg am Wechsel, Austria, and subsequently published in the *Reports of the 13th International Wittgenstein Symposium*, 1989, pp. 221–4. It was in 1988 when I met Professor Hübner in his house of Kiel to discuss some issues concerning his book *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, which was being translated into Japanese by myself, Professors K. Kamino and Y. Kumagai, and published later by Hohsei University Press, Tokyo in 1992.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

experiences of another. Two different people may be said to perceive the same object, but they do not sense the same sense-data. Why not? Because the sense-data are private by definition. So the statement that one person has another's sense-data describes no possible situation. Similarly, it is necessarily true that I cannot have the experiences of another person.

Then how can I know that other people have experiences? Ayer appeals to the analogy between the statements about other minds and those about the past. »We cannot really know what happened in the past because we cannot go back and look« ([1954] p.206). But this does not mean that we cannot know anything about the past. Since we are not contemporary with the past events, we have not the best evidence conceivable about it. It is conceivable that I should be in the best position to know that, say, Caesar crossed the Rubicon. But the case does not seem to be the same with the statements about other minds. It is inconceivable that I should be other person. It is logically impossible that I should be myself and be someone other than myself. But, Ayer argues, the descriptive content of the statement about the past, say, »Caesar crossed the Rubicon«, remains the same so long as the statement says nothing about the point of view from which it is made. Similarly, the statement about other minds, say, »He has a headache«, implies that the speaker of the statement is not himself the person who is in the best position to know its truth, but this is logically irrelevant to the fact which he describes. It does have the same factual content no matter when or by no matter whom the statement is made.

According to Ayer, this makes the statement about the past or about other minds verifiable in principle by the speaker of the statement, though not in fact. And he thereby tried to give a broader basis for the argument from analogy. Now we have no such things as statements about other minds. What we have is the set of neutral descriptions of the world. So the traditional inference from my experience to the experience of other people is now transformed into the normal type of inductive inferences from one set of facts to the other set of facts.

In reply to Bernard Williams' criticism, Ayer now admits that all this is ill conceived (Ayer [1979] p.329). Ayer now subscribes to Hilary Putnam's solution of this problem (Ayer [1973] pp.133–135). I shall consider it later in this paper. At any rate, as Williams pointed out, there is a poor fit between, on the one hand, the egocentric verificationism and the neutral description of the world on the other hand (Wil-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

liams [1979] p.258). Ayer assumes that the world description constructed from a neutral point of view should be justified from an egocentric point of view. But the neutral description seems to render the egocentric justification redundant while the latter seems to make the former impossible.

3. Solipsism

Ayer took it for granted that it is *A* himself that is the person who is in the best position to know the truth of the statement, say, »(The person) *A* has a headache«. But one might say that this assumption would make it impossible that other persons than *A* should understand the statement »*A* has a headache«. The argument from analogy does assume that one can form from one's own case a concept of pain and attribute it to the other people. But how can one do that? Wittgenstein's argument against private languages has often been referred to as the one showing that one cannot do that. Wittgenstein says: »If one has to imagine someone else's pain on the model of one's own, this is none too easy a thing to do: for I have to imagine pain which I do not feel on the model of the pain which I do feel.« (*Philosophical Investigations*, § 302)

Wittgenstein here seems to suggest that it should be impossible for one to start from one's own case alone and then to get a conception of other subjects.[2]

George Berkeley, undoubtedly as solipsistic as any, said »we may be said to have an idea, or rather a notion of spirit, that is, we understand the meaning of the word« (*Principles*, § 140). But does he understand the meaning of the word »other spirits«? In order to understand it, he must be able to conceive »the idea had by other spirits«. If he can, he could infer the existence of other spirits by analogy with his own cases. But »the idea had by other spirits« must be what he cannot conceive. What he can conceive is not »the idea had by other spirits« but his own idea. For him the idea of other spirits has no meaning. It is rather like the idea of material things existing unperceived. It is not that for him it is a contradiction to speak of another's idea. But he »is rather one who simply has no use for the distinction between himself and what is not himself« as P. F. Strawson puts it ([1959] p.73). Let's call

[2] The exegesis of Wittgenstein's arguments is not my concern here.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

him a *reductive solipsist*. Reductive solipsist like Berkeley has to imagine the idea which he does not have on the model of the idea which he has. This is indeed none too easy a thing for him to do.

4. Argument from criteria

It seems to be the case that the argument from analogy gives us a wrong starting point. According to Norman Malcolm ([1958]), it contains »the mistaken assumption that one learns from one's own case what thinking, feeling, sensation are«. A philosopher who resorts to the argument from analogy cannot regard behaviour as a criterion of mental phenomena. If he did, he would not have to resort to the analogical arguments. He should have no criterion for determining whether other people have experiences. In other words, he does not understand the sentence that other people have experiences. So their question whether other people have experiences is itself meaningless. Following Don Locke [1968] this argument and those arguments similar to it may be called the argument from criteria.

The argument from criteria is supposed to be derived from Wittgenstein's famous dictum »An ›inner process‹ stands in need of outward criteria« (*Philosophical Investigations*, §580). And it is also claimed to eradicate the sceptical arguments about other minds. For we become sceptical about the existence of other minds by separating conceptually the mental states from their outward expressions in behaviour. In so far as one admits that those two are only contingently related, one can doubt that there may be the one without the other. If there were a conceptual link between the two, there would be no room for such a sceptical doubt.

But to say that p is a criterion for q is not to say that p entails q. It is not the case that if someone manifests pain-behaviour then he must be in pain. He may pretend to be in pain. Or he may manifest no pain-behaviour even when he is in pain. Criteria are circumstance-dependent, as P. M. S. Hacker said ([1986] p.316). »Pain-behaviour does not entail being in pain, and being in pain is not necessarily manifest.« (ibid., p.294). But we can say that one pretends to be in pain only if we understand the meaning of the word ›pain‹. That is to say, only if we have a criterion for pain.

Malcolm says »The destruction of the argument from analogy

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

also destroys the problem for which it was supposed to provide a solution« (Malcolm [1958] p.138). He thinks that the destruction of the problem of other minds follows from the impossibility of private languages just as the destruction of the analogical arguments follows from the falsity of the assumption that one learns from one's own case what pains are. But Malcolm argues as if it were the case that if one has a criterion for *p* then one knows that *p* exists. In his criticizing John Stuart Mill, Malcolm says »If he had a criterion he could apply it, establishing with certainty that this or that human figure does or does not have thoughts and feelings« (ibid., p.131). It is as if Malcom said that if one knows that *p* he does not have to ask whether *p* or not and if he asks whether *p* or not then he does not know that *p*.

As S. Kripke says, »Malcolm seemed to suppose that a ›criterion‹ for attributing sensations to others was a way of establishing with certainty that they have such sensations« (Kripke [1982] p.119; cf. Don Locke [1968] ch.VI). To say that *p* is a criterion for *q* is not to say that *p* is a criterion for establishing with certainty that *q*. Malcolm, in criticizing the mistaken assumption that one learns from one's own case what pains are, seems to fall into another mistaken assumption that one learns what mental states are from outward criteria. This is a full-fledged verificationism. We do not learn what pains are from pain-behaviours.

The arguments from criteria, however, are not necessarily tainted with verificationism. If one has a criterion for a pain, then he understands the word ›pain‹, and no more than that. Nevertheless, it is still illegitimate to ask whether someone is in pain when he manifests a pain-behavior in appropriate circumstances. It is illegitimate not because his being in pain is established with certainty but because those who understand the meaning of the word ›pain‹ would not ask such a question. Understanding the meaning of the word ›pain‹, we take it for granted that other human figures are not robots but persons. Indeed it is by means of analogical arguments of a sort that I sometimes reason how my wife feels. But I am not going to establish by arguments from analogy that my wife is feeling like getting a divorce. I reason how she feels because I take my wife to be a person. We take the behaviour not as mere physical movements but as human actions. So we do not have to resort to the arguments from analogy to guess that other people have experiences. In this sense the argument from criteria does make the argument from analogy redundant.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

But the present version of the argument from criteria seems to involve a whiff of verificationism. For, in this case, those who understand the meaning of the word ›pain‹ are supposed to be justified in using the word ›pain‹. This version, like the arguments from analogy, tries to justify our belief in the existence of other minds. So this argument would have to assert not only that »An ›inner process‹ stands in need of outward criteria«, but also that »An ›inner‹ process always has outward criteria«. This is obviously false. As Malcolm admits, many inner processes have no outward criteria ([1963] pp.101–2).

Let's imagine the following solipsist. Unlike reductive solipsists, he admits that it is not meaningless to speak of other people, but he claims that there are no other people, there is only himself in this world. According to him other people were all killed by aliens and somehow replaced with androids. Let's call him an *eliminative solipsist*. He has a criterion for a pain. So he could say correctly that he is in pain. But he would claim that the same sentence when used of someone other than himself is empirically false. Even if he is wrong, he is wrong on factual grounds. He will not be refuted by the argument from criteria.

If we purge away any version of verificationism from the arguments from criteria, we will get the following position: the problem of other minds is solved or rather dissolved not by justifying somehow our beliefs in other minds but by showing that such beliefs do not exist. As Wittgenstein said, it is not the case that »I believe that he is not an automaton«, but »My attitude towards him is an attitude towards a soul« (*Philosophical Investigations*, II, iv, p.178). »I am not of the opinion that he has a soul«. To be of such an opinion is to bring the metaphysical considerations into the context of the language understanding. We must distinguish two different language-games. »If you try to reduce their relations to a simple formula you go wrong« (ibid., p.180). It is like the distinction between the world of primary qualities and that of secondary qualities. Each world is semantically autonomous, so to speak. ›He is in pain‹ is a manifest ›fact‹ like the fact that ›this is red‹. It is neither a belief to be justified nor a hidden assumption. If we see someone breeding before our very eyes, what we see is not a criterion for a pain but a pain itself. His being in pain is a manifest fact, and the argument from criteria tainted with verificationism seems to fail to capture this ›manifest‹ fact.

But I would have to say that even if freed of any version of verificationism, the present argument would make it trivial that other people

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

have minds. Indeed the gap made by verificationism now disappears. But in return the concept of mind is now confined within the context of ordinary life. Wittgenstein said »only of a living human being and what resembles (behaves like) a living human being can one say: it has sensations; it sees; is blind; hears; is deaf; is conscious or unconscious« (ibid., § 281). Malcolm, interpreting this »rich saying«, claims that »It means that living human beings are the paradigms of what can be said to be conscious or unconscious« ([1984] p.31). We do not attribute any form of consciousness to a fly not because we do not know much about a fly but because a fly is so distant from the human form. »We know in advance that no scientific discovery … could justify the attribution of those forms of consciousness to flies« (ibid., p.32). He claims that the primary application of psychological predicates is to living human beings and that »they are applied to other creatures by analogy«. Does he state the psychological reason why we do not want to attribute pains to flies? Obviously not. If he does, then his claim will be a new version of the argument from analogy. We human beings have minds, but it is only by analogy that we can say that other creatures have minds. As if he claimed like Protagoras that language is the measure of all things, of what is that it is, and of what is not that it is not. But language may be the measure of human beings, but not of the measure of all things, since man is not the measure of all things.

5. Folk psychology

The argument from criteria gives us a wrong goal just as the argument from analogy gives us a wrong starting point. The existence of other minds is neither the fact that I could discover if I were someone else, nor the trivial truth not to be justified. My view is that the justification for the attribution of mental states to other creatures is partly scientific, not just a matter of human convention. Before trying to find the right answer to this problem we must locate this problem correctly. Whatever the right answer to this problem might be, the right way of locating it would be to see the fact that having a belief in the existence of other minds is accepting a theoretical framework of one's beliefs and desires in terms of which one explains as well as predicts the actions of other people (Sellars [1956] sections 45–63). The meaning of the sentence ›*A* has a headache‹ is determined by its roles within the above-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mentioned framework, whether *A* might be myself or not. I do not have to look into my mind in order to find that other people have minds. It is not that other's having minds is as trivial as my having mind, but that my having mind is in need of justification as much as other's having minds. This framework has been called Folk Psychology or Commonsense Psychology in the recent literature on the philosophy of mind. We explain the actions of other people as well as of ourselves by reference to beliefs, desires, etc. But to call our belief in other minds by the name Folk Psychology (henceforth FP) is just a right location of the problem, not a right answer to it. It is a mere starting point, not our goal yet.

Hilary Putnam argues in his [1972] (reprinted in [1975]) that »Our acceptance of the proposition that others have mental states is both analogous and disanalogous to the acceptance of ordinary empirical theories« ([1975] pp. 344–345).[3] It is disanalogous insofar as the theory that others have mental states is not an empirical theory. It is like the theory that material objects exist. But it is analogous in that the accepted psychological theories implying that proposition have genuine explanatory powers. The real justification for accepting it is that there is no alternative explanation of the action of other people, as well as the genuine explanatory power of the accepted theories.

I think that Putnam is on the right track. But it is not clear what Putnam means by the analogy between ›mental states‹ and ›material objects‹. If he means by ›material objects‹ such theoretical entities as electron, magnetic field etc., then correspondingly mental states such as beliefs and desires will be theoretical entities of psychological theories. But in that case the proposition that material objects exist will be an empirical one. I do not think that this is what Putnam meant, since we will be led by his analogy to the conclusion that the proposition that mental states exist will be an empirical one. This will put beliefs and desires on the same footing with electrons and magnetic fields. This view may be right. I shall consider it soon. But that is not Putnam's view. So the theories implying that mental states exist are not scientific theories. It is then very difficult to see how they have genuine explanatory powers.

How is it possible that FP has an alleged explanatory and predic-

[3] Ayer now says that this is the right answer to the problem of other minds. Cf. Ayer [1975] p.133.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tive power? Is it only apparent? Or does FP have a genuine explanatory and predictive power? This question would lead us to the question about the scientific status of FP.

P. M. Churchland ([1979] § 12; [1981] p.69) argues that the proposal that our ordinary talk of the mind constitutes the theory called FP provides the solution of the problem of other minds. It is not clear what he means by a ›theory‹, but I assume that he means by it a scientific theory, i. e. the explanatory hypothesis with empirical laws or generalizations. But to have a scientific theory does not mean to have a good science.[4] According to him, the unsatisfactory nature of FP shows that it may be empirically false and that it ought to be eliminated. First, there are many mental phenomena that it fails to explain. Second, it has been stagnant since the age of the Greeks. Third, its categories (especially propositional attitudes) have no prospect of reduction to future neuroscience ([1981] pp.73–75). FP will share the fate of phlogiston theory in the history of science.

I would completely agree with Churchland on these matters, if FP were a scientific theory albeit primitive. As K. V. Wilkes argued ([1978] p.33), the explanation of FP tends to be concerned with matters »relevant to human needs and preoccupations, and to stop there«. FP is generally not interested in systematic explanation (Wilkes [1986] p.170). So, even if FP explains badly, that is no failing. FP operates with a number of law-like generalizations, but they are short of the precision of scientific generalizations (Wilkes [1978] pp.39–40; Madell [1986] p.166). In short, every feature of FP is unsatisfactory from a scientific point of view, but not so bad if it is not scientific.

Bertrand Russell once said in his *Inquiry into Meaning and Truth*, »Naive realism leads to physics, and physics, if true, show that naive realism is false. Therefore, naive realism, if true, is false; therefore it is false« (Russell [1940] p.15). It seems to me that the so-called eliminativists like Churchland or S. Stich have made the similar claim about the relation between FP and Scientific Psychology. »Scientific psychology, if true, shows that FP is false. Therefore FP, if true, is false. Then FP is false«. I think that they are in the grip of naive realism about beliefs. It is naive realism about beliefs that led them to the eliminativism about beliefs.

[4] Churchland argues as if all theories were either scientific or pre-scientific theories. I use the word ›theories‹ widely, so that it may include non-scientific theories.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6. Dennett's Instrumentalism

Once we abandon the naive realistic conception about beliefs, we do not have to adopt the eliminativist conception of FP. Some alternative conceptions are available. For example, the old-fashioned reductive conceptions or very sophisticated realistic conceptions advocated by J. Fodor ([1975]). My view is that the instrumentalist conception of FP is the most plausible one because it does not amount to the total rejection of our conception of ourselves as persons. I will take up D. C. Dennett's version of instrumentalism.

Dennett distinguishes several stances ([1971] reprinted in [1978]). Suppose that we want to predict the next move of a chess-playing system whether it may be a person or a computer. We can adopt the design stance or physical stance. This is concerned with the functional design of the system or with its internal physical states. We can also adopt the intentional stance, where we attribute to the system certain beliefs and desires. We figure out what it would be most rational to do given those beliefs and desires. The system whose behaviour can be predicted this way is called the intentional system. Dennett says: »Lingering doubts about whether the chess-playing computer really has beliefs and desires are misplaced; for the definition of intentional systems I have given does not say that intentional systems really have beliefs and desires, but that one can explain and predict their behavior by ascribing beliefs and desires to them …« ([1971] reprinted in [1978] p.7)

For Dennett beliefs and desires are not *illata* or theoretical entities but *abstracta* or logical constructions ([1981b] p.46). The folk psychological notion of beliefs lies somewhere between being *illata* and being *abstracta* (ibid., p.48). Dennett proposes not the elimination but the rational reconstruction of FP. The rationally reconstructed FP is called »pure intentional system theory« (ibid., p.50). He is an instrumentalist, but not a fictionalist ([1983] p.380). He says that »The decision to adopt the intentional stance is free, but the facts about the success or failure of the stance, were one to adopt it, are perfectly objective« ([1981c] p.63). So the acceptance of the intentional strategy is not a matter of convention.

Dennett argues that it is unlikely that the *illata* we find in scientific psychology will resemble beliefs of our FP ([1981a] p.72). »But whatever *illata* we find, we will interpret them and assign content to them« (ibid.). We need »the system of *abstracta* that fixes belief and

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

desire by a sort of hermeneutical process that tells the best, most rational, story that can be told« (ibid., p.71). Intentional system theory is the one that we use self-consciously for the scientific purpose. It is an »engine of discovery« however »vacuous as psychology« it may be ([1983] p.382).

These considerations do not suggest that FP is not a protoscience. FP is unsystematic and dinky now, but there may be no reason to suppose that it cannot be developed into a scientific theory. Undoubtedly science grows out of non-science. So why should we not develop it into science? Due to the limit of space I must be brief about this. The fundamental categories of FP are not natural kinds. Beliefs and desires as well as persons who have them are not natural kinds. They are more like artefacts such as chairs and tables.[5] They have no real essence to be discovered by empirical investigations. So it would be misguided to try to modify FP into a scientific theory. If we will modify the folk psychological notion of beliefs into the scientifically respectable one, we will have to replace beliefs with something which are not beliefs at all. We can construe PF instrumentalistically from a scientific point of view. But it does not tell against taking PF realistically. Just as desks are as real as electrons, beliefs are as real as neurons.

7. Concluding Remarks

As Dennett says, FP is almost our second nature. He distinguishes the fourth stance called the personal stance. It presupposes the intentional stance ([1978] p.240). I would like to say that just as intentional stance constitutes intentional system theory, personal stance constitutes FP. There is a great difference between personal stance and intentional stance, the difference which Dennett does not realize fully. Intentional stance is descriptive. Its description does not contain the system itself which adopts the stance. On the other hand, the personal stance is not descriptive, but prescriptive. The system which adopts the personal stance should be itself a person.

My conclusion is that Folk Psychology is the theory of persons, or the theory of ourselves. The theory has evolved from Homer to Freud.

[5] Cf. McGinn [1980] p.178: »We cannot construct a Twin earth example for mental properties«.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

We have been taught and learned it from our birth. As Dennett argues, the concept of a person is »inescapably normative« ([1978] p.285). But the concept of person is not normative in the same sense as that of intentional system. The latter concept is only methodologically normative. Our personal stance is prescriptive rather than descriptive. Dennett says about FP that »It may be a myth, but it is a myth we live in« ([1981b] p.40). I would rather say that FP is our ethics in its original sense of *ethos*. What should be done is neither to eliminate it nor to justify it, but to locate it correctly.

Literature

Ayer, A. J. [1953]: »One's Knowledge of Other Minds,« *Theoria*, XIX, reprinted in Ayer [1954] pp.191–214.

Ders. [1954]: *Philosophical Essays*, reprinted 1972, Macmillan.

Ders. [1973]: *The Central Questions of Philosophy*, Weidenfeld and Nicolson.

Ders. [1979]:« Replies,« in Macdonald, G. F. ed. [1979] pp.277–333.

Berkeley, George [1710]: *Principles of Human Knowledge*.

Biro, J. I. & Shahan, R. W. eds. [1982]: *Mind, Brain, and Function*, University of Oklahoma Press.

Churchland, Paul M. [1979]: *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, reprinted 1986, Cambridge U.P.

Ders. [1981]: »Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes,« *Journal of Philosophy*, 78, pp.67–90.

Dennett, Daniel C. [1971]: »Intentional Systems,« *Journal of Philosophy*, 68, reprinted in Dennett [1978].

Ders. [1978]: *Brainstorms*, reprinted 1985, The MIT Press.

Ders. [1981a]: »Making Sense of Ourselves,« *Philosophical Topics*, 12, 1, reprinted in Biro, J. I. & Shahan, R. W. eds. [1982] pp.63–81.

Ders. [1981b]: »Three Kinds of Intentional Psychology,« in *Reductionism, Time and Reality*, ed. by R. Healey, Cambridge U.P., pp.37–61.

Ders. [1981c]: »True Believers,« in *Scientific Explanation*, ed. by A. Heath, Oxford U.P., pp.53–75.

Ders. [1983]: »Intentional systems in cognitive ethology,« *Behavioral and Brain Sciences*, 6, 3, pp.343–90, with peer commentaries and response by author.

Fodor, Jerry A. [1975]: *The Language of Thought*, Harvard U.P.

Hacker, P. M. S. [1986]: *Insight and Illusion*, revised edition, Oxford at the Clarendon Press.

Kripke, Saul A. [1982]: *Wittgenstein on Rules and Private Language*, reprinted 1984, Basil Blackwell.

Locke, Don [1968]: *Myself and Others*, Oxford at the Clarendon Press.

Macdonald, G. F. ed. [1979]: *Perception and Identity*, Macmillan.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Madell, Geoffrey [1986]: »Neurophilosophy: A Principled Sceptic's Response,« *Inquiry*, 29, pp.153–168.
Malcolm, Norman [1958]: »Knowledge of Other Minds,« *Journal of Philosophy*, LV, 23, reprinted in Malcolm [1963] pp.130–40.
Ders. [1963]: *Knowledge and Certainty*, Prentice-Hall.
Ders. [1984]: »Consciousness and Causality,« in Armstrong, D. M. & Malcolm, N., *Consciousness and Causality*, 1984, Basil Blackwell.
McGinn, Colin [1980]: »Philosophical Materialism,« *Synthese*, 44, pp.173–206.
Putnam, Hilary [1972]: »Other Minds,« in Rudner, R. & Scheffler, I. eds., *Logic and Art*, Bobbs-Merrill, reprinted in Putnam [1975] pp.342–61.
Ders. [1975]: *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers of Hilary Putnam, vol. 2*, Cambridge U.P.
Russell, Bertrand [1940]: *An Inquiry into Meaning and Truth*, reprinted 1969, Penguin Books.
Sellars, Wilfrid [1956]: »Empiricism and the Philosophy of Mind,« *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1, Minnesota University Press, pp.253–329.
Strawson, P. F. [1959]: *Individuals*, reprinted 1974, Methuen.
Wilkes, K. V. [1978]: *Physicalism*, Routledge & Kegan Paul.
Ders. [1986]: »Nemo Psychologus nisi Physiologus,« *Inquiry*, 29, pp.169–185.
Williams, Bernard [1979]: »Another Time, Another Place, Another Person,« in Macdonald G. F. ed. [1979] pp.252–261.
Wittgenstein, Ludwig [1967]: *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, third edition, reprinted 1968, Basil Blackwell.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Uwe Henrik Peters

Gedanken zur Wirklichkeit psychischer Krankheit und über Beziehungen zur Philosophie

I

Eine Frau kommt zusammen mit ihrem Ehemann zum Psychiater, weil sie meint, ihr Mann müsse verrückt sein. Der Ehemann aber macht sich Sorgen um die seelische Gesundheit seiner Frau. Auf die Bitte des Psychiaters, doch ein Beispiel zu nennen, worauf diese Meinungen beruhen, ergreift der Mann das Wort. Seine Frau habe nun schon mehrfach aus den Nummernschildern vorbeifahrender Autos als eine für sie bestimmte Botschaft entnommen, dass ihr Ehemann sich gerade jetzt in großer Lebensgefahr befinde. Sie habe ihn von unterwegs angerufen und verlangt, dass er sich unbedingt in den Schutz der Polizei begebe. Sie sagt dazu, er müsse geistig nicht in Ordnung sein, weil er diesen eindeutigen Zeugnissen keinen Glauben schenken wolle.

Alle daraufhin unternommenen apparativen Untersuchungen zeigen ein völlig normales und unauffälliges Bild. Ebenfalls gibt es keinerlei Hinweise für eine psychosomatische Erkrankung in der Vergangenheit oder Gegenwart. Als erfahrener Psychiater aber weiß ich, dass keine dieser Untersuchungen notwendig war, denn die geschilderten Umstände gibt es nur bei dem, was Schizophrenie genannt wird. Im Interesse der Kürze gehe ich hier nicht darauf ein, wie der Fall wohl zu beurteilen wäre, wenn es nicht eine für die Frau bestimmte Botschaft wäre, die sie entzifferte, sondern wenn sie zufällige Beobachterin von etwas geworden wäre, was nicht für sie bestimmt war. Worauf es mir in dem Fall ankommt, ist das Denken, dass etwas am Denken verkehrt ist. Das aber ist vornehmlich ein Feld für Denker, also für die Liebhaber der Weisheit.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

II

Kurt Hübner hat einmal in einem Vortrag vor Chirurgen[1] sehr schön die beiden Seiten der Medizin auseinandergelegt. Bei der einen ist der Patient wie in einem naturwissenschaftlichen Experiment nur ein Objekt, dessen subjektive Empfindungen unbeachtlich sind. Bei der anderen Seite der Medizin treten Arzt und Patient in eine personale Beziehung. Daher nennt er sie personale Medizin. Die beiden Seiten der Medizin stehen nicht im Gegensatz zu einander, sondern sind komplementär. Es gibt aber noch etwas Drittes. Denn für den oben geschilderten Fall ist eine solche Beschreibung nicht ausreichend. Vielmehr kommt etwas hinzu, was weder der naturwissenschaftlichen Medizin noch der Psychosomatik angehört. Zu allererst ist es ein philosophisches Problem, das den Einzelmenschen betrifft. Dass es sich in dem geschilderten Fall überhaupt um eine Krankheit handelt, ist nur historisch begründbar. Eine sachliche Begründung dafür gibt es nicht.

Was also haben Psychiatrie und Philosophie miteinander zu tun? Sehr viel. Mit leichter Übertreibung kann man die Psychiatrie als einen ärztlichen Zweig der Philosophie auffassen. Gemeint ist hier vor allem jener Teil der Psychiatrie, bei welchem körperliche Ursachen der als Krankheiten bezeichneten Zustände und Entwicklungen nicht bekannt sind und wir gute Gründe für die Annahme haben, dass es solche tatsächlich nicht gibt. Diese »Krankheiten« machen sogar in der Praxis den größeren Teil dessen aus, was als ärztliche Seelenkunde bekannt ist.

III

Wir leben als Psychiater allerdings in Fakultäten, in denen das »Ideal der Exaktheit« gewöhnlich der alleinige Maßstab ist, nach welchem der Erfolg eines Wissenschaftlers gemessen wird. Hier kann ich auf Kurt Hübner und eine seiner Arbeiten zurückgreifen. In einer Arbeit *Das Ideal der Exaktheit und die Wissenschaft*[2] zitiert er Einstein mit fol-

[1] Ohne Titel veröffentlicht in *Langenbecks Archiv der Chirurgie, Supplement II* (Kongresbericht 1989), S. 33–39.

[2] Kurt Hübner: *Das Ideal der Exaktheit und die Wissenschaft*. Universitätstage 1963, S. 94–108.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gendem Ausspruch: »Zu diesen elementaren Gesetzen [deren Aufsuchen die Aufgabe der Physiker ist] führt kein logischer Weg, sondern nur die auf Einfühlung in die Erfahrung sich stützende Intuition«. Wie viel mehr trifft dies auf die Psychiatrie etwa in dem geschilderten Fall zu, in welcher Beobachtung und gesprochene Texte das einzige sind, worauf man sich stützen kann. Dazu schreibt Hübner weiter in der zitierten Arbeit: »Es ist also, wie ich glaube, ein altes abendländisches Vorurteil, dass Exaktheit und Wahrheit notwendig miteinander zusammenhängen.« Mit diesem Vorurteil sind wir als Psychiater ununterbrochen konfrontiert.

Gewiss haben wir Psychiater in einem wichtigen Teil unserer Aufgaben mit solchen Körperkrankheiten zu tun, welche Auswirkungen auf die Psyche haben. Deswegen müssen wir unbedingt Ärzte sein. Es wäre nicht ausreichend, wenn wir nur Psychologen wären. Das trifft ganz besonders zu, wenn zwischen einander bei oberflächlicher Betrachtung ähnlichen Erscheinungen zu unterscheiden ist. Aber bei den genuin psychisch Kranken, bei denen es keine Körperkrankheit gibt und die biologischen Grundlagen von Gehirn und Körper intakt sind, da geht es um Veränderungen, welche eigentlich das Interesse eines jeden Philosophen wecken müssten. Ich meine damit erstens die eigentümlichen Änderungen des Verstandes, wie es sie nur bei den Schizophrenen gibt. Zweitens meine ich damit die Emotionspsychosen, bei denen die alle Grenzen sprengenden Emotionen immer wieder in Symbolen zum Ausdruck gebracht werden.[3] Das dritte sind die Krankheiten der Stimmung, auch Gemütskrankheiten genannt. Verstand, Denken, Emotion, Stimmung, Gemüt, hinter jedem dieser Worte verbirgt sich ein großer Problemkreis. Insbesondere auf die Emotionen möchte ich hier hinweisen, in denen wir nicht weiter sind als es Descartes 1648 in *Die Leidenschaften der Seele* beklagt hat.[4]

Letztlich meine ich das aber persönlich, bezogen auf das, was meine eigenen Denk- und Arbeitsweisen in der Psychiatrie ausmacht. Das wiederum hat mit Kurt Hübner und der Entwicklung seines philosophischen Denkens zu tun. Unter einem auch autobiographischen

[3] Als Einführung siehe: U. H. Peters: Emotionspsychose, in: A. M. Freedman/H. I. Kaplan/B. J. Sadock/U. H. Peters (Hgg.): *Psychiatrie in Praxis und Klinik. Band 1. Schizophrenie, affektive Erkrankungen, Verlust und Trauer,* Stuttgart 1984, S. 306–316.

[4] Klaus Hammacher (Hrsg.), René Des Cartes: *Les Passions de l'âme*. Chez Henry Le Gras: Paris MDCXLIX. – Zweisprachige neue Ausgabe, übersetzt: Die Leidenschaften der Seele, Hamburg 1984.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aspekt möchte ich dazu zunächst etwas erzählen, ehe ich dann wieder auf das Allgemeine zurückkomme.

IV

Im Jahr 1954 lernte ich Kurt Hübner kennen. Damals war er ein noch fast unbekannter wissenschaftlicher Assistent, der an seiner Habilitationsschrift arbeitete und für sich keinerlei Aussicht sah, jemals mit seiner Philosophie seinen Lebensunterhalt zu bestreiten. Seine Frau hatte sich darauf eingerichtet, dass sie es werde sein müssen, welche für den nötigen Lebensunterhalt der Familie zuständig sei. Zu dieser Zeit war ich noch Medizinstudent und hatte gerade erst das Physikum hinter mir. Aber wir gehörten beide einem informellen Kreis an, dessen historische Bedeutung meines Wissens bisher noch von niemand beschrieben worden ist. Mittelpunkt dieses Kreises war Else Reimers, die unverheiratete Besitzerin eines Restaurants in Kiels bester Lage, der Holstenstraße, dem »Cafe Reimers«. Sie war die engste Freundin meiner Mutter und meine Patentante. Daher wohnte ich bei ihr, war ihr Vorleser, weil sie fast blind war und bekam die Erlaubnis, an den wissenschaftlichen Abenden teilzunehmen, obwohl ich deren Grundregel nicht erfüllte. Diese Regel bestand darin, dass einer der Teilnehmer ein noch unveröffentlichtes Werk vorzutragen und zur Diskussion zu stellen hatte. »Tante Else«, wie sie sich von allen nennen ließ, hatte nämlich ein Faible für die Wissenschaften und belohnte jeweils mit außergewöhnlichen Genüssen aus ihrem Restaurant. Man wird die Ähnlichkeit – nicht Gleichheit – mit griechischen Symposien leicht bemerken.

Kurt Hübner war zunächst nur deshalb Mitglied des Kreises geworden, weil er mit der Ärztin Dita Roser verheiratet war. Diese war die Tochter der bekanntesten Kieler Ärztin, war selbst Ärztin wie auch Mitbegründerin und Textschreiberin des bekanntesten deutschen Nachkriegskabaretts, der »Amnestierten«, und eine sehr gebildete Frau. Ein weiteres ständiges Mitglied war der Romanist August (»Gustl«) Buck, damals noch Privatdozent, der zu dieser Zeit Vorlesungen über den Nouveau Roman hielt, zu der alle gingen. Später bekam er einen Ruf nach Marburg, wo er Rektor der Universität wurde und Präsident der Dante-Gesellschaft. Ständiges Mitglied war auch der Zoologe Wolfgang Tischler, Deutschlands erster Ordinarius für Ökolo-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gie und ein in der Wolle gefärbter Naturwissenschaftler. Bei ihm hatte ich schon als Vorkliniker Vorlesungen über die tierischen Parasiten gehört, ebenso wie bei seinem Vater die Botanik. Gelegentliche Gäste waren etwa der Germanist Erich Trunz, der schon damals an der »Hamburger Ausgabe« von Goethes Werken arbeitete. Über seine Nazivergangenheit war damals noch nichts bekannt. Ein weiterer gelegentlicher Gast war der Philosoph Karl-Otto Apel, dessen Interesse sich damals vor allem auf die Sprachphilosophie bezog, wozu er vortrug. Ein weiterer Kieler Philosoph dieses Kreises war Paul Lorenzen, der damals vor allem seine Spielart des Operationalismus vertrat, den er für endgültig erklärte.

In dieser heterogenen, aber harmonisch diskutierenden Gesellschaft wurden die Arbeiten Kurt Hübners diskutiert, die erst sehr viel später zu einem Buch geronnen sind. Durch die genannten Umstände hatte ich den Vorzug, selbst die frühesten Arbeiten noch vor deren Erscheinen im Druck kennen zu lernen. Wenn Kurt nach dem Essen mit seiner klaren Stimme vortrug, erhielt er als erstes stets Widerspruch von seiner klugen Frau Dita, die unablässig auf Klarheit und Einfachheit des Ausdrucks drängte und dabei eine bestimmte Sorte Bonbons lutschte, die stets eigens für sie bereit gehalten wurden.

V

Mir gefällt heute oft nicht, dass man Kurt Hübner nur nach seinen Büchern beurteilt und daraus zitiert. Er hat eine große Zahl von Einzelarbeiten veröffentlicht, die keineswegs immer zu Büchern zusammengefasst wurden. Ich fange mal mit Kurt Hübners Dissertation an, die Untersuchung über das Opus postumum Immanuel Kants. Dazu sagte er, dass er dieses gewöhnlich missachtete Werk in gewisser Weise als den Höhepunkt von Kants Philosophie betrachte. In immer wieder neuen Ansätzen versuche Kant zu einer Gesamtdarstellung vorzudringen, die ihm allerdings nicht mehr gelungen sei. Tatsächlich hatte sich bei Kant zur Zeit der Abfassung bereits eine langsam fortschreitende Demenz eingestellt. Diesen Faden habe ich später in einer Arbeit »Demenz am Beispiel eines Philosophen« aufgenommen. Gewöhnlich wird nämlich bei der Demenz in mechanistischer Weise als »Defekt« wahrgenommen, was nicht mehr geht, statt die Aufmerksamkeit auf das zu richten, was möglich ist. Im langsamen Übergang vom normalen Den-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ken auf dementes Denken können sich die Inhalte immer mehr auf das Wesentliche zusammenziehen.

Lange Zeit erschien es allerdings so, als wenn sich die Produktivität Hübners in einer langen Reihe von Einzelarbeiten und kleineren Gelegenheitsbroschüren erschöpfen werde. Immer wieder las er nach dem Essen bei »Tante Else« klare Abhandlungen zu Einzelaspekten vor, die sein gleichgehendes philsophisches Denken jeweils unter diesen Aspekten erkennen ließen. Seinen Versicherungen aber, er arbeite an einem größeren Werk konnte man nach mehreren Jahren keinen Glauben mehr schenken. Zwar habe ich bei mir einen großen Stapel solcher Einzelarbeiten liegen, die er für mich mit einer Widmung versah. Bisher habe ich aber noch keine vollständige Personalbibliographie gesehen, an welcher man sich orientierten könnte.

Schließlich erschien 1978 doch das so lange angekündigte Werk, es war die *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*. Der Autor war inzwischen 57 Jahre alt und hatte bereits eine erfolgreiche wissenschaftliche Kariere hinter sich. 1960 bis 1971 war er Ordinarius für Philosophie an der TU Berlin gewesen, wodurch er aber nicht aus Kiel entschwand. Denn Dita behielt ihre ärztliche Praxis in Kiel bei, sie führten nun eine Wochenendehe, was beide als sehr positiv erlebten. Auch die Vorträge bei Tante Else erfuhren auf diese Weise keine Unterbrechung. 1971 gelang ihm dann der gewünschte Rückruf nach Kiel. Da war ich allerdings selbst schon nicht mehr in Kiel. 1965 hatte ich mich in Kiel für Neurologie und Psychiatrie habilitiert und war 1969 einem ersten Ruf an die Universität Mainz gefolgt und leitete dort die Neuropsychiatrische Universitätsklinik.

VI

Die Gedanken Hübners, die in der *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft* ihre endgültige Ausformung gefunden hatten, waren mir alle bekannt und dienten mir über ihren Grundzweck hinaus auch als seelische Stütze. Als Mediziner bewege ich mich hauptsächlich unter Kollegen, welche die Medizin als ein Gebiet der angewandten Naturwissenschaft verstehen. Für sie hat die Geschichtsforschung die Aufgabe herauszufinden, wie es damals wirklich war. Philosophie ist für sie etwas, womit man sich als Hobby am Wochenende befassen kann. Philosophie ist auch beliebt als Lieferant für Zitate bei festlichen Anlässen. Wenn man

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jedoch die Gegenwart aus ihrer historischen Tiefe zu verstehen und daraus zu neuen Erkenntnissen vorzudringen versucht, tun Mediziner das oft als »bloßes Gerede« ab, indem sie jede andere Erkenntnis als die naturwissenschaftliche aus ihrem Denken ausschließen.

Historisch gesehen ist das aber ganz anders. Dass die Geisteskranken einer bestimmten Ärztegruppe oder überhaupt Ärzten zur Versorgung übergeben wurden, hat, wie bereits gesagt, ausschließlich historische Gründe. Die Gesellschaft betrachtete sie eben als krank, ohne sich um Gedanken zu bemühen, warum sie denn als krank anzusehen seien. Eine wesentliche wissenschaftliche Aufgabe besteht deshalb darin, das nur gefühlte Kranksein explizit zu machen.

VII

Was wir heute Schizophrenie nennen hat seinen Ursprung in dem 1713 von Christian Wolff erstmals in der hochdeutschen Mundart veröffentlichten Werk *»Vernünfftige Gedancken Von den Kräfften des menschlichen Verstandes Und Ihrem richtigen Gebrauche in Erkäntniß der Wahrheit«*. Darin heißt gleich der erste Satz: »Der Mensch hat nichts vortrefflicheres von Gott empfangen, als seinen Verstand: denn so bald er nur in demselben verrücket wird, so bald wird er entweder ein Kind, oder ärger als ein wildes Thier, und ist also ungeschickt, Gott zu ehren und den Menschen zu dienen.« Mit Verstand ist hier das Vermögen des Menschen gemeint, Gedankenglieder in formal-logischer Weise miteinander zu verknüpfen. Wenn das Wort »verrückt« hier erstmals im aufgezeigten Sinne gebraucht wird, hat das durchaus eine wörtliche Bedeutung. Der Gedankengang eines »Verrückten« (das Adjektiv wurde bald zum Substantiv) erfährt immer wieder eine für den Hörer oder Leser nicht nachvollziehbare Unterbrechung. Der Gedanke bricht ab, ein anderer schließt sich unmittelbar daran an und bricht wieder ab usw. Dadurch entsteht der Eindruck der Verrücktheit. Das ist der Kern der aus der deutschen Philosophie heraus entwickelten Schizophrenie, wozu es in anderen Ländern und Sprachen keine Parallelen gibt. Auch bei Hübner ist *»Verrücktheit* [der] *der Rationalität am meisten entgegengesetzte Zustand«*.[5]

[5] Kurt Hübner: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg/München 1978, S. 393.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wenn man aber Medizin grundsätzlich als angewandte Naturwissenschaft begreift, dann muß – so wird tatsächlich deduziert – Schizophrenie eine körperliche Ursache haben. So hat sich ein merkwürdiges Paradox gebildet. Ein Psychiater, welcher an den naturwissenschaftlich begründeten Ursprung der Schizophrenie und ähnlicher Psychosen trotz Fehlens von irgendwelchen Beweisen »glaubt«, gilt den anderen medizinischen Forschern als seriöser Naturwissenschaftler. Wer jedoch daran Zweifel äußert und auf das Fehlen eben solcher Beweise hinweist, gilt als unwissenschaftlicher Fantast oder als Philosoph, was etwa dasselbe ist.

VIII

Damit kehren wir zurück zur »Kritik der wissenschaftlichen Vernunft«, das einer Ärztin gewidmet ist, »Frau Dr. med. Ellen Roser zum Gedächtnis«, also der Mutter Dita Hübners und geliebten Hausärztin von »Tante Else«. Mein Exemplar weist viele Unterstreichungen und andere Gebrauchsspuren auf, im Buchmarkt für antike Bücher wäre es daher unverkäuflich. Daraus zu lernen ist, dass alle Wissenschaft letztlich als ein Regelsystem nach dem Muster, wenn A, dann B zu verstehen ist. Da ich auch Neurologe bin und es durchaus viele Krankheiten der Psyche gibt, deren Ursache in einer Krankheit des Körpers liegt, möchte ich nicht das eine Mal naturwissenschaftlich, das andere Mal aber geisteswissenschaftlich denken müssen, wie allerdings viele unser Fach verstehen, als eine doppelgesichtige Disziplin.

Wir haben in der Psychiatrie ebenso wie in den Humanwissenschaften das Problem, dass sie total verwissenschaftlicht und rationalisiert werden soll. Die gegenwärtigen Neurowissenschaften haben lediglich die historische Reihe frustraner Versuche fortgesetzt.

So weit dies die endogenen Psychosen[6] betrifft, beruht es auf einer Täuschung. Die Vertreter einer rational verwissenschaftlichten Psychiatrie berufen sich immer wieder auf eine *increasing evidence*, also auf anwachsende Beweismittel. Sie kündigen uns immer wieder die vollständige rationale Erklärung dieses Wissensbereiches als un-

[6] Ich verwende hier einen heute nicht mehr üblichen Ausdruck, weil damit die untereinander sehr verschiedenen psychischen Krankheiten mit einem einzigen Begriff zusammengefasst werden können.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mittelbar bevorstehend an (»we are on the threshold«), aber es kommt dann doch nichts. Meines Erachtens wird auch niemals etwas kommen, weil das Mythische, welches darin liegt, seinen eigenen Gesetzen unterliegt.

IX

In einem Aufsatz zu Mythos, Logos und Psychoanalyse[7] spricht Hübner von dem »Konflikt, der zwischen einer mit mythischen Erfahrungen arbeitenden Psychoanalyse und Psychotherapie einerseits und der aufklärerischen Attitüde des modernen Menschen andererseits besteht«. In der Tat wollen die Vertreter einer naturwissenschaftlich gedachten Psychiatrie die Psychoanalyse nur an ihren Heilerfolgen messen, etwa so, wie man ein Medikament gegen ein Placebo testet. Dazu müssen dann allerdings erst einmal Messkriterien erfunden werden, die selbst nicht rational begründbar sind. Freud und seine Tochter Anna waren sich dieser Problematik durchaus bewusst. Erst kürzlich hatte ich Gelegenheit, in der Library of Congress in der unveröffentlichten Korrespondenz zwischen Anna Freud in London und ihrem psychoanalytischen Vertrauten, Kurt Eissler in New York, zu lesen. Beide zeigen sich darin überzeugt, dass das Wesentliche der Psychoanalyse in dem liegt, was sie darin die »angewandte Psychoanalyse« nennen. Gemeint ist die psychoanalytische Ontologie, welche es erlaubt, Innerseelisches und Zwischenmenschliches aus einer einheitlichen Lehre heraus zu erklären. Freud selbst war allerdings wohl der Meinung, etwas Wirkliches »entdeckt« zu haben und nicht eine erdachte Welt zu erschaffen.

Die Psychoanalyse bewegt sich im Praktischen, also im Umgang mit ihren Klienten (Patienten) immer nur am Rande der Psychiatrie. Ihre Domäne sind die »Nervösen«, wie sie früher treffend mit einem einheitlichen Begriff zusammengefasst wurden.[8] Gemeint sind die-

[7] Gemeint ist hier der Aufsatz »Vom Mythos über den Logos zur Wissenschaft – ein Fortschritt? Gedanken zur Grundlegung der Psychoanalyse«, der mir als Manuskript vorliegt.

[8] Ein Beispiel ist: A. Padioleau: *Von der moralischen Heilkunde bei der Behandlung von nervösen Krankheiten.* Ein von der Kaiserlichen Adademie der Medizin gekröntes Werk. Frei übers. und mit Anmerkungen und Zusätzen ausgestattet von (G.) Eisenmann, Würzburg/Stahel 1865.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jenigen, die weder wirklich psychisch krank noch wirklich gesund sind. In den Fällen, in denen Freud einmal einen Ausflug in die Psychiatrie unternommen hat, wurden lediglich Modelle, welche aus der Erfahrung mit den Nervösen stammten, klinischen Begriffen übergestülpt. Hierbei denke ich an den Fall des Senatspräsidenten Schreber, der von Freud dazu benutzt wurde, um Vorstellungen über Paranoia (welche Schreber gar nicht hatte) zu exemplifizieren.[9] Das trifft ebenso auf »Trauer und Melancholie« zu, wobei es sich eben gerade nicht um die Zustände von endogener Depression[10] handelte, auf welche es seither immer wieder bezogen wird.

Da wir als Psychiater keine tatsächliche Hilfe von den Psychoanalytikern bekommen können und da wir, sofern wir sie überhaupt hatten, die Hoffnung aufgeben mussten, uns gänzlich in die Naturwissenschaften einpassen zu können, müssen wir uns hilfesuchend an die Philosophen wenden, da hierin unsere einzige Hoffnung bestehen kann.

Es gibt wenige, aber immerhin einige schriftliche Zeugnisse, welche einem Philosophen einen leichten Zugang in die Welt einer ganz besonderen Psychose bieten. Hierzu gehört in erster Linie das Selbstzeugnis des bereits erwähnten Senatspräsidenten Daniel Paul Schreber[11], das zugleich ein Werk der Weltliteratur ist. Schreber war selbst hochgebildet und verwendete gerade darum immer wieder Bilder oder direkt subjektiv erlebte Mythen. Um immer wieder aufkommenden Irrtümern vorzubeugen, weise ich noch darauf hin, dass es sich bei Schrebers Buch um eine Verteidigungsschrift handelt und dass er sie in Zeiten geschrieben hat, in denen er nicht psychotisch war, also das Erlebte nur aus der Erinnerung zusammenfassen konnte. Hätte man ihn selbst in seinem psychotischen Zustand erleben können, wäre die Beschreibung vermutlich anders ausgefallen. Schreber litt wiederholt an einer Form von vorübergehender Psychose, welche sich dadurch

[9] Sigmund Freud: Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiografisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides). *Jahrb. Psychoanal.* 3 (1911) 9–69. GW 8, 239–320.

[10] Auch hier verweise ich darauf, dass ich absichtlich den ungebräuchlich gewordenen Begriff benutze.

[11] Daniel Paul Schreber: *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken nebst Nachträgen und einem Anhang über die Frage: »Unter welchen Voraussetzungen darf eine für geisteskrank erachtete Person gegen ihren erklärten Willen in einer Heilanstalt festgehalten werden?«*, Leipzig 1903.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auszeichnet, dass auf geläufige Mythen und Metaphern zurückgegriffen wird.[12] In der großen, meist in fremden Sprachen geschriebenen Literatur über diesen Fall fehlt immer wieder der enge Bezug zu Psychosen dieser Art und zu diesem besonderen Fall. Sprich, die Diskussion lässt das eigentlich Psychiatrische daran aus.

X

So sehr die psychischen Krankheiten ein fruchtbarer Acker für philosophisches Denken sind oder zumindest sein könnten, so wenig passen in der Praxis offenbar Psychiatrie und Philosophie zusammen. Jedenfalls, wenn es nicht nur um die Bestätigung mechanistischer Konzepte von Körper und Seele geht. Das fing schon in der Frühzeit der Aufklärung gleich so an. Georg Ernst Stahl (1660–1734) griff die Schrift des Aristoteles »Peri Psychis« auf und schrieb der Psyche in der ärztlichen Kunst eine Art Leitfunktion zu. Damit war Stahl ärztlich sehr erfolgreich. Jedoch musste er dafür bis auf die heutige Zeit von Seiten einer auf Chemie und Physik gestützten Medizin sehr viel Schelte ertragen. In seiner akademischen und sonstigen Karriere konnte er dadurch nicht mehr behindert werden, denn er war bereits Professor der Hallenser Universität. Mit seiner frühen Schrift *De passionibus …*[13] und zahlreichen nachfolgenden Schriften wurde er nicht nur der Begründer einer bis heute kaum beachteten frühen und sehr erfolgreichen Psychotherapie[14], sondern bereicherte auch die Philosophie um neue Aspekte. Wie Wolfram Mauser schreibt, hat der Mediziner Stahl auch den Gang der Philosophie nicht nur seiner Zeit beeinflusst.[15] Ein Psychiater wie Emil Kraepelin (1856–1926), der heute vielen als Vater der Psychiatrie

[12] Einzelheiten dazu siehe: Peters, U. H.: Daniel Paul Schrebers, des Senatspräsidenten Krankheit. Fortschr. *Neurol. Psychiat.* 63 (1995) 469–479.

[13] Georg Ernst Stahl: *Diss. de passionibus animi corpus humanum varie alterantibus*, Halle 1691.

[14] Hier ist besonders auf ein frühes »Lehrbuch« für psychische Behandlungen hinzuweisen: Johann Christian Bolten: *Der Arzneiwissenschaft Doktors Gedanken von psychologischen Kuren*, Halle im Magedeburgischen 1751.

[15] Wolfram Mauser: Glückseligkeit und Melancholie. Zur Anthropologie der Frühaufklärung, in: Wolfram Maurer: *Konzepte aufgeklärter Lebensführung. Literarische Kultur im frühmodernen Deutschland*, Würzburg 2000, S. 211–243.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Welt gilt,[16] konnte sich nicht einmal in Psychiatrie habilitieren, weil sein psychiatrisches Denken nicht von mechanistischen Hirnmodellen ausging, sondern in hippokratischer Weise die Beobachtung zur Grundlage seines Denkens machte. Nur mit Hilfe eines Philosophen (Wilhelm Wundt) konnte er sich bei einem Neurologen habilitieren. Als Kraepelin als Psychiater weiter erfolglos blieb, riet ihm Wundt, sich nur noch um einen philosophischen Lehrstuhl zu bemühen. Kraepelin ging ins Ausland (Dorpat), von wo er nach Jahren nach Heidelberg zurückkehren konnte, nachdem er signalisiert hatte, er werde nicht weiter einem Modell der Psyche folgen, das nicht mechanistisch ist. Ein Mann wie Georg-Theodor Ziehen (1862–1950) zog sich nach einer sehr erfolgreichen akademischen Karriere als Psychiater in Utrecht, Halle und Berlin zunächst als philosophischer Privatgelehrter zurück, bis man ihn auf den Halllenser philosophischen Lehrstuhl berief. So viel über die praktischen Leiden der Ärzte, welche es wagen, Philosophie als wesentlichen Teil ihrer Arbeit und ihres Denkens anzusehen.

XI

Zum Abschluss möchte ich begründen, warum Kurt Hübner 90 Jahre alt werden musste und warum auch dieses Alter noch nicht ausreichend ist. Es gibt da ein wissenschaftlich noch nicht genügend erforschtes Gesetz oder auch psychiatrisch-psychologische Regel. Gewisse Philosophen müssen sehr alt werden, um ihre Gedanken ausreichend zu Papier bringen zu können. Ich denke da etwa an Hans-Georg Gadamer, der fast sein ganzes Lebenswerk nach der Emeritierung geschrieben hat. Wenn ich die große Reihe bedeutender Werke betrachte, die Kurt Hübner nach der Emeritierung geschrieben hat, denke ich, dass es auch ihm nötig und möglich sein wird, das Lebensjahrhundert noch zu überschreiten.

[16] Kraepelin hatte vor allem durch sein Lehrbuch, das in 8 Auflagen erschien, eine Breitenwirkung innerhalb der Medizin.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Werner Theobald

Menschenbild und Menschenwürde als Grundprobleme der Bioethik[1]

Es gilt in der Gegenwartsethik als Kunstfehler, *Begründungsprobleme* durch *anthropologische Entwürfe* wie »Menschenbilder« lösen zu wollen (Ott 2001, 28). Andererseits kommt keine Ethik ohne ein ihr zugrundeliegendes Menschenbild aus. Jedes ethische Modell hängt von einem impliziten oder expliziten Menschenbild ab und bezieht gerade daraus seine Überzeugungskraft.

Es fällt nun auf, dass es zur Geschichte des Begriffs »Menschenbild« bisher so gut wie keine Forschung gibt (Janich, Korsch 2005, 138). Geäußert wird jedoch die Vermutung, dass dieser Begriff ein *Ersatz für Letztbegründungen* sei, was auch die Versuchung erklärte, mit seiner Hilfe Begründungsprobleme in der Ethik, die ja im wesentlichen aus dem Fehlen einer *Letztbegründungsmöglichkeit* resultieren, lösen zu wollen. Was heute im Begriff Menschenbild verankert ist, hatte, so eine verbreitete Einschätzung, zuvor seinen Ort in der Metaphysik und in der Religion. Da diese aber als zu traditionell bzw. »vergangenheitsbezogen« erachtet worden seien, habe sich die Begrifflichkeit umgestellt (ebd.).

Es erscheint sinnvoll, den Beginn dieser Entwicklung im späten 19. Jahrhundert zu verorten. Das traditionell bzw. in der vergangenen Geschichte Geglaubte und Gedachte erscheint der in dieser Zeit sich verfestigenden Vorstellung von aufklärerischer Vernunft als grundsätzlich zweifelhaft, gilt doch als das Prinzip aufgeklärten Denkens der

»geschichtliche Fortschritt, die Idee, dass alles der kritischen Vernunft unterworfen ist, so dass ein absolutes Festhalten an Geglaubtem, Gegebenem je im Verdachte eines unkritischen und damit blinden Dogmatismus steht. Darin liegt, dass der durch diese Vernunft und ihre freie Erkenntnis geleitete Mensch als autonomer Gestalter der Geschichte betrachtet wird, in der er,

[1] Dieser Beitrag integriert verschiedene Aspekte zur Thematik aus meinem Buch *Ohne Gott? Glaube und Moral*, Augsburg 2008.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unablässig an seiner Selbstverwirklichung arbeitend, in beständigem Fortschritt begriffen ist« (Hübner 2006, 257).

Der Mensch entwickelt ein neues Selbstverständnis, das sein Bild von sich selbst zu prägen beginnt. Emanzipiert von der Vergangenheit und ausgestattet mit einer Rationalität, die es ihm immer mehr erlaubt, die Welt, in der er lebt, technisch zu beherrschen, sieht er sich als »Schöpfer seiner selbst« (ebd.) – eine Entwicklung, die Mitte des 20. Jahrhunderts in der Zurückweisung jedes normativ-anthropologischen Menschenbildes gipfelte, das von einem vorgängigen, quasi ontologisch oder »natürlich« gegebenen *Wesen* des Menschen ausgeht und schließlich in die moderne These mündete, dass es kein feststehendes Wesen »Mensch« gibt, sondern nur noch den »offenen Entwurf Mensch«, der »erst den Menschen schafft« (Ratzinger 1982, 167). Dabei scheint das Ziel der völligen Emanzipation erreicht, »wenn der Mensch technisch erzeugt werden kann, wenn er nicht mehr an der Zufälligkeit des Bios hängt, sondern, alle Geheimnisse durchschauend, sich selber plant in einem Denken, das nicht nach rückwärts blickt, sondern allein die Bedürfnisse und Hoffnungen der Zukunft zum Maßstab bestimmt« (Ratzinger 1982, 97).

Der Gipfel eines solchen »Sich-selber-Planens« ist das, was derzeit unter dem Begriff »Enhancement« diskutiert wird. Unter Enhancement versteht man (bio-)medizinische Eingriffe in den menschlichen Körper, die nicht nur der Bekämpfung von Leid und Krankheiten, sondern auch – und vor allem – einer Optimierung bzw. »Verbesserung« des Menschen dienen. Es legitimiert sich durch den alten, insbesondere von der Moderne reanimierten und zum »Projekt« umgewidmeten Traum, sich von materiellen und sozialen Fesseln und Zwängen zu befreien. Dabei geht das moderne Emanzipationsbestreben über den Anspruch des klassischen aufklärerischen Humanismus hinaus. Stellte jener nur das Individuum in den Mittelpunkt, dessen Recht auf freie und selbstbestimmte Entfaltung und Entwicklung unterstreichend, so zeichnet sich medizinisches Enhancement durch ganz besondere Ziele der »Befreiung« aus sowie durch das Arsenal der Mittel, diese zu erreichen. Es geht ihm um die Überwindung der von der Natur gesetzten biologischen Grenzen, um nicht nur Krankheiten, sondern auch das Altern und den *Tod* zu überwinden. Die physischen, geistigen und emotionalen Fähigkeiten des Menschen will es in nicht gekanntem Maße verbessern, den exponentiellen Wissenszuwachs auf Forschungs-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gebieten wie der Gentechnik, der Intelligenz- und Kognitionsforschung sowie der Nanotechnologie nutzen, damit der Mensch nicht nur lerne, sich selbst zu verstehen, sondern auch – und vor allem – sich zu *verändern*. Es geht ihm um den Schritt von der *natürlichen Evolution* zur *gesteuerten Autoevolution* des Menschen.

Drei »Brücken« werden unterschieden, um dieses Ziel zu erreichen (Kurzweil, Grossman 2004). Die erste ist derjenige Teil des Weges, auf dem wir uns heute bereits befinden: technische Eingriffe in die Reproduktion und Fortpflanzung des Menschen sowie eine Optimierung des Stoffwechsels (z. B. durch Hormonpräparate), um die bekannten Ursachen des Alterns so effektiv wie möglich einzudämmen. Brücke Nr. 2 bildet die Gentechnologie. Man hofft, mit ihrer Hilfe in der nahen bis mittleren Zukunft Gendefekte in der Keimbahn oder im entwickelten Gewebe reparieren zu können, die mit dem Alterungsprozess zusammenhängen; dabei wird auch das mögliche Einschleusen sog. »Langlebigkeitsgene« diskutiert, die das Altern verzögernde Stoffe produzieren sollen. Brücke Nr. 3 basiert auf einer entwickelten molekularen Nanotechnologie, die eine vollständige Kontrolle der molekularen Vorgänge innerhalb der Zellen möglich machen soll. Fernziel ist die Ablösung des biologischen Gewebes durch optimierte Materialien, die einen weit größeren Parameterbereich an Funktionalität, Beständigkeit und Zuverlässigkeit abdecken sollen. Der Mensch, so heißt es visionär und programmatisch, werde in Zukunft Wissenschaft und Technik benutzen, um den Tod und die dahin führenden Prozesse wie Krankheit und Altern erfolgreich zu bekämpfen. Die Minderung oder gar Beseitigung seiner biologischen Schranken verändere das *eigentliche Wesen* des Menschen und – die *Definition des Menschseins selbst*.

Man kann angesichts solcher Visionen feststellen: Der vom Menschen selbst geschaffene Mensch tritt nicht mehr als ein »Geschenk des Schöpfers« in die Welt, sondern als »Produkt unseres Machens«, das nach »selbst gewählten Bedürfnissen selektiert werden kann. Über diesem Menschen leuchtet nicht mehr der Glanz der Gottebenbildlichkeit, der ihm seine Würde und Unantastbarkeit gibt, sondern nur noch die Macht menschlichen Könnens. Er ist nur noch des Menschen Bild« (Pera, Ratzinger 2005, 63). Aber, so kann man ergänzend fragen: *welches* Menschen?

Damit schlägt die bioethische Diskussion eine Verbindung zwischen zwei Problemfeldern, die sich bisher in dieser Radikalität nicht stellte: zwischen dem des Menschen*bildes* und dem der Menschen*wür-*

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

de. Es drängt sich nämlich im Anschluss an jene Frage eine weitere auf: Kann ein Mensch Würde besitzen, der das Werk des Menschen ist?

Würde, darüber sind sich die Philosophen heutzutage weitgehend einig, kann ein Mensch nur als Person besitzen; denn nur als Person könne der Mensch Träger von Rechten sein, die seine Würde begründen. Als bloßes Naturwesen besitze er weder Recht noch Würde, da es so etwas in der Natur nicht gibt. Würde und die Rechte, die eine Person ausmachen, würden ihr vielmehr verliehen und entzogen oder verweigert, sie würden zugesprochen und abgesprochen (Borsche 2005).

Wem nun Rechte verliehen, wem sie entzogen werden sollten und *in wessen Macht* diese Verleihung und dieser Entzug stehen sollten, ist eine moralphilosophische Frage. Hegel hat gezeigt, dass diese Frage nicht ursprünglich ist. Denn um in der Lage zu sein, sie zu stellen und zu erörtern, müssen wir als Personen immer schon anerkannt sein. Diese wechselseitige Anerkennung der Person ist die sittliche Wirklichkeit, in der wir leben, und als solche ist sie die Bedingung dafür, dass wir die Gründe dieser Anerkennung philosophisch diskutieren können. Nietzsche war es dann, der erkannt hat, dass das Fragen nach den Gründen der Moral ein riskantes Experiment mit unserem Leben ist. Was wir bei dieser Suche nämlich entdecken, ist die Kontingenz der moralischen Grundlagen unserer Lebensform (Borsche 2005). Die scheinbar so selbstverständliche Verbindung von Mensch und Person bspw., auf der die Menschenrechte und damit unser gesamtes Rechtssystem beruhen, ist historisch geworden und bedingt. Genauer: sie ist *christlich* begründet. Bereits der Begriff der Person verweist auf diese Tradition (Splett 2006, 23). Wenn nun aber, mit Nietzsche gesprochen, Gott tot ist, was wird dann aus unseren unveräußerlichen Rechten? Was wird, wenn dieser absolute Garant der Menschenwürde verloren gegangen ist, aus der Gott geschuldeten Anerkennung aller Menschen als Personen?

Mit dieser Frage tritt die Konsequenz des neuzeitlichen, gänzlich auf sich selbst gestellten moralphilosophischen Denkens in aller Schärfe hervor. Seit Hobbes und Nietzsche geht es nämlich um die Frage, ob überhaupt, ferner aus welchem Grund und mit welchem »Recht« *alle* Menschen als Personen, als Träger unveräußerlicher, eigener Rechte angesehen werden sollten. Nur nach christlicher Überzeugung sind dies alle Menschen qua ihres Mensch-Seins. Betrachtet man dagegen die Geltung von Rechten als *Konvention*, wobei *der Mensch selbst* der Urheber der Moral ist, dann geht deren unbezweifelbare Gewissheit

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verloren. »Wenn der Mensch nach dem Menschen lebt«, schrieb schon Augustinus, »wird er dem Teufel ähnlich« (Augustinus 1979, 919). Ihrer göttlichen Herkunft beraubt, kann die Moral »beliebiger Kritik, fundamentalem Zweifel oder gar totaler Verwerfung« ausgesetzt sein; »keine Norm, kein Wert kann die Würde der Unantastbarkeit reklamieren« (Bayertz 1987, 177). Die Würde des Menschen wird »antastbar« (Wetz 1998), und der Glaube an die Menschenrechte ähnelt, wie der schottische Moralphilosoph Alasdair MacIntyre es einmal polemisch formulierte, dem »Glaube an Hexen und Einhörner« (MacIntyre 1988, 98). Man kann auch schlicht auf die politische Realität verweisen:

»Menschenrechte, verstanden als Willenserklärungen einer historisch-kulturell begrenzten Gemeinschaft, die mit dem Anspruch artikuliert werden, unbegrenzt und überhistorisch für alle Menschen zu gelten – auch für diejenigen, die nicht zur Gemeinschaft derer gehören, in deren Namen sie artikuliert wurden –, sind eine problematische Konstruktion. Sie kann auf zweierlei Weise verstanden werden: entweder als Absicht und Aufforderung, gewaltsam in fremde Rechtsräume einzugreifen und diejenigen Personen, für die diese Rechte noch keine Gültigkeit besitzen, zu deren Anerkennung zu zwingen; oder als Angebot und Einladung an die Mitglieder fremder Rechtsgemeinschaften, diese Rechte als eine gemeinsame Rechtsgrundlage verschiedener Rechtssysteme anzuerkennen« (Borsche 2005, 5).

So ist es bekanntlich noch nicht lange her,

»dass die chinesische Regierung als Sprecherin einer eigenständigen großen Kulturtradition und eines beträchtlichen Teils der Menschheit die westlichen Regierungen hat wissen lassen, dass sie sich deren Lehre von den Menschenrechten nicht aufdrängen lassen wolle. Sie vertrat vielmehr die Ansicht, dass die Rechte des Individuums an den Rechten – nicht anderer Individuen, sondern der Gemeinschaft – ihre Grenze finden sollten« (ebd.).

Dies gelte auch für die Frage nach dem Wert des (menschlichen) Lebens, das jener Auffassung zufolge zwar keinen unbedeutenden, aber doch einen Preis habe. Probleme der Organbeschaffung etwa, wie man sie in westlichen Ländern kennt, existieren in China nicht. Das gesellschaftliche Bedürfnis nach transplantierbaren Organen wird dort höher angesetzt als das bei uns als selbstverständlich geltende Recht eines Menschen, auch über den Tod hinaus über seinen Körper verfügen zu können – ein typisch »westliches« Recht, wie sich zeigt. Und: ein religiös imprägniertes dazu. Denn: Welchen Sinn sollte es haben, über etwas verfügen zu wollen, wenn das *Subjekt* der Verfügung zu dem

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zeitpunkt, wo diese Verfügung *relevant* wird – nämlich nach seinem Tod – gar nicht mehr existierte?

So trägt die Ethik, wenn es um die existenzielle Frage von Leben und Tod geht, wieder religiöse Züge. Und religiöse Züge sind es auch, die letztlich die Charakteristik der Frage nach der Menschenwürde insgesamt prägen. Ist es nämlich schon fraglich, ob die Geltung der Menschenwürde und -rechte als *Leistung des Menschen* Bestand haben kann, so gilt dies umso mehr, wenn ihr Adressat der *vom Menschen selbst geschaffene Mensch* ist. Ohne den »Hauch des Numinosen«, ohne den »Glanz der Gottebenbildlichkeit«, der (nach alter religiöser Vorstellung) allein erst dem Menschen seine Würde und Unantastbarkeit gibt, ist deren Existenz letztlich nicht denkbar.

Davon zeugt auch der »archaische Abscheu«, den viele bei der Vorstellung vor »geklonten Ebenbildern« empfinden (Habermas 1998, 13). Dessen rationaler Kern ist nicht die mangelnde Autonomie und »Unfreiheit des Klons«, dessen Identität durch gezielte menschliche Produktion prädeterminiert wurde (ebd.), sondern es ist das, was aus einer mythisch-religiösen Sichtweise dazu vermerkt werden kann: dass ein »mächtiges archetypisches Motiv« hinter ihm steht – ein Motiv, das gleichermaßen Abscheu, Schauder und Faszination zu erwecken vermag (Fuchs 1999/2000; die folgenden Seitenzahlen in Klammer beziehen sich auf diese Quelle).

Thomas Fuchs identifiziert dieses Motiv im Archetypus des Doppelgängers. Das Doppelgänger-Motiv, so Fuchs, zeige sich bereits in archaischen Vorstellungen von der Seele. Das *Ka* der Ägypter, die *Psyche* der Griechen und der *Genius* der Römer seien jeweils unsichtbare Abbilder oder Doppelgänger eines Menschen, die nach seinem Tod als Seelenschatten fortdauern – zugleich repräsentierten sie seinen »Dämon«, sein Schicksal und Verhängnis. Der »unheimliche Doppelgänger« sei aber auch ein zentrales Thema der Romantiker und ihrer Nachfahren. Ob als verselbständigtes Spiegelbild, als halluzinatorische Truggestalt oder als abgespaltenes, triebhaftes *alter ego* – immer erscheine er als Verkörperung der »Nachtseite des bewußten Ich«, jener Seite der Person, die Furcht und Entsetzen, aber auch eine geheime Faszination auszulösen vermöge (56).

Worin besteht dieses »Unheimliche« und seine Faszination? Fuchs zeigt, dass es einerseits das Todessymbol ist, für das der Doppelgänger steht, andererseits aber auch die Verheißung der Überwindung des Todes, die Verheißung von Wiedergeburt und Unsterblichkeit (57 ff.). Das

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gelte bereits für den archaischen Seelenschatten, der den Tod begleitet und zugleich überdauert; das gelte aber auch für die Phantasien und Projekte künstlicher Lebenszeugung: Der Mensch begegne im Klon seinem eigenen Leben von außen, d. h. aus der Perspektive des Todes – in seiner Fantasie aber glaube er den Tod zu überwinden, indem er sich selbst technisch reproduziert (59 ff.). »Es gehört zu unserem Leben und Lebendigsein«, resümiert Fuchs,

»daß es seinen Grund in einer Tiefe hat, die nie ganz in die Helligkeit des rationalen Begreifens zu bringen ist (…). Daß er dieses Geheimnis seiner selbst nicht mehr im Verborgenen belassen kann, macht das Drama des Menschen seit der Neuzeit aus. Er versucht, ein Abbild seiner selbst zu erzeugen, sich vollkommen »festzustellen« und zu begreifen. Das vollständig Festgestellte (…) aber ist nicht mehr das Lebendige, sondern das Tote« (68).

Unheimlich nennt man alles, was im Geheimnis, im Verborgenen bleiben sollte und hervorgetreten ist, heißt es bei Schelling. »Das Unheimliche bezeichnet gleichsam den Damm, den das Lebendige und Beseelte gegen seine Verneinung errichtet hat. Der Mensch hat den Drang zu dieser Verneinung in sich« (68). Freud nannte ihn den Todestrieb, C. G. Jung fand ihn in den mythischen Bildern und Archetypen des Unbewussten. Der Chor in Sophokles' »Antigone«, des berühmten mythischen Dramas der Antike, sagte es auf seine Weise: »Vieles Unheimliche birgt die Welt; am unheimlichsten aber von allem ist der Mensch.«

So scheint der Mensch selbst in seiner äußersten Verneinung auf einen metaphysisch-religiösen Kern seiner Existenz zurück zu weisen, dessen Leugnung die moderne Diskussion um das »Bild« des Menschen angesichts seiner biotechnischen Manipulation (und in Zukunft vielleicht auch: Erzeugung) wieder angestoßen hat.

Literatur

Augustinus: Der Gottesstaat, Bd. I, Paderborn 1979.
Bayertz, K.: GenEthik. Probleme der Technisierung menschlicher Fortpflanzung, Hamburg 1987.
Borsche, T.: Mensch und Person, in: fiph-Journal (5) 2005.
Fuchs, T.: Klone und Doppelgänger, in: Scheidewege 1999/2000.
Habermas, J.: Sklavenherrschaft der Gene. Moralische Grenzen des Fortschritts, in: Süddeutsche Zeitung 17./18. 1. 1998.
Hübner, K.: Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne, Augsburg 2006.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Janich P., Korsch D.: Die Orientierungsleistung von Menschenbildern, in: Information Philosophie 5/2005.
Kurzweil R., Grossman T.: Fantastic Voyage, New York 2004.
MacIntyre, A.: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt / New York 1988.
Ott, K.: Moralbegründungen, Hamburg 2001.
Pera M., Ratzinger J.: Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur, Augsburg 2005.
Ratzinger, J.: Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982.
Splett, J.: Ich und Du. Philosophisches zu Person und Beziehung, in: Philotheos (6) 2006.
Theobald, W.: Ohne Gott? Glaube und Moral, Augsburg 2008.
Wetz, F.-J.: Die Würde der Menschen ist antastbar, Stuttgart 1998.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Markus von Hänsel-Hohenhausen

Vom Elektron zur Heiligen Dreifaltigkeit Gottes

Die Einheitlichkeit der einursächlichen dualen Welt in der Drei-Säulen-Analogie von Axiom und Dogma und die Katholizität des Wissbaren

Gotteserweis

1. Das metaphysische Komma in den Naturwissenschaften

Methodische Vorbemerkung

Weil aus einem alles ist,
ist dieses eine in allem.

Heute billigen wir den Naturwissenschaften zu, nicht nur aus der logischen Beweisbarkeit heraus ihre Erklärungen zu formulieren, die wir für wahr annehmen. In der theoretischen Physik sind es Hypothesen, die sich schon und nur durch ihre Wahrscheinlichkeit als Grundlage für weitere Annahmen und damit als einstweilen wahr qualifizieren. In der theoretischen Mathematik ist die Formalisierung soweit fortgeschritten, dass man immer öfter sogar auf die Überprüfung ihrer Ergebnisse an der Realität als überflüssige Denkgewohnheit verzichten zu können glaubt. Ganz unverhohlen Metaphysik treibt auch die Biologie, indem sie den Analogieschluss, der auf unbekannte fehlende Verbindungsglieder ausgeht, als Beweis ansieht. Damit hat sie die Evolutionstheorie erfolgreich gemacht.

Als wahr gilt heute in den Wissenschaften auch, was nicht durch Messung oder Ableitung oder Nachprüfung beweisbar, aber analog und wahrscheinlich ist. Neben der Beweisbarkeit sind in der Wissenschaft also auch wieder andere Wege der Vergewisserung der Wahrheit zugelassen. Die Metaphysik, die immer schon über Axiome, eidetische Hypothesen etc. die Naturwissenschaften beflügelt hat, darf wieder sein. Das Denken ist, jedenfalls in Ansätzen, lateral geworden.

Es liegt daher heute im Bereich des methodisch Möglichen, Konzepte des naturwissenschaftlichen Denkens und intellektuelle Modelle

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Glaubens auf mögliche Analogien und Strukturgleichheiten hin zu untersuchen. Wenn Analogien in den Naturwissenschaften zugelassen sind, um zur Wahrheit der Wirklichkeit vorzudringen, wenn also Analogien innerhalb der Naturwissenschaften Mittel des Beweises sind, dann müssen sie es auch sein können, wenn sie sich zwischen naturwissenschaftlichem Axiom und religiösem Dogma und zwischen theologischem Satz und der Wirklichkeitserfahrung zu erkennen geben. Diese Beweisanalogien haben weitreichende Konsequenzen, weil sie von den Naturwissenschaften selbst zugelassen wurden. Früher waren sie freilich schon einmal gewusst und lagen schon immer im Bereich des Wissbaren.

Die Ansehung der Analogie als Beweis ist ein wichtiger Schritt auf die Wahrheit zu. Aber die Hereinnahme der Analogie in das Register der Beweistechniken ist dennoch ein Missverständnis. Der Beweis ist, bekanntlich, keine Spiegelung der Wahrheit. Er ist nur ein Vehikel der Naturwissenschaften. Im Beweis schleppen diese nämlich immer das Subjekt mit, das den Beweis mit Zirkel, Hammer und Zollstock führt. Die Analogie ist hingegen *mehr* als ein Beweis, weil sich in ihr die Wirklichkeit von selbst *erweist*. Der Anteil des Subjekts, das der Analogie mit oder ohne Handwerkszeug gewahr wird, ist nicht null, jedoch geringer als im Führen eines Beweises.

Die Analogie der Fünffingrigkeit unterschiedlicher Spezies, die auf gemeinsame unbekannte Vorfahren schließt, weckt im Modell von Denken und Vorstellung Verständnis für die Wirklichkeit, die sich in den weiteren Zusammenhängen als wahr erweist. Der aus der Analogie herausgelesene »Beweis« geht also von der Wirklichkeit aus, die sich dem Menschen zeigt und sich in ihm intuiert. Dieses metaphysische Komma erhebt die Analogie, was ihre Wahrheitskraft angeht, über den von Menschenhand geführten Beweis.[1] Die Analogie ist näher an dem, was ist, als der Beweis es jemals sein kann.

[1] Von den unerklärlichen Symmetrien, vermeintlichen Zufallsfunden in den Naturwissenschaften, von der Entdeckung von den Erscheinungen hinterliegenden Zusammenhängen, von der Intuition als Quelle der Hypothetik, vom zustimmenden Denken als Grundlage des Wissens handelt meine Darstellung: *Ich denke, also glaube ich. Cogito ergo credo.* Von Metaphysik und Glaubenswissen als Fundament und Gunst von Naturwissenschaft und westlicher Gesellschaft. Essay. Mit einem Vorwort von Joachim Kardinal Meisner./ *I think therefore I believe. Cogito ergo credo. Metaphysics and religious Knowledge as a Fundament for and beneficial Force within Natural Science and Western Society.* An Essay. With a Foreword by Joachim Cardinal Meisner, Frankfurt/München/London/New York 2008, nachgedruckt Morrisville (U.S.A.) 2009 und in: *Vom*

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Komma des Geistes war für Jahrhunderte die künstlich gesetzte Grenzmarke zwischen Naturwissenschaften und Metaphysik. Das Erstaunliche ist, dass auf dem historischen Höhepunkt des Siegeszuges des Materialismus die moderne Grundlagenforschung in theoretischer Physik, Chemie und Mathematik selbst die Metaphysik wieder zulässt. Ohne sie ist die Wissenschaft an weiterem Fortschritt in den Grundlagen gehindert.

Die christliche Religion und Theologie wähnten sich mit ihrer Geschichtlichkeit und mit ihrem Anspruch auf Vernünftigkeit immer schon im Haus der Wissenschaften, wenngleich sie in den Augen vieler ihm eher nur als mittelalterliches Kapellchen angehängt erschienen. Methodisch haben die Naturwissenschaften nun aber selbst ihre Tür zu dieser Kapelle weit aufgestoßen.

2. These: *Wenn das Axiom vom Atom (Elektron) als Prinzip der körperlichen Welt wahr ist, dann ist auch das Dogma von der Heiligen Dreifaltigkeit Gottes als Prinzip der geistigen Wirklichkeit wahr*

Die geistige Wirklichkeit, an der jedes Individuum Anteil hat, hat einen Gottesbeweis nicht nötig, könnte er doch höchstens die Möglichkeiten des von Menschen geführten Beweises vor Augen führen, aber eben nicht die Möglichkeiten Gottes. Hier geht es darum, die Möglichkeiten Gottes zu erkennen, die sich in der dualen Natur zeigen und auf die hin uns zu verstehen uns anheim gegeben ist. Weil Gott sich darin selbst erweist, handelt es sich um einen »Gotteserweis«, der die mögliche Wahrheit eines Gottesbeweises übertrifft.

In der Physik und in der Religion gilt die Welt als einheitlich aus Einursächlichkeit (Theorie vom Urknall bzw. Setzung eines Schöpfergottes) und deshalb so als einheitlich, dass Verschiedenes analog sein und die Analogie tatsächlich zur Erkenntnis eben dieser Welt führen kann. Einerseits ist Analogie ohne Einheitlichkeit unmöglich. Andererseits bestätigt das Wahrsein von Analogien die Einheitlichkeit der Welt aus Einursächlichkeit.

Von besonderer Bedeutung für das Auffassen der Wirklichkeit, die

---

wahren Antlitz des Menschen. Drei Essays über Bedeutung ohne Kontext, Frankfurt a. M. etc. 2010.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst unaussagbar bleibt, sind heute das Beweisdenken der Wissenschaft und das vernehmende Denken, das der mystische Glauben auch ist. Solange der Mensch die Dinge in ihr Eigensein setzt, wie das Zweite Vatikanische Konzil es formuliert hat, sind seine Wege zum Erkennen widerspruchsfrei und wahr. Wissenschaft, die wahr und vollständig ist, und Glauben, der wahr aus Verbürgung ist, können einander nicht widersprechen. Sie sind die beiden Zugänge zur geistkörperlichen Wirklichkeit der einen, einheitlichen, einursächlichen Schöpfung. Das Erkennen des Individuums ist von diesem Ganzen betroffen und betrifft das Ganze. Im idealen Fall ist es καθολικός, also im Wortsinne katholisch.[2]

In den beiden Erkenntnisbereichen des forschenden, beweiserhebenden Denkens und des Glaubens, das auch vernehmendes und annehmendes Denken ist, wird die Fülle der Realität, die sich weder errechnen, noch in Begriffen, die ihrer Natur nach reduktiv sind, aussagen lässt, gleichermaßen in Modellen an Denken, Sprache und Sinne vermittelt. Diese Modelle sind Repräsentationen des als wahr Erfahrenen, also Sprache, Begriffe, Hypothesen aus Eidetik, Gesetze aus gemittelten Werten, Theorien, die unbeweisbar und unwiderlegbar sind, intuierte Axiome, unumfassbare Paradoxe, in Biografien tiefverbürgte Bekenntnisse und leuchtende Dogmen, aber auch personale Kunst und universale Musik.

Das moderne Individuum lebt vor allem aus Repräsentationen, die zwei einfache Beziehungen (von Materie zur Wissenschaft und vom Geist zur Religion) darstellen. Sie sind die erste, fundamentale Analogie. Das moderne Subjekt teilt diese seine Repräsentationen mit Überzeugung auf in »wissenschaftlich« (glaubwürdig) und in »religiös« (mythisch-fantastisch). Die beiden Zugänge zur erfahrbaren Wirklichkeit gelten als unverbunden und unvereinbar. Materielles, das vernünftig ist, und Geistiges, das unbeweisbar und angeblich nicht vernünftig ist, sind ohne Brücken und gelten sogar als Gegensätze. Die wahre Bedeutung des Personseins, das als Eingehung des Geistes in Körperlichkeit lebendige Mitte und Gewähr aller als wahr erfahrenen Repräsentationen ist, bleibt unerkannt.

Analogien zur Wirklichkeit sind freilich auch analog zu unseren

[2] »Katholisch« ist an dieser Stelle im idealen, umfassenden Sinn gebraucht, der andere Konfessionen und andere christliche Kirchen im Corpus Christi Mysticum grundsätzlich mitumfasst.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Denkmöglichkeiten. Da diese aber unser einziger Zugang zur Realität sind, sind ihre Konzepte des Verstehens in jedem Fall Analogien zu der Wirklichkeit, die wir erfassen können. Insofern und weil das Denken nicht unabhängig von dem, was wir erfahren, entstanden sein kann, sondern in einer Beziehung zu ihm befangen ist, sind Modelle von Realität, auf welche genaue Weise auch immer, analog zur uns zugänglichen und das heißt zur einzigen Realität. Ihre Wahrheit ist, was das physikalische Zutreffen der naturwissenschaftlichen Axiome bzw. ihrer Folgerungen angeht, überdies mit wissenschaftlichen Methoden bewiesen. Die Verstehenskonzepte oder Modelle, die wir uns zum Begreifen der materiellen und geistigen Realität in ihrer Einheit machen, sind also die erste Analogie.

Die zweite Analogie ist die *zwischen* den naturwissenschaftlichen und den religiösen Sätzen, also zum Beispiel zwischen dem Axiom vom Elektron und dem Dogma von der Heiligen Dreifaltigkeit Gottes. Dieser zweiten Analogie, die die Dualität der geistkörperlichen Welt spiegelt, und ihrem Nachweis ist der vorliegende Beitrag gewidmet.

Ist der naturwissenschaftliche Satz als Analogie wahr (er ist zusätzlich sogar aus dem wissenschaftlichen Beweis heraus wahr) und befindet sich ein religiöser Satz in Analogie zu diesem naturwissenschaftlichen Satz, dann muss auch der religiöse Satz wahr sein, denn in einer einursächlich-einheitlichen Welt kann nicht unwahr sein, was gleich dem ist, das der Wahrheit gleich ist. Wenn Analogie als Beweis gilt, was in der Evolutionstheorie anerkanntermaßen der Fall ist, und man in Naturwissenschaft und Religion nicht mit zweierlei Maß zu messen beabsichtigt, dann ist, wenn das Modell des Elektrons analog zur Wahrheit ist und Elektron und Trinität zueinander in ihren Qualitäten analog sind (was noch darzustellen ist), auch das Axiom von der Heiligen Dreifaltigkeit Gottes als Modell des Ursprungs und als Prinzip der Geistwirklichkeit wahr.

Das Ungewöhnliche der Analogie des zweiten, dualen Typus wird annehmbar, wenn wir darauf zurückkommen, dass auch die Naturwissenschaften die Analogie zulassen und erfolgreich nutzen, um die unaussagbar komplexe Wirklichkeit sich in einzelnen Facetten ihrer Wahrheit erweisen zu lassen. Dabei, wir dürfen es nicht vergessen, steht der *Erweis* nicht auf gläsernen Beinen, sondern auf Grund seines metaphysischen Kommas sogar stabiler und potenter in der *Beweis*kraft als die Mechanik des Beweises selbst, des Rechnens, Zählens und Messens.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die dritte Analogie ist die Analogie der zweiten Analogie zur Wirklichkeit: Wenn das naturwissenschaftliche Axiom zur Realität analog ist und das religiöse Axiom ebenfalls analog zur Realität ist und beide deshalb wahr sind (erste, einfache Analogie), und wenn deshalb auch der materielle Satz und der geistige Satz *zueinander* analog und diese deshalb wahr sind (zweite, duale Analogie), dann muss auch dieses dritte Modell analog zur geistkörperlichen Wirklichkeit und deshalb wahr sein. Diese dritte Analogie setzt das Verstehen in der ersten, einfachen Analogie in den wissenschaftlichen und religiösen Sätzen in Beziehung zur Erfahrung der Lebenswirklichkeit. Das rezipierende Sich-auf-die-Welt-Verstehen, das ein Wirken aus Gewirktsein ist, geht über die Natur des Menschen hinaus. Wenn das Individuum zu überschreiten anfängt, was in ihm liegt, ver-steht, transzendiert es sich. Die Dualität der Denkmodelle von Wissenschaft und Glauben verschmilzt mit der Dualität der persönlichen Erfahrung der geistkörperlichen Realität.

Die materielle und geistige Dualität der Denkmodelle entspricht der Dualität der Erfahrungswirklichkeit. Diese doppelte Dualität wird wahr im Personsein, in dem diese zur dreifachen Dualität aufgipfelt und in dem ein Wiedererkennen der Eingehung des Geistes in die Materialität der Welt geschieht. In der Analogie, die der Person aufgeht und in der sie die Welt ertastet, entbirgt der Mensch, in dem sich die Welt transzendiert hat, die Transzendenz der Welt. Die dritte Dualität von Immanenz der Transzendenz – im Spiel von Person und Welt, die das Sinnorgan des Menschen seismisch, wie ein leises Beben, wahrnimmt, entspricht der dritten Analogie. In ihr wirklicht sich das Personsein.

Die Selbstüberschreitung des Menschen auf die Wahrheit zu, die nicht die Wissenschaft sein kann, die das Echo seiner selbst ist, mündet im Bekenntnis zu einer Wahrheit, die unverfügbar aus Unableitbarkeit sein muss. Eine Wahrheit, die dem Leben einen unverbrüchlichen, unverfügbaren Sinn gibt. Die Selbstoffenbarung des christlichen Gottes, die den Menschen erbeben lässt, bietet ihm beides: »Das völlig Unableitbare, weil nicht im natürlichen Wesen des Menschen Gelegene, und die Vollendung dieses Menschenwesens von innen her, sofern Gottes Wort nun nichts anderes, nichts Geringeres wird als – Mensch« (Hans Urs von Balthasar[3]). Deshalb ist die dritte Analogie, die die Wahrheit

[3] Alois M. Haas (Hrsg.), Hans Urs von Balthasar: *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Freiburg 2009, S. 19.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von Denken und lebendiger Wirklichkeit erweist und die Person selbst unverfügbar und frei macht, als Prinzip der Eingehung des Geistes in Körperlichkeit auch die Analogie Jesu Christi: Im wahren Menschen ist die Wahrheit vollendet, die sich vom wahren Gott herleitet und unverfügbar bleibt.

Die erste Analogie und die dritte Analogie treffen die Wirklichkeit, weil sie wissenschaftlich nachprüfbar bzw. weil sie wechselseitig analog sind. Zum Beweis der Schlüssigkeit des Drei-Säulen-Arguments kann es nun nur noch darauf ankommen, die Richtigkeit der zweiten, dualen Analogie nachzuweisen. Dies soll im Folgenden am Beispiel vom Axiom vom Elektron (bzw. vom Punkt) und vom Dogma der Heiligen Dreifaltigkeit Gottes geschehen.

3. Das Elektron und die Heilige Dreifaltigkeit Gottes als die Ursprünge von materieller und geistiger Welt

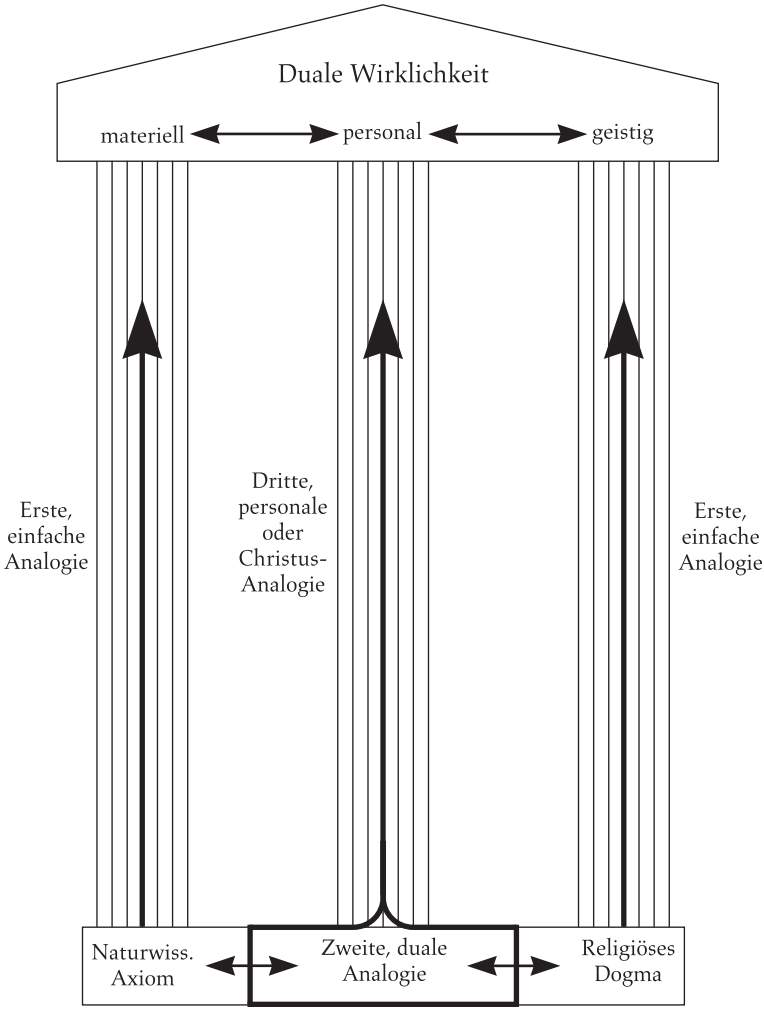
In der Physik hat sich die Idee eines einheitlichen, singulären Anfangs der Welt durchgesetzt, seitdem 1931 die Theorie des Urknalls verkündet wurde. Ein Anfang, der sich selbst setzt und sich keiner Wirkung verdankt, ist ein Ursprung. Er ist »singulär«, weil er unableitbar, unteilbar ist und in ihm alles, wenigstens als Möglichkeit, beschlossen liegen muss. Der Anfang als Ursprung ist die Ursache der Einheitlichkeit der Welt, deren Erscheinungen deshalb Regelmäßigkeiten aufweisen, die wir als Gesetzlichkeiten zu fassen versuchen. Ja, nicht wenigen scheint der Einursächlichkeit der Welt eine alles erklärende Weltformel zu Grunde zu liegen. Nach ihr wird, wie nach einem unanfechtbaren Gottesbeweis, vergebens gesucht, weil die Formel immer die Möglichkeiten des formalisierenden, die Realität reduzierenden Menschen aufbietet, aber nicht die Möglichkeiten der Welt.

Die Idee eines Ursprungs der Welt aus einer einzigen Ursache kehrt auch außerhalb der Physik in den Modellen wieder, in denen andere Disziplinen von ihrer Warte aus die Wirklichkeit zu beschreiben versuchen. In der Geometrie ist es der Punkt, der sich nicht ableiten und nicht teilen lässt. Er ist als kleinste Strecke, die nicht teilbar ist, das Elementarteilchen der Geometrie, der Ursprung aller Geraden und damit aller Körper.

Eine jede Gerade ist eine Linie, die, nach Euklid, gleich liegt mit den Punkten auf ihr selbst. Der Punkt ist das unteilbare einheitliche

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY



Die Drei Säulen des Wißbaren

Eine, das zugleich selbst nicht sichtbar ist. Seine Ausdehnung ist, mathematisch, null. Der Versuch, die Strecke zu finden, die sich nicht mehr teilen lässt, führt in die Unendlichkeit (regressus in infinitum). Obwohl sie mathematisch null ist, ist sie aber deshalb nicht nichts. Denn alles geht aus ihr, der Strecke, die in Unendlichkeit ist, hervor.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sie erfüllt die Kriterien eines Anfangs, der ein Ursprung ist. Die Vorstellung ist ein Axiom, das den Ursprung konkretisiert: Er ist der uns verfügbaren Endlichkeit und unseren Möglichkeiten, ihn zu messen, entzogen. Wenn wir über ihn nicht verfügen können, erweist schon dieses naturwissenschaftliche Axiom die angebliche Überlegenheit des Menschen über die Natur recht überzeugend als Doktrin und das Walten der Metaphysik als real. Im Punkt hat die Geometrie ihren metaphysischen Ursprung.

Für das nichtteilbare kleinste Materieteilchen schuf Demokrit um 450 v. Chr. bekanntlich den Begriff des »Atoms« (das »Nichtzerteilbare«). Seine Eigenschaften charakterisieren bis heute die Elementarteilchen, von denen das Elektron das bekannteste ist. Es hat keine innere Struktur, gilt als punktförmig und unteilbar (es zerfällt nicht). Wir können Eigenschaften des Elektrons wie Masse, elektrische Ladung und Spin messen, aber wir wissen nicht, woraus es besteht. Je konkreter die Vorstellungen werden, je konkreter das Elektron, das ich im Folgenden stellvertretend für alle Arten von Elementarteilchen nenne[4], beschrieben werden kann, desto weniger sichtbar, desto metaphysischer wird es. Dennoch besteht die gesamte sichtbare Welt aus ihm. Es bringt gewissermaßen die materielle Welt hervor, so wie der Punkt, den noch niemand gesehen hat, die Körper der Geometrie erzeugt.

Die Idee vom Elektron und vom Punkt als Modelle von Vorstellung und Denken hat drei Eigenschaften:

- *Unteilbarkeit*
- *einmalige Natur (Singularität als Nichtableitbarkeit)*
- *Einheitlichkeit (mehrerer Elementarteilchen oder Punkte*)

Elektron und Punkt sind Axiome, die für das Begreifen der materiellen Welt denknotwendig sind. Sie sind das Modell des Ursprungs alles Materiellen, also des Universums.

Denknotwendig für das Begreifen des Geistes in der Welt, für den Ursprung des Geistes, an dem wir als duale Wesen teilhaben, ist das Glaubensgeheimnis der Dreifaltigkeit Gottes, das ein Axiom der Religion ist. Es ist im Neuen Testament begründet: Gott, der Vater, Jesus, der Sohn, und der Heilige Geist werden immer wieder gemeinsam aufgerufen (z. B. Mt 28,19). Gottvater ist der Schöpfer der Welt, Gott Sohn

[4] Die Standardtheorie nennt neben dem Elektron bzw. der Elektronenhülle Quarks, Leptonen, Eichbosonen und das Higgs-Boson.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist der Erlöser der Welt, Gott Heiliger Geist ist die Liebe, die die Welt erhält. Gott ist der Quell für das Heil des Menschen, der sich über seine materielle Verfassung erhebt.

Gott ist in Personen unterschieden, aber mit derselben Natur, die sie nicht haben, sondern sind. Sie sind die Hypostasen desselben Insichstehenden (»Substanz«). Jeder der drei ist gleichermaßen Gott, aber die Trinität ist kein Dreigottwesen, sondern monotheistisch: Die trinitarischen Personen sind ungetrennt, obwohl unvermischt. In der Schwebe zwischen dem Dreifaltigsein und dem Dreieinigsein, das ein Einssein von drei Individualitäten ist, umschließt das Paradox das Nichtfassbare, die Seele und den Geist, der die Welt beseelt – das Ostinato in der unendlichen Vielfalt unseres Erlebens.[5]

Das Elektron und die Trinität bezeichnen die Ursprünge von Materie und Geist-Seele. Physikalisches Axiom und Dogma sind aber nicht nur analoge, sich ergänzende Modelle der dualen Realität. Sie sind auch noch in gleicher Weise strukturiert.

Die drei Eigenschaften des Elektrons besitzt auch die Heilige Dreifaltigkeit Gottes:

- *Unteilbarkeit*
- *einmalige Natur (Singularität als Nichtableitbarkeit)*
- *Einheitlichkeit (in der Fraktalität der Geistteilhabe des Menschen)*

Die drei Personen repräsentieren diese Eigenschaften: Der Heilige Geist steht für die Unteilbarkeit des Geistes, Gottvater steht für seine Natur (Singularität) und Jesus Christus vollendet die Einheit von Geist und Körperlichkeit. Diese Einheit ist einheitlich, das heißt für alle Menschen gleich.

Unsere Teilhabe am Geist Gottes ist ebenso paradox wie sein Ursprung in der Heiligen Dreifaltigkeit. Sie ist ebenfalls unteilbar, singulär und einheitlich. Sie ist keine individuelle Absplitterung, sondern immer *ganz* Geist, von einmaliger Natur und unableitbar und für jedes Individuum gleich.

Der Anteil des Menschen am Geist ist einer Erscheinung in der

[5] Ich darf auf mein Schriftchen hinweisen, das sich mit der Geistprägung der abendländischen Geschichte, der Sprachgeschichte, der politischen Theologie etc. befasst: *Vom Antlitz in der Welt.* Gedanken zur Identität im 21. Jahrhundert, Frankfurt a. M./München/London/New York 2007, mit den Stimmen führender Meinungsbildner, EA in Deutsch-Englisch 2005, nachgedr. in: *Vom wahren Antlitz des Menschen. Drei Essays über Bedeutung ohne Kontext*, Frankfurt a. M. etc. 2010.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Geometrie gleich: Das Fraktal beruht, anders als glatte Figuren, auf Selbstähnlichkeit und ist in jedem seiner Teile immer ganz, indem es in jedem beliebigen Teil verkleinerte Kopien seiner selbst zeigt (s. Absatz 4). Es ist, da es bei einer Teilung stets neu erscheint, unteilbar. Es ist sich selbst Ursprung, da es nirgends Bruchstück ist und sich nicht von einem andern als seiner eigenen, sich wiederholenden Rechenoperation ableitet. So ist auch der Geist Gottes zu verstehen: Als Ganzes ist er der Ursprung der einzelnen Teilhabe, die jeweils ebenfalls »ganz« ist. In der Gemeinschaft der einzelnen wiederholt sich dieses Ganze, weil es der Selbstwiederholung, der sog. Iteration, entspringt, die das Alte Testament die Gottebenbildlichkeit nennt. Sie, die Iteration, ist die Ursache des Fraktals, das ebenfalls die dreifaltige Struktur aufweist.

Die Unableitbarkeit des physikalischen Elementarteilchens, die es zum Ursprung der Welt qualifiziert, teilt das Axiom von der Heiligen Dreifaltigkeit – sie ist ein Anfang aus sich selbst und das heißt Ursprung, Ursprung des Geistes, der Ort, von dem alle Teilhabe sich nur herleiten kann. Der Mensch hat Teil am Geist wie die Gerade Teil hat am Punkt und wie das Kristallgitter Teil hat am Elektron. Als Ursprünge, aus denen alles hervorgeht, sind uns diese Anfänge jedoch in die Unendlichkeit entzogen.

Unteilbarkeit, Singularität und Einheitlichkeit, das sind die Kriterien des Axioms vom Elektron und vom Punkt, die auch vom Dogma der Heiligen Dreifaltigkeit erfüllt werden. Sie sind die Kriterien aller Ursprünge, so auch des Urknalls, in dem die Physik die existierende Welt in all ihren Formen und Möglichkeiten enthalten weiß.

Das von Axiom und Dogma bezeichnete materielle und geistige Prinzip umfasst die Wirklichkeit von ihren beiden Seiten. Die Konzepte des Dreieinigen in Geometrie, Physik und Religion sind nämlich nicht nur untereinander analog, sondern sie sind auch analog zur Wirklichkeit. Sie sind keine fein erdachten Architekturen, sondern notwendig, um zur Wirklichkeit in ihrer Undurchdringlichkeit vorzustoßen. Die Axiome von Elektron, Punkt und Heiliger Dreifaltigkeit Gottes als Quellpunkte von Materie, Geist und Seele sind Modelle der Wirklichkeit, für die es keine Alternativen mit größerer Erklärungskraft gibt. Der Glauben an Axiom und Dogma, der verstehen macht, wäre bereits ohne die Nachweisbarkeit des Zutreffens einzelner Folgerungen wahrscheinlich, was in den Grundlagenforschungen der Naturwissenschaften schon den Anspruch auf Wahrheit erfüllt.

Der Einwand, dass wir die Wirklichkeit naturgemäß auf die Mög-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lichkeiten menschlichen Verstehens hin strukturieren und uns im Modellmachen von einem Ahnen leiten lassen, das uns auch irreführen kann, hält der Tatsache nicht stand, dass die dreifaltigen Axiome vom Elektron und vom Punkt zu physikalisch und geometrisch nachprüfbaren Ergebnissen führen. Wenn aber die Axiome analog zur Wirklichkeit sind und das Paradox von der Heiligen Dreifaltigkeit Gottes als Ursprung und Wirksamkeit des Geistes seinerseits analog zu den naturwissenschaftlichen Axiomen ist, stehen wir vor einer kürzestmöglichen Analogiekette: Das Modell vom Geist, das Modell der Materie und die Wirklichkeit sind durch Analogie gegeneinander verankert. Die Wahrheit, die von der messbaren Realität in das Axiom hineinstrahlt, erleuchtet gleichermaßen auch das Dogma.

Dabei ist die eine Analogie nicht von der andern abgeleitet, sie ist nicht die Kopie von der Kopie und verliert in der Enkelgeneration an Schärfe und Aussagekraft. Der Glaubenssatz vom Geist Gottes ist ja nicht als Analogie zum Axiom vom Elektron entstanden, sondern als Gerüst erfahrener Geistwirklichkeit, also ebenfalls aus der Natur. Die Analogiekette hat also die Wirklichkeit als Mitte, die von beiden Seiten so umfasst ist, dass sie begreifbar und wissbar wird.

Man wird all das um so weniger konstruiert finden, wenn man bedenkt, dass die Dreiheit, die sich das Elektron und das Fraktal mit dem in der Heiligen Dreifaltigkeit aufgeschlüsselten geistigen Prinzip teilen, ein allfähiger Operator in der Natur ist, ein hochpotentes Ur- oder Grundmuster des Lebens. Alles fassbare Stoffliche hat nicht zwei oder vier, sondern mit Länge, Breite und Höhe drei Dimensionen. Als Zeugungskonfiguration (2 + 1) ist die Dreiheit geistkörperliche Anfangswirklichkeit fast allen Lebens. In der Musik entsteht aus drei einfachen Tönen der Dreiklang, die universale Harmonie. Das Modell des Dreifaltigen ist also keine hohle Denkfigur, sondern bezeichnet zutreffend die physikalische und die biologische Wirklichkeit und Wahrheit.

Auch das Wesen der Wahrheit ist selbst, wenn sie absolut ist, dreifaltig, Wahrheit, die sich im Bekenntnis mitteilt, also durch Personalität tief verbürgt ist. Wenn wir einen Strauß roter Rosen überreichen und ein Liebesbekenntnis über die Lippen bringen, ist dies die Dreiheit von Gegenstand, Wort und Gebärde. Sie bringt das Unsichtbare, das Metaphysische, in diesem Fall: unsere Liebe, zur Erscheinung. Wenn das Unsichtbare, das, wie Elektron, Punkt und Trinität, Anfang und Ursprung ist, echte Präsenz erhält, gegenwärtig wird, ist dies ein überwältigendes Ereignis.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es ist die Dreiheit von Gegenstand, Wort und Gebärde, ein Mechanismus, der von sich aus anderes erkennen lässt. Deshalb gründen die Sakramente auf genau dieser Dreifaltung des Tuns. Die Einsetzungsworte des Priesters über dem Brot, der Gegenstand und seine Erhebung auf dem Altar sind wieder jene drei Dimensionen, die in eins fallen und den Wandel seiner Bedeutung bewirken. Auch hier erscheint das unsichtbare Geistwirkende. Das Brot wird zu Christi Leib. Christus ist damit körperlich anwesend, Christus, wahrer Mensch und wahrer Gott. Ja, selbst in dieser Formel steckt die Dreiheit der Dimensionen: Der wahre Mensch, in dem sich Gott und seine Liebe zu den Menschen verkörpert haben und immerzu neu in Körperlichkeit eingehen.

Dass die Axiome von Wissenschaft und Religion, die der Wirklichkeit eine Struktur geben und sie uns damit erschließen, paradox sind, mag mit unserer Natur zusammenhängen, die, wie alles geistgeprägte Materielle, in menschlichen Begriffen, paradox ist. Das Leben ist ein Mysterium (daraus lat. *sacramentum*), eine gewirkte Wirklichkeit, in die wir hineingeboren werden, um zu sterben, eine Realität, die uns unverständlich ist. Wir, die wir schon unseren eigenen Anfang nicht haben, umfassen mit der Idee des Elektrons und der Heiligen Dreifaltigkeit Gottes, was uns umfasst: den immerwährenden Anfang unserer körperlichen und unserer geistigen Welt, also die Wirklichkeit unseres Lebens.

4. Der Geist der Welt im Zahlensystem

Auch die Mathematik, die in ihrer Formalisierung das Protokoll reinen Denkens und eine Grundlage der Naturwissenschaften ist, kennt das Dreifaltige, das aus dem Einen hervorgeht. Das Eine ist der Anfang, der sich ausfaltet. Weil der Anfang eins ist, ist die Welt in ihren Erscheinungen einheitlich.

Die Zahl 1 ist ein Grundbaustein mit besonderer Bedeutung für die Mathematik. Sie nimmt in vielen Bereichen eine außerordentliche, ja konstitutive Stellung ein, in der Algebra, in der Geometrie, in der Topologie etc. Wie in jedem Konzept bereits das Gegenkonzept enthalten ist, weil man A nicht ohne O denken kann, den Tag nicht ohne die Nacht, den Geist nicht ohne die Materie, enthält die 1 als das Einzelne auch die Vorstellung von Allem und dem Ganzen, das sich, wie immer groß das Ganze auch ist, mit jeder Addition erreichen lässt, wenn nur

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer der Summanden die 1 ist. Sogar die 1 allein erzielt in der Addition mit sich selbst jede mögliche Größe. Keine andere natürliche Zahl besitzt diese Fähigkeit, es sei denn, in der Addition kommt die 1 vor. Die 1 ist deshalb nicht nur der Anfang des Zahlensystems, sondern als Teiler aller natürlichen Zahlen auch sein Ursprung.

Die einzigartige Stellung der 1 zeigt sich auch im System der Primzahlen, die alle die 1 in sich tragen: Eine Primzahl ist eine natürliche Zahl mit zwei natürlichen Zahlen als Teiler, nämlich sich selbst und der 1. Die 1 ist allerdings selbst keine Primzahl, denn sie hat nicht zwei natürliche Zahlen als Teiler, sondern nur sich selbst. Das *nur* ist keine Minderung, sondern drückt eine Reinheit, eine Nichtmaterialität aus, die im Grundbaustein des Zahlensystems so enthalten ist wie der Anfang im Ursprung, der sich nur selbst setzt. Die 1 ist deshalb das sog. Ein*s*e*lement* oder (mit der Null, die philosophisch eine eigene Bedeutung hat) das, von der Materialität, der Zählbarkeit her gesehen, neutrale Element.

Die Operation, die grundlegend für den Aufbau der materiellen Welt ist, ist naheliegenderweise die Addition. Die Operation, die den Geist repräsentiert, ist die Multiplikation. Auch sie erweist die elementare Qualität der 1. Während der Satz $1 + 1 = 2$ die Abzählbarkeit der 1, ihre Dinglichkeit, erkennen lässt, erscheint im Satz $1 \times 1 = 1$ die über ihre Dinglichkeit hinausgehende, immaterielle, geistige Substanz. Diese ist neutral, was die Vermehrung der Materie angeht. Die 1 hat ihre materielle Form, die sie abzählbar und addierbar macht. Sie hat aber auch ein Wesen, das sich nicht vermehren lässt, so wie Geist nicht vermehrbarer Besitz ist und Teilhabe zulässt, die keine Verminderung ist. Addition ist Vermehrung, Multiplikation aber Verbreitung.

Es ist einmalig im Zahlensystem (sogar die Null eingeschlossen) und ein Paradox, dass sich ein Zählwert durch Addition vermehren lässt, aber nicht durch die Muliplikation mit sich selbst. Paradox ist für unsere Begrifflichkeit, wie gesagt, das geistgeprägte Körperliche.

Dass die einzigartige Potenz der 1 hochwirksam ist und die Dinge sich buchstäblich ereignen macht, erfasst die Bezeichnung des ersten Summanden im Englischen als »augment«. Dieser Begriff des Vermehrers enthält die indogermanische Wurzel »ok-« (sehen, Auge), die sich auch im frühen Neuhochdeutschen »eräugnen« findet, im Sinne von »vor Augen stellen«. Ist der augment die 1, wird die Addition zur omnipotenten Operation; sie ergibt alles, was sich abzählen lässt, das heißt die materielle Welt als Potenz. Nur die 1 selbst ist über die Addition

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht zu erreichen. Im System ganzer Zahlen ist die 1 die Einursächlichkeit, in der alles als Möglichkeit vorhanden ist. Aus dem »Eräugnen«, dem Voraugenstellen des augments, ist deshalb nicht zufällig die Vorstellung des Sichereignens erwachsen: Der augment lässt, wenn er die 1 ist, sich die Welt ereignen.

Die 1 ist nicht nur pluripotent in der Dinglichkeit. Sie erweist auch den Geist als in der Natur repräsentiert, für die die natürlichen Zahlen stehen. Multipliziert man drei Einsen mit sich selbst ($1 \times 1 \times 1 = 1$), leuchtet das Paradox auf, dass schon das Einzelne ganz ist und dass dieses Ganze dennoch aus mehreren Ganzen besteht. Bezeichnen wir die einzelne trinitarische Person mit der 1, zeigt die Multiplikation ein perfektes Bild vom Dogma von der Heiligen Dreifaltigkeit Gottes – vom Unteilbaren, das Ursprung ist, das sich verbreitet, ohne sich zu vermehren, so, wie die Geistigkeit des Menschen ganz Geist ist und doch Teilhabe aus dem Einen.

Mathematisch bedeutet Multiplikation ohne Veränderung im Ergebnis, dass die neutralen Elemente 1 und Null nicht nur ein natürlicher Zähltakt sind (der bei 0 ausbleibt), sondern Zahl*räume* sein müssen. Die Multiplikation von 1 mit 1 ohne Veränderung im Ergebnis ist dann vorstellbar, wenn der Zähltakt, sobald er auf sich selbst abgebildet wird, einen Raum entfaltet (und *nur*, wenn er auf sich selbst abgebildet wird). Statt den Takt zu verdoppeln, verklingt er bei Selbstwiederholung in einer sich öffnenden Tiefe, und es bleibt nur ein Schlag zählbar. Dies setzt eine innere inverse Kongruenz voraus, einen in den Zähltakt eingefalteten Symmetrieraum, die Bewegung auf sich selbst nicht als Wiederholung deutet, sondern als Erinnerung an das eigene Wesen, das unteilbar und unvermehrbar ist. Vorstellen kann man sich die Wiederholung als sich selbst ausgleichende Symmetrie.[6] Das genannte Fraktal zeigt denselben Effekt: bei Selbstwiederholung erscheint es immer nur selbst. In der Musik ist die höchste Harmonie

[6] Dass Symmetrie und Raumerzeugung in einer besonderen Beziehung stehen, weiß man aus verschiedenen Bereichen der Mathematik. In der Funktionalanalysis führt Faltung zur Symmetrie. Faltung ist ein mathematischer Operator, der für zwei Funktionen eine dritte Funktion errechnet; aus einer Überblendung durch Ersetzung der Werte der Funktion f mit dem durch das mit g gewichteten Mittel seiner Umgebung entsteht ein neuer, gleitender Durchschnitt; dieser verdankt sich einer Spiegelung von g, also einer Symmetrie. – Symmetrien in der Natur als Rätsel der Naturwissenschaften habe ich in *Cogito ergo credo*, aufgeführt.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch nicht die Terz, nicht die Oktave, sondern die Prim – der Ton, der sich wiederholt, verschmilzt zu nur einer einzigen Schwingung.

Doch die 1 steht nicht nur für den Geist in der Materialität des Abzählbaren und als sein Ursprung. Die 1, die sich aus der Menge der nur abzählbaren Zahlen erhebt, ist in der höheren Mathematik, in der Ringtheorie, konstitutiv für die Bildung endlicher Körper.[7] Die 1 erweist sich im System des Zählens als eine Repräsentanz des Metaphysischen, das Ursprung der Endlichkeit und damit auch der Körperlichkeit ist. Dass Mathematik und Glauben gleichermaßen Spiegel der Wirklichkeit sind, wird erneut an dieser Stelle erkennbar.

Während die Multiplikation der 1 für die Verbreitung des Geistes steht, findet auch der betende Mensch unter den mathematischen Repräsentationen seinen Ort. Hierzu bedarf es eines Rückgriffs auf schon Gesagtes.

Die Abbildung auf sich selbst, die die Multiplikation der 1 mit sich selbst ist, ist das Prinzip der Iteration, der Selbstwiederholung einer Operation. Bei der Anwendung auf Funktionen entstehen die oben schon erwähnten Fraktalen, die nicht ganzzahlig dimensional sind und die Geometriegesetze Euklids ergänzen. Berühmt sind ihre grafischen Umsetzungen geworden, die sog. Mandelbrotmenge und das sog. Apfelmännchen, deren Gestalten die Lehre der Gestaltlosigkeit (Chaostheorie) beflügelt haben. In jedem Ausschnitt eines Fraktalen-Bildes erscheint bei Vergrößerung wieder das Gesamtbild. An jedem Punkt des Bildes wiederholt sich das Bild, das wiederum aus Punkten besteht, in dem das Bild erscheint. Die grafischen Darstellungen der Fraktale visualisieren das Wesen der Iteration: Sie führt in die Unendlichkeit.

Auch in der Darstellung der Fraktale als Zahlen kehrt die Unendlichkeit wieder: Als sog. Näherungswerte bedürfen sie, um ausgedrückt zu werden, einer Zahlenkette, deren Länge unendlich ist. Der erste Näherungswert, der dem Gymnasiasten begegnet, ist der Wert von π, der sich in keinem Stellenwertsystem vollständig angeben lässt. π ist eine mathematische Konstante, die in der Geometrie bekanntlich das Verhältnis des Umfangs eines Kreises zu seinem Durchmesser definiert (π = 3,14159265358979323846…). Zum Grundlagenwissen in der

[7] Sie ist es, die als Multiplikator oder Multiplikand einen Ring (Addition einer Abelschen Gruppe, die mit einer Multiplikation verknüpft ist) zu einem sog. unitären Ring werden lässt. Mit einem Einselement wird der nullteilerfreie kommutative Ring zu einem sog. Integritätsring, der, wenn er endlich ist, ein endlicher Körper ist.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Geometrie zählt auch die Asymptote, die sich einem Graph immer weiter annähert, ohne diesen jemals zu berühren. Auch die Näherung verdankt sich der Selbstwiederholung des Rechenschritts, der sich, gewissermaßen, in sich selbst abbildet. Die Iteration sorgt nicht nur für die sukzessive Approximation, sondern vermittelt auch zwei Erkenntnisse: die Selbstwiederholung, die die Wiederholung des Einzelnen, einer Individualität, ist, ist endlos, also ein echter regressus in infinitum. Wie man ja auch die 1 unbeschränkt oft mit sich selbst multiplizieren kann, ohne über dieses eine Selbst hinaus zu einem anderen zu gelangen.

Die zweite Einsicht aus dem Wesen der Näherungswerte ist, dass Annäherung Bestimmung der Distanz ist und damit das Gegenteil von Vereinigung. Den Effekt, dass Autorepetition zur sich steigernden Annäherung an das Dritte führt, das unerreichbar bleibt, kennt in der Religion jeder, der den Rosenkranz betet: Der repetitiv betende Mensch nimmt geistige Gestalt an und nähert sich seinem Gott, der in ewige Unerreichbarkeit entrückt ist. In menschlichen Begriffen ist dies die Begegnung des Menschen mit seinem geistkörperlichen Ursprung, der sich in der Unendlichkeit verliert. Die humane Geistteilhabe ist fraktal, in der sich der Geist Gottes wiederholt.

Die Selbstwiederholung als Technik des Geistes zur Annäherung an seinen Ursprung, der sich allerdings in die Unendlichkeit entzieht, steckt auch in der Symmetrie. Die gespiegelte Wiederholung des Selbst ist in der Natur die ihm höchstmögliche Harmonie, so wie 1×1 die 1 ergibt und wie die Symmetrie zwischen Denken und Glauben auf die Einursächlichkeit der Welt zurückverweist.

Das System der Kardinalzahlen, das ihren Ursprung im Einselement hat, reflektiert die Welt, jene Dreiheit von Materie, Geist und sich seinem Ursprung aus beidem approximierenden Menschen. Das Eine, repräsentiert in der 1, ist das paradoxe Dreifaltige, der Geist des Systems, der metaphysische Ursprung der Einheitlichkeit der Erscheinungen.

5. Vom A und O des Modellmachens als Zugang zur Wirklichkeit

Die Gesetze in den Naturwissenschaften sind bekanntlich nicht Festlegungen der Natur, sondern der menschliche Versuch, Wiederholungen und Regelmäßigkeiten einzuordnen und als Norm zu formulieren.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Da diese Regeln auf mit technischen Mitteln erhobenen und meist gemittelten Werten fußen, sind sie nicht ehern und unveränderlich, sondern müssen von Zeit zu Zeit korrigiert werden. Die Gesetze in den Naturwissenschaften haben den Charakter von Modellen, die das an Wirklichkeit repräsentieren, was wir zu erfassen in der Lage sind.

Dieser unzureichende Zugriff des Menschen auf die Natur und sein Anspruch auf alleinigen Zugang, der die Zugänge des Glaubens zur Realität diskriminiert, lassen berechtigte Fragen aufkommen, denen ich hier nicht nachgehen kann.

Zu den ersten Modellen der Menschheit von Wirklichkeit zählte, neben den Bildern, das vokalisierte Sprechen. Anders als die meisten Konsonanten sind Vokale Klänge. Mit ihrer Schallfülle eignen sie sich zu Silbenträgern. Vokalisierte Silben zählen zu den ersten Widergaben von Erfahrenem, also zu den Urformen des Nachmodellierens von Wahrheit. Dabei ist von Interesse, dass der Primärklang auf einer Grundfrequenz f0 basiert, von dem die vokaltypischen Obertöne ausgehen. Die Obertöne sind aber stets das Vielfache des Grundtons in ganzen Zahlen. Das in Absatz 3 diskutierte System ganzer Zahlen ist mit gutem Grund das System *natürlicher* Zahlen und die metaphysische Potenz der 1 weder zufällig, noch eine intellektuelle Konstruktion. Wenn von der Grundfrequenz f0, die der 1 im Zahlensystem entspricht, die Obertöne in ganzzahligen Verhältnissen ausgehen, so wie alle ganzen Zahlen von der 1 ausgehen, lassen sich unschwer die Beobachtungen über Materialität und Geistigkeit im Zahlensystem und ihre Folgerungen auf die akustische Phonetik übertragen. Es mag an dieser Stelle der Hinweis darauf genügen, dass auch die chemischen Elemente miteinander stets in Verhältnissen ganzer Zahlen reagieren (Gesetz der multiplen Proportionen). Die Ganzzahligkeit ist ein Indikator für Natürlichkeit und deshalb für die Wahrheit der Modelle.

Über die Zahlenverhältnisse hinaus ist das vokalisierte Sprechen verankert in der geistkörperlichen Dualität des Menschen, die sich auch im Verhältnis von Konsonanten und Vokalen zum Ausdruck bringt. Der Phonationsstrom, mit dem die Laute aus dem Körper aufsteigen, ist exspiratorisch. Die Artikulation entsteht also durch Atmung bzw. Ausatmen. Schon das Ausatmen ist mit der Erfahrung der Geistbeseelung unseres Lebens auf besondere Weise verbunden. Das Lateinische spirare bedeutet Atmen, aber eben auch Begeistertsein. Spiritus ist, bekanntlich, die Seele, als sanctus spiritus Heiliger Geist. Der erste Schrei neugeborenen Lebens ist ein stoßweises Ausatmen. Am Ende

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unserer Tage hauchen wir unser Leben wieder aus. Wenn wir beginnen, über das Leben nachzudenken, stoßen wir auf die *Spiritualität* des Denkens usw. Der Stamm sp- taucht häufig in Begriffen auf, die Aspekte des Lebens charakterisieren (spons (Trieb), hieraus spondere (feierlich versprechen), sponsa (Braut), respondere (antworten), sponsor (Bürge), Spontaneität, Inspiration usw.).

Das Ausatmen steht als Urakt des Lebens in einem Zusammenhang mit der Einwohnung von Seele und Geist. Es ist die Grundlage der Artikulation, die in den Vokalen ihren reinsten und stärksten Ausdruck findet, während die Konsonanten nicht oder kaum exspiratorisch sind, sondern mechanisch. Die Stimme erklingt am reinsten in den Vokalen, sie ist am wenigstens mechanisch, am wenigstens materiell. Die Silbe ist hierin Modell der dualen Wirklichkeit. Sie spiegelt die Materialität in den Konsonanten und die Geistigkeit im Vokal.

Die größte Kraft unter den Vokalen hat das A, weil Mund und Rachen am weitesten offen sind. Es ist der Urlaut des überraschten Staunens. Das O, das als zweiter Urlaut des Staunens auch das Protokoll des Wissenwollens ist, ist, nach Grimms Wörterbuch, »mit dem Atem eines runden Mundes« zu erreichen. Warum das A und das O eine besondere Bedeutung unter den Vokalen haben, mag hier dahinstehen. Wichtig ist, daß Vokale maximaler Ausdruck in Körperlichkeit sind. Im Wort klingen Materialität und Geist, Kontext und Sinn zusammen.

Konsonanz ohne Vokalisierung ist dagegen ein besonders ursprüngliches, atavistisches Ausdrucksmittel, das des Rezipienten bedarf, einer Repräsentation Leben und Sinn zu geben. Hierzu zählen alle unvokalisierten Schriften wie das Arabische und die ägyptischen Hieroglyphen. Die antike Kunst kennt die Entsprechung: die Fläche, die nur einem singulären, kontextfreien Aspekt vorbehalten ist, der die Beziehung zum Betrachter so herstellt, dass er in die Beziehung zum Bild integriert, ja sogar Teil des Bildes wird, so wie der Erzähler eines Textes Teil des literarischen Prozesses wird. Die Singularität ägyptischer Bildwerke ist Abstraktion von Kontexten und deshalb ein dem Bild hinterliegendes Resultat geistiger Arbeit. Anders als die aus einem fortschreitenden kognitiv-psychischen Prozess hervorgegangene griechische Perspektive, die den Betrachter der Welt und ihren Erscheinungen gegenüberstellt und ihn zum Wissen über sie und Vervollkommnung seiner selbst aufruft, basiert die »Aspektive«[8] auf der Integration

[8] Ein von der Ägyptologin Emma Brunner-Traut geprägter Begriff, der wohl nicht ge-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Rezipienten in den Inhalt, der Modell ist und den Dialog mit dem Rezipienten aufnimmt.

Die ursprüngliche unvokalisierte Konsonanz eines Wirklichkeit repräsentierenden Modells hat sich bis heute im christlichen Gottesdienst erhalten. Die Ausstellung der Hostie ist materiell kontextlos, eine Singularität, und bezieht den Betrachter auf sich. Der Raum, den sie selbst nicht einnimmt, spannt sich zwischen ihr und dem Gläubigen auseinander. Es ist ein immaterieller, metaphysischer Raum, ein ihn Hereinnehmen in das Geschehen. Das letzte Abendmahl betrachtet er nicht, sondern er tritt hinzu und nimmt selbst an der Tafel Platz. Er wird zum Jünger Jesu.

Der in der Liturgie ausgestellte Leib Christi selbst ist sozusagen konsonantisch und fordert den Gläubigen zur Vokalisierung auf, sie fordert ihn auf, seine Stimme (vox) zu erheben. Die Hostie besitzt die Singularität, die den Menschen, der ihre Abstraktion mitvollzieht und in ihren Bedeutungsraum eintritt, singen macht. Vokalisierung ist der Akt, aus seinem Innern das kontextlose Eigentliche aufzurufen, das dadurch zum bewussten Eigenen wird, also buchstäblich zum A und O eines Lebens.

Vom Fortleben der Aspektive zeugen auch die Ikonen, der monofone Gesang der frühen Kirche, aber auch der Gregorianische Choral und die noch bis in den hohen Barock lebendige Motette – geistliche Formen von einzigartiger Wahrhaftigkeit und Schönheit aus ihrer jeweiligen Singularität. Davon will die moderne Werbung profitieren, die, wenn sie erfolgreich ist, ihrem Produkt die Aspektive verliehen hat.

Die aspektivischen, nichtvokalisierten Heiligen Schriften der Hebräer wurden nicht still gelesen, sie machten ihren priesterlichen Leser singen. Das Heilige stand in ihm auf, so wie der Imam in jedem Fall laut lesen soll – q'ran (»Koran«). Damit waren die jüdischen Schriften aber auch hermetisch für Nichtjuden, die von der Abstraktion einer

---

nau genug das Geschehen bezeichnet. »Aspektive« belässt das Individuum in der Position des Betrachters, der nach etwas trachtet, aber sich selbst nicht so in Beziehung zur dargestellten Singularität setzt, dass ihr Trachten nach ihm zum Ausdruck gelangt. In Wahrheit ist der Betrachter nicht nur rezipierend (passiv), sondern wird aktiv. Die Anschauung ist mit dem Eintritt in den Raum verbunden, der von der »in Szene« gesetzten Singularität als System ausgeht. Um das Hereintreten des Betrachters in diesen Systemraum und sein Umschlossensein auszudrücken, müsste die Bezeichnung die Zirkum- oder Systemspektive sein.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bundeslade, die auch noch unsichtbar war, von einem Gott, dessen Namen nicht zu wissen war, nicht erreicht wurden. Ihre Singularität konnte den nichtjüdischen Betrachter nicht in den Bedeutungsraum integrieren, nicht weil diese nicht Hebräisch zu lernen vermochten, sondern weil auch die Vokalisierung das metaphysische Komma auszeichnet, das sich dann intuiert und singen macht, wenn Wesensschau gelingt. Dies ist aber in einer fremden Sprache kaum möglich.

Erst als die Griechen, diese größten Modellierer von Wirklichkeit in der Geschichte der Menschheit, die Aspektive durch die Perspektive auch in der Schrift ersetzten und sie vokalisierten, lagerten sie in die Abstraktion des aspektivischen Gottes das Wissen über ihn ein. Sie verschoben das Heilige, das nun nicht mehr im sich einbezogen wissenden Individuum aufersteht, in den materiellen Raum, in dem sich der Mensch zählend, messend und wiegend bewegt und sich als Subjekt überlegen fühlt. Seine Position zur Wirklichkeit macht ihn seither glauben, dass auch das Heilige, das sich doch außerhalb seines unüberschreitbaren Gesichtskreises befindet, seiner Wissenschaft unterworfen sei.

Erst von der Übersetzung der Septuaginta ins vokalisierte Koïne-Griechisch ging die weltweite Verbreitung des Christentums aus. Aber die griechische Aufklärung, die das Subjekt aus der Welt herauslöste und es ihr in Wahrheit damit auslieferte, hatte auch das Terrain abgesteckt für die diffizile Dialektik zwischen Wissen und glaubendem Vernehmen.

Vokale in der Schrift und das Bild sind als Repräsentationen intellektuelle Vermittlungen der griechisch geprägten Frühkirche, die Gott hinter den Vorhängen des Tempels zu Jerusalem hervorgezogen haben, und damit Erfolge des Denkens, das den personalen Gott gegen die herrschenden polytheistischen Kulturen durchsetzte. Das Schauspiel olympischen Treibens verlor seine Bedeutung. Ein Geist, der mit seinen Dogmen den Menschen Rätselhaftes zumutet, fegte das virtuelle Göttertheater hinweg, weil er ihnen eine Freiheitswirklichkeit ist.

Die Fähigkeit der Griechen, Präsentes zu Repräsentieren, also jenes Erfahrene abzubilden, um sich darauf zu verstehen, ihm seine Präsenz zu geben, ist eine einmalige, unerklärliche Kulturleistung. Ihrem in die Tiefe Denken, das ein Ausdenken (im Sinne von zu Ende Denken) ist, verdanken wir die paradoxen Axiome der Mathematik, der Geometrie und der Physik, die sich als Repräsentationen in der Art bewähren, dass sich die auf sie beziehenden Folgerungen in der Natur

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als wahr erweisen und diese uns also die paradoxe, unverständliche Wirklichkeit zu verstehen geben.

Es war ebenfalls griechisches Denken, das das jüdische personale Gottesbild inkulturiert und mit ihm die neutestamentliche Triade von Gottvater, Sohn und Heiligem Geist zur Dreifaltigkeitstheologie ausgeformt hat. Diese Modelle des Verstehens sind Analyseleistungen, die sich im Modellieren dessen, was sich als Wirklichkeit auftut, zur großartigen Synthese übersteigen – Paradoxe, die dem modernen Menschen, der die Welt nur noch in der Perspektive, also von sich her sehen zu können glaubt, die Unmittelbarkeit der Aspektive wieder ermöglichen. Sie ist das Betroffensein von der gewirkten Wirklichkeit, das Angerufensein und das zur Antwort Aufgerufensein als Prinzip des Lebens.

Die Strukturen der naturwissenschaftlichen Axiome und des Dogmas von der Heiligen Dreifaltigkeit sind nicht voneinander abgeleitet, sondern bestehen unabhängig von einander. In ihren definitorischen Kriterien sind sie dennoch identisch. Auch wer sich noch nicht vom Denken in Beweisen auf das Annehmen der Welt hin selbst verlassen und glauben kann, darf diese erstaunliche Gleichheit der Paradoxe als natürlich, als die Natur der Dinge richtig erfassend annehmen, schon weil die Physik den einen einheitlichen Ursprung der Welt bestätigt, in dem alles beschlossen liegt. Nicht der Beweis zeigt die Möglichkeiten Gottes, sondern die Natur, von der unsere Modelle des Verstehens in wunderbarer Fülle zeugen. Diese Modelle sind untereinander analog, ja sie müssen es sein, wenn sie wahr sind, denn sie repräsentieren die Welt, die einheitlich aus Einursächlichkeit ist. Deshalb ist die Dreifaltigkeit ein multiples Prinzip der Natur, von dem auch die Drei-Säulen-Analogie Zeugnis ablegt.

Das Begreifen muss wieder vorbehaltlos werden und darf nicht an Logik und Beweis gebunden bleiben. Die Entbergung der Transzendenz, die den Menschen die Welt erkennen lässt und die ein Wiedererkennen ist, liegt im Interesse von Wahrheit und sich erfüllendem Leben. Der Wesensschau der Dinge, aus der auch die wissenschaftlichen Hypothesen hervorgehen, steht das Wesen gegenüber, das die Welt hat. Dieses Wesen erweist sich bereits im Denken. Das Erkennen aber, das das eigene Rechnen übersteigt, betrifft das Ganze und ist vom Ganzen betroffen. Es ist καθολικός, also wahrhaft katholisch.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verzeichnis der Veröffentlichungen von Kurt Hübner 1953–2011

1953

1. Leib und Erfahrung in Kants Opus Postumum, in: Zs. f. Philosph. Forschg. 7/2.
2. Rez.: B. Russell, das menschliche Wissen, in: Philosoph. Rundschau, Jg. 1.

1954

3. Rez.: R. Carnap, Logical Foundations of Probability, in: Philosoph. Rundschau, Jg. 2.
4. Rez.: R. v. Mises, Positivism, in: Philosoph. Rundschau, Jg. 2.

1955

5. Rez.: H. Reichenbach, Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie, in: Philosoph. Rundschau, Jg. 3.

1956

6. Fichte, Sartre und der Nihilismus, in: Zs. f. Philosoph. Forschg. 10.

1958

7. Rez.: B. Baron Freitag, gen. Löringhoff, Logik, ihr System und ihr Verhältnis zur Logistik, in: Philosoph. Rundschau, Jg. 6.

1960

8. Rez.: H. Reichenbach, The Philosophy of Space and Time, in: Zs. f. Astrophysik, Bd. 49.
9. Naturgesetze, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 4.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1961

10. Logik, Logistik, in: Pädagog. Lexikon, Stuttgart.
11. Naturphilosophie, in: Pädagog. Lexikon, Stuttgart.
12. Was heißt und zu welchem Ende studiert man Naturphilosophie? in: Philosophia Naturalis, 7.

1962

13. Dialektischer Materialismus und Humanismus, Berlin.

1963

14. Beiträge zur Philosophie der Physik, in: Philosoph. Rundschau, Beiheft 4.
15. Das Ideal der Exaktheit und die Wissenschaft, in: Freie Universität Berlin (FU Berlin) (ed.): Universitätstage 1963. Universität und Universalität, Berlin.

1964

16. Über den Begriff der Quantenlogik, in: Sprache im technischen Zeitalter, 12.

1965

17. Zur gegenwärtigen philosophischen Diskussion der Quantenmechanik, in: Philosophia Naturalis, 9.

1966

18. Sinn und Aufgaben philosophischer Fakultäten an Technischen Hochschulen. Stifterverband für die deutsche Wissenschaft, Heft 1.

1968

19. Rez.: Th. S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, in: Philosoph. Rundschau, Jg. 15.
20. Von der Intentionalität der modernen Technik, in: Sprache im techn. Zeitalter, 25.
21. Theorie und Empirie, in: Philosophia Naturalis, 10.
22. Von der Bedeutung der Geistesgeschichte für Grundlegungen der Physik, in: Akten des 14. Internat. Kongresses für Philosophie, Wien.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1969

23. Was zeigt Keplers »Astronomia Nova« der modernen Wissenschaftstheorie? in: Philosophia Naturalis, 11.

1971

24. Duhems historistische Wissenschaftstheorie und ihre gegenwärtige Weiterentwicklung, in: Philosophia Naturalis, 13.
25. Vorwort zu d'Espagnats »Conception de la physique contemporaine«, Braunschweig.
26. Bemerkungen zu Bialas' »Methodologisches in der ›Astronomia Nova‹«, in: Philosophia Naturalis, 13.
27. Philosophische Fragen der Zukunftsforschung, in: Studium Generale, 24.

1972

28. Duhems historistische Wissenschaftstheorie und ihre gegenwärtige Weiterentwicklung, in: Kongreßber. über den 9. Dtsch. Kongreß für Philosophie, Meisenheim/Glan.

1973

29. Was sind und was bedeuten Theorien in Natur- und Geschichtswissenschaften? in: Hrsg.: Griech. Humanist. Gesellschaft, Anatyllon, Athen.
30. A priori – a posteriori, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, 1.
31. Über die Philosophie der Wirklichkeit in der Quantenmechanik, in: Philosophia Naturalis, 14.
32. The Philosophical Background of Hidden Variables in Quantum Mechanics, in: Man and World, 6/4.
33. Neue Wege der Philosophie, in: Kieler Universitätszeitung, 15.
34. Philosophische Fragen der Technik, in: Hrsg.: H. Lenk/ S. Moser, Techne – Technik – Technologie, Pullach b. München.
35. Zur Frage rationaler Entscheidung, in: Hrsg: H. M. Baumgartner/ O. Höffe/C. Wild, Philosophie –Gesellschaft – Planung, München.
36. Il Problema del Relativismo e del Progresso nelle Science, in: La Nuova Critica.
37. Was sind und was bedeuten Theorien in Natur- und Geschichtswissenschaften? in: Hrsg.: K. Hübner/ A. Menne, Natur und Ge-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schichte. Kongreßber. über den 10. Dtsch. Kongreß für Philosophie, Hamburg.

1974

38. Zur Frage des Relativismus und des Fortschritts in den Wissenschaften, in: Journal for General Philosophy of Science 5(2).
39. On the Question of Relativism and Progress in Science, in: Man and World, 7/4.
40. Technik, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, 5.
41. Probleme der Wissenschaftsgeschichte, in: Akten des 2. Internationalen Leibniz-Kongresses, Bd. II, Hannover.

1975

42. Über die Idee vom Fortschritt des Glücks und der Sitten, in: Lust versus Leistung, Festschrift H. Lenk, Karlsruhe.
43. Erkenntnistheoretische Fragen der Geschichtswissenschaften, in: Hrsg: E. Jäckel/ E. Weymar, Die Funktion der Geschichte in unserer Zeit. Festschrift Karl Dietrich Erdmann, Stuttgart.
44. Grundlagen einer Theorie der Geschichtswissenschaften, in: Hrsg.: R. Simon-Schäfer / W. Zimmerli, Wissenschaftstheorie in den Geisteswissenschaften, Hamburg, und in:
45. The Journal of Philosophical Studies, 46, 3, Kyoto (Japan.).
46. Theories in Historical Sciences, in: Man and World, 4.
47. Von der Geschichtlichkeit der empirischen Wissenschaften, in: Hrsg.: A. Mercier/ M. Svilar, Philosophische Selbstbetrachtungen, Frankfurt/M.
48. On the Mutual Dependence of Natural and Historical Sciences, in: The Centrality of Science and Absolute Values, Proceedings of the Fourth International Conference of the Unity of Sciences, New York.

1976

49. Apriorisches und Aposteriorisches in den Geschichtswissenschaften, in: Conceptus, 10.
50. Die politische Herausforderung der Wissenschaft (Hrsg.), Hamburg.
51. Die Finalisierung der Wissenschaft als allgemeine Parole und was sich dahinter verbirgt, in: Hrsg.: K. Hübner, Die politische Herausforderung der Wissenschaft, Hamburg.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

52. Zur philosophischen Aktualität V. Gronbechs, in: Hrsg.: P. Diderichsen, Humanität og Eksistens.
53. Descartes' Stoßgesetze und ihre Kritik, in: Hrsg.: B. Kanitscheider, Sprache und Erkenntnis. Festschrift G. Frey, Innsbruck.
54. Descartes' Rules of Impact and their Criticism, in: Hrsg.: R. S. Cohen, Boston Studies in the Philosophy of Science, 39, Dordrecht.
55. Einführung in die Diskussion philosophischer Aspekte der Technik, in: Hrsg.: W. Zimmerli, Philosophie aktuell, 5, Basel/Stuttgart.
56. Erfahrung und Wirklichkeit im griechischen Mythos, in: Hrsg.: W. Becker/ K. Hübner, Objektivität in den Natur- und Geisteswissenschaften, Hamburg, und in:
57. Hrsg.: Griech. Humanist. Gesellschaft, Anatyllon, Athen.

1977

58. Ist das Universum nur eine Idee? Eine Analyse der relativistischen Kosmologie, in: Allgem. Zs. f. Philos., 2, und in:
59. Rivista di Filosofia, Neo-Scolastica, 69 (ital.).
60. Zur Staatsidee in der Bundesrepublik Deutschland, in: Hrsg.: Barschel, Neumünster.

1978

61. Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Freiburg.
62. Some Critical Comments on Popperianism on the Basis of a Theory of System Sets, in: Hrsg.: G. Radnitzky/ G. Anderson, Progress and Rationality in Science, Dordrecht.
63. Mythische und wissenschaftliche Denkformen, in: Tijdschrift voor Filosofie, 40/4.
64. Der systematische Zusammenhang von Natur- und Geschichtswissenschaften, in: Tijdschrift voor Filosofie, 40/2.
65. The Problem of Metaphysical Presuppositions in and of Science, in: Hrsg.: G. F. McLean/ H. A. Meynell, The Nature of metaphysical Knowledge, New York/London.
66. Reply to Watkins: Hübner on Falsification, »Grue« and »Truth«, in: Hrsg.: G. Radnitzky/ G. Anderson, Progress and Rationality in Science, Dordrecht.
67. The Systematic Connection between the Natural and the Historical Sciences, in: Epistemologia, 1.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1979

68. Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Freiburg, 2. Auflage.
69. Mythische und wissenschaftliche Denkformen, in: Hrsg.: H. Poser, Philosophie und Mythos, Berlin.
70. Über Versuche, aus der Quantenmechanik eine neue Logik herzuleiten, in: Hrsg.: K. Lorenz, Konstruktionen versus Positionen, Festschrift P. Lorenzen, Berlin.

1980

71. Einige kritische Bemerkungen zum gegenwärtigen Popperianismus auf der Grundlage einer Theorie der Systemmengen, in: Hrsg.: G. Radnitzky/ G. Anderson, Fortschritt und Rationalität in den Wissenschaften, Tübingen.
72. The Concept of Truth in a Historistic Theory of Science, in: Studies in Hist. Philos. 11.
73. Zu Watkins: Hübner über Falsifikation, »Grue« und »Wahrheit«, in: Hrsg.: G. Radnitzky/ G. Anderson, Fortschritt und Rationalität in den Wissenschaften, Tübingen.
74. Albert Einstein – Versuch einer geistesgeschichtlichen Einordnung, in: Scheidewege, 10/2.
75. A Philosophical Discussion of the Time Concept in Physics, in: Epistemologia, 3.
76. Festvortrag anläßlich der Verleihung des Freiherr vom Stein Preises an Prof. Dr. Maier-Leibniz und der Freiherr von Stein Medaille an Bischof Dr. D. Kunst, in: Sonderdruck d. Stiftung F. V. S., Hamburg.
77. Wissenschaftliche u. nicht wissenschaftliche Naturerfahrung, in: Philosophia Naturalis, 18/1.

1981

78. Kritik der wissenschaftlichen Vernunft (span. Übersetzung), Barcelona.
79. Wandel in der Deutung der Wissenschaft heute. Festvortrag zur 150. Jahrfeier der Universität Hannover, in: Zs. d. Univ. Hannover.
80. Wie irrational sind Mythen und Götter? in: Hrsg.: P. Duerr, Der Wissenschaftler und das Irrationale, Frankfurt/M.
81. Der logische Aufbau der Monadologie, in: Studia Leibnitiana, 13/2.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1982

82. Kritik der wissenschaftlichen Vernunft (ital. Übersetzung), Mailand.
83. Wirklichkeitsdeutung und Wirklichkeitserfahrung in der modernen Malerei, in: Schriften der Sudetendeutsch. Akad. d. Wissenschaften und Künste, 3, München.
84. Wie aktuell ist Plato heute? in: Scheidewege, 12,1.
85. Die Einheit der Wissenschaft in neuer Sicht, in. Hrsg.: P. Good, Von der Verantwortung des Wissens, Frankfurt/M.
86. Ein Versuch, Schüler in Wesen und Bedeutung der Philosophie einzuführen, in. Zs. f. Didaktik d. Philos., 3, und in:
87. Hrsg.: A. Nordhofen/ E. Höfler, Homo sapienter educandus, Festschrift M. Elzer, Frankfurt/M.
88. A Philosophical Discusssion of some Basic Concepts of Work, in: Hrsg.: Department of Philosophy, The Florida State Univ., Tallahassee.
89. Über die verschiedenen Zeitbegriffe in Alltag, Physik und Mythos, in.; Hrsg. F. W. Korff, Redliches Denken, Festschrift G. G. Grau, Stuttgart.
90. Rez.: F. W. Korff, Der komische Kierkegaard, in: Die Welt, 18. 12.

1983

91. Kritik der wissenschaftlichen Vernunft (engl. Übersetzung), Chicago.
92. Die Naturwissenschaft im Spannungsfeld der abendländischen Kultur, in: Therapiewoche, 48, 33.
93. Einführung in das Thema »Die Idee des Universums«, in: Hrsg.: A. Diemer, 16. Weltkongreß für Philosophie, Frankfurt/M.
94. Von den mythischen und magischen Ursprüngen in den Naturwissenschaften, in: Hrsg.: U. Hameyer/ T. Kapune, Weltall und Weltbild, Kiel.
95. Rationalität im mythischen Denken, in: Hrsg.: K. Hübner/ J. Vuillemin, Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Rationalität, Stuttgart.
96. Wirklichkeitsdeutung und Wirklichkeitserfahrung in der modernen Malerei, in: Arete Mneme, Festschrift Vourveris, Athen.
97. Der Begriff des Naturgesetzes in der Antike und in der Renaissance, in: Hrsg.: A. Buck/ K. Heitmann, Die Antike-Rezeption in den Wissenschaften während der Renaissance, Weinheim.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

98. Rezension: I. Kant, Universal Natural History and Theory of the Heavens, Translated and Introduced and Notes by St. L. Jaki, in: Allgem. Zs. für Philos., 2.
99. Ergänzungen zu Kolakowskis »Die Gegenwärtigkeit des Mythos«, in: Hrsg.: U. Neumann/ E. Walther-Klaus, Logisches Philosophieren, Festschrift A. Menne, Hildesheim.
100. Staat und Geschichtsbewußtsein, in: Schriften d. Sudetendeutsch. Akad. d. Wissenschaften und Künste, München.
101. Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Naturerfahrung, in: Hrsg.: G. Großklaus/ E. Oldemeyer, Natur als Gegenwelt, Karlsruhe.

1984

102. Warum gibt es ein wissenschaftliches Zeitalter? in: Berichte aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften zu Hamburg, 2/5, Hamburg, und in:
103. Hrsg.: W. Kluxen, Tradition und Innovation, 13. Deutscher Kongreß für Philosophie, Bonn.
104. La recherche contemporaine sur le mythe: Une révolution pas encore conçue, in: Recherches sur la philosophie et le langage, 4.
105. Wirklichkeit und Unwirklichkeit des Mythos in R. Wagners Werk, in: Programmheft d. Bayreuther Festspiele, und in:
106. Hrsg.: D. Droysen-Reber/ G. Wagner, Jahrbuch des Staatlichen Instituts f. Musikforschung, Berlin.
107. Die Rationalität des Mythischen, in: Hrsg.: Antike und europaische Welt: Aspekte der Auseinandersetzung mit der Antike (Kulturhistorische Vorlesungen / Collegium Generale, Universität Bern)
108. Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Naturerfahrung, in: Mensch – Natur – Gesellschaft, 1.

1985

109. Die Wahrheit des Mythos, München.
110. Die Theologie R. Bultmanns im Lichte der modernen Mythos-Rezeption, in: Hrsg.: P. Koslowski, Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Tübingen.
111. Der Begriff des Naturgesetzes als Paradigma der Notwendigkeit, in: Hrsg.: Griech. Humanist. Gesellschaft, Freiheit und Notwendigkeit in der europäischen Zivilisation, Athen.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

112. La razionalità del mito, in: Pitagora 2000, Rom.

1986

113. Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Freiburg, 3. Auflage.
114. Rationality in Myth and Science, in: Hrsg.: E. Agazzi/ M. Mondadori/ S. Tugnoli Pattaro, Logica Filosofia della Scienza oggi, 2, Bologna.
115. Über die Beziehungen und Unterschiede von Mythos, Mythologie und Kunst in der Antike, in: Hrsg.: E. Böhr/ K. Schauenburg, Studien zur Mythologie und Vasenmalerei, Mainz.
116. Wissenschaftliche Vernunft und Post-Moderne, in: Die politische Meinung, 31/225, und in:
117. Hrsg.: P. Koslowski/ R. Spaemann/ R. Löw, Moderne und Postmoderne, Weinheim.
118. Die Unvergänglichkeit des Mythischen, in: Weltwoche, 13, 27.
119. Sieben Grundbegriffe der antiken Staatsphilosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart, in: Berichte aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Ges. d. Wissenschaften, Hamburg.
120. Die nicht endende Geschichte des Mythischen, in: Scheidewege, 16.
121. Meditationen zur Schöpfungsgeschichte als Beispiel für das künftige Verhältnis von Mythos, Religion und Wissenschaft, in. Hrsg.: O. Schatz/ H. Spatzenberger, Wovon werden wir morgen geistig leben? Salzburg.

1987

122. Cassirers Beitrag zur Philosophie der Physik, in: Hrsg.: H.-L. Ollig, Materialien zur Neukantianismus-Diskussion, Darmstadt.
123. La naissance de l'âge scientifique – résultat des lois ou du hasard? in: Epistemologia, 10, und in:
124. Hrsg.: Archives de l'Institut International des Sciences Théoriques, Les Relations Mutuelles entre la Philosophie des Sciences et l'Histoire des Sciences, Brüssel.
125. Zur philosophischen Klärung des heutigen Arbeitsbegriffs, in: Libertas, 1, und in:
126. Hrsg.: A. Menne, Philosophische Probleme von Arbeit und Technik, Darmstadt.
127. Exotismus und Mythos, in: Hrsg.: Institut f. Auslandsbeziehungen, Exotische Welten, europäische Phantasien, Stuttgart.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

128. Die moderne Mythos-Forschung – eine noch nicht erkannte Revolution, in: Hrsg.: D. Borchmeyer, Wege des Mythos in der Moderne, München, und in:
129. Zs. f. Ganzheitsforschung, 31,4, in: Berliner theologische Zs., 6/1.
130. Razionalitá scientifica e non scientifica, in: Synesis, 4/2.
131. Festspiele als mythisches Ereignis, Eröffnungsvortrag der Salzburger Festspiele, in: Programmheft d. Salzburger Festspiele.
132. Mythisches Denken und Rationalität im Nebeneinander wider den grassierenden Kulturpessimismus, in: Gespräch, 3.
133. Griechischer Mythos: Das Numinose in Gemeinschaft und Geschichte, in: Hrsg.: R. Beck, Streifzüge durch die Jahrhunderte, München.

1988

134. Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse, in: Hrsg.: H. H. Schmid, Mythos und Rationalität, Gütersloh.
135. Die Metaphysik und der Baum der Erkenntnis, in: Hrsg.: D. Henrich/ R.-P. Horstmann, Metaphysik nach Kant? Stuttgart.
136. Metaphysics and the Tree of Knowledge, in: Epistemologia, 11.
137. Reflexion und Selbstreflexion der Metaphysik, in: Sitzungsberichte der Sudentendeutsch. Akad. d. Wissenschaften und Künste, München.
138. Verzweiflung und Leidenschaft – zur Situation S. Kierkegaards, in: Skandinavistik, 18/2.
139. Il problema del relativismo e del progresso scientifico, in: Hrsg.: R. Egidi, La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea, Mailand.
140. Die biblische Schöpfungsgeschichte im Lichte moderner Evolutionstheorien, in: Hrsg.: H. A. Müller, Naturwissenschaft und Glaube, München.
141. Ideologie und Mythos, in: Hrsg.: U. Hinke-Dörnemann, Die Philosophie in der modernen Welt, Frankfurt/M.
142. Philosophisches zum Werke Ernests, in: Manuskript, 8.
143. Lebensgeschichte und Welterlösung – zum Problem moderner Wagner-Inszenierungen, in: Hrsg.: W. Sparn, Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Gütersloh, und in:
144. Richard Wagner Blätter, 12.
145. Exact Sciences and their Philosophical Foundations (Hrsg.) mit W. Deppert, A. Oberschelp, W. Weidemann.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1989

146. Die moderne Mythos-Forschung – eine noch nicht erkannte Revolution, in: Hrsg.: E. Meinsl/ E. Englert/ H. Kliemt, Einige Wurzeln des Unbehagens gegenüber den Wissenschaften, Heidelberg.
147. La rationalité du mythe, in: Paradigmi, 12.
148. Die biblische Schöpfungsgeschichte im Lichte moderner Revolutionstheorien, in: Hrsg.: J. Audretsch/ K. Mainzer, Vom Anfang der Welt, München.
149. Aufstieg vom Mythos zum Logos? Eine wissenschaftstheoretische Frage, in: Hrsg.: P. Kemper, Macht des Mythos. Ohnmacht der Vernunft? Frankfurt/M.
150. Mythos und Politik, in: Hrsg.: B. Willms, Handbuch der Deutschen Nation. Bd. 3, Tübingen.

1990

151. Die Wahrheit des Mythos (ital. Übersetzung), Mailand.
152. Die politische Philosophie Kants und Hegels – zwei Repliken auf die Französische Revolution, in: Hrsg.: F. Büttner, Aspekte des Zeitalters der Revolution, Kiel.
153. Arzt und Patient als Schicksalsgemeinschaft, in: Van Swieten Tagung, Wien.
154. Aufklärung und Mythos – zur Dialektik des modernen Staates, in: Hrsg.: G. Bacher/ K. Schwarzenberg/ J. Taus, Standort Österreich. Über Kultur, Wirtschaft und Politik im Wandel, Graz.
155. Vom Mythos über den Logos zur Wissenschaft – ein Fortschritt? in: Fundamenta Psychiatrica, 4.
156. Kants und Hegels sittliche Begründung der Ehe, in Hrsg.: G. Seifert, Ehe stabilisierende Faktoren, Hamburg.
157. La recherche moderne sur le mythe: une révolution méconnue, in: Krisis, 6.

1991

158. Das Nationale. Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes. Graz.
159. Arzt und Patient als Schicksalsgemeinschaft, in: Natur und Medizin, 6.
160. Mythos, Logos, Wissenschaft – zu den ontologischen Grundlagen von Hölderlins Dichtung, in: Hrsg.: Hölderlin-Gesellschaft, Turm-Vorträge, Tübingen.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

161. Das Numinose bei Hölderlin, in: Hrsg.: R. P. Sieferle, Natur, München.
162. Mythe et politique. Contribution au concept philosophique de nation, in: Krisis, 8.
163. Grundriß einer geschichtlichen Psychologie, in: Hrsg.: G. Jüttemann, Individuelle und soziale Regeln des Handelns, Heidelberg.
164. Schöpfungsgeschichte und Kosmologie, in: Hrsg.: S. Wehowsky, Die Welt der Religionen, München.
165. Philosophische Meditation über einen biblischen Text, in: Zs. f. Didaktik d. Philosoph., 1.
166. Aufklärung und Mythos – zur Dialektik des modernen Staates, in: Dt. Zs. f. Philosoph., 1/2.
167. Bildende Kunst als Wirklichkeitserkenntnis, in: Mitteilungen des Österreichischen Kunsthistorikerverbandes.
168. Die Metaphysik und der Baum der Erkenntnis, in: Hrsg.: R. Bahro, Rückkehr, Berlin.

1992

169. Kritik der wissenschaftlichen Vernunft (japan. Übersetzung), Tokio.
170. Nationales im Mittelalter – Zerstörung einer Legende, in: Geschichte, 1.
171. Genesis and Modern Theories of Evolution, in: Man and World, 25.
172. Welches Europa wollen wir? in: Jahresbericht der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburg.
173. La politica moderna dal punto di vista della filosofia delle science, in: Nuova Secundaria.
174. Nation und Europa. Romantische Staatsphilosophien der Goethe-Zeit, in: Hrsg.: H. Zeman, Jahrbuch des Wiener Goethevereins, 94.
175. Grundlagen einer geschichtlichen Psychologie, in: Fundamenta Psychiatrica, 6.

1993

176. Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Freiburg, 4. Auflage.
177. Kritik der wissenschaftlichen Vernunft (portugies. Übersetzung), Lissabon.
178. L'architettura spirituale dell'Europa unità, in: Nuova Secundaria, 1.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

179. Meditation zu einer geschichtlichen Psychologie, in: Hrsg.: W. Reichert/ S. Schuppan, Möglichkeiten menschlichen Seins, Berlin.
180. Reflexion und Selbstreflexion der Metaphysik, in: Voprosi filosofii, 7.
181. Bildende Kunst als Wirklichkeitserkenntnis, in: Hrsg.: Académie Internat. de Philosophie de l'Art, L'Art, la Science et la Métaphysique, Bern.
182. Der Begriff der Nation, Zeitschrift der politischen Bildung, 4.

1994

183. Die zweite Schöpfung. Das Wirkliche in Kunst und Musik, München.
184. Kritik der wissenschaftlichen Vernunft (russ. Übersetzung), Moskau.
185. Nation und Mythos, in: Hrsg.: C. Friedrich/ B. Menzel. Osteuropa im Umbruch, Frankfurt/M.
186. Die Identität einer Nation liegt allein in ihrer Geschichte, in: Conturen, 4.
187. Rezen.: Jules Vuillemin: Élements de poétique, in: Archiv f. Gesch. d. Philos., 75.
188. Geistige Grundlagen eines Vereinigten Europa, in: Hrsg.: G. Seifert, Vereinigtes Europa und nationale Vielfalt. Ein Gegensatz? Göttingen.
189. Mythos, in: Theol. Real. Enzykl., 23.
190. Der »Prometheus« des Aischylos und Wagners »Ring«. Mythische Einheit und Vielheit, in: Schriftenreihe der Richard-Wagner-Gesellschaft, Wagner-Rezeption heute, 2.
191. Prometheus – Rebell wofür? in: Scheidewege, 24.
192. Was kann die Philosophie zur Vereinigung Europas beitragen? in: Proceedings of the Latvian Academy of Sciences (lettisch).
193. Der Begriff der Nation. Definition und aktuelle Bedeutung, in: Hrsg.: L. Höbelt/ A. Mölzer/ B. Sob, Freiheit und Verantwortung, Wien.

1995

194. Was kann die Philosophie zur Vereinigung Europas beitragen? in: Hrsg.: H. Lenk/ H. Poser, 16. Deutsch. Kongreß f. Philosoph., Neue Realitäten. Herausforderung der Philosophie, Berlin.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

195. Il libro della Genesi e la teoria moderna dell'evolozione, in: Hrsg.: E. Agazzi, Neapel.
196. Meditation zu Richard Wagners Schrift »Religion und Kunst«, in: Hrsg.: U. Bermbach/ D. Borchmeyer, Richard Wagner. Der Ring des Nibelungen, Stuttgart.
197. Die Wirklichkeit der Verstorbenen, in: Hrsg.: R. Beck, Der Tod, München.
198. Philosophische Meditationen über die Musik, in: Hrsg.: H. Weber, Abhandlungen der Humboldt-Gesellschaft für Wissenschaft, Kunst und Bildung, Mannheim.

1996

199. Die Wahrheit des Mythos (russ. Übersetzung), Moskau.
200. Die Wahrheit des Mythos (span. Übersetzung), Madrid.
201. Die Musik und das Mythische, Basel.
202. Othmar Spann – kritische Würdigung eines zu unrecht Vergessenen, in: Hrsg.: K. Ballestrem/ H. Ottmann, Theorie und Praxis, Festschrift für Nikolaus Lobkowicz, Berlin.
203. Idea fisica dell'Universo, in: Enciclopedia Italiana, Enciclopedia delle Scienze Fisiche, Rom.
204. Aufstieg vom Mythos über den Logos zur Wissenschaft? Eine wissenschaftstheoretische Frage, in: Hrsg.: I. Kassavine, V. Porus, D. Mironova: Wissenschaftliche und außerwissenschaftliche Denkformen, Moskau (deutsche und russische Ausgabe).
205. Vom theoretischen Nachteil und praktischen Nutzen der Historie. Unzeitgemäßes über Nietzsches unzeitgemäße Betrachtungen, in: Hrsg.: D. Borchmeyer, Vom Nutzen und Nachteil der Historie, Frankfurt/M.
206. Der mystische Rationalismus der deutschen Philosophie Böhmens im 19. Jahrhundert und seine Entwicklung, in: Sudetendeutsche Akademie der Wissenschaften und Künste, Forschungsbeiträge der Geisteswissenschaftlichen Klasse, München 1996.

1997

207. Religiöse Aspekte von Heideggers Existentialanalyse (russ. Übersetzung), in: Gegenwärtige philosophische Studien, Moskau.
208. Die Musik und das Mythische, in: Hrsg. Internationale Jean Gebser Gesellschaft Schaffhausen. Beiträge zur integralen Weltsicht, Vol. XII.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1998

209. Philosophische Meditation zu einem biblischen Text, in: Hrsg.: E. Martens, E. Nordhofen, J. Siebert, Philosophische Meisterstücke.
210. Philosophy of Modern Art and Philosophy of Technology, in: Epistemologia XXI 3, 16.
211. Geistige Grundlagen eines vereinigten Europas, in: Hrsg.: H. Beck, W. Hinrichs, W. Weber, Sokratische Spurensuche ins 21. Jahrhundert. Festschrift für H. Kessler, Mannheim.
212. »Höllenfahrt«. Versuch einer Deutung von Thomas Manns Vorspiel zu seinen Josephs-Romanen, in: Thomas Mann Jahrbuch Band 11, Frankfurt/M.

1999

213. Philosophy of Modern Art and Philosophy of Technology, in: Hrsg.: E. Agazzi, H. Lenk, Academy of the Philosophy of Science, Newark.
214. Meditation über Christentum und Humor, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Heft 4.

2000

215. Eule-Rose-Kreuz. Goethes Religiosität zwischen Philosophie und Theologie, Hamburg, und in:
216. Hrsg.: D. Borchmeyer, Goethe im Gegenlicht, Heidelberg.
217. Religiöse Aspekte von Heideggers Existentialanalyse, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 1.
218. Die Wahrheit des Mythos (japan. Übersetzung), Tokio.
219. »Höllenfahrt«. Versuch einer Deutung von Thomas Manns Vorspiel zu seinen Josephs-Romanen, in: Hrsg.: E. Buxbaum/ W. Kriegleder, Prima le parole, e poi la musica. Festschrift für H. Zeman, Wien.

2001

220. Zur Vielfalt der Zeitkonzepte, in: Eichstätter Universitätsreden, Bd. 105.
221. Philosophy of Modern Art and Philosophy of Technology, in: Hrsg.: H. Lenk/ M. Maring, Advances of Technology, Münster.
222. Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit, Tübingen.
223. Wie spricht Philosophie über Dichtung? In: Hrsg.: H. Lenk,

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

B. Thum, Sprachen der Philosophie, Symposium für F. W. Korff, München.

224. Das Nationale. Verdrängtes – Unvermeidliches – Erstrebenswertes (russ. Übersetzung), Moskau.
225. Metaphysik und Offenbarung, in: Hrsg.: M. Knapp/ Th. Kobusch, Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne.

2003

226. Musik. Erkenntnistheoretisch und psychologisch betrachtet, in: Hrsg.: M. Kaiser-El Safti/ M. Ballod, Musik und Sprache. Zur Phänomenologie von Carl Stumpf, Würzburg.
227. Zur Frage der Definition von Religion, in: Erwägen – Wissen – Ethik, 14/1.
228. Die nicht endende Geschichte des Mythischen, in: Hrsg.: W. Barnber/ A. Detken/ J. Wesche, Texte zur modernen Mythentheorie, Stuttgart.
229. Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen, Tübingen.

2004

230. Die Musik und die Multidimensionalität von Wirklichkeit, in: Hrsg.: P. Koslowski/ R. Schenk, Ambivalenz – Ambiguität – Postmodernität. Begrenzt Eindeutiges Denken, Stuttgart.
231. Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit, Tübingen, 2. Auflage.

2005

232. Paralipomena zu Hans Lenks Theorie der Interpretation, in: Hrsg.: R. Dürr/ G. Gebauer/ M. Maring/ H.-P. Schütt, Pragmatisches Philosophieren. Festschrift für Hans Lenk, Münster.
233. Der Unterschied des Abendlandes, FAZ 19. 5. 2005.
234. Kritische Bemerkungen zur Präambel der europäischen Verfassung, in. »Mut« Nr. 457.

2006

235. Tyrannensturz – Mythos und Wirklichkeit, in: Bildersturm, Studium Generale der Ruprecht-Karls-Universität Heideberg.
236. Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne, Augsburg.
237. Wagners mythisches Christentum, in: Hrsg.: U. Bermbach/ H. R.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vaget, Getauft auf Musik. Festschrift für Dieter Borchmeyer, Würzburg.

238. Über das christliche Totenreich. Purgatorium und Scheol, in: Theologie und Philosophie, 3.

2007

239. Wissenschaftstheorie und Theologie, in: Theologie und Philosophie, 1.
240. Meditation über die Präambel zu einer europäischen Verfassung. Sudetendeutsche Zeitung, 16.11.2007.

2008

241. Wissenschaftstheorie – Mythos – Offenbarung: Die Geschichte einer Entdeckung, in: zur debatte, 6.
242. Parsifal – christlich oder buddhistisch? Ein Briefwechsel des Philosophen Kurt Hübner mit Dieter Borchmeyer, in: Wagnerspectrum, 1.

2010

243. Rationality in Myth and Science, in: Hrsg.: R. Görner/ A. Nicholls, In the Embrace of the Swan: Anglo-German Mythologies in Literature, the Visual Art and Cultural Theory, Berlin.
244. Unzeitgemäß glauben, Die Tagespost 30. Dezember 2010.
245. Die Würde der Menschen, in: Hrsg.: L. Trabert, Philosophischer Wegweiser, Freiburg.

2011

246. Die Wahrheit des Mythos, 2. Auflage, Freiburg.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Autorenverzeichnis

Ahrens, Stefan, M.A., geb. 1977, Studium der Politikwissenschaft, Rechtswissenschaften (Öffentliches Recht) und Philosophie an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Seit 2010 ebendort Promotionsstudent (Promotionsthema: »Leo Strauss und Joseph Ratzinger – Gegner des modernen politischen Denkens?«) und – als erster Politikwissenschaftler – Mitglied im »Neuen Schülerkreis Joseph Ratzinger/ Papst Benedikt XVI.« (München/Vatikan).

Bargatzky, Thomas, Prof. Dr., geb. 1946. Studium der Ethnologie, Altamerikanistik, Soziologie, Vor- und Frühgeschichte und Philosophie in München und Hamburg. Promotion in Hamburg (1977). Habilitation (1988) an der Universität München für das Fach Ethnologie. Seit 1990 Professor für Ethnologie an der Universität Bayreuth.

Berger, Klaus, Prof. Dr., geb. 25. 11. 40 in Hildesheim. Studium der Philosophie, katholischen Theologie, der Sprachen des christlichen Orients und der klassischen Philologie mit Indogermanistik. 1967 Promotion im Fach Neues Testament. 1970–1974 Dozentur an der Universität Leiden (Holland) für Neues Testament und Geschichte der altchristlichen Literatur. Ab 1974 Professor für Neues Testament an der Universität Heidelberg.

Borchmeyer, Dieter, Prof. Dr. Dr. h. c., Promotion 1970, Habilitation 1979. 1982 Professor für Theaterwissenschaft an der Universität München. Seit 1988 Ordinarius für Neuere deutsche Literatur und Theaterwissenschaft an der Universität Heidelberg. Seit 2004 Präsident der Bayerischen Akademie der Schönen Künste.

Fick, Monika, Prof. Dr., geb. 1958, Studium der Germanistik, Anglistik und Kunstgeschichte an der Universität Würzburg, der State Univer-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sity of New York/Albany und der Universität Heidelberg; Staatsexamen 1981; Promotion 1984; Habilitation 1991; seit 1997 Professorin für Neuere deutsche Literaturgeschichte an der RWTH Aachen University.

Görner, Rüdiger, Prof. Dr., lebt seit 1981 in London. Professor of German Literature and Founding Director of the Centre for Anglo-German Cultural Relations am Queen Mary College, University of London. Gründete 2002 das Ingeborg Bachmann Centre for Austrian Literature in der School of Advanced Study der University of London. Mitglied der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung.

Grau, Gerd-Günther, Prof. Dr. Dr. h. c., geb. 1921 in Hamburg. Abitur 1939, 1941 wegen jüdischer Abstammung der Mutter aus der Wehrmacht entlassen, Studium der Chemie, Physik und Mathematik, 1945 Zwangslager für jüdische Mischlinge, 1949 Promotion im Fach Physikalische Chemie, Assistent am Institut für Physikalische Chemie der Universität Heidelberg, 1947 Teilnahme an Seminar von Karl Jaspers über Kants *Kritik der reinen Vernunft*, Beginn des autodidaktischen Studiums der Philosophie. Auf Fürsprache von Karl Löwith Honorarprofessor für Philosophie, 1966 Lehrstuhl für Philosophie an Universität (damals TH) Hannover.

Grätzel, Stephan, Prof. Dr., geb. 1953 in Wermsdorf (Hubertusburg) in Sachsen. Promotion 1979, Habilitation 1988. Seit 1998 Universitätsprofessor für Philosophie (Arbeitsbereich Praktische Philosophie) an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Groll, Antonia, Dr., geb. 1979, arbeitet als Journalistin in München. Studium der Kommunikationswissenschaft und Philosophie in München, Klagenfurt, Rom und Wien. Promotion 2009 an der Universität Wien.

Hänsel-Hohenhausen, Markus von, Dr., geb. 1961. Dr. phil. in katholischer Theologie an der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt a. M., Präsident des Kuratoriums der Frankfurter Cornelia Goethe Akademie. www.haensel-hohenhausen.info

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hinske, Norbert, Prof. Dr. Dr. theol. h. c., geb. 1931 in Berlin. Studium der Philosophie, Katholischen Theologie und Klassischen Philologie, 1952 Lizentiat der Philosophie in Pullach, 1955 Promotion in Freiburg, 1966 Habilitation an der FU Berlin. Seit 1970 ordentlicher Professor der Philosophie an der Universität Trier-Kaiserslautern (seit 1975 Universität Trier).

Kapp, Volker, Prof. Dr., geb. 1940 in Lörrach. 1970 Promotion, 1980 Habilitation, 1986 Professor an der Universität Erlangen-Nürnberg, 1992 an der Universität Kiel für romanische Philologie (Literaturwissenschaft).

Kasavin (Kassavine), Ilya (Ilia), Prof. Dr., geb. 1954. 1983 Promotion, 1990 Habilitation, seit 2005 Leiter der Abteilung für soziale Erkenntnistheorie des Instituts für Philosophie, Akademie der Wissenschaften Russlands, 2009 Ordentlicher Professor.

Korff, Friedrich Wilhelm, Prof. Dr., geb. 1939 in Hohenlimburg. 1967 Promotion an der Universität Basel, 1974 Habilitation an der TH Hannover, 1978 ao., 1980 Professor für Philosophie an der Universität Hannover.

Krouglov, Alexei N., Prof. Dr., geb. 1973. 1999 Promotion im Institut für Philosophie der Russischen Akademie der Wissenschaften in Moskau. 2005 Habilitation an der Russischen Staatlichen Universität für Geisteswissenschaften (RGGU) in Moskau. Professor der philosophischen Fakultät der RGGU.

Lenk, Hans, em. o. Prof. Dr. Dr. h. c. mult., Olympiasieger 1960 (Rudern, Achter). 1961 Promotion an der Universität Kiel, 1966/69 Habilitationen an der Technischen Universität Berlin in Philosophie/Soziologie. Seit 1969 Professor am Institut für Philosophie der Universität Karlsruhe (heute: Karlsruhe Institute of Technology), 2005–8 Präsident, seitdem Ehrenpräsident des Institut International de Philosophie, Paris.

Lübbe, Hermann, Prof. Dr. phil. Dr. theol. h. c., geb. 1926 in Aurich/Ostfriesland, em. Professor für Philosophie und Politische Theorie an der Universität Zürich. Von 1966 bis 1970 war er Staatssekretär, zu-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nächst im Kultusministerium, dann beim Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen.

Mommsen, Katharina, Prof. Dr., geb. 1925 in Berlin. Studium der Klass. Philologie, Germanistik, Kunstgeschichte und Philosophie in Berlin, Freiburg, Mainz und Tübingen, wo sie 1956 mit einer Dissertation über *Goethe und 1001 Nacht* promovierte. 1949 bis 1961 als wissenschaftliche Mitarbeiterin im Goethebereich der Deutschen Akademie der Wissenschaften in Ostberlin tätig. 1962 Habilitation an der FU Berlin, 1970 als Professor of German nach Kanada, 1973 Univ. of California at San Diego, von 1974–1993 Stanford University, Endowed Chair of Literature.

Müller, Wolfgang W. Prof. Dr., Dominikaner, Studium der Philosophie und Theologie in Freiburg i. Br., Lyon, Montpellier, Paris und München, dort Promotion und Habilitation für Dogmatik. Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern und Leiter des Ökumenischen Instituts Luzern.

Nakasai, Toshiro, Prof. Dr., geb.1948 in Osaka, Japan. 1973 B.A., 1975 M.A. in Philosophie an der Osaka City University, 1975 Research Student an der Graduate School of the London School of Economics, University of London. 1980 Research Assistant, 1982 Lecturer, 1985 Associate Professor of Philosophy Department Osaka City Universität. 1994 PhD, 1995 Professor an der Osaka City Universität.

Oiserman, Teodor Iljitsch, Prof. Dr. Ph. Dr. h. c., geb. 14. 05. 1914. 1933–1938 Studium an der philosophischen Fakultät des Moskauer Instituts für Geschichte, Philosophie und Literatur, 1941 Promotion, 1947–1953 Dozent an der philosophischen Fakultät der Moskauer Staatlichen Universität, 1951 Habilitation, 1953 Professor am Lehrstuhl für Philosophiegeschichte, 1954–1968 dessen Leiter, 1968–1986 Leiter der Abteilung für Philosophiegeschichte an der Akademie der Wissenschaften der UdSSR,1986 Emeritierung.

Peters, Uwe Henrik, Prof. Dr. med. Dr. h. c., geb. 1930 in Kiel. Medizinstudium in Freiburg/Br., Heidelberg, Straßburg und Kiel, 1957 Promotion, 1965 Habilitation für Neurologie und Psychiatrie in Kiel. 1969 Berufung auf den Lehrstuhl für Neuropsychiatrie der Johannes Guten-

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

berg-Universität Mainz und Direktor der Neuropsychiatrischen Universitätsklinik, seit 1979 in Köln Lehrstuhl für Neurologie und Psychiatrie, 1979–1996 Direktor der Nervenklinik der Universität zu Köln.

Pöggeler, Otto, Prof. Dr., geb. 1928 in Attendorn/Westfalen. 1955 Promotion an der Universität Bonn im Fach Germanistik bei Johannes Hoffmeister, 1964/65 Habilitation für Philosophie an der Universität Heidelberg bei Hans-Georg Gadamer. 1968 Professor für Philosophie und Direktor des Hegel-Archivs an der Ruhr-Universität Bochum bis 1997.

Salabè, Caterina, Dr., geb. 1969, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaften der »Università di Roma – Sapienza«. Studium der Fremdsprachen in Paris und London, der Rechtswissenschaften in München und Mailand, der Literaturwissenschaft in Rom, 2004 MA, 2008 Promotion.

Theobald, Werner, PD Dr., Studium der Philosophie, Psychologie und Theologie in Münster und Kiel. 1994 Promotion als »letzter Schüler« von Kurt Hübner (Universität Kiel). 1996–1999 Aufbaustudium im Bereich Umweltwissenschaften am Ökologiezentrum der Universität Kiel. 2002 Habilitation in Philosophie bei Hans Lenk (Universität Karlsruhe). Seit 2003 Privatdozent am Zentrum für Ethik der Universität Kiel, seit 2008 dessen wissenschaftlicher Leiter.

Václavek, Ludvík E., Prof. Dr., geb. 1931 in Olmütz. 1950–1955 Studium der deutschen und russischen Philologie in Olmütz, Promotion über den Prager Schriftsteller F. C. Weiskopf, seit 1963 Lehrstuhl für Geschichte der deutschen und österreichischen Literatur. 1972 nach dem Prager Frühling jegliche pädagogische und wissenschaftliche Tätigkeit untersagt, arbeitete bis Dezember 1989 in prekären existentiellen und geistigen Bedingungen als Bibliothekar. Seit Dezember 1989 wieder am Lehrstuhl für Germanistik der Philosophischen Fakultät der UP Olmütz, 1990 Professor, 1994–1997 Lehrstuhlleiter.

Wimmer, Ruprecht, Prof. Dr. Dr. h. c., geb. 1942 in München. Studium der Germanistik und der klassischen Philologie, 1971 Promotion in Älterer deutscher Literaturwissenschaft, 1980 Habilitation, 1982 Berufung nach Eichstätt, 1994–2006 Präsident der Deutschen Thomas

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mann-Gesellschaft, 1994–1996 Vizepräsident der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, von 1996–2008 deren Präsident.

Wolf, Alois, Prof. Dr., geb.12. 9. 1929 in Micheldorf/Oberösterreich. Studium an den Universitäten Innsbruck, Wien, Marburg, Reykjavik. Lektor an der Universität Hull und Straßburg, Assistent an der Universität Innsbruck und Salzburg, 1965 Habilitation in Salzburg, 1966 ord. Professor in Kiel, 1973 in Freiburg, 1994 emeritiert.

Zeman, Herbert, Prof. Dr., geb. 1940 in Pernitz, Niederösterreich. Studium der Germanistik und Anglistik an der Universität Wien, 1966 Promotion, 1972 Habilitation und Ernennung zum Universitätsdozenten. Ernennung zum ao. Universitätsprofessor am Institut für Germanistik der Universität Wien. 1976 Berufung zum o. ö. Universitätsprofessor für Neuere deutsche Literatur mit besonderer Berücksichtigung der österreichischen Literatur an der Universität Wien, 2008 emeritiert. Seit 1984 Präsident der Österreichischen Goethe-Gesellschaft.

© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014

https://doi.org/10.5771/9783495860274 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY