

Rundbrief - Nr. 34 - 2010



LEHRSTUHL FÜR RELIGIONSPHILOSOPHIE UND VERGLEICHENDE RELIGIONSWISSENSCHAFT

POSTANSCHRIFT (BRIEFE): TECHNISCHE UNIVERSITÄT DRESDEN, PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT, INSTITUT FÜR PHILOSOPHIE, 01062 DRESDEN
(PAKETE U.Ä.: 01069 DD, HELMHOLTZSTR. 10). BESUCHERADRESSE: 01069 DRESDEN, ZELLESCHER WEG 17, 5. STOCK, ZI. A 522.
TEL.: 0351/463-32689, FAX: 0351/463-37051; EMAIL: Hanna-Barbara.Gerl-Falkovitz@tu-dresden.de;
< http://tu-dresden.de/die_tu_dresden/fakultaeten/philosophische_fakultaet/iph/rep >.

EDITORIAL

Liebe Leserinnen und Leser!

William Hoye (*Toleranz und interkultureller/-religiöser Diskurs*) hat es auf den Punkt gebracht: Toleranz ist zum inflationär gebrauchten Begriff geworden. Nun hat die Dominanz einer Überzeugung bzw. Forderung (wie der nach tolerantem Verhalten) die Eigenschaft zu etwas zu werden, was im Fall der Toleranzproblematik dieser *per se* diametral entgegensteht: zur Ideologie, die mit ihrem zweidimensionalen Feindbilddenken gerade keine Toleranz zulassen kann.

Damit eröffnet sich Frage, was genau diesen Prozess einleitet, der dazu führt, dass Toleranz zum System erstarrt und so als Überzeugung unter Umständen genau die Eigenschaften annimmt, die eine Ideologie kennzeichnen: Eine angestrebte homogene Gesellschaft, das Fremde, i. e. nicht Konforme wird zur Negation der eigenen Existenz und Wertvorstellungen hochstilisiert; es kommt zum Abbruch von Kommunikation (mit dem „Fundamentalisten“, „Revisionisten“, „Wertkonservativem“ etc.) und zur Universalisierung eines Partikularinhalts bzw. einer perspektivischen Weltsicht zur allgemeingültigen Wahrheit mit absolutem Geltungsanspruch. Im Kern solcher Entwicklungen steckt in diesem Fall zunächst einmal vor allen Dingen die Frage, was denn genau unter Toleranz verstanden wird bzw. verstanden werden soll. Bei all den politisch korrekten Forderungen nach Toleranz wird nämlich oft außer Acht gelassen, dass zunächst einmal geklärt werden muss, was die verschiedenen Teilnehmer am öffentlichen Diskurs unter Toleranz verstehen. So scheint etwa ein wesentliches Element – falls es überhaupt in Betracht gezogen wird – in der Wahrnehmung der Öffentlichkeit allenfalls ein Schattendasein zu führen: das Aushalten eines der Toleranz inhärenten Spannungsverhältnisses, i. e. das Zulassen divergenter Positionen. Und das ganz im ursprünglichen Sinne von *tolerare* – ertragen, gerade noch aushalten (zur präziseren

Deutung als Aushalten vgl. u. a. *Toleranz nach Heidegger* von Knut Stünkel). Auch der Toleranzkenner Rainer Forst gibt noch einmal zu bedenken: „Die Intoleranz gegenüber der Intoleranz schlägt nicht selten in dieselbe um.“ (Forst: *Was heißt Toleranz? Eine Orientierungshilfe in Zeiten der Religionskämpfe*)

Es ist ein doppelter Tenor hervorzuheben, der den Grundton der Beiträge begleitet: Zum einen die Warnung davor, dass dogmatische Toleranz(forderungen) schnell selbst zur Ideologie werden und zur Selbstaufhebung führen. Eine mögliche Lösung könnte darin liegen, dass Toleranz selbst einer (Wert) Bezogenheit bedarf, die grundlegend dafür ist, dass Toleranz als Akt, Überzeugung etc. ständig in Bewegung bleibt. Dass Toleranz in diesem dynamischen Prozess „balancieren“ muss, verweist einmal mehr auf die Notwendigkeit des Heimischwerdens in der Labilität (Stünkel) – ein Akt, der sich strukturell unter Umständen durchaus mit dem vergleichen ließe, was Heidegger in den *Grundbegriffen der Metaphysik* mit Heimweh als Grundbestimmung des Philosophierens bestimmt und dabei den Menschen als Richtung (und damit offen) versteht.¹

Zugleich Konsequenz und Grundvoraussetzung dafür ist, dass bestimmte Werte (Forst verweist im Rahmen der politischen Ebene z. B. auf Gerechtigkeit) eben als Bezugspunkte und *nicht* als gehabt verstanden werden, i. e. eben nicht zur Verfügung stehen. Damit wird Toleranz aber zu einem extrinsischen Wert, der seine Wertigkeit von ihm übergeordneten Werten erhält. Erst im ständigen Ausrichten darauf hält Toleranz dann den ihr eigenen Spannungszustand. Vom philosophischen Standpunkt aus kommt man nicht umhin, Parallelen zur hegelianischen Dialektik zu ziehen: so wird

die „Logik des Werdens“ erst *und ausschließlich* im Übergang sichtbar.² Das heißt aber auch, dass starre Systeme diese eben nicht „einfangen“ können.

All diese Ausführungen zeigen die große Fragilität von Toleranz und Dialog – genau aufgrund dieser Dynamik. Neben den üblichen sie bedrohenden Faktoren wie Unsicherheit etc. ist zweifelsohne auch ein Denken in Betracht zu ziehen, das meint, Geltungsansprüche und Aufwertung der Gegenwart aufgrund vergangener Leistungen einfordern oder die Genese bestimmter Entwicklungen einfach auszublenden zu können. Und so verweist Forst darauf, Toleranz sei „eher eine Errungenschaft derer, die als „Ketzer“ galten, als eine „des Christentums“. Gelassenheit und Freigabe – sie sind zweifelsohne wesentliche Grundvoraussetzungen dafür, die verschiedenen Kulturen, Religionen, Wissenschaften und Weltanschauungen ins Gespräch zu bringen – wenn wir wirklich wollen, dass sie sich in der *ganzen Fülle* ihrer historischen Gestalt und Potentialität zeigen – und das heißt auch und gerade nicht bereits relativiert, vorzeitig synthetisiert etc. (Vgl. dazu neben den bereits genannten Beiträgen Bartosch: *Von der Toleranz zur reziproken Integration des Zuwiderlaufenden: Anmerkungen zur Einheit der drei Lehren des Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus (sān jiào hé yī) während der Ming-Zeit (1368–1644) aus interkultureller Perspektive*, und Bakker: *Die klassische sunnitische Lehre über die Tolerierung nichtislamischer Religionsgemeinschaften in einem islamischen Gemeinwesen*).

Zugleich wird deutlich, dass das Bewahren von Toleranz und Diskurs nicht nur gegen ihre offenkundigen Feinde, sondern auch gegen die Dogmatik so manchen vehementen Befürworters geschützt werden muss. Und so kommt man nicht umhin, die Lehre der Ilias, die die französische Philosophin Simone Weil zu Beginn des Zweiten Weltkrieges zu der bange Frage veranlasste, inwiefern die Alliierten für Gerechtigkeit kämpften, auch auf die Toleranz anzuwenden: Wenn die Gerechtigkeit immer das Lager des Siegers flieht – gilt dies vielleicht auch für Toleranz?

Eine solche Frage führt zwangsläufig zurück auf übergeordnete Werte wie Gerechtigkeit (auf politischer Ebene), Wahrheit (auf inhaltlicher Ebene; vgl. dazu auch Hoye) oder einfach Menschenwürde (auf intersubjektiver Ebene), die für die Ausrichtung und den Wert von Toleranz wesentlich sind, soll diese nicht selbst zu einer Ideologie erstarren. Dass diese Begriffe selbst wieder hochproblematisch sind, schmälert diese essentielle Bezogenheit in keiner Weise. Im Gegenteil, sie bewahren eine Offenheit gerade in den ihnen eigenen Fraglichkeiten. Es ist genau diese Offenheit, die es für Stünkel bedenklich macht, Toleranz als Norm in Ethik und Politik zu gebrauchen, da Normen genau diese Eigenschaft der Fraglichkeit in der Regel nicht mehr eignet. Sollte Toleranz nicht vielmehr dadurch, dass sie nicht nur wesentlich den Verweisungscharakter von Sprache und Symbolen (Hausen: „... *visibilium omnium et invisibilium* ...“. *Theologien in Klang*) – auch und gerade auf das Unbekannte hin – schützt, sondern simultan

auch auf diesem basiert, helfen, allusive Distanz (Bartosch) als Essenz aller Dynamik zu bewahren?

Zugleich wird deutlich, dass diese intentionale dynamische Grundstruktur Toleranz und Diskurs mit zwei Komponenten verbindet, die zumindest für zwei Größen der klassischen Antike – Platon und Aristoteles – anthropologische Grundelemente darstellen: Neben dem platonischen *eros* ist es nämlich vor allen Dingen der berühmte erste Satz der aristotelischen *Metaphysik*, der zumindest im intellektualen/theoretischen Bereich der Toleranz zugrunde liegt: „Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen.“³ Und es ist genau dieser Punkt, an dem sich die Philosophie – ganz auf sich selbst gestellt – für das Nachdenken über Toleranz unverzichtbar erweisen könnte, denn als Fraglichkeit, als den Mut sich anfragen zu lassen, angefragt werden und selbst anzufragen, ist sie „ein Fragen, in dem wir in das Ganze des Seienden hineinfragen und so fragen, dass wir selbst, die Fragenden, dabei mit in die Frage gestellt, in Frage gestellt werden“⁴. Unter dieser Vorgabe des Fragens geben Vertreter von verschiedenen Disziplinen und Standpunkten im Folgenden Anstöße zum Nachdenken. Diesen spreche ich an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank aus – denn was wäre ein Dialog ohne Positionen?

Viel Freude beim Lesen wünscht Ihnen

Ihre SUSAN GOTTLÖBER

Anmerkungen

- 1 Vgl. M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt a. M. 1983, S. 10.
- 2 Vgl. G. W. F. HEGEL, *Logik der Wissenschaft*, Kapitel 1.
- 3 ARISTOTELES, *Metaphysik*, I,1.
- 4 HEIDEGGER, *Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 13.

I. THEMENSCHWERPUNKT: *TOLERANZ*

Was heißt Toleranz?

Eine Orientierungshilfe in Zeiten der Religionskämpfe

Prof. Dr. RAINER FORST

Kaum eine Woche vergeht, in der man sich nicht einer Zeitreise gleich rückversetzt sieht in die trüben Zeiten religiöser Konfrontationen, in Gang gesetzt etwa durch den Plan eines Moscheebaus in Köln, eine Rede des Papstes, Karikaturen in dänischen Zeitungen, den Ritterschlag für einen Schriftsteller, Kopftücher von Lehrerinnen oder gleichgeschlechtliche Ehen. Auffällig an diesen Auseinandersetzungen ist, dass der ehrwürdige Begriff der Toleranz allerorten bemüht wird, um hier konfliktentschärfend zu wirken – aber auch, dass jede der beteiligten Seiten ihn für sich reklamiert. Waren nun die Karikaturen, die Regensburger Rede, die Kopftücher etc. Akte der Intoleranz oder vielmehr die Reaktionen darauf?

Was also heißt „Toleranz“ genau? Zunächst gilt es festzuhalten, dass man nur dort von Toleranz sprechen kann, wo die zu tolerierenden Überzeugungen oder Praktiken als falsch oder schlecht verurteilt werden. Sonst hat man es entweder mit Gleichgültigkeit oder mit uneingeschränkter Wertschätzung des Anderen zu tun, nicht aber mit Toleranz. Der Ablehnung muss freilich eine Akzeptanz des Anderen gegenüberstehen, die das Negativurteil zwar nicht aufhebt, aber Gründe dafür nennt, wieso das Falsche dennoch geduldet werden sollte. (Scheinbar) paradox ausgedrückt: Der Toleranzüberlegung zufolge wäre es falsch, das Falsche nicht zu tolerieren.

Dabei aber ist zu beachten, dass die von der Toleranz vorausgesetzte Ablehnung nicht auf gravierenden Vorurteilen oder blindem Hass beruhen darf. Wenn bspw. jemand Menschen mit schwarzer Hautfarbe generell ablehnt, sollten wir ihn nicht zu einer „Toleranz gegenüber anders Aussehenden“ auffordern. Denn dann akzeptierten wir sein Vorurteil als ethisches Negativurteil, ähnlich dem der Ablehnung einer anderen Religion. Ein Rassist soll nicht tolerant werden, er soll vielmehr seinen Rassismus überwinden.

Dort, wo die Gründe für die Akzeptanz des Abgelehnten enden, liegen die häufig beschworenen Grenzen der Toleranz. Diese Grenzziehung scheint ganz einfach zu sein: Keine Toleranz gegenüber den Intoleranten! Doch so einfach ist dies nicht, denn allzu leicht schleicht sich in die Bestimmung der Anderen als „intolerant“ selbst die eigene Intoleranz ein. Ein kurzer Blick in die Geschichte könnte uns lehren, wie einseitig und willkürlich diese Grenzen oft gezogen wurden.

So denken heute einige (wieder einmal), dass man an die Wurzel der Intoleranz gehen sollte, die nicht mit Toleranz zu überwinden sei, sondern mit der radikalen Kritik jeder Religion: Erst wenn die Religion verschwinde, ende die Intoleranz. Hier aber kann man von der Geschichte lernen, dass solche Versuche nicht nur vergebens, sondern allzu oft selbst versucht waren, eine Ersatzreligion anzubieten, mit verheerenden Konsequenzen. Die Intoleranz gegenüber der Intoleranz schlägt nicht selten in dieselbe um.

Es wäre allerdings wiederum falsch, den Begriff der Toleranz mit dem Hinweis zu verabschieden, eine unparteiliche

Grenzziehung, wie der Begriff sie zu fordern scheint, sei eben nicht möglich. Denn bevor man in das freudige Loblied der Unumgänglichkeit der Parteilichkeit und der kämpferischen Verteidigung der eigenen Werte einstimmt, sollte man sich bewusst machen, dass es bei Toleranzfragen wie den eingangs genannten um Fragen der Gerechtigkeit gegenüber Minderheiten geht. Und will man die aufgeben?

Umgekehrt sollte Toleranz nicht uneingeschränkt als etwas Gutes angesehen werden. Sie ist nur gut, wenn ihre Motive gut sind und die Grenzziehung gerechtfertigt ist, ansonsten kann sie eine Reihe von Gefahren bergen. Sie kann etwa denen gegenüber zu nachlässig sein, die keine Toleranz verdienen; sie kann aber auch eine Praxis der Macht sein, die darauf aus ist, Minderheiten unter Kontrolle zu halten und zu stigmatisieren.

Historische Tiefenbohrungen

Es ist daher notwendig, die Komplexität des Begriffs der Toleranz zu sehen, nicht zuletzt wegen der vielen historischen Schichten, die sich in ihm abgelagert haben. So kann Toleranz, man denke etwa an das Edikt von Nantes (1598), aus der Erlaubnis bestehen, die eine Autorität einer Gruppe von Menschen gibt, ihren Überzeugungen gemäß zu leben, solange diese Gruppe nicht die bestehenden Machtverhältnisse in Frage stellt und ihren untergeordneten Status akzeptiert. Dies hatte Goethe vor Augen, als er sagte: „Toleranz sollte nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“

Ähnliches gilt auch noch für eine andere Form der Toleranz, wie man sie etwa im Augsburger Religionsfrieden (1555) findet, aber auch in der Gegenwart (vielleicht irgendwann, mit Glück, in Nordirland oder im Nahen Osten): die Toleranz zwischen zwei ungefähr gleich starken Parteien, die einsehen, dass friedliche Koexistenz die beste Politik für einen Konflikt ist, in dem es keine Sieger gibt.

Auf ein solches hierarchisches oder strategisches Verständnis darf der Begriff der Toleranz aber nicht reduziert werden. Denn er bezeichnet nicht nur eine Praxis politischer Macht, sondern auch eine positive Einstellung von Individuen, eine Tugend. Tolerant zu sein heißt dann, dass man die religiösen Überzeugungen und kulturellen Praktiken anderer, mit denen man keinesfalls übereinstimmt, toleriert, sofern ein Konsens darüber besteht, auf welcher Basis und mit welchen Grenzen dies geschieht.

Die Liste der möglichen Toleranzbegründungen auf der zwischenmenschlichen Ebene ist lang. So bergen die Religionen selbst eine Reihe von Gründen gegen Glaubenszwang. Das Christentum etwa im Gebot der Liebe und der Duldsamkeit, im Gleichnis vom Unkraut (dem zufolge die Gefahr besteht, vor der Zeit den „guten Samen“ mit zu vernichten; Mt 13, 24ff.), in der Lehre von den zwei Reichen, schließlich

in der Überzeugung, dass sich das Gewissen nicht zwingen lässt oder dass man es nicht zwingen darf, da der Glaube ein freiwillig zu empfangendes Geschenk Gottes ist und dieser keine geheuchelte Verehrung wollen kann. Andere religiös-humanistische Argumente betonen die tieferen Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen und sehen alles darüber hinaus als „Nebensächlichkeit“ an, oder man geht im Sinne von Lessings Ringparabel davon aus, dass sich erst am Ende des ethisch-religiösen Wettstreits auf Erden zeigen wird, wer den echten Ring im Besitz hatte.

Die Sache so zu betrachten, kann allerdings wieder zu Fehlern führen. Der erste ist zu glauben, die Toleranz sei ein ureigener Besitz des Christentums. Denn nicht nur findet sich eine Vielzahl von Toleranzargumenten auch in anderen Religionen – etwa im Koran 2/256: „Es gibt keinen Zwang in der Religion.“ Unsere Geschichte zeigt vielmehr, dass sich solche Argumente nur mühsam, unter vielen und schweren Kämpfen, Bahn gebrochen haben gegen ebenso viele Gegenargumente, die der christliche Glaube birgt, etwa die Pflicht, den Verirrten zu helfen, deren Seelenheil auf dem Spiel steht, wozu oft das Gleichnis vom „Zwang zum Eintreten“ zum bereiteten Mahl (Lk 14, 16ff.) herangezogen wurde. So sah man sich in der Pflicht, erkennbares Unkraut auszureißen; und auch die Auffassung, dass das Gewissen gegen äußeren Druck resistent ist, wurde mit dem Hinweis auf gelungene Bekehrungen bezweifelt. Zur Erinnerung: Erst in der Erklärung „*De libertate religiosa*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils (1965) machte die katholische Kirche ihren Frieden mit dem subjektiven Recht auf Religionsfreiheit. Die Toleranz, so sollte man festhalten, war eher eine Errungenschaft derer, die als „Ketzer“ galten, als eine „des Christentums“.

Wichtiger aber noch ist der Fehler anzunehmen, dass religiöse Toleranzbegründungen, so notwendig sie – besonders im globalen interkulturellen Dialog – sind, ausreichen. Denn einerseits finden sie allzu oft ihre Grenze dort, wo die Grundlagen eben dieses Glaubens abgelehnt werden, etwa durch die „Gottlosen“ oder, was stets das Schlimmste war, die Häretiker in den eigenen Reihen. Und andererseits dienen sie im interreligiösen Dialog nicht als Grundlage eines normativen Gebots wechselseitiger Toleranz, da die jeweiligen Gründe nicht auf die Andersdenkenden übertragbar sind. Dann bleibt Toleranz eine einseitige Leistung, was Hochmut ebenso mit sich bringen kann wie Demut.

So greift man denn auf „säkulare“ Toleranzargumente zurück, etwa das eines Pluralismus von objektiven Werten oder das skeptische Argument, das religiöse Absolutheitsansprüche grundsätzlich anzweifelt. Diese Argumente aber sind selbst vernünftigerweise bestreitbar, und sie bergen auch wieder eigene Gefahren zu enger Grenzziehungen und der Intoleranz denen gegenüber, die eben keine Pluralisten oder Skeptiker sind.

Daher bedürfte es einer Toleranzbegründung, die im Streit zwischen Skeptizismus und Religion neutral bleibt und zugleich wechselseitig bindende Grundsätze enthält. Dabei kommt es darauf an, die Endlichkeit der menschlichen Vernunft in Fragen „letzter“ Wahrheiten auf eine Weise zu verstehen, die die eigene Wahrheitsauffassung nur soweit relativiert, dass man die Überzeugungen der Anderen zwar nicht als ebenfalls oder gleichermaßen wahr, aber auch als nicht unvernünftig ansieht. Und in normativer Hinsicht bedürfte

es einer Einsicht in das Prinzip der Wechselseitigkeit selbst, das von den Bürgern fordert, ihre politischen Ansprüche aneinander mit Gründen zu rechtfertigen, die nicht die partikularen Überzeugungen einer Partei verabsolutieren, sondern wechselseitig akzeptabel sind.

Und die Praxis?

Was hieße das in der Praxis? Das bedeutete etwa, dass nicht ein Teil der Bürger, und sei es die Mehrheit, ihre religiösen Symbole per Gesetz in Klassenzimmern öffentlicher Schulen aufhängen und diese Symbole dabei einmal als allgemeine Zeichen der Toleranz und einmal als Ausdruck ihres Glaubens deklarieren kann. LehrerInnen hingegen dürften aus Gründen der Religionsfreiheit und als Ausdruck ihrer ethischen Identität religiöse Symbole tragen, solange ihnen nicht nachgewiesen werden kann, dass diese Praxis negative Konsequenzen für den Schulalltag hat, die der Lehrkraft anzulasten sind (und nicht den Vorurteilen anderer). Der gegenseitige Respekt unter Staatsbürgern bedeutet, dass sie sich in ihren unterschiedlichen kulturellen Identitäten tolerieren und die geltenden Gesetze und Verordnungen daraufhin überprüfen, ob sie „fremde“ Lebensformen benachteiligen bzw. unter Generalverdacht stellen. Die Neutralität einer staatlichen Institution kann weder bedeuten, dass Bedienstete, sofern sie ihre Pflicht erfüllen, zu „neutralisierten“, identitätslosen Wesen werden, noch darf sie so ausgelegt werden, dass konventionelle oder „unauffällige“ Lebensformen die Norm abgeben und bevorzugt werden. Kulturell oder religiös bedingte Unterdrückung in der Familie oder anderen gesellschaftlichen Bereichen muss freilich, wo immer sie vorkommt, gleichwohl aufgedeckt und bekämpft werden; dies jedoch nicht um den Preis einer doppelten Stigmatisierung der Betroffenen.

Ein weiteres Beispiel: Die Gegner rechtlich anerkannter gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften müssten im Sinne demokratischer Toleranz zeigen, dass sie nicht nur versuchen, eine religiös bestimmte Lehre des rechten Lebens zur Grundlage allgemeiner Gesetze zu machen. Sicher, eine bloße „Duldung“ homosexueller Paare ohne rechtliche Gleichstellung kann auch „Toleranz“ genannt werden, nach Maßgabe des Prinzips der Wechselseitigkeit und des gleichen Respekts wäre dies aber der Ausdruck eines hierarchischen und kritikwürdigen Toleranzverständnisses.

Das Recht auf freie Meinungsäußerung und die Freiheit der Kunst müssen in einer freien und pluralistischen Gesellschaft geschützt werden; auf keinen Fall darf auf geschmacklose und eine Religion verletzende Darstellungen mit Verboten oder Gewalt reagiert werden. Die Gründe für Gewaltausbrüche müssen allerdings sorgsam analysiert werden, denn die Frage der Toleranz steht stets in einem weiteren Kontext der Fairness sozialer Verhältnisse.

Die Toleranz ist eine hohe Kunst, setzt sie doch voraus, dassjenige zu dulden, mit dem man nicht übereinstimmt, auch aus tief empfundenen Gründen heraus. Toleranz heißt nicht, diese Differenz und Ablehnung wegzudrücken, es heißt aber, dass man sie so ausdrückt, dass die Anderen respektierte Gleiche bleiben – auf Augenhöhe, aber nicht ohne wechselseitige Kritik. Keine Gesellschaft hat diesen Lernprozess der Ausbalancierung von Gleichheit und Differenz je abgeschlossen.

Toleranz und interkultureller/-religiöser Diskurs

Prof. em. Dr. WILLIAM HOYE

Die Zweideutigkeit des Ideals der Toleranz

Toleranz ist kein eindeutiges Ideal. Sie kann gut, sie kann aber auch schlecht sein. Die meisten von uns finden es zum Beispiel nicht gut, Kindesmissbrauch, Kinderpornographie, Antisemitismus, Folter, Sklaverei oder Menschenopfer zu tolerieren. Auch nicht jede Begründung der Toleranz gilt als gut. Faulheit, Feigheit, Gleichgültigkeit und Opportunismus begründen keine wahre Toleranz, wenngleich der äußere Anschein ähnlich sein mag. Auch der Friede stellt keine gute Begründung dar. Selbstmordterroristen um des Friedens willen zu tolerieren ist zweifelhaft. Selbst gut gemeinte Toleranz kann beleidigend sein, wenn sie herablassend und paternalistisch wirkt. Das Stimmrecht für Frauen ist beispielsweise keine Frage der Toleranz. Muss man also unbedingt differenzieren und eine angemessene Begründung für die Toleranz suchen? Mit anderen Worten: Toleranz ist nicht selbstbegründend; sie ist nicht von vornherein und immer gut; sie muss hinterfragt werden. Sie ist eine Sekundärtugend, also abhängig von anderen Werten. Sie als die Seele Europas zu bezeichnen, ist so gesehen leichtfertig.

Eine intellektuelle Tugend

Toleranz setzt insbesondere eine intellektuelle Auseinandersetzung in der toleranten Person voraus. Im Denken des Toleranten findet dabei ein Konflikt vor dem Richterstuhl der eigenen Vernunft statt. Toleranz soll eine Charakterstärke sein, das heißt eine Tugend, nicht ein Wertemangel. Im Falle von Toleranz wird etwas, das ich für wahr und richtig halte, von mir nicht zur Geltung gebracht. Dies kann nur heißen, dass eine noch schwerer wiegende Wahrheit bei mir Beachtung findet. Ich bin etwa überzeugt, dass eine Meinung oder Handlung eines anderen Menschen falsch ist, das heißt im Widerspruch zu meiner eigenen Überzeugung steht, und dennoch lasse ich sie gelten, weil ich das Streben nach Wahrheit beim anderen respektiere oder seine Menschenwürde achte. Oppositionsparteien werden in der Demokratie toleriert, weil es ohne sie keine Demokratie gäbe.

Toleranz enthält aufgrund der Doppelwahrnehmung in sich eine Spannung. Um tolerant zu sein, muss mir etwas widerstreben. Wahrheiten sind von sich aus intolerant; sie wollen gesehen und bejaht werden. Diese Anziehung muss man in sich affektiv spüren. Wenn jemand einer Wahrheit, die ich zu sehen meine, widerspricht, dann erregt sich normalerweise in mir ein affektiver Widerwillen. Ich will, dass der andere diese Wahrheit auch sieht – bzw. mich von meinem Irrtum überzeugt. Wenn er aber bei seiner Meinung bleibt, dann ergibt sich gegebenenfalls die Möglichkeit der Toleranz. Wenn seine Meinung unwichtig ist, weil es sich um eine Geschmackssache oder um eine Belanglosigkeit handelt, dann ist Toleranz überflüssig. Viele Menschen unterstützen Toleranz zwischen den Religionen, weil Religion ihnen unwichtig ist. In Westeuropa ist solche Toleranz für viele Menschen selbstverständlich, in arabischen Ländern nicht.

Toleranz ist also nicht einfach eine Angelegenheit des Abbaus von hemmenden Vorurteilen. Das interreligiöse Gespräch wird nicht nur durch Dummheiten und Missverständnisse blockiert, als müssten wir bloß Hindernisse abbauen. Um

Vorurteile zu überwinden, muss man Wahrheitsgründe erkennen. Der aufgeklärte Mensch ist dennoch nicht der natürliche Mensch. Eigentlich ist der natürliche Mensch eher intolerant. Ohne Selbstüberwindung können Religionen kaum anders, als in Konflikt miteinander zu stehen. Wichtige Werte, die einander wirklich oder scheinbar widersprechen, kommen um einen Konflikt nicht herum. Freundlichkeit, Verständnis und Kompromissbereitschaft reichen dann nicht aus, um eine schwerwiegende Wahrheit zu vernachlässigen.

Erforderlich ist es also, eine Hierarchie der Wahrheit zu kennen. Um Wahrheiten miteinander zu vergleichen, muss man *die* Wahrheit als Hintergrund vor Augen haben. Wenn man nur eine einzige Wahrheit, zum Beispiel den Frieden oder die Freiheit, vor Augen hat, kann man nicht tolerant werden. Wer nur *eine* Wahrheit anstrebt, verabsolutiert sie und macht sie zu einem Superlativ. Toleranz setzt vielmehr den Komparativ voraus. Es müssen zugleich zwei Wahrheiten mit einer Doppelwahrnehmung gesehen werden.

Innere und äußere Toleranz

Echte Toleranz gebietet nicht, dass man die äußere Handlung des Gegners zulässt. Ich kann jemanden bei seiner Handlung behindern und ihm trotzdem als Mensch gegenüber tolerant sein. Das Verbot der Auschwitz-Lüge ist keine Intoleranz. Man lehnt die Person nicht notwendigerweise ab, wenn man ihrer Haltung oder Äußerung entgegenwirkt. Wenn Eltern ein Kind bestrafen, dann machen sie für gewöhnlich diese Unterscheidung. Jemanden, der im Begriff ist, eine Bombe in einer U-Bahn zu zünden, kann ich mit Gewalt daran hindern, ohne dass ich dabei unterstelle, er gehorche seinem Gewissen nicht. Der Friede ist ein großer Wert, aber keine absolute, uneingeschränkte Norm.

Der Diskurs zwischen den Religionen

Wenn Toleranz eine habituelle Einstellung ist, die eine Hierarchie der Wahrheiten wahrnimmt und respektiert, dann fragt man sich, wie große Religionen gegeneinander tolerant sein können, zumal die von ihnen beanspruchten Wahrheiten äußerst hoch sind. Auf welcher erhabenen Basis können sie miteinander disputieren, ihre eigenen Überzeugungen gegebenenfalls unterordnen? Insbesondere da es sich um Wahrheit handelt? Vor welchem Forum kann man ein Streitgespräch auf diesem Niveau führen? Wo liegt der archimedische Punkt? Ist es die Moral? Der Weltfriede? Wer nur ‚seine‘ Wahrheit im Sinne hat und diese nicht abschwächen will, kann nicht eine um Wahrheit ringende Diskussion mit anderen Religionen führen. Ihm fehlt die gemeinsame Basis bzw. das Licht, in dem diskutiert werden kann. Konflikte liegen dann nahe, wenn den Beteiligten ihre Religion wichtig ist – sonst hat man nur mit Meinungen, Gewohnheiten, Geschmäckern, Riten und ähnlichem zu tun. Muss eine Religion zur Frage der Vielheit der Religionen ehrlicher Weise sagen: eine Religion, viele Riten?

Birnen lassen sich mit Äpfeln vergleichen, wenn man beide als Sorten von Obst wahrnimmt. Die übergreifende Perspektive ‚Obst‘ macht es möglich, beide zusammen zu sehen. Obst kann man fernerhin mit Autos vergleichen, wenn man sie un-

ter dem Aspekt von Farbe betrachtet. Aber wie weit kann man mit dem Transzendieren gehen? Gibt es einen Maßstab, um Wahrheiten miteinander zu vergleichen? Der Staat ist dafür sicherlich nicht zuständig. Der Staat verwaltet nicht die Transzendenz; das tut herkömmlicherweise die Religion.

Meiner Ansicht nach ist eine Religion, die die Wahrheit nicht an die höchste Stelle setzt, außerstande, gegenüber anderen wahrheitsbeanspruchenden Religionen wirklich tolerant zu sein. Entweder wird der Konflikt ausgetragen oder er wird missachtet. An und für sich ist ein Streitgespräch nicht ein Fall von Toleranz. Wahrheiten wollen gesehen werden. Um wichtige Wahrheiten kämpft man. Wenn man aber letzten Endes nach *der* Wahrheit strebt, kann Toleranz einsetzen. Ich lehne demgemäß das Dogma des anderen ab und schätze etwa seine Ehrlichkeit noch höher.

Ist Toleranz abendländisch?

Erforderlich ist eine Absolutsetzung der Wahrheit. Diese hat das Christentum geleistet, indem es die Wahrheit mit Gott identifiziert. In diesem Sinne kann man es als eine Wahrheitsreligion bezeichnen. Europa hat diese Achtung vor der Wahrheit geerbt. Die Aufklärung, die es nur in Europa gegeben hat, verdankt sich dieser Sicht. Und auf demselben Boden ist die Idee der Toleranz gewachsen. Sie ist eine Aufklärungstugend. Die Präsenz christlicher Elemente in der Demokratie Deutschlands ist aber nicht bloß der Wunsch engagierter Christen. Keine geringere politische Instanz als das Bundesverfassungsgericht hat die Bedeutung christlicher Elemente in der Demokratie herausgestellt und gerade den Gedanken der Toleranz für Andersdenkende als Beispiel genannt.¹

Der große Christ F. M. Dostojewskij formuliert eine extreme Frage, indem er sich vor die fiktive Wahl zwischen der Wahrheit und dem Gottmenschen Christus stellt. In einem Brief antwortet er zuungunsten der Wahrheit. „Würde mir jemand beweisen, dass Christus außerhalb der Wahrheit sei, und wäre es wirklich so, dass die Wahrheit außerhalb Christi sei, dann würde ich lieber mit Christus bleiben als mit der Wahrheit.“² Der heilige Thomas von Aquin hingegen hält bei der Frage, ob es böse sei, an Christus zu glauben, im Falle eines Gewissens, das (natürlich irrtümlicherweise) überzeugt sei, dies sei gegen die Wahrheit, doch kompromisslos an der Wahrheit fest. Dabei setzt er die Heilsnotwendigkeit des Glaubens an Christus natürlich ungeschmälert voraus. Seine Erklärung setzt die Unterscheidung von Willen und Vernunft voraus und lautet: „An Christus zu glauben ist in sich gut und für das Heil notwendig, aber der Wille wird dazu bewegt, nur sofern es vom Verstand dargestellt wird. Wenn es von daher als schlecht dargestellt wird, würde der Wille dazu als schlecht bewegt werden, nicht weil es in sich schlecht wäre, sondern weil es aufgrund der Wahrnehmung des Verstandes ‚zufällig‘ schlecht ist.“³ Dadurch werden die Zusammenhänge genügend deutlich. In einem solchen Menschen würde der Glaube an Christus eine Verleugnung der Wahrheit an sich implizieren und somit dem Sinn des Christusglaubens, der engstens mit der Wahrheit amalgamiert ist, widerstreben. In diesem Fall ist die Vernunft mangelhaft, während der Wille gut ist.

Sogar Gott selbst gegenüber gilt das Prinzip. Wenn man hypothetisch Gott und die Wahrheit unterscheidet, dann behält die Wahrheit den Vorrang vor Gott. Thomas verweist auf Hiob, der mit Gott um die Wahrheit kämpft. Statt Hiob

Anmaßung vorzuwerfen, argumentiert Thomas folgendermaßen: „Die Wahrheit ändert sich nicht aufgrund der Verschiedenheit der Personen; wenn jemand die Wahrheit sagt, kann er also nicht besiegt werden, mit wem auch immer er das Streitgespräch führt.“⁴ Das subjektive Festhalten an der Wahrheit bleibt also für Thomas unter allen Umständen das Kriterium schlechthin für Moralität. In diesem Zusammenhang räumt er nie der Objektivität den Vorrang gegenüber der Subjektivität ein. Auch wenn es sich irrt, bindet das Gewissen, lehrt er programmatischerweise.

Der paradigmatische Fall der Toleranz ist die Gewissensfreiheit. Die Achtung vor der Wahrheit begründet die Toleranz gegenüber einem Menschen, der in den Augen des Betrachters etwas Unmoralisches tut oder sagt. Man lehnt das Ansinnen ab, während man die Person respektiert. Man betrachtet den anderen mithin auf zwei Ebenen, wobei die konkrete Ebene weniger real ist als die quasi abstrakte. Anders gesehen: Man verneint den Verstand und das Verhalten, bejaht aber den Willen bzw. die Würde, das heißt die Wahrheitsfähigkeit. Das Prinzip, auf dem die Toleranz gründet, ist etwas Positives, und zwar das Streben nach Wahrheit. Von daher kann man eine Wahrheitsbehauptung zurückweisen, zumal kein Mensch die Wahrheit selbst kennt, sondern lediglich einzelne bzw. vermeintliche Wahrheiten. *Die* Wahrheit ist wichtiger als *eine* Wahrheit, und Wahrhaftigkeit, das heißt die Liebe zur Wahrheit, noch wichtiger als der Besitz einer Wahrheit.

Der springende Punkt besteht also darin, dass das Gewissen, ob es irrt oder die Wahrheit findet, die Wahrheit in jedem Fall sucht und das, was es dem Willen vorschreibt, gerade *als* Wahrheit darstellt. In den Worten des Thomas: „Der irrende Verstand stellt sein Urteil als wahr dar, und infolgedessen als von Gott abgeleitet, von dem alle Wahrheit herrührt.“⁵ Der wahrgenommene Aspekt des Objekts geht auf Gott, die Wahrheit selbst (*Veritas* bzw. *Veritas prima*), hin. Insofern kommt selbst im moralischen Irrtum die Wahrheit vor, und zwar genauso wie bei einem ‚wahren‘ Gewissen. Diese von der katholischen Kirche aufgenommene Einsicht ist in der Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils artikuliert worden: „Nicht selten jedoch geschieht es, dass das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne dass es dadurch seine Würde verliert.“⁶ Hier ist der Wille wichtiger als die Vernunft, Lieben wichtiger als Denken.

Wie man bei Augustinus lesen kann: Als endliches, sündhaftes Wesen bedarf der Mensch der *tolerantia* seiner Mitmenschen. Friedenstiftende Geduld (*tolerantia pacifica*) verbürgt, dass wir uns gegenseitig in Liebe ertragen. Weil Liebe, wie der Apostel Paulus versichert, alles erträgt (*quia caritas omnia tolerat*; 1 Kor 13,7), sollen wir *cum tolerantia* selbst die Sünden anderer ertragen.

Ist Toleranz letztlich nur religiös begründbar?

Auf die Frage, wie man große Ideale derart relativieren kann, dass sie sich in einem Vergleich mit anderen betrachten lassen, lässt sich jetzt antworten, dass aufgeklärte Religion, das heißt Religion, die nichts höher als die Wahrheit setzt und die Liebe zur Wahrheit höher setzt als den Besitz von Wahrheit, dies vermag. Aus dieser umfassenden Perspektive heraus kann man sogar das Friedensideal mit Gerechtigkeit und Freiheit vergleichen und in eine Hierarchie der Wahrheiten einordnen.

Man muss an *die* Wahrheit glauben, um tolerant im eigentlichsten Sinne zu sein. Dabei ist es wichtig, dass wir die Wahrheit selbst nicht verstehen können. Wir können aber an sie glauben, nach ihr streben. Wir können die Wahrheit lieben, auch wenn wir sie nicht begreifen. Thomas von Aquin bezeichnet die Wahrheit (*veritas prima*) als den Gegenstand des Glaubens und unterstreicht, dass es sich um die Wahrheit gerade „als nicht sichtbar“ (*ut non apparens*)⁷ handelt. In diesem Lichte können wir konkrete Wahrheiten miteinander vergleichen und eine Hierarchie der Wahrheiten aufstellen. Diese Einsicht kann im Prinzip jede Religion haben. Ob man es ohne Gott leisten kann – also an die Wahrheit als Abstraktion zu glauben –, ist eine schwierige Frage.

Die unsichere Zukunft des Ideals der Toleranz

Der Zeitgeist lässt sich überraschend schnell beeinflussen. Toleranz ist kein Verfassungsbegriff; er ist nicht im Grundgesetz verankert. Jeder kann den inflationären Gebrauch des Begriffs beobachten. In meiner Universitätsbibliothek habe ich die Zahl der Bücher mit dem deutschen Wort ‚Toleranz‘ im Titel untersucht: Das Ergebnis bestätigt den Eindruck, dass der Begriff ‚Toleranz‘ inflationär gebraucht wird.

2000–2009:	126	1960–1969:	48
1990–1999:	77	1950–1959:	18
1980–1989:	45	1940–1949:	5
1970–1979:	43	1930–1939:	6

Die normale Sprache hat eine Neigung inne, Begriffe von moralischen Idealen herunterzuziehen, so dass sie in ihr Gegenteil verkehrt oder sogar anstößig werden. C. S. Lewis hat diese Tendenz, den Sinn ethisch rühmender Worte in ihr Gegenteil zu verkehren, geradezu ein Gesetz genannt: „Gib einer guten Eigenschaft einen Namen, und dieser Name wird bald einen Defekt bezeichnen.“⁸ Das gewöhnliche Wort für Liebe im Mittelalter, Minne, wurde dermaßen unanständig, dass es in Büchern überklebt wurde und schließlich praktisch aus der Sprache verschwunden ist. Ähnlich das Wort ‚Eros‘: für Platon religiös relevante Liebe, Dolmetscher zwischen Menschen und Gott, für einen Kirchenvater sogar mit Gott selbst identisch, ist heute ein Eroscenter weit davon entfernt.

Demzufolge wäre es nicht überraschend, wenn das prekäre Ideal der Toleranz selbst nicht mehr toleriert wird. Fanatische Idealisten wollen für gewöhnlich nichts tolerieren, das gegen ihr Ideal stößt. Sie sind manchmal bereit, selbst menschliches Leben nicht zu tolerieren, wenn es sich um ihre Feinde oder deren Chauffeure, um Polizisten oder Unschuldige handelt. In letzter Zeit zielt der Terrorismus geradezu auf unschuldige Menschen, zum Beispiel Fahrgäste in Untergrundbahnen.

Der immer häufiger begegnende Ausdruck „Null Toleranz gegenüber ...“ ist ein suggestives Signal. Man merkt sogar einen Ton des Stolzes dabei. Im 19. Jahrhundert galt dies gegenüber Homosexuellen, heute eher gegenüber den Gegnern der Homosexualität. Vor hundert Jahren duldeten die allgemeine Gesellschaft die körperliche Züchtigung von Schülern, heute gilt „null Toleranz“.

Die Frage ist nicht unrealistisch: Wie lange noch wird Toleranz noch toleriert? Oder anders artikuliert: Wie lange kann Toleranz ohne religiöse Begründung noch fortbestehen?

Anmerkungen

- 1 Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, 93 I (16. Mai 1995).
- 2 Brief vom 20. Februar 1854 an Natal'ja D. Fonvizin (*Gesammelte Werke*, hrsg. von der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, Bd. 12 [Leningrad 1975], 297). Mehrere Jahre später taucht das Dilemma wieder auf in dem Roman: *Die Dämonen*, 2. Teil, 1. Kap., 7. Abschnitt: „Aber haben Sie nicht selbst zu mir gesagt, dass Sie sogar dann, wenn man Ihnen mathematisch bewiesen hätte, dass die Wahrheit außerhalb Christi liege, dennoch lieber mit Christus bleiben würden als bei der Wahrheit? Haben Sie mir das gesagt? Haben Sie das?“
- 3 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, I–II, Frage 19, Artikel 5, corpus.
- 4 THOMAS VON AQUIN, *In Job*, c. 13.
- 5 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, I–II, Frage 19, Artikel 5, ad 1.
- 6 Das Zweite Vatikanische Konzil, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Art. 16.
- 7 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, II–II, Frage 1, Artikel 1.
- 8 C. S. LEWIS, *Studies in Words*, Cambridge 1967, S. 173.

Toleranz nach Heidegger

Dr. KNUT STÜNKEL

Toleranz und Heidegger scheinen nicht recht zusammenzupassen. Schon rein stilistisch ist die kompromisslose philosophische Sprache Heideggers schwerlich mit dem Konzept vereinbar. Die fehlende Rücksichtnahme auf den Leser verstößt gegen die Ethik philosophischer Textproduktion. Und Heideggers grundsätzliche Weigerung, eine Ethik zu verfassen, tut hier ein Übriges zum toleranzfeindlichen Eindruck. Doch scheint ein entsprechendes Wort bei Heidegger nichtsdestoweniger eine Rolle zu spielen, nämlich das *Aushalten*, so dass man sich die Frage stellen kann, ob eine genauere Betrachtung

der Heideggerschen Konzeption Hinweise liefern kann für die Beantwortung einer grundsätzlichen Frage, nämlich, ob Toleranz und Ethik überhaupt etwas miteinander zu tun haben.

Heideggers Philosophieren kann deshalb keine ‚praktische‘ Philosophie formulieren, weil es als phänomenologisches Verhalten selbst immer schon Praxis sein muss. Praktische Philosophie lässt sich also nicht vor der Erfahrung des Philosophierens festlegen – dies wäre eine Theoretisierung –, sondern ergibt sich nachträglich mit dem grundsätzlich offenen, *konversionsbereiten* philosophischen Verhalten.

Die Maxime der Heideggerschen Phänomenologie *Zur Sache des Denkens* ist eine Anweisung, die den ganzen Menschen betrifft und ihn von Grund auf wandelt. Von diesem Verhalten zu einem moralischen Verhalten, von der phänomenologischen Maxime zu einer ethischen scheint nur ein kleiner Schritt zu sein. Die *Gelassenheit* zu den Dingen, die *Freigabe* der weltbildenden Mächte bzw. der metaphysischen Begriffe, also die Form des Philosophierens überhaupt, scheint einfach in ein Verhalten der Toleranz in sozialer Hinsicht übersetzbar zu sein.

Für diese tolerante Form des Philosophierens gibt es gewichtige Vorläufer. Schon für Kant ist es ausgemachte Sache, dass der Mensch den Schritt zu einer moralischen, von entsprechenden Maximen geleiteten Person nur in Form einer tiefgreifenden Revolution seiner Denkungsart vollziehen kann, mittels derer er seinen grundsätzlichen ‚Hang zum Bösen‘ überwindet.¹ Moralität setzt somit Konversionsbereitschaft, Offenheit für das Andere voraus, und diese wird durch das phänomenologische Verhalten erst geschaffen. In diesem Sinne ist phänomenologisches Verhalten notwendig vormoralisch und schafft die Bereitschaft zu einer, wie man sagen könnte, persönlichen Entformalisierung im Sinne der Akzeptanz einer (formalen) Maxime. Toleranz ist hier also das vorgängige Verhalten vor jedem konkreten moralischen Satz und der moralischen Handlung. Die Verwendung des Begriff der Toleranz im Bereich der politischen Theorie und Praxis ist eine der Whiteheadschen ‚Fallacies of misplaced concreteness‘, denn er entfaltet seine eigentliche Bedeutung auf einer anderen Ebene, nämlich auf der methodologischen. Der Begriff muss zur Methode des Philosophierens und somit emanzipiert werden.

Toleranz manifestiert sich in einem ethisch-pietätvollen Verhalten gegenüber dem Phänomen und ist eine Sache der Kultivierung. Bei Heidegger besteht der ‚Hang‘ des Menschen zum Bösen in der Tendenz des Menschen zur metaphysischen Sicherung, welche sich unter anderem im modernen Versicherungswesen, aber grundlegender insbesondere in der neuzeitlichen wissenschaftlichen Methodologie äußert. Die Einübung toleranten Verhaltens besteht hingegen in den wiederholten und wiederholenden Neuansätzen des Philosophierens anlässlich der Grundtexte der Metaphysik, wie es Heidegger in seinen Vorlesungen und Texten praktiziert hat. Diese Toleranz ist folglich nicht ein für alle Mal erlernt, sondern muss je neu ausgeübt werden. Toleranz ist kein übergreifendes, sondern ein *jeweiliges* und als solches viel wichtigeres Prinzip des Philosophierens.

Dabei ist dieses Verhalten näher bestimmbar und erlaubt so den Brückenschlag zum historischen Begriff der Toleranz. Nach einer einschlägigen Definition ist Toleranz die Duldung von Personen, Handlungen und Meinungen, die aus moralischen oder anderen Gründen abgelehnt werden. Darüberhinaus wird das Wort zur Bezeichnung der Akzeptanz des Anderen und Fremden und des Respekts vor ihm verwandt.² Die ursprüngliche Bedeutung von *tolerantia* im klassischen Latein ist bezogen auf *dura et aspera* und kennzeichnet das Ertragen, das Erleiden und das Ausharren. *Tolerantia* ist die Bezeichnung für ein allein auf das Individuum bezogenes Verhalten. Im biblischen und patristischen Sprachgebrauch ist *tolerantia* eine der möglichen Bezeichnungen für die Tugenden der Geduld und der Standhaftigkeit. Es ergibt sich die Notwendig-

keit, die *tolerantia* zu praktizieren, aus der Grundverfassung des Menschen, der in dieser Welt keine Bleibe hat. Entsprechend sind die frühesten deutschen Übertragungen des Begriffes ‚*leyden, gedulden, zulassen*‘. Mit Augustinus beginnt die Übertragung des Begriffes in den sozialen Bereich überhaupt. Die Trennung von glaubendem Verhalten und Toleranz vollzog Luther, der das Wort als Übertragung von *tolerantia* in der deutschen Sprache etablierte. Toleranz ist eine Sache des religiösen Verhaltens des einzelnen Gläubigen und ein praktiziertes Bekenntnis zur Erlösungstat Jesu.³

Heideggers phänomenologisches Verhalten ist in formalreligiöser Weise am Urchristentum orientiert.⁴ Dieses ist gekennzeichnet durch das (gläubige) wache Durchhalten, die geduldige be-ständige Bereitschaft für die Parusie. Das Aushalten einer bedrängenden Situation in einem auf eigene Aktivität verzichtenden Warten und Ertragen findet sich im phänomenologischen Verhalten wieder. Geduldiges *Aushalten* (in Absetzung von der Machenschaft) als Offensein für und durch das Phänomen ist die genaue Entsprechung zu der ursprünglichen Bedeutung von Toleranz. Auf die Kernfrage der praktischen Philosophie: „Was sollen wir tun?“ antwortet Heidegger entsprechend: „Wir sollen nichts tun, sondern warten.“⁵ Bevor eine Ethik ausformuliert werden kann, muss zunächst einmal dieser ‚Aufenthalt‘ des Menschen bedacht, d. h. das Verhältnis aufgezeigt werden, in dem er steht, und welches ihn zur Annahme moralischer Maximen in jeweiliger Konkretisierung befähigt. Toleranz ist kein Verhalten der neutralen Gleichgültigkeit, sondern als phänomenologisches Verhalten vielmehr *Leidenschaft*, d. h. Mitleiden und vor allem Er-leiden des Phänomens. Nur so ist der Phänomenologe ‚ganz bei der Sache‘, d. h. der Sache offen zugewandt. Phänomenologie ist die höchstmögliche Form der Betroffenheit. Toleranz ist Leidenschaft im Sinne von $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$, welches sich von $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$: ertragen und erdulden, herleitet.

Der Vollzugszusammenhang nun, welcher traditionell mit dem Begriff ‚Duldung‘ wiedergegeben wird, sagt nichts über das Verhältnis zwischen ‚Toleriertem‘ und ‚Tolerierendem‘ aus. Bei Heidegger ist er in seiner Dynamik als *Aushalten* präziser charakterisiert. Toleranz in Heideggers Sinn beruht auf einer Balance, also der Präzision der Bewegtheit auf unsicherem bzw. nunmehr (metaphysisch) ungesichertem (Ab-) Grunde für die Etablierung eines labilen Verhältnisses. Diese Labilität ist für die Toleranz grundlegend und bezeichnet deren Grenzen, dann nämlich, wenn das Verhältnis in geregelter Weise starr wird oder ganz durch die Überbetonung des Toleranz Ausübenden zerbricht. Eine Weise der Starre ist die theoretische Verallgemeinerung, auch als moralisches Prinzip. Der Name, den Heidegger dieser Bewegtheit gibt, ist die *Schwebe* bzw. das Schweben.

Dieses metaphysisch ungesicherte Schweben ist die Situation des sich phänomenologisch, und das heißt tolerant Verhalten, der diese Situation ‚aushält‘. Schweben ist streng zu unterscheiden von einem abgehobenen Verhalten im Sinne von jemandem, der halt-los ‚über den Wolken schwebt‘. Es ist so nicht durch das präzise Balancieren des Aus- und Durchhaltens gekennzeichnet, welches sich dem Gegenstand selbst anvertraut. Toleranz bzw. Schweben in letzteren Sinne unterliegt einer phänomenologischen Gravitation, der Ausgerichtetheit auf den Ab-grund, also demjenigen, was sich verweigernd alle metaphysischen Gründe (als Gründe) be-gründet. Und eben

dieses Verhältnis hat Heidegger als Philosophieren beschrieben:

Am Ab-grund findet das Denken keinen Grund mehr. Es fällt ins Bodenlose, wo nichts mehr trägt. Aber muss das Denken notwendig getragen sein? Offenkundig, weil das Denken keine selbstherrliche, in sich abgekapselte Tätigkeit und kein für sich ablaufendes Spielwerk ist. Das Denken bleibt von Hause aus an das zu Denkende verwiesen, von ihm geheißt.

Doch muß denn das Tragende für alle Fälle den Charakter eines Trägers haben, den die Metaphysik als Substanz oder als Subjekt vorstellt? Keineswegs. Dergleichen wie das Denken kann getragen sein, indem es schwebt. Wie freilich das Denken zu schweben vermag, woher ihm das Schweben kommt, dies zu bestimmen, bedarf es einer eigenen Erfahrung und Besinnung. Beide sind so eigenartig, daß sie vermutlich erst aus dem Ereignis gedeihen.⁶

Philosophierendes Dasein also kommt nach dem Verlust des metaphysischen festen Bodens ins Schwanken resp. Schweben und wird gleichwohl in diesem Schweben gehalten. Die Toleranz des Daseins liegt somit vor aller anthropologischen Verfassung des Menschen.

Wichtig ist für den an Heidegger anschließenden Begriff der Toleranz vor allem, dass er wie in der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs vorrangig auf den konkreten Einzelnen bezogen ist und folglich nicht zunächst eine soziale Relation bezeichnet. Diese hat eine nachgeordnete Bedeutung, von der es nicht klar ist, ob sie mit dem eigentlichen Begriff der Toleranz vereinbar ist. Toleranz als gesellschaftliches Prinzip gerät in Schwierigkeiten wegen des Spannungsverhältnisses zwischen passiver Geduld des Einzelnen und aktiver Duldung unter vielen, der ihren Bezugsrahmen zu sehr ausweitet und somit sprengt.

Toleranz ist eine persönliche Tapferkeitstugend der Bereitschaft, eine umwandelnde Maxime zu akzeptieren. Toleranz zeigt die Fähigkeit an, sich selbst in Frage stellen zu können. Das bedeutet wiederum, dass Toleranz asozial ist. Sie ist als Durchhalten und Ertragen Sache des Einzelnen und nicht mehr der diesem Verhalten nachgeordneten Regeln der Sozialität. Denn diese wiederum ist von festgelegten Verhaltensmaßregeln bestimmt, welche zwar eine Entformalisierung dieses ursprünglichen Verhaltens darstellen, jedoch nicht mehr das tolerante Verhalten selbst sind. Der Begriff der Toleranz sollte daher aus der Ethik und der politischen Philosophie verschwinden.

Anmerkungen

- 1 Vgl. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: DERS., *Werke*, Bd. 7, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, S. 698 f.
- 2 So G. SCHLÜTER / R. GRÖTKER in ihrem Artikel „Toleranz“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Darmstadt 1998, Sp. 1251.
- 3 Vgl. K. SCHREINER, „Toleranz“ in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 6, hrsg. von O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck, Stuttgart 1990, S. 445 ff.
- 4 Vgl. hierzu K. M. STÜNKEL, „Phänomenologie der Religion als Frage und Antwort. Heidegger und die urchristliche Lebenserfahrung“, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 5 (2006), S. 151–174.
- 5 M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Pfullingen 1992, S. 35.
- 6 DERS., *Bremer und Freiburger Vorträge*, hrsg. von P. Jaeger, Frankfurt a. M. 1994 (GA 79), S. 154.

Die klassische sunnitische Lehre über die Tolerierung nichtislamischer Religionsgemeinschaften in einem islamischen Gemeinwesen

Dr. (des.) JENS BAKKER

1 Einleitung

1.1 Das Ziel dieser Untersuchung

Es gilt hier herausfinden, ob und welche nichtislamischen Religionsgemeinschaften nach der klassischen Lehre des sunnitischen Islam in einem islamischen Gemeinwesen toleriert werden. Dabei meine ich hier mit „tolerieren“ und „Toleranz“ das, was z. B. Mensching als „formale Toleranz“ bezeichnet, nämlich dass Angehörigen anderer Religionen das Recht zugesprochen wird zu existieren und ihre Religion auszuüben.¹ Das, was hier als „klassische Lehre des sunnitischen Islam“ bezeichnet wird, wurde deshalb ausgewählt, weil diese im Hinblick auf die zeitliche und räumliche Ausdehnung sowie auf die Anzahl der Bekenner für die islamische Religionsgemeinschaft besonders repräsentativ und auch wohl heute noch ein wichtiges Element des theologischen Diskurses ist.

1.2 Der Begriff der klassischen Theologie des sunnitischen Islam

Der sunnitische Islam ist sowohl historisch als auch in der Gegenwart die islamische konfessionelle Gruppe mit den zahlreichsten Anhängern und war auch in der Vergangenheit zumeist das Bekenntnis muslimischer Herrscher.²

Er kennt kein personell und institutionell fest umrissenes und über die Jahrhunderte hinweg bestehendes Lehramt, dessen offizielle Verlautbarungen Auskunft über die allgemein als gültig anzuerkennende Lehre geben könnten, wie solches ja z. B. die katholische Kirche aufzuweisen hat.³

Um die herrschende Lehre bzw. die herrschenden Lehren bezüglich irgendeiner theologischen Fragestellung in Erfahrung zu bringen, kann also nicht auf solcherart Verlautbarungen zurückgegriffen, sondern es muss zunächst eine geeignete Me-

thode entwickelt werden: In meiner noch nicht erschienenen Dissertation habe ich gezeigt, dass die sunnitische Theologie allgemein verbreitet spätestens seit dem 7./13. und mindestens bis über das Ende des 12./18. Jh.s hinaus durch ein Paradigma bestimmt war, das in acht Grunddisziplinen besteht und die theologischen Wissenschaften mit den profanen in ein alle Wissenschaften umfassendes System einordnet, und dass dieses Paradigma wenigstens im 5./11. Jh. bereits ausformuliert worden war. Wegen ihres zeitlich und räumlich weit ausgedehnten Geltungsbereichs und ihres wissenschaftlichen Charakters habe ich diese Form der sunnitischen Theologie als „klassische“ bezeichnet.

Weiterhin konnte ich dort zeigen, dass diese klassische Theologie ihren Ausdruck in Texten findet, die weithin verbreitet und zum Teil über mehrere Jahrhunderte hinweg der Lehre und dem Studium zugrunde gelegt wurden und die somit für den Historiker die vornehmliche Quelle für die Inhalte dieser Theologie bilden. Solche Texte nenne ich „Standardwerke“. Den Sachverhalt, dass solche klassischen Standardwerke auch heute noch immer wieder gedruckt werden, möchte ich als Indiz dafür ansehen, dass die klassische Theologie weiterhin ein wichtiges Element des theologischen Diskurses ist.

Bei der Frage nach der Tolerierung nichtislamischer Religionsgemeinschaften in einem islamischen Gemeinwesen handelt es sich nun um eine praktische Frage; somit ist zu erwarten, dass man diesbezüglich von der theologischen Disziplin, die sich mit den Normen für das Handeln befaßt – eben der praktischen Theologie (*al-fiqh*), welche in der islamwissenschaftlichen Sekundärliteratur zumeist „islamisches Recht“ genannt wird – Auskunft erhält. Dass dies in der Tat so ist, wird gleich deutlich werden.

Wie der westlichen Islamwissenschaft schon lange bekannt, tritt uns die praktische Theologie des sunnitischen Islam in Form von Schultraditionen (*madāhibu fiqhīyah*) entgegen, von denen in den späteren Jahrhunderten – nach Schachts Auffassung „since about 700/1300“ – aus einer größeren Anzahl nunmehr vier, jeweils nach einem Schulhaupt⁴ (*al-ʿaʿimmatu l-ʿarbaʿah*) benannte, verbreitet sind.⁵

Von diesen vier Schulen, den Hanafiten, Malikiten, Schafiten und Hanbaliten, die nach *ʿAbū Ḥanīfah an-Nuʿmān b. Ṭābit* (gest. 150/767),⁶ *Mālik b. ʿAnas* (gest. 179/796),⁷ *Muḥammad b. ʿIḍrīs aš-Šāfiʿīy* (gest. 204/820)⁸ und *ʿAḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal* (gest. 241/855)⁹ bezeichnet werden, sind die ersten drei sowohl historisch als auch in der Gegenwart im Hinblick auf die Zahl der Anhänger und ihre räumliche Verbreitung die weitaus größten, wobei die Hanafiten und Malikiten die überwiegende Mehrheit bildeten und bilden.¹⁰ In meiner noch nicht erschienenen Dissertation habe ich eine Liste von Standardwerken des 12./18. Jh.s über praktische Theologie eben dieser drei ersten Schulrichtungen erstellt,¹¹ von denen im folgenden jeweils ein Vertreter herangezogen werden soll. Die hanbalitische Schule konnte ich dort nicht berücksichtigen, weshalb ihre Auffassungen auch hier nicht betrachtet werden.

2 Die Auffassungen der drei verbreitetsten Schultraditionen

2.1 Auskünfte islamwissenschaftlicher Sekundärliteratur

Befragt man die islamwissenschaftliche Sekundärliteratur über die Tolerierung nichtislamischer Religionsgemeinschaften in einem islamischen Gemeinwesen, so erhält man

widersprüchliche und unvollständige Angaben; in dem erst kürzlich (2008) in von Heine aktualisierter Auflage erschienenen „Atlas zur Geschichte des Islam“ Kettermanns – eine Veröffentlichung, die sich nicht nur an ein fachwissenschaftliches Publikum richtet – heißt es etwa (S. 4): „Unterworfenen Juden und Christen z. B. werden zu Schutzbürgern (*dhimmi*) des islamischen Staates.“¹² Und etwas weiter unten (S. 9) ist dort bezüglich der „Zarathustrier“ zu lesen: „... von den Muslimen verabscheut, aber als Schriftreligion geduldet“. Im Hinblick auf die Manichäer erfährt man: „wegen Dualismus von Muslimen verfolgt“, und zum Judentum wird mitgeteilt: „Neben Christentum und Zoroastrismus als Schriftreligion geduldet“.

Nun belegt Kettermann seine Aussagen nicht jeweils einzeln, aber in seiner Biographie findet sich ein Abschnitt „Islam – Judentum – Christentum“ (S. 178), in dem unter anderen Titeln Khourys „Toleranz im Islam“ zu finden ist. Dort (S. 139) ist nun folgendes zu lesen: „Als Dhimmis werden die Juden, die Samaritaner, die Christen, die Zarathustrianer und die Sabier angenommen. Die Hanafiten dehnen diese Möglichkeit auf die Götzendiener, die keine Araber sind, aus. Mālik, der Gründer einer Rechtsschule, läßt ein Dhimmi-Abkommen sogar mit Arabern zu, wenn diese keine Qurayshiten, also nicht Mitglieder des Stammes des Propheten Muḥammad sind.“ Wer die Vertreter der erstgenannten Lehre sind, sagt Khoury nicht, man kann jedoch vermuten, dass die Schafiten und vielleicht auch die Hanbaliten gemeint sind.

In der zugehörigen Anmerkung 4 teilt Khoury als Quellen für sein Referat ein schafitisches sowie eine hanafitische Werk zur praktischen Theologie und die Monographie Fattals – S. 74 – mit.¹³ Nimmt man letztere zur Hand, sieht man, dass dort dieselben Quellen angegeben sind, und dass die Aussagen Khourys eine wörtliche Übersetzung der Ausführungen Fattals sind. Weiteren Aufschluss erhält man nicht.

In einer ein wenig jüngeren Veröffentlichung als der Fattals, dem EI²-Artikel „*Dhimma*“ Cahens aus dem Jahr 1965, erfahren wir folgendes: „*Dhimma*, the term used to designate the sort of indefinitely renewed contract through which the Muslim community accords hospitality and protection to members of other revealed religions, on condition of their acknowledging the domination of Islam“ (S. 227a). Etwas weiter unten (S. 227b) sagt Cahen jedoch: „... but more generally the Muslims ... in fact accorded to the subject believers of most religions an effective status comparable to that of the *Dhimmi*s properly so-called, except for a few points of inferiority of which one or two examples will be given.“¹⁴ Cahen nimmt keinen Bezug zu den verschiedenen Schultraditionen, wohl deshalb, weil sich seine Aussagen auf die ersten ungefähr zwei Jahrhunderte der islamischen Geschichte beziehen sollen, als diese sich noch nicht herausgebildet hatten.

Neueren Datums (2001) ist Nagels Monographie „Das islamische Recht“, der zu entnehmen ist, dass für diejenigen, die nicht einer „durch einen Propheten gestifteten“ Religionsgemeinschaft angehören, folgendes gilt: „Wenn sie die Aufforderung, den Islam anzunehmen, erreicht, dann haben sie nur die Wahl zwischen Bekehrung oder Tod, falls sie den Muslimen in die Hände fallen.“ Nagel teilt dazu mit, dass dies die Auffassung „der islamischen Rechtsgelehrten“ sei (vgl. S. 96), ohne dies zu spezifizieren und ohne eine Quelle für sein Urteil zu benennen.

Selbst in dem ganz kürzlich (2009) erschienen „islamischen Recht“ Rohes findet sich (S. 153) eine nur wenig differenziertere und zudem nicht ganz eindeutige Darstellung:

„Danach wird, was den Status angeht, zwischen den Angehörigen von Buchreligionen (*ahl al-kitāb*; gemeint sind Juden und Christen) sowie den Sabiern, die einen gewissen Schutz genossen, einerseits und den ‚Polytheisten‘ bzw. ‚Götzdienern‘, die rechtlich schutzlos waren, andererseits unterschieden. Tatsächlich wurde im Zuge der Eroberungen die religiöse Infrastruktur dieser letztgenannten Gruppe bis in die Gegenwart hinein in weitem Umfang zerstört. Allerdings fand die muslimische Herrschaft in aller Regel pragmatische Lösungen. Ein möglicher Weg war, sie der geheimnisvollen Gruppe der im Koran erwähnten und geschützten Sabier zuzuordnen. Eine andere Möglichkeit bestand darin, die einschlägigen Koranverse nur auf die arabischen Götzdiener zu beziehen.“¹⁵

Diesen Aussagen aus der Sekundärliteratur seien im folgenden solche aus Büchern der Hanafiten, Malikiten und Schafiten gegenübergestellt. Um ein möglichst repräsentatives Bild zu gewinnen, wurde folgende Methode gewählt: Zuerst wird das Werk eines schafitischen Gelehrten aus dem 5./11. Jh. befragt, der ein Referat der Auffassungen aller drei Schulen bietet. Es liegt wohl nahe anzunehmen, dass die dort zitierten Lehren die herrschenden seiner Zeit und damit das Ergebnis der Entwicklung davor liegender Jahrhunderte sind bzw. sich schon lange durchgesetzt hatten.

Daraufhin werden Standardwerke des 12./18. Jh.s herangezogen, die allerdings ihrerseits früherer Zeit entstammen, so dass man mit großer Sicherheit davon ausgehen kann, die herrschenden Lehren der drei am weitesten verbreiteten Schulen vom – wie noch deutlich werden wird – spätestens 2./8. bis zum 12./18. Jh. zuverlässig erfasst zu haben.

2.2 Das Zeugnis der Quellen

In dem umfangreichen, aus der Feder des ʿAbū l-Ḥasan ʿAlīy b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Māwardīy al-Baṣrīy aš-Šāfiʿīy (geb. 364/974 in Baṣrah, gest. in Bagdad am 30. Rabīʿ I 450/27. Mai 1058)¹⁶ stammendem Kompendium für praktische Theologie nach der Auslegungsschule des Muḥammad b. ʿIdrīs aš-Šāfiʿīy mit dem Titel *al-ḥawī l-kabīr* findet sich folgender Abriss:

„Abschnitt: Wenn nun [in der voraufgehenden Darlegung]¹⁷ zwar erwiesen wurde, dass Kopfsteuer von den Ungläubigen erhoben werden muss, um ihnen ihren Unglauben zu belassen, so wird sie [doch nur] von einem Teil [von ihnen, d. h. von einem Teil der Ungläubigen,] entgegengenommen, nicht von allen. Hinsichtlich derjenigen, von denen sie genommen wird, gibt es vier verschiedene Auffassungen:

Die erste: Dies ist die Auffassung *aš-Šāfiʿīy*s, nämlich dass sie von den Leuten des Buches – seien es Araber oder Nichtaraber – erhoben wird, nicht jedoch von solchen, die nicht Leute des Buches sind, seien es Araber oder Nichtaraber. Er, [d. h. aš-Šāfiʿīy,] zieht also im Hinblick auf sie, [d. h. auf die Kopfsteuer, somit hinsichtlich der Frage, wer toleriert wird,] nur die Religion und nicht die Volkszugehörigkeit in Betracht.

Die zweite, entsprechend dem, was ʿAbū Ḥanīfah gesagt hat, nämlich dass sie von allen Leuten des Buches erhoben wird und von den Götzdienern, wenn sie Nichtaraber sind, nicht jedoch, wenn sie Araber sind.

Die dritte ist das, was Mālik gesagt hat, nämlich dass sie von jeglichem Ungläubigen erhoben wird, dem Anhänger einer früheren Gottesoffenbarung, dem Götzenanbeter, dem Nichtaraber und dem Araber, außer von den Ungläubigen der Qurayš. Von ihnen wird sie nicht erhoben, auch dann nicht, wenn sie einer früheren Offenbarungsreligion angehören.

Die vierte ist das, was ʿAbū Yūsuf gesagt hat, nämlich dass sie von den Nichtarabern erhoben wird, seien es Anhänger einer früheren Gottesoffenbarung oder Götzdiener, nicht jedoch von den Arabern, seien es Leute des Buches oder Götzdiener. Er zieht also hinsichtlich der Kopfsteuer ausschließlich die Volkszugehörigkeit und nicht die Religionszugehörigkeit in Betracht.“¹⁸

Wenn al-Māwardīy hier sagt, dass die Kopfsteuer erhoben werden muss, so ist diese Verpflichtung in zweifacher Hinsicht gemeint: Zum einen darf ihre Auferlegung – und damit die Tolerierung – nicht nach Gutdünken verweigert werden, wie in einem folgenden Text noch expliziter zum Ausdruck gebracht wird, und zum anderen darf sie den Tolerierten auch nicht nach Belieben erlassen werden. Diese Aussagen sind allen Schulrichtungen gemeinsam, wie aus der Formulierung und daraus hervorgeht, dass sie der Darlegung der Lehrunterschiede vorangestellt ist.

Etwas weiter unten im Text – dies sei hier nicht wörtlich zitiert – erfahren wir noch, dass Apostaten nicht toleriert werden (vgl. S. 285, 286), und dass nach schafitischer Lehre Anhänger einer früheren Offenbarungsreligion nicht toleriert werden, wenn sie keine Vorfahren haben, die sich zu der betreffenden Religion bekannt hatten, bevor diese durch eine weitere Offenbarung aufgehoben wurde (vgl. S. 288–290). Sie müssen aber toleriert werden, wenn dies nicht sicher bekannt ist (vgl. S. 290). Ebenso sind die Zoroastrier (vgl. S. 291–295) sowie auch solche Religionsgemeinschaften, an denen Zweifel besteht, ob sie auf eine frühere Offenbarung zurückgehen (vgl. S. 290–291), zu tolerieren.

al-Māwardīy schreibt die referierten Auffassungen jeweils den Schulhäuptern selbst zu; träfe dies zu, so hätte man – es ist ja durchaus möglich, dass die Schulhäupter nicht die ersten waren, die diese Lehren jeweils formuliert haben – zumindest einen *terminus ante quem* für diese gewonnen, der sich aus der oben genannten Lebenszeit der Schulhäupter ergibt.

Jedenfalls wird deutlich, dass die intolerante Lehre, die in der Sekundärliteratur nicht selten als die einzige oder herrschende der islamischen Theologie überhaupt dargestellt wird, eine Minderheitenposition ist, nämlich nur die aš-Šāfiʿīy's und der nach ihm benannten Schule, denn die Einschränkungen ʿAbū Ḥanīfah's und Mālik's hatten und haben keinerlei praktische Konsequenzen mehr, da sich – nimmt man die zumeist akzeptierte Darstellung der frühislamischen Geschichte als richtig an – wohl bereits wenige Jahre nach Muḥammads Tod alle Anhänger der altarabischen Religion zum Islam bekannt hatten.¹⁹

Die gleichfalls intolerante Auffassung des 'Abū Yūsuf (gest. 182/798), eines Schülers von 'Abū Ḥanīfah²⁰, scheint in der hanafitischen Schule zurückgewiesen worden zu sein, da sie z. B. in folgendem sehr verbreiteten Standardwerk²¹ aus der Feder von Burhān ad-Dīn 'Alīy b. 'Abī Bakr b. 'Abd al-Ġalīl al-Fargānīy al-Margīnānīy (gest. 593/1197)²² gar nicht erwähnt, aber die von al-Māwardīy dem 'Abū Ḥanīfah zugeschriebene als die gültige dargelegt wird:

[S. 223] „Kapitel über die Beschaffenheit des Kampfes: {Wenn die Muslime in ein von nichtislamischen Herrschern regiertes Land einrücken und eine Stadt oder eine Festung belagern, müssen sie, [d. h. die Muslime] sie, [d. h. die Belagerten] auffordern, sich zum Islam zu bekehren}.²³ Aufgrund dessen, was Ibn 'Abbās – Gott habe Wohlgefallen an ihnen beiden, [d. h. an Vater und Sohn] – überliefert, [nämlich] dass der Prophet – der Segen und das Heil sei auf ihm – niemals jemanden bekämpfte, ohne sie [vorher] aufgefordert zu haben, sich zum Islam zu bekehren.

[S. 225] {Wenn sie der Aufforderung Folge leisten, müssen sie, [d. h. die Muslime,] vom Kampf gegen sie ablassen}, da das Ziel erreicht ist, denn er – Gott segne ihn und spende ihm Heil – hat gesagt: ‚Mir wurde geboten, die Leute zu bekämpfen, bis sie sagen, dass kein Gott ist außer Gott‘ usw.

[S. 226] {Und wenn sie sich weigern, müssen sie, [d. h. die Muslime,] sie, [d. h. die Belagerten,] zur Abgabe der Kopfsteuer auffordern.} Dies gebot der Gesandte Gottes – der Segen und das Heil sei auf ihm – den Befehlshabern der Heere, und [außerdem muss diese Aufforderung] deshalb [erfolgen], weil sie, [d. h. die Einwilligung zur Abgabe der Kopfsteuer,] einer der Gründe für die Einstellung des Kampfes ist, wie in den Offenbarungstexten eindeutig verfügt wird.²⁴

Dies gilt hinsichtlich derjenigen, von denen die Zahlung der Kopfsteuer akzeptiert wird. Hinsichtlich derjenigen aber, von denen sie nicht akzeptiert wird – also die Abtrünnigen und die Götzendiener unter den Arabern – ist es ohne Sinn, sie dazu aufzufordern, in die Zahlung der Kopfsteuer einzuwilligen, da von ihnen nur der Islam akzeptiert wird. Gott der Erhabene spricht: ‚Ihr bekämpft sie oder sie bekehren sich zum Islam.‘²⁵

{Wenn sie, [d. h. die Nichtmuslime,] sie, [d. h. die Kopfsteuer,] entrichten, steht ihnen zu, was den Muslimen zusteht, und sie sind zu dem verpflichtet, wozu auch die Muslime verpflichtet sind.} Wegen des Wortes 'Alīys – Gott habe Wohlgefallen an ihm: ‚Eben deswegen haben sie die Kopfsteuer entrichtet, damit ihr Leben wie unser Leben und ihr Eigentum wie unser Eigentum sei.‘ Mit ‚entrichten‘ ist hier die Einwilligung [darin, die Kopfsteuer zu entrichten,] gemeint. Eben dies ist auch mit dem im Koran erwähnten ‚Geben‘ intendiert, allein Gott hat vollkommenes Wissen.

... [S. 229] {Wenn sie dies verweigern, so müssen sie, [d. h. die Muslime,] Gott um Beistand gegen sie bitten und sie bekämpfen.}²⁶

Es wird also deutlich, dass den Nichtmuslimen der Kopfsteuervertrag angeboten werden muss und dass sie nicht bekämpft werden dürfen, wenn sie einwilligen. Etwas weiter unten in demselben Text wird bezüglich derjenigen, die bei Entrichtung der Kopfsteuer in einen Schutzvertrag mit den Muslimen treten, noch weiter ausgeführt:

„[S. 330] {Die Kopfsteuer wird von denjenigen, die sich zu einer früheren Offenbarung bekennen (*'ahlu l-kitābi*), und den Zoroastriern (*al-maġūs*) erhoben}, aufgrund des Wortes Gottes des Erhabenen: ‚nämlich diejenigen, die das Buch erhalten haben, bis sie die Kopfsteuer geben‘ usw., und weil der Gesandte Gottes – auf ihm sei der Segen und das Heil – den Zoroastriern die Kopfsteuer auferlegt hat, {und von den Götzenanbetern der Nichtaraber.} Hinsichtlich dessen vertritt *aš-Šāfi'īy* eine andere Auffassung ...

[S. 331] {Und den Götzendienern der Araber und den Abtrünnigen wird sie nicht auferlegt.}²⁷

Ebenfalls nach der hanafitischen Lehre bleiben also auch diejenigen, die vom Islam zu einer anderen Religion konvertiert sind, von der Tolerierung ausgenommen. Sie müssen sich, wie die Anhänger der altarabischen Religion, unter Androhung der Todesstrafe zum Islam bekehren. Anders als bei letztgenannten hat diese Einschränkung der Toleranz auch praktische Bedeutung.

In einem Standardwerk des 12./18. Jahrh.s für praktische Theologie nach der malikitischen Schule,²⁸ dem Kommentar des Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Ḥurašīy (gest. 1101/1689)²⁹ zu der kurzgefaßten Darstellung Ḥalīl b. 'Ishāq al-Ġundiys (gest. 767/1365)³⁰ ist zu dem Satz Ḥalīls:

„Der Kopfsteuervertrag besteht darin, dass das Oberhaupt [des Gemeinwesens] einem vor Gott verantwortlichen, freien, hinreichend wohlhabenden Ungläubigen, den nicht ein Muslim freigelassen hat³¹ und dessen Gefangennahme und Versklavung gültig wäre, gegen einen Wert [– d. h. dessen Zahlung –] erlaubt, [auf dem Gebiet des islamischen Gemeinwesens] außer in Mekka, Medina und dem Jemen – dort dürfen sie, [d. h. die ungläubigen Vertragspartnern, allerdings] durchreisen – zu wohnen.“³²

folgendes zu lesen:

{Der Kopfsteuervertrag besteht darin, dass das Oberhaupt einem Ungläubigen} – [d. h. einem] Mann, nach der herrschenden Lehre auch einem aus dem Stamm der Qurayš – {erlaubt,} gegen die Entrichtung eines bestimmten Wertes, wenn der Ungläubige bestimmte Bedingungen erfüllt, an einem bestimmten Ort {zu wohnen}. Der eine Vertragspartner muss das Oberhaupt sein. Wenn ihn zuerst ein anderer Muslim ohne die Erlaubnis des Oberhauptes abschließt, ist er nicht gültig. Allerdings ist es dann dennoch verboten sie, [d. h. die betreffenden Ungläubigen,] anzugreifen – also zu töten oder gefangen zu nehmen –, und er [– d. h. der Vertrag –] ist für ihn, [d. h. das Oberhaupt,] bindend, wenn sie ihn, [d. h. den Wert,] schon entrichtet haben und dies seiner Auffassung nach zum Wohl der Muslime gereicht, nicht jedoch wenn er ihnen, [d. h. der Ungläubigen,] Verrat fürchtet ...

Zu seiner Aussage ‚einem Ungläubigen‘: d. h. einem jeglichen Ungläubigen, denn die Verwendung eines unbestimmten Nomens in einem bejahten Satz kann auch die Gesamtheit einer Mehrzahl bedeuten – sei sie zahlreich oder nicht –, und eben dies ist die hier intendierte Bedeutung. Dagegen werde nicht die Auffassung Ibn Rušds und Ibn al-Ġahms eingewandt, nach der es einen Konsens gebe, dass sie von den Ungläubigen der Qurayš nicht entgegengenommen wird, da dies lediglich ihre [allerdings als schwach zurückzuweisende] Auffassung ist ...

Durch seine Worte ‚dessen Gefangennahme und Versklavung gültig wäre‘ werden derjenige, der einen Friedensvertrag abgeschlossen hat, solange der Vertrag noch nicht abgelaufen ist, [S. 77] und der Abtrünnige – denn diesem wird nicht zugestanden, auf seinem Abfall zu beharren – ausgeschlossen, da die Gefangennahme und Versklavung beider nicht gültig ist, [denn gegen den ersteren sind Feindseligkeiten verboten, und der letztere hat nur die Wahl zwischen der Todesstrafe und der Rückkehr zum Islam].“³³

Wir sehen hier sogar, dass die Einschränkung der Toleranz, die al-Māwardī dem Schulhaupt Mālik zuschreibt, nicht als die herrschende Lehre der malikitischen Schule angesehen wird.

Schließlich seien noch zwei Zeugnisse für die Auffassung der Schafaiten angeführt; zunächst der entsprechende Abschnitt aus *minhāġu ṭ-ṭālibin*³⁴ des Yahyā b. Šaraf an-Nawawīy (gest. 676/1277):³⁵

„Er, [d. h. der Kopfsteuervertrag,] wird nur mit Juden, Christen, Zoroastriern und den Nachkommen derjenigen geschlossen, die vor der Aufhebung [der jeweiligen Religionen durch eine neue Offenbarung] Juden oder Christen wurden, oder mit solchen, über die wir in dieser Hinsicht im Zweifel sind. Das gleiche gilt für diejenigen, die behaupten, Anhänger der Schriften Abrahams oder der Psalmen Davids – Gott segne diese beiden und spende ihnen Heil – zu sein, wie auch nach der vorzuziehenden Auffassung für die, deren einer Elternteil sich zu einer offenbarten Religion bekennt und der andere ein Heide ist.“³⁶

Im *fathu l-Wahhāb* Zakariyā al-ʿAnšārīy (lebte 826/1422–23 bis 926/1520)³⁷ steht zu lesen:

„[Im Hinblick auf den, mit dem der Kopfsteuervertrag abgeschlossen wird,] wird zur Bedingung gestellt, {dass er an einer Offenbarung} wie der Thorah, dem Evangelium, den Schriften Abrahams oder Seths oder den Psalmen Davids {festhält}, wobei [gemeint ist, dass] es sich bei dem betreffenden um den Angehörigen eines Buchvolkes – und sei es nur, indem einer seiner Elternteile ein solcher ist und er sich für ihn entschieden hat – oder um einen Zoroastrier handeln kann, {und zwar wegen eines Vorfahren, von dem nicht sicher bekannt ist, dass er erst Anhänger dieses Buches geworden ist, nachdem es [durch eine neue Offenbarung] aufgehoben worden ist,} nämlich indem wir wissen, dass er, [d. h. der Vorfahre,] sich diesem [Buch] angeschlossen hat, bevor es [durch eine neue Offenbarung] aufgehoben wurde, oder während-

dessen, oder wir uns darüber im Zweifel sind, auch dann, wenn er, [d. h. der Vorfahre,] sich diesem erst angeschlossen hat, nachdem es verfälscht wurde und er dem Verfälschten folgte. Dies aufgrund des bereits erwähnten Koranverses und wegen der Überlieferung bei al-Buḥārīy sowie da dem Prinzip, dass Leben zu schützen ist, im Zweifelsfall der Vorrang einzuräumen ist.

Wissen wir jedoch, [S. 179] dass der Vorfahre sich diesem [Buch] erst angeschlossen hat, nachdem es [durch eine neue Offenbarung aufgehoben worden war,] wie z. B. jemand, der sich dem Judentum erst nach der Aussendung Jesu – auf ihm sei der beste Segen und das beste Heil – angeschlossen hat, so kann mit dessen Nachkommen kein Kopfsteuervertrag abgeschlossen werden, da er sich einer Religion angeschlossen hat, die nicht mehr gültig war, ebenso wenig mit jemandem, der kein Buch hat oder kein Buch, an dem Zweifel bestehen, [ob es auf eine wahre Offenbarung zurückgeht], wie die, die Götzen, die Sonne oder Engel anbeten.“³⁸

3 Resümee

Es hat sich also gezeigt, dass zwei der drei am weitesten verbreiteten Schultraditionen, die Hanafiten und die Malikiten – und damit die weitaus überwiegende Mehrheit der Theologen des sunnitischen Islam –, der Auffassung sind, dass alle nichtislamischen Religionsgemeinschaften in einem islamischen Gemeinwesen geduldet werden müssen. Nur eine dieser Schulen, die schafaitische, die in Geschichte und Gegenwart weniger Anhänger aufzuweisen hatte als jeweils eine der beiden anderen, toleriert nur solche Religionsgemeinschaften, die auf eine nach islamischer Sicht echte Gottesoffenbarung zurückgehen, wie z. B. Juden und Christen, und – nach dem Prinzip *in dubio pro reo* – auch solche, an denen in dieser Hinsicht Zweifel besteht, sowie die Zoroastrier. Apostaten werden allerdings übereinstimmend von allen drei Schulen nicht toleriert.

Diese Lehren gehen wahrscheinlich schon mindestens bis auf das 2./8. Jh. zurück und wurden über die gesamte Geschichte der islamischen Theologie hinweg als gültig angesehen. Damit ist deutlich geworden, dass die sunnitischen Theologen schon früh elaborierte Auffassungen zur Toleranz formuliert hatten, die in ihrer hanafitischen und malikitischen Fassung – zumindest unter den drei klassischen monotheistischen Religionen – einzig dastehen, wenn sie auch nicht das moderne Konzept der Religionsfreiheit erreichen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. die Begriffsbestimmung bei Mensching: Toleranz und Wahrheit in der Religion, S. 16 (Hervorhebung im Original): „Man wird zunächst darauf achten müssen, dass es sich bei den mit Toleranz oder Intoleranz bezeichneten Stellungnahmen um eine *formale* und um eine *inhaltliche* Stellungnahme handeln kann. Formale Toleranz ist das bloße Unangetastetlassen fremder Glaubensüberzeugungen. Vom tolerierten Objekt aus spricht man dann von Glaubensfreiheit. Wenn in einem Staat z. B. Glaubensfreiheit gewährt wird, handelt es sich stets nur um diese formale Toleranz, die – aus welchen Gründen auch immer – verschiedene Glaubensformen oder Religionen nebeneinander bestehen läßt, ohne sie anzutasten.“

- 2 Dies mehr ins Einzelne gehend darzustellen oder zu belegen, kann in dieser Untersuchung nicht geleistet werden. Man möge sich mit folgenden Hinweisen begnügen: So sagt z. B. Ende zu Anfang seines Artikels „Der schiitische Islam“ (S. 70): „Etwa 10 bis 15% der muslimischen Weltbevölkerung der Gegenwart gehören zur schiitischen Konfessionsgemeinschaft des Islam.“ Die übrigen wären also – von kleinen Minderheiten abgesehen – dem sunnitischen Islam zuzurechnen. Heine und Spielhaus bieten in ihrem Artikel „Das Verbreitungsgebiet der islamischen Religion“ eine detaillierte, nach Ländern geordnete Übersicht, in der sie jeweils den prozentualen Anteil der Muslime und weiter der Sunniten und Schiiten an der gegenwärtigen Bevölkerung angeben, wodurch die allgemeine Aussage Endes bestätigt wird. Verfolgte man die Geschichte der Regionen, denen die dort genannten heutigen Länder angehören, in der einschlägigen Sekundärliteratur, würde man feststellen, dass die Behauptung, dass die Sunniten die weitaus größte Gruppe bildeten, auch insgesamt für die Geschichte der islamischen Welt zutrifft.
- 3 Vgl. dazu z. B. die Ausführungen von Elder in: al-Taftāzānī: A Commentary on the Creed of Islam, S. ix; sowie Tamari: Teaching and Learning, S. 94–95; und meine noch nicht erschienene Dissertationsschrift „Normative Grundstrukturen“, in der alle normativen Grundstrukturen für die Theologie des sunnitischen Islam erschöpfend ermittelt werden.
- 4 So übersetzt Goldziher den entsprechenden arabischen Terminus *ʿimāmu l-maḏhabī* (vgl. Artikel „Fiḫ“, S. 134b).
- 5 Vgl. zu Begriff und Geschichte der Schultraditionen der praktischen Theologie Schacht: Artikel „Fiḫ“, S. 890a; und z. B. Bearman und Vogel: Preface, S. vii–xii; sowie Weiss: The Maḏhab. Zu den einzelnen Schultraditionen vgl. z. B. auch die folgenden EI²-Artikel: Heffening und Schacht: Ḥanafīyya; Cottart: Mālikīyya; Chaumont: al-Šāfiʿīyya; Laoust: Ḥanābila.
- 6 Zu seiner Biographie vgl. Schacht: Artikel „Abū Ḥanīfah“; Sezgin: GAS, I, S. 409–410.
- 7 Vgl. zu seinem Leben Schacht: Artikel „Mālik b. Anas“; und Sezgin: GAS, I, S. 457–458.
- 8 Vgl. zu seinem Leben Sezgin: GAS, I, S. 484–485; und Chaumont: Artikel „al-Šāfiʿī“.
- 9 Zu seinem Leben und Werk vgl. Laoust: Artikel „Aḥmad b. Ḥanbal“; sowie Sezgin: GAS, I, S. 502–503.
- 10 Vgl. dazu Goldziher: Artikel „Fiḫ“, S. 134b; sowie Heine und Spielhaus: Das Verbreitungsgebiet, wo sich zu den Bevölkerungsanteilen teilweise auch Angaben zur Verbreitung der Schultraditionen finden.
- 11 Vgl. Bakker: Normative Grundstrukturen, § 4.2.4.
- 12 Hervorhebung im Original.
- 13 Dieses Werk ist 1958 erschienen. Ich habe den unveränderten Nachdruck von 1995 verwendet.
- 14 Hervorhebung im Original.
- 15 Hervorhebung im Original.
- 16 Zu Leben und Werk al-Māwardīys vgl. Brockelmann: Artikel „al-Māwardī, Abū ʿl-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad“.
- 17 Eckige Klammern schließen Zusätze ein, die nicht im Original stehen.
- 18 al-Māwardīy, ʿAlīy b. Muḥammad b. Ḥabīb, ʿAbū l-Ḥasan, al-Bašrīy, aš-Šāfiʿīy: al-ḥawī l-kabīru fī fiḩhi maḏhabī l-ʿimāmi š-Šāfiʿīyī, XIV, S. 284 (kitābu l-ḡīzyati, bābu man yulḩaḩu bi-ʿahli l-kitābi): „fašlun: fa-ʿīdan taqarrara wuḡūbu ʿaḩḩi l-ḡīzyati mina l-kuffāri, li-ʿiqrārihim ʿalā l-kufri, fa-hiya maʿḩudatun min baʿḩihim dūna ḡamīʿihim. wa-ḩtūlifa fī l-maʿḩūḩi minhum ʿalā ʿarbaʿati maḑāhibā: ʿaḩaduhā: - wa-huwa maḑhabu š-Šāfiʿīyī - ʿannahā tuʿḩaḩu min ʿahli l-kitābi ʿaraban kānū ʿaw ʿaḡaman, wa-lā tuʿḩaḩu min ḡayri ʿahli l-kitābi ʿaraban wa-lā ʿaḡaman, fa-ʿtabarāḩ bi-l-ʿadyāni dūna l-ʿansābi. wa-t-ḩānī: - ʿalā mā qālahū ʿAbū Ḥanīfata - bi-ʿannahā tuʿḩaḩu min ḡamīʿi ʿahli l-kitābi, wa-min ʿabadati l-ʿawḩāni, ʿīḑā kānū ʿaḡaman, wa-lā tuʿḩaḩu minhum ʿīḑā kānū ʿaraban. wa-t-ḩālīḩu: - mā qālahū Mālikun - ʿinnahā tuʿḩaḩu min kulli kāfirin min kitābiyin, wa-waḩāniyin, wa-ʿaḡamīyin, wa-ʿarabiyin, ʿillā min kuffāri Qurayšin, fa-lā tuʿḩaḩu minhum, wa-ʿin dānū dīna ʿahli l-kitābi. wa-l-maḑhabu r-rābiʿu: - mā qālahū ʿAbū Yūsufa - ʿinnahā tuʿḩaḩu mina l-ʿaḡami sawāʿan kānū ʿahla kitābin ʿaw ʿabadata ʿawḩānin, wa-lā tuʿḩaḩu mina l-ʿarabi sawāʿan kānū min ʿahli l-kitābi ʿaw min ʿabadati l-ʿawḩāni, fa-ḡaʿalahā muʿtabaratan bi-l-ʿansābi dūna l-ʿadyāni.“
- 19 Vgl. hierzu z. B. Noth: Früher Islam, S. 58.
- 20 Zu seinem Leben und Werk vgl. Schacht: Artikel „Abū Yūsuf Yaʿqūb b. Ibrāḩīm al-Anṣārī al-Kūfī“; und Sezgin: GAS, I, S. 419.
- 21 Vgl. dazu meine Dissertation, § 4.2.4.1, Nr. 2.
- 22 Zu Leben und Werk von al-Maḡīnānīy vgl. Brockelmann: Geschichte der arabischen Literatur, I, S. 466–470 (Rand 376–378); Supplement I, S. 644–649; Nr. 24. Der hier herangezogene Text ist dort als Werk Nr. 1, Kommentar Nr. 1, aufgeführt. Ich habe eine Ausgabe des Textes verwendet, die zusammen mit einem umfangreicheren Werk gedruckt ist, in dem die *ḩadīḩe*, auf die sich al-Maḡīnānīy jeweils bezieht oder die er zitiert, nachgewiesen werden.
- 23 Geschweifte Klammern schließen bei Kommentarwerken den kommentierten Grundtext ein.
- 24 Dies bezieht sich auf den Korantext Sure 9 (at-Tawbah), Vers 29: „Bekämpft diejenigen, die nicht an Gott und nicht an den jüngsten Tag glauben und die nicht das für verboten erklären, was Gott und sein Gesandter für verboten erklärt haben, und die nicht der Religion der Wahrheit folgen, nämlich diejenigen, die das Buch erhalten haben, bis sie gehorsam die Kopfsteuer entrichten.“
- 25 Dies ist ein Teil von Vers 16, Sure 48 (al-Fath): „Sag zu denjenigen von den Beduinen, die zurückblieben, [d. h. nicht mit in den Krieg gezogen sind]: Ihr werdet [zum Kampf] gegen mächtige Leute aufgefordert werden, die ihr bekämpfen werdet oder die sich zum Islam bekehren werden. Wenn ihr Folge leistet, wird euch Gott einen schönen Lohn zuteil werden lassen. Wendet ihr euch jedoch ab, so wie ihr euch zuvor abgewandt habt, wird er euch schmerzhaft bestrafen.“
- 26 al-Maḡīnānīy, Burḩān ad-Dīn: al-ḩīdayatu šarḩu biḑayati l-mubtadiʿi, IV, S. 223–229 (kitābu s-siyari): „[S. 223] bābu kayfiyati l-qitālī {wa-ʿīḑā ḑaḩāla l-muslimūna ḑāra l-ḩarbi, fa-ḩāsarū maḑīmatan ʿaw ḩiṣnan ḑaʿūhum ʿilā l-ʿislāmi} limā rawā bnu ʿAbbāsīn raḑīya llāḩu ʿanḩumā ʿanna n-nabiya ʿalayḩi š-šalātu wa-s-salāmu mā qātala qawman ḩattā ḑaʿāḩum ʿilā l-ʿislāmi. qāla [S. 225] {fa-ʿīn ʿaḡābū kaffū ʿan qitālihim} li-ḩuṣūli l-maḑṣūdi: wa-qad qāla šallā llāḩu ʿalayḩi wa-sallama ʿumirtu ʿan ʿuqātīla n-nāsa ḩattā yaqūlū lā ʿilāḩa ʿillā llāḩu l-ḩaḑīḩu. [S. 226] {wa-ʿīni mtanaʿū ḑaʿawḩum ʿilā ʿaḑāʿi l-ḡīzyati} biḩi ʿamara rasūlu llāḩi ʿalayḩi š-šalātu wa-s-salāmu ʿumarāʿa l-ḡuyūṣi, wa-li-ʿannahū ʿaḩadu mā yantahī biḩi l-qitālu ʿalā mā naḩaqa biḩi n-naṣṣu, wa-ḩaḑā fī ḩaqqi man tuḑbalu minḩu l-ḡīzyatu, wa-man lā tuḑbalu minḩu ka-l-murtaddīna wa-ʿabadati l-ʿawḩāni mina l-ʿarabi lā fāʿīdata fī ḑuʿāʿihim ʿilā qabūli l-ḡīzyati li-ʿannahū lā yuḑbalu minḩum ʿillā l-ʿislāmu. qāla llāḩu taʿālā: ʿtuḑātīlūnaḩum ʿaw yuslimūna. [S. 227] {fa-ʿīḑā baḑalūḩā fa-lahum mā li-l-muslimīna wa-ʿalayhim mā ʿalā l-muslimīna} li-qawli ʿAlīyin raḑīya llāḩu ʿanḩu: ʿinnamā baḑālū l-ḡīzyata, li-yakūna ḑimāʿuhum ka-ḑimāʿinā, wa-ʿamwālūḩum ka-ʿamwālīnā. wa-l-murāḑu bi-l-baḑli l-qabūlu wa-kaḑā l-murāḑu bi-l-ʿīḩāʿi l-maḑkūri fiḩi fī l-Qurʿāni, wa-

- llāhu 'a'lamu ... [S. 229] {fa-'in 'abaw ḍālika sta'anū bi-llāhi 'alayhim wa-hārabūhum}“. Das Buch al-Margīnānīys ist jüngst von Imran Ahsan Khan Nyazee ins Englische übersetzt worden, wovon bereits zwei Bände erschienen sind. Zu den bibliographischen Daten dieser Übersetzung siehe das Literaturverzeichnis unter al-Margīnānīy. Die Übersetzung der hier zitierten Passagen steht dort in Band II, S. 291–292 (Chapter 109: The Rules of Warfare).
- 27 al-Margīnānīy, Burhān ad-Dīn: al-hidāyatu šarḥu bidāyati l-mubtadi'i, IV, S. 330 (kitābu s-siyari, bābu l-ḡizyati); Übersetzung Nyazee, II, S. 336 (Chapter 115: *Jizyah*): „qāla: {wa-tūḍa'u l-ḡizyatu 'alā 'ahli l-kitābi wa-l-maḡūsi} li-qawlihi ta'ālā: „mina llaḍina 'ūtū l-kitāba ḥattā yu'tū l-ḡizyata' l-'āyatu, wa-waḍ'ī rasūli llāhi 'alayhi ṣ-ṣalātu wa-s-salāmu l-ḡizyata 'alā l-maḡūsi. qāla {wa-'abadati l-'awṭāni mina l-'aḡami} wa-fihī ḥilāfu ṣ-Ṣāfi'īyī raḥimahū llāhu. [S. 331] {wa-lā tūḍa'u 'alā 'abadati l-'awṭāni mina l-'arabi wa-lā l-murtaddina}“.
- 28 Vgl. dazu meine Dissertation, § 4.2.4.2, Nr.1.
- 29 Vgl. Brockelmann: Geschichte, II, S. 414 (Rand 318), Supplement II, S. 438; Nr.11.
- 30 Vgl. Brockelmann: Geschichte, II, S. 101–103 (Rand 83–85); Supplement II, S. 96–99; Nr.2, Werk Nr.1.
- 31 Die bisher genannten Eigenschaften sind nicht als Bedingung für das Tolerieren, sondern als Bedingungen dafür genannt, dass der Tolerierte die Kopfsteuer zahlen muss. Jemand, der eine dieser Eigenschaften nicht aufweist, wird toleriert, ohne die Kopfsteuer zahlen zu müssen. Dies geht aus dem Kommentar al-Ḥuraṣīys, IV, S. 77, hervor, wo gesagt wird, dass Minderjährige, Sklaven, Verrückte, Mittellose, die zu keinem Erwerb in der Lage sind, sowie Mönche, die als Einsiedler oder in einem Kloster leben, und Frauen von der Kopfsteuer befreit sind.
- 32 Ḥalīl, S. 73 (ed. ar-Rāwī); S. 94 (ed. az-Zāwī), al-ḡihād - faṣlu l-ḡizyati: „aḡdu l-ḡizyati: 'idnu l-'imāmi li-kāfirin: ṣaḥḥa sibā'uhū, mukallaḍin ḥurrin qādirin muḥālīṭin, lam ya'tiqḥu muslimun: suknā ḡayri Makkata wa-l-Madīnati wa-l-Yamani - wa-lahumu l-iḡtiyāzu - bi-mālin.“
- 33 al-Ḥuraṣīy: šarḥ, IV, S. 76–77: „{wa-'aḡdu l-ḡizyati 'idnu l-'imāmi} wa-l-ma'nā 'anna l-ḡizyata hiya 'idnu l-'imāmi {li-kāfirin} ḍakarīn wa-law Quraṣīyan 'alā l-maṣḥūri {fi suknā} mawḍi'in maḥṣūšin 'alā 'i'tā'i mālin maḥṣūšin bi-ṣarṭi kawni l-kāfiri 'alā waṣfin maḥṣūšin. wa-l-'aḡidu l-'imāmu lā ḡayruhū fa-law 'aqadahā muslimuni btidā'an bi-ḡayri 'idni l-'imāmi lam taṣiḥḥa lākin yumna'u l-iḡtiyālu 'ay mina l-qatli wa-l-'asri wa-yaḡibu 'alayhi 'idā baḍalūhu wa-ra'āhu maṣlaḥatan 'illā 'an yaḥāfa ḡā'ilatahum, qālahū fi l-ḡawāhiri. wa-qawluḥū «li-kāfirin» 'ay li-kulli kāfirin li-'anna n-nakirata fi siyāqi l-'iṭbāti qad tu'ammu 'ay 'umūman ṣumūliyan wa-'in kāna qalīlan wa-huwa l-munāsibu li-ḡaraḍihī hunā, wa-lā yu'taraḍu 'alā ḍālika bi-kalāmi bni Ruṣḍin wa-bni l-Ḡahmi min 'annahā lā tu'ḥaḍu min kuffāri Qurayṣin 'iḡmā'an fa-'innahū ṭarīqatun lahumā. wa-'innamā 'atā l-mu'allifu bi-qawlihi «li-kāfirin» tawṭi'atan li-mā ba'dahū wa-'illā [hākaḍā!] l-muslimu lā yutawahhamu 'anna 'alayhi ḡizyatan ḥattā yuḥtaraza bihi minhu. wa-ḥaraḡa bi-qawlihi {ṣaḥḥa sibā'uhū} bi-l-maddi 'ay 'asruhū l-mu'āhidu qabla nqiḍā'i muddati [S. 77] 'ahdihi wa-l-murtaddu fa-'innahū lā yuqarru 'alā riddatihi 'id kullun minhumā lā yaṣiḥḥu sibā'uhū.
- 34 Vgl. dazu meine Dissertation, § 4.2.4.3, Nr.3.
- 35 Vgl. Heffening: Artikel „al-Nawawī“.
- 36 an-Nawawīy: minḥāḡu ṭ-ṭalībīn, S. 182 (kitābu l-ḡizyati): „wa-lā tu'qadu 'illā li-l-yahūdi wa-n-naṣārā wa-l-maḡūsi wa-'awlādi man tahawwada 'aw tanaṣṣara qabla n-nashī 'aw ṣakaknā fi waqtihi wa-kaḍā zā'imi t-tamassuki bi-ṣuḥufi 'Ibrāhīma wa-zabūri Dāwūda ṣallā llāhu 'alayhimā wa-sallama wa-man 'aḥadu 'abawayhi kitābiyun wa-l-'aḡaru waṭanīyun 'alā l-maḍḥabi.“
- 37 Zu den Lebensdaten siehe meine Dissertation, § 4.2.4.3, Nr.4, und zu dem genannten Werk Nr.5; siehe zu beidem auch Brockelmann: Geschichte, II, S. 122–124 (Rand 99–100), Nr.44, Werk Nr.9; Supplement II, S. 117–118; Nr.45; und Geoffroy: Artikel „Zakariyyā' al-Anṣārī“, die beide etwas abweichende Lebensdaten angeben. al-'Anṣārīys genaues Geburtsdatum ist nicht bekannt, nur das Geburtsjahr; sein Todestag ist der 3. Ḍu l-Ḥiḡḡah 926/18. Jan. 1520. Die Julianischen Daten wurden hier aufgrund der Tabellen Birashks bestimmt.
- 38 al-'Anṣārīy, Zakariyyā: faṭḥu l-Wahḥāb, II, S. 178–179 (kitābu l-ḡizyati): „{wa-} ṣuriṭa {fi l-ma'qūdi laḥū kawnuḥū mutamas-sikan bi-kitābin} ka-tawrātin wa-'Inḡīlin wa-ṣuḥufi 'Ibrāhīma wa-ṣīta wa-zabūri Dāwūda sawā'an 'a-kāna l-mutamassiku kitābiyan wa-law min 'aḥadi 'abawayhi bi-'ani ḥṭarāḥū 'am maḡūsiyan {li-ḡaddin} laḥū {a'lā lam na'lam} naḥnu {tamassukahū bihi ba'da nashīhi} bi-'an 'alimnā tamassukahū bihi qabla nashīhi 'aw ma'ahū 'aw ṣakaknā fi waqtihi wa-law kāna tamassukahū bihi ba'da t-tabḍili fihi wa-'in lam yaḡtanibi l-mubaddala minhu wa-ḍālika li-l-'āyati wa-ḥabari l-Buḥārīyi s-sābiqayni wa-taḡlibān l-ḥaḡni d-dami 'ammā 'idā 'alimnā [S. 179]. tamassuka l-ḡaddi bihi ba'da nashīhi ka-man tahaw-wada ba'da bi'tati 'Isā 'alayhi 'afḍalu ṣ-ṣalāti wa-s-salāmi fa-lā tu'qadu l-ḡizyatu li-far'ihi li-tamassukihi bi-dīnin saqāṭat ḥurmatuhū wa-lā liman lā kitāba laḥū wa-lā ṣubhata kitābin ka-'abadati l-'awṭāni wa-ṣ-ṣamsi wa-l-malā'ikati“.

Literaturverzeichnis

- 'ALĪY B. 'AḤMAD AL-'ADAWĪY, *ḥāṣiyatun 'alā šarḥi [fi l-matni: ḥāṣiyati] l-Ḥuraṣīyi 'alā muḥṭasari Sidi Ḥalīlin, li-Muḥammadi bni 'Abdi llāhi bni 'Alīyini l-Ḥuraṣīyi l-Mālikiyi*, ed. Zakariyyā 'Umayrāt, erste Auflage, acht Bände, (= Manṣūrāt Muḥammad 'Alīy Bayḍūn), Beirut: 1417/1997.
- ZAKARĪYĀ, 'ABŪ YAḤYĀ, ṢAYḤ AL-'ISLĀM AL-'ANṢĀRĪY (lebte 825 bis 925 A. H.), *faṭḥu l-Wahḥāb bi-šarḥi manḥāḡi ṭ-tullāb*, zwei Teile, Kairo: Dār 'Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah - 'Isā al-Bābiy al-Ḥalabīy ohne Jahr.
- JENS BAKKER, *Normative Grundstrukturen der Theologie des sunnitischen Islam im 12./18. Jahrhundert* (noch nicht erschienene Dissertationsschrift an der Universität Bonn).
- PERI BEARMAN / RUDOLPH PETERS / FRANK VOGEL (Hg.), *The Islamic School of Law, Evolution, Devolution, and Progress* (= Harvard Series in Islamic Law), Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 2005.
- DERS. / FRANK E. VOGEL, "Preface", in: Ders. et alii, *The Islamic School of Law*, S. viii–xvii.
- AHMAD BIRASHK, *A Comparative Calendar of the Iranian, Muslim Lunar, and Christian Eras for Three Thousand Years* (1260 B. H.-2000 A. H./639 B. C.-2621 A. D.), (= Persian Studies Series; No.15), Costa Mesa, California, und New York: Mazda Publishers in association with Bibliotheca Persica 1993.
- CARL BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur*, erster Band, zweite, den Supplementbänden angepaßte Auflage, Leiden: E. J. Brill 1943; zweiter Band, zweite, den Supplementbänden angepaßte Auflage, Leiden: E. J. Brill 1949; erster Supplementband, Leiden: E. J. Brill 1937; zweiter Supplementband, Leiden: E. J. Brill 1938; dritter Supplementband, Leiden: E. J. Brill 1942.
- Ders., Art. „al-Māwardī, Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb“, in: EI², VI, S. 869.
- CL. CAHEN, Art. „Dḥimma“, in: EI², II, S. 227–231.
- E. CHAUMONT, Art. „al-Ṣāfi'ī, al-Imām Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Idrīs“, in: EI², IX, S. 181–185.

- Ders., Art. „al-*Shāfiʿiyya*“, in: EI², IX, S. 185–189.
- N. COTTART, Art. „Mālikiyya“, in: EI², VI, S. 278–283.
- EI² = The Encyclopedia of Islam,] New Edition, Leiden: E. J. Brill, vol. I, A–B, 1960; vol. II, C–G, 1965; vol. III, H–Iram, 1971; vol. IV, Iran–Kha, 1978; vol. V, Khe–Mahi, 1986; vol. VI, Mahk–Mid, 1991; vol. VII, Mif–Naz, 1993; vol. VIII, Ned–Sam, 1995; vol. IX, San–Sze, 1997; vol. X, T–U, 2000; vol. XI, V–Z, 2002; vol. XII, Supplement, 2004; Index Volume, 2009.
- EARL EDGAR ELDER, *siehe*: al-Taftāzānī.
- WERNER ENDE / UDO STEINBACH / RENATE LAUT (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, fünfte, aktualisierte und erweiterte Auflage, München: C. H. Beck 2005. (Erste Auflage 1984).
- Ders., „Der schiitische Islam“, in: Ders. et alii (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, S. 70–89.
- ANTOINE FATTAL, *Le statut légal des non-Musulmans en pays d’Islam* (= Recherches, Série 3: Orient Chrétien; Tome X), zweite Auflage, Beirut: Dar El-Machreq Sarl Éditeurs 1995. (Erste Auflage 1958).
- GAS: *siehe*: FUAT SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*.
- E. GEOFFROY, Art. „Zakariyyā’ al-Anṣārī, Abū Yaḥyā b. Muḥammad b. Zakariyyā, Zayn al-Dīn al-Sunaykī“, in: EI², XI, S. 406.
- I. GOLDZIEHER, Art. „Fiḥ“, in: A. J. WENSINCK / J. H. KRAMERS (Hg.), *Handwörterbuch des Islam*, S. 130–136.
- ULRICH HAARMAN (Hg.), *Geschichte der arabischen Welt*, zweite, durchgesehene Auflage, München: C. H. Beck 1991.
- Ḥalīl b. ʾIṣḥāq al-Mālikīy: *muḥtaṣaru Ḥalīlin fi fiḥi ʾimāmi Dāri l-Hiḡrati*, ed. Ṭāhir ʾAḥmad az-Zāwī, zweite Auflage, Beirut: Dār al-Madār al-ʾIslāmīy 2004.
- Ders., Dass.: *muḥtaṣaru l-ʾallāmāti Ḥalīlin fi fiḥi l-ʾimāmi Mālikin*, (= manšūrāt Muḥammad ʿAlīy Bayḡūn), ed. ʿUmar ʾAḥmad ar-Rāwī, erste Auflage, Beirut: Dār al-Kutub al-ʾIlmiyah 1424/2004.
- W. HEFFENING / J. SCHACHT, Art. „Ḥanafīyya“, in: EI², III, S. 162–164.
- W. HEFFENING, Art. „al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn Abū Zakariyyā ʾYaḥyā b. Ṣaraf b. Murī b. Ḥasan b. Ḥusayn b. Muḥammad b. Djumʾa b. Ḥizām al-Ḥizāmī al-Dimashkī“, in: EI², VII, S. 1041–1042.
- PETER HEINE / RIEM SPIELHAUS, „Das Verbreitungsgebiet der islamischen Religion: Zahlen und Informationen zur Situation in der Gegenwart“, in: WERNER ENDE, et alii (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, S. 128–148.
- AL-ḤURĀṢĪY: *siehe* AL-ʿADAWĪY.
- GÜNTER KETTERMANN, *Atlas zur Geschichte des Islam*, zweite, von Peter Heine aktualisierte Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008. (Erste Auflage 2001).
- ADEL THEODOR KHOURY, *Toleranz im Islam* (= Studien; 8), zweite Auflage, Altenberge: Christlich-Islamisches Schrifttum 1986.
- H. LAOUST, Art. „Aḥmad b. Ḥanbal“, in: EI², I, S. 272–277.
- Ders., Art. „Ḥanābila“, in: EI², III, S. 158–162.
- BURHĀN AD-DĪN AL-MARĠĪNĀNĪY, *al-hidāyatu ṣarḥu bidāyati l-mubtadiʿi, maʿa naṣbi r-rāyah bi-taḥriḡi ʾaḥāditha i l-hidāyah, li-Ḡamālī d-Dīni ʾAbi Muḥammadin ʾAbd Allāhi bni Yūsufa z-Zaylaʿīyī l-Ḥanafīyī*, ed. ʾAyman Ṣaliḥ Ṣaʿbān, erste Auflage, sieben Bände, Kairo: Dār al-Ḥadīṭ 1415/1995.
- DERS., DASS., AL-MARĠĪNĀNĪ, BURHĀN AD-DĪN, AL-FARĠHĀNĪ: Al-Hidāyah, *The Guidance, a translation of al-Hidāyah fi sharḥ bidāyat al-mubtadi, a classical manual of Ḥanafī law*, translated from the Arabic with commentary and notes by Imran Ahsan Khan Nyazee, volume one, Bristol: Amal Press 2006. volume two, Bristol: Amal Press 2008.
- AL-MĀWARDĪY, ʿALĪY B. MUḤAMMAD B. ḤABĪB, ʾABŪ L-ḤASAN, AL-BAṢRĪY, AṢ-ṢĀFIʿĪY, *al-ḥawī l-kabīru fi fiḥi maḍhabī l-ʾimāmi ṣ-Ṣāfiʿīyī raḍīya llāhu ʾanhu wa-huwa ṣarḥu muḥtaṣari l-Muzaniyī*, ed. ʿAlīy Muḥammad Muʾawwaḍ and ʿĀdil ʾAḥmad ʿAbd al-Mawḡūd, erste Auflage, achtzehn Bände und ein Band Indizes, Beirut: Dār al-Kutub al-ʾIlmiyah 1414/1994.
- GUSTAV MENSCHING, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Heidelberg: Quelle & Meyer 1955.
- TILMAN NAGEL, *Das islamische Recht, eine Einführung*, Westhofen: WVA-Verlag Skulima 2001.
- AN-NAWAWĪY, YAḤYĀ B. ṢARAF, ʾABŪ ZAKARĪYĀ, *minḥāḡu ṭ-ṭalībīn wa-ʾumdatu l-muftīn fi fiḥi maḍhabī l-ʾimāmi ṣ-Ṣāfiʿīyī*, ed. Ṣalāḥ b. Muḥammad b. ʿUwayḡah, (= manšūrāt Muḥammad ʿAlīy Bayḡūn), vierte Auflage, Beirut: Dār al-Kutub al-ʾIlmiyah 1426/2005.
- ALBRECHT NOTH, „Früher Islam“, in: ULRICH HAARMAN (Hg.), *Geschichte der arabischen Welt*, S. 11–100.
- MATHIAS ROHE, *Das islamische Recht, Geschichte und Gegenwart*, zweite, durchgesehene Auflage, München: C. H. Beck 2009.
- J. SCHACHT, Art. „Abū Ḥanīfa al-Nuʾmān b. Ḥabīb“, in: EI², I, S. 123–124.
- Ders., Art. „Abū Yūsuf Yaʿqūb b. Ibrāḥīm al-Anṣārī al-Kūfī“, in: EI², I, S. 164–165.
- Ders., Art. „Fiḥ“, in: EI², II, S. 886–891.
- Ders., Art. „Mālik b. Anas“, in: EI², VI, S. 262–265.
- FUAT SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums* [GAS], Band I: *Qurʾānwissenschaften, Ḥadīṭ, Geschichte, Fiḥ, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.*, Leiden: E. J. Brill 1967.
- SAʿD AL-DĪN AL-TAFTĀZĀNĪ, *A Commentary on the Creed of Islam, Saʿd al-Dīn al-Taftāzānī on the Creed of Najm al-Dīn al-Nasafī*, translated with Introduction and notes by Earl Edgar Elder, (= Records of Civilization, Sources and Studies), New York: Columbia University Press 1950.
- STEPHEN E. TAMARI, *Teaching and Learning in 18th-Century Damascus: Localism and Ottomanism in an Early Modern Arab Society*, a Dissertation submitted to the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in History, Ann Arbor, Michigan: UMI Dissertation Services 1999.
- BERNARD WEISS, „The Madhhab in Islamic Legal Theory“, in: PERI BEARMAN et alii (Hg.), *The Islamic School of Law*, S. 1–9.
- A. J. WENSINCK / J. H. KRAMERS (Hg.), *Handwörterbuch des Islam*, herausgegeben im Auftrag der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, Nachdruck der ersten Auflage 1941, Leiden: Brill 1976.

Von der Toleranz zur reziproken Integration des Zuwiderlaufenden: Anmerkungen zur Einheit der drei Lehren des Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus (sān jiào hé yī) während der Míng-Zeit (1368–1644) aus interkultureller Perspektive

DAVID BARTOSCH, M.A.

Goethe schreibt, Toleranz solle nur eine vorübergehende Gesinnung sein.¹ Im Sinne einer Gesinnung meint Toleranz eine Grundhaltung der Duldsamkeit, ein Ertragen mit Nachsicht und Gewähren-Lassen, insbesondere gegenüber Haltungen im Denken, Glauben oder Verhalten anderer, die von den eigenen Gewohnheiten abweichen, ja diese gewissermaßen in Frage zu stellen scheinen, indem sie ihnen *zuwiderlaufen*.

Wenn Toleranz jedoch nur eine *vorübergehende* Gesinnung gegenüber dem Zuwiderlaufenden darstellen soll, müssen wir uns fragen, was wir als das Andere der Toleranz, d. i. das, worin sie übergeht, zu denken haben. *Eine* Möglichkeit des Vorübergehens der Toleranz führt in ein Nicht-mehr-länger-Tolerieren – führt letztlich in die Intoleranz. Im Zuge einer intoleranten Gesinnung werden Haltungen im Denken und Glauben, die den unsrigen zuwiderzulaufen scheinen, dann *nicht mehr* geduldet. Anstatt sie gewähren zu lassen, werden sie offensiv bekämpft, sei es verbal oder gar leiblich. In vielen Fällen ist dabei die Intoleranz sogar eine Grundhaltung, die *vor* einer möglichen Toleranz besteht, welche sich dann von einer solchen absoluten Intoleranz her gar nicht erst zu aktualisieren vermag.

Neben diesen Zusammenhängen von Toleranz und Intoleranz zeigt sich aber durchaus noch eine *zweite* Möglichkeit des Vorübergehens von Toleranz. Diese zweite Möglichkeit schließt wiederum im Falle ihrer Aktualisierung jene erste Option der Aktualisierung einer intoleranten Gesinnung aus: Sie führt von der vorübergehenden Gesinnung der Toleranz hin zu einer dauerhaften *Anerkennung* des bis dahin bloß Tolerierten. Im Zusammenhang dieser Anerkennung findet eine andersartige Form der Auseinandersetzung mit dem Zuwiderlaufenden statt. Anders als im Status des bloß Tolerierten wird das Zuwiderlaufende nun nicht mehr gedanklich gleichsam fern gehalten, sondern zusätzlich in seiner *Verbundenheit* mit dem Eigenen bewusst und gewusst: Um überhaupt erst als zuwiderlaufend sinnvoll gedacht werden zu können, müssen zwei oder mehrere gegensätzliche Positionen zugleich auch irgendwie geeint sein, ganz grundsätzlich irgendwie übereinkommen. Erst ihr Zuwiderlaufen im Ausgang dieses grundsätzlichen Momentes des Einens erzeugt die Spannungen zwischen den auseinanderlaufenden Positionen, welche dann im schlechtest denkmöglichen Fall zu einer intoleranten Haltung auf den entgegengesetzten Seiten verleiten, im besten Fall hingegen zu einer Anerkennung oder gar Aneignung auf beiden Seiten anleiten können.

Unsere zweite Möglichkeit einer Anerkennung des Zuwiderlaufenden ist meines Erachtens eindeutig die überlegene. Die Anerkennung der bis dahin bloß tolerierten Haltungen im Denken und Glauben führt dabei, wenn sie richtig betrieben wird, *nicht* zum Verlust der eigenen Position im Denken oder Glauben. Die bisherigen Positionen werden aber anders ins Verhältnis gesetzt: Indem qua Anerkennung das zuvor bloß Tolerierte „an-erkannt“ wird, erkennen wir dieses in einem nicht mehr ausschließenden Verhältnis zum bis dato einge-

grenzt Eigenen. In der sich öffnenden „An-erkennung“, soll heißen: einem „an-nehmenden“ Erkennen wird die Grenze zum Tolerierten positiv anerkennend überschritten. Die Grenze wird dabei in ihrem zugleich trennenden *und* verbindenden Aspekt gewahrt, was schließlich sogar eine „*An-eignung*“ des zuvor bloß Tolerierten und danach „An-erkannten“ im Sinne eines dritten, noch weiterführenden Schrittes ermöglicht. Die beste denkmögliche Situation einer wechselseitigen Anerkennung und Aneignung zuwiderlaufender Positionen, n. b. ohne dass dabei auf den beteiligten Seiten die jeweiligen eigenen Positionen im Denken oder Glauben aufgegeben werden müssten, bezeichne ich als *reziproke Integration*.

In diesem Zusammenhang möchte ich ein historisches Beispiel für eine gelungene Form reziproker Integration anführen. Es betrifft die drei wichtigsten denkerisch-religiösen Grundrichtungen des vormodernen China, d. h. den Konfuzianismus, den Daoismus und den Buddhismus in ihrem historischen Zusammenspiel. Konfuzianismus und Daoismus sind genuine Schöpfungen der antiken chinesischen Kultur. Der Buddhismus, der sich in China in der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends n. Chr. zusätzlich zu etablieren begann, wurde von Indien her eingeführt und hat in China starke kulturspezifische Veränderungen erfahren. Obwohl Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus ganz offensichtlich miteinander nicht zuletzt auch um politische Vormachtstellung rangen, trat die Grundhaltung einer ausschließenden, bekämpfenden Intoleranz zwischen den zuwiderlaufenden Positionen in China erstaunlicherweise bedeutend weniger auffällig hervor als im Einzugsbereich der monotheistischen Religionen. So wurden z. B. keine Religionskriege zwischen besagten drei Grundrichtungen ausgefochten. Auch religiös motivierte Progrome von Anhängern einer der drei Richtung an den Anhängern der jeweils anderen beiden Grundrichtungen sind meines Wissen historisch nicht belegt.²

Im Zuge dieser Grundhaltung wurde in der chinesischen Geschichte immer wieder versucht, verschiedene religiöse und denkerische Positionen in einen für alle Seiten gleichermaßen produktiven, *gemeinsamen* Widerstreit zu überführen – in einen von Wohlwollen und gegenseitiger Lernbereitschaft geprägten Diskurs. Befördert wurde diese Tendenz schon vom antiken Schriftgut her. So nimmt bereits Sīmā Tán (165–110 v. Chr.) ausführlich auf den noch viel älteren Ausspruch aus dem *Xici*, dem Kommentarteil des *Buches der Wandlungen*,³ Bezug (Übersetzung DB):

Alles unter dem Himmel: verschiedene Wege und dabei ineinander zurückkehrend – einhellig und dabei unzählig (verschieden) erwogen.⁴

Das Hauptanliegen, das sich in Aussagen wie der obigen zu bedeuten gibt, bestimmte sich darin, gerade von den Differenzen der verschiedenen Ansichten her, n. b. ohne diese Differenzen negieren zu müssen, eine *Ganzheit gegenstrebigere Positionen in gegenseitiger Ergänzung* zu gestalten – und damit

im kulturspezifisch chinesischen Sinne eine *reziproke Integration zuwiderlaufender Denkpositionen und Glaubensgehalte* zu verwirklichen.

Besonders während der Míng-Zeit (1368–1644) setzte ein Prozess reziproker Integration zwischen den drei klassischen Lehren des Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus ein. In diesem Zusammenhang spricht man von der Einheit der drei Lehren (*sān jiào hé yī*). In diesem Kontext schreibt beispielsweise Wáng Yángmíng (1472–1529), einer der bedeutendsten chinesischen Philosophen der letzten 500 Jahre, in einem Brief (Übersetzung Julia Ching):

There is only one *tao*. The man of *jen* [humanity] [der Konfuzianer, DB] sees it, and calls it humanity. The man of *chih* [wisdom] sees it, and calls it wisdom. What the Buddhists call Buddhist, what the Taoists call the following of Lao-tzu, what the common people do daily without knowing – all are *tao*. How can there be two *tao*?⁵

Etwas später stellt Zhū Zàiyù (1536–1611) im Sinne der Einheit der drei Lehren (*sān jiào hé yī*) fest (Übersetzung DB):

Mit der buddhistischen Lehre das Grundlegendste durchschauen, mit der daoistischen Lehre sein Leben wahren, mit der konfuzianische Lehre seine zwischenmenschlichen Beziehungen klärend ordnen – diesem Prinzip folgend, liegt man im Allgemeinen richtig. [...] Falsch sind bei Gelehrten Engstirnigkeit und ein von gegenseitiger Abstoßung (bzw. Intoleranz) gepaartes Parteigängertum: Jeder (von ihnen) hat (auf seine Weise) etwas beizusteuern. Daher ist es erforderlich, (ihre Positionen) in eine harmonische Verbindung zu bringen, (sie gleichsam) kreisförmig ineinander zu ordnen, sie in Eins nehmend zusammenzureihen: Die drei Lehren (des Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus) (bilden) *eine* organischen Einheit, die neun Traditionen (der Agrarier, des Mohismus, der Logiker, des Legalismus, der Diplomatie, der Erzähler, der Yin-Yang-Naturdenker, der Medizin und der Eklektiker) (entspringen) *einer* Quelle, die einhundert Schulen (wahren) *eine* Grundordnung, die zehntausend Methoden (führen durch) *ein* Tor.⁶

Ich denke, hier liegt für den, der aus philosophischer oder religionswissenschaftlicher Sicht nach Toleranz sowie insbesondere nach Möglichkeiten fragt, wie Toleranz in Anerkennung und reziproke Integration überführt werden kann, ein höchst interessantes Forschungsfeld in interkulturell komparativer Hinsicht vor: Anders als das vormoderne China sind Europa und der Nahe Osten kulturspezifisch von monotheistischen Traditionen geprägt. Aus der besonderen Perspektive eines intellektuellen „Umwegs über China“⁷ ergeben sich eine Menge neuer Fragen und Perspektiven hinsichtlich der Toleranzthematik *gerade* auch im Hinblick auf Probleme, die eher unseren Kulturkreis und unsere Zeit betreffen: Zum Beispiel stellt sich die Frage, ob auch im Zuge der Auseinandersetzung jüdischer, christlicher und muslimischer monotheistischer Formen von Religiosität eine der Einheit der drei Lehren (*sān jiào hé yī*) im China der Míng-Zeit vergleichbare reziproke Integration möglich wäre – und auf welche Weise eine solches Zusammenstimmen des Zuwiderlaufenden verwirklicht werden könnte.

Ich möchte, ausgehend von einer Feststellung François Jullien in *Umweg und Zugang: Strategien des Sinns in China und Griechenland*, einen möglichen Ansatz für den europäischen Kulturkontext andeuten:

Es ist dem *logos* eigentümlich, seinen Gegenstand *so genau wie möglich* zu erfassen. Im Gegensatz dazu werden wir sehen, daß das Eigentümliche der chinesischen Ausdrucksweise [...] in vielerlei Hinsicht darin besteht, die Rede mit Hilfe des Umwegs beweglich und vage zu halten, den Zugriff ‚locker‘ zu halten, um gegenüber dem anvisierten Gegenstand eine *allusive Distanz* zu schaffen.⁸

Könnte es möglich werden, auch im Bereich der drei monotheistischen Religionen eine „religiöse Rede von Gott“⁹ zu entwickeln, für die das Merkmal allusiver Distanz zu ihrem Gegenstand charakteristisch wäre und von der aus sich auch hier ein Prozess reziproker Integration der drei maßgeblichen Monotheismen entwickeln ließe? Gibt es Gesichtspunkte, hinsichtlich derer sich diese drei Monotheismen im Hinblick auf das Ziel einer reziproken Integration ergänzen würden? Inwiefern könnten diese in einem wechselseitigen Anerkennungs- und Aneignungsprozess als tragende Faktoren verstärkt zu Geltung gebracht werden?

Anmerkungen

- 1 Vgl. JAKOB und WILHELM GRIMM, „Toleranz“, in: DIES.: *Deutsches Wörterbuch*. Internetpräsenz, eingesehen am 01.06.2010, URL: <http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher/dwb/wbgui?lemid=GAoooo1>.
- 2 Auch die vorübergehende, nicht religiös, sondern politisch motivierte Verdrängung des Buddhismus von seiner Vormachtstellung zum Ende der Táng-Dynastie (618–907) hin führte nicht zur Vernichtung der Lehre, sondern gipfelte letztlich „in einer Art Versöhnung mit den beiden anderen Hauptweltanschauungen, dem Konfuzianismus und dem Daoismus [...]“. (WOLFGANG BAUER, *Geschichte der chinesischen Philosophie: Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*, hrsg. v. Hans van Ess, München Beck, 2001, S. 227.)
- 3 Vgl. RICHARD WILHELM/ULF DIEDERICH (Hg.), *I Ging: Das Buch der Wandlungen*, aus dem Chin. mit Anm. versehen v. Richard Wilhelm. Mit einem Anhang v. Ulf Diederichs. München, 32008.
- 4 Sīmǎ Tān: Lùn Liù Jiǎ Yàozhī. Internetpräsenz, eingesehen am 01.06.2010, URL: <http://mx.nthu.edu.tw/~ptchu/courses/xunzi/012.html>.
- 5 JULIA CHING, *The Philosophical Letters of Wang Yang-ming*. Columbia, 1973, S. 102.
- 6 Zhū Zàiyù: „Hún yuán sān jiào jiù liú tú zàn“, Textgravur auf Steinplatte, Shàolín-Kloster, 1565 (bei Dēngfēng, Provinz Hénán, VR China)
- 7 FRANÇOIS JULLIEN, *Der Umweg über China: ein Ortswechsel des Denkens*, aus dem Franz. von Mira Köller. Berlin 2002 (Internationaler Merve-Diskurs; Bd. 244).
- 8 FRANÇOIS JULLIEN, *Umweg und Zugang: Strategien des Sinns in China und Griechenland*, aus dem Franz. von Markus Sedlaczek. Hrsg. v. Peter Engelmann, Wien 2000 (Passagen Philosophie), S. 49.
- 9 Vgl. INGOLF ULRICH DALFERTH, *Religiöse Rede von Gott*, München 1981 (Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 87).

II. SEITENBLICKE

„... *visibillum omnium et invisibillum* ...“. Theologien in Klang¹

FRIEDRICH HAUSEN, M.A.

Während heute bedeutende Werke der Baukunst des Mittelalters ebenso bekannt sind, wie bedeutende Maler von Giotto bis Grünewald oder Denker wie Meister Eckhart, Thomas von Aquin und Nicolaus Cusanus, führt die Musikkultur des Spätmittelalters noch ein rezeptionsgeschichtliches Schattendasein. Dies liegt kaum daran, dass es in der Musik keine entsprechende Hochkultur gegeben hätte, sondern unter anderem daran, dass ihre Darbietung noch sehr von mündlich überlieferten Traditionen bestimmt war und daher die Rekonstruktion ihrer Klanggestalt mit großen Schwierigkeiten behaftet ist. Doch hat sich zumindest in Fachkreisen bereits seit dem späten 19. Jahrhundert ein immer mehr wachsendes Interesse insbesondere an der mehrstimmigen Musik des Spätmittelalters und der Frührenaissance durchgesetzt, und auch die kompositorische Meisterschaft von frankoflämischen Musikern wie Guillaume Dufay (1397–1474), Johannes Ockeghem (1410/25–1497) oder Josquin Desprez (ca.1450–1521) steht schon lange nicht mehr in Frage.

Angesichts der laufenden Fortschritte sowohl in der Musiktheorie als auch in der Aufführungspraxis wird immer deutlicher, dass die Musikkultur des 15. Jahrhunderts eine seltene Höhe in der Einheit von Formgefühl, konzeptueller Intelligenz und essentiellm Ausdruck erreichte, die auch in den „klassischen“ Stilen späterer Zeiten nicht mehr überboten wurde. Manche Tonsatzlehrer lehren aufgrund der stärker melodisch-linearen Denkweise dieser Zeit mittlerweile den Kontrapunkt (Technik mehrstimmigen Komponierens) primär anhand des Stils von Josquin und weniger mit J. S. Bach.² Die Neuerschließung der alten Werke fiel allerdings bei Komponisten wie Dufay oder Josquin, die deutlicher als Gestalter einer neuzeitlichen Musik gelten können, leichter als bei Ockeghem, dessen Werke zwar teils mit einer „atemberaubenden kontrapunktischen Geschicklichkeit“ (Fallows 2004) beeindrucken³, dabei aber oft solcher Merkmale entbehren, die den Reiz der Musik seiner Zeitgenossen und Nachfolger ausmachen und einfache Zugänge für Interpretation, Analyse oder hörende Rezeption liefern.

Aus primär humanistisch inspirierter Sicht wurde Johannes Ockeghem oft als kopflastiger Techniker als schwächeres Zwischenglied zwischen den italienisch geprägten Komponisten Dufay und Desprez angesehen.⁴ Dagegen setzte im frühen 20. Jahrhundert eine emphatischere Rezeption von Ockeghem ein, die ihn allerdings als Mystiker und Irrationalisten sehen wollte und den oft ekstatischen Charakter seiner ins Endlose fließenden Melodien und schwebenden Harmonien betonte.⁵ Auch wenn heute vorsichtiger mit Großkategorisierungen umgegangen wird als zu Beginn des 20. Jahrhunderts, scheinen noch immer verschiedene Perspektiven einander gegenüberzustehen, nach denen Ockeghem entweder als wichtiger, wenn auch nicht erstrangiger Mitbegründer einer neuzeitlichen Musik gesehen wird, oder als Höhepunkt einer spezifisch mittelalterlichen Ästhetik.⁶

Unabhängig aber von Fragen der historischen Einordnung war Ockeghems Einfluss auf die Musikwelt seiner Zeit im-

mer unbestritten. Meister wie Busnoys, Obrecht, Agricola und Josquin haben ihm Werke gewidmet oder zahlreich aus seinem Werk zitiert.⁷ Nach seinem Tod 1497 wurden einige Klagegedichte geschrieben, unter anderem eines von Erasmus von Rotterdam, von dem die Grabinschrift stammt. Ockeghem war aber nicht nur ein einflussreicher Komponist, sondern auch ein berühmter Baß-Sänger und nicht zuletzt Staatsmann. Nach musikalischen Anstellungen in Antwerpen und beim Herzog von Bourbon diente Ockeghem seit etwa 1450 am französischen Königshof, wo er neben dem Kapellmeistertitel etwa 1458 die Würde des Schatzmeisteramts für St. Martin de Tours, die damals reichste Abtei Frankreichs, erhielt.⁸ Damit wurde er auch zum obersten Verwalter der königlichen Besitzungen in der Umgebung von Tours, eine Stellung, die er bis zu seinem Tod beibehielt.

Möglicherweise sind die Verpflichtungen in der Verwaltung ein Grund dafür, dass angesichts seiner langen Zeit als Musiker nur ein recht schmales Gesamtwerk entstanden ist: Erhalten sind etwa 20 weltliche Lieder, vier Motetten, etwa 13 Messzyklen und Messfragmente und ein Requiem, die älteste erhaltene mehrstimmige Totenmesse. Der Stil, wie er sich heute in musikalischen Darbietungen zeigt, beeindruckt allerdings durch seine expressive Dichte und Vielgestaltigkeit, seine sensibel gesetzten Stimmverläufe von lyrischem Charakter, aber auch durch monumentale Effekte wie die oft zitierte „Klangmauer“. Auffällig ist auch Ockeghems Neigung zu markanten Schlusssteigerungen, in denen sich ekstatische Rhythmik mit meditativen Melodien und farbenreicher Harmonik verbindet.⁹ Insbesondere manche Spätwerke (Missa „Au travail suis“ oder Missa „Cujusvis toni“) zeigen zudem eine kompakte musikalische Dramaturgie von ausgewogenem Formgefühl. Seine Kompositionen zeugen dabei nicht nur von Eigenständigkeit, sondern sind auch untereinander von bemerkenswerter stilistischer Verschiedenheit.¹⁰ Dies macht Ockeghem gerade heute für Komponisten interessant: Von jemandem, der in dem begrenzten Rahmen seines Zeitalters (meist 3–5 Singstimmen und rigorose Dissonanzregeln, die wenig Freiraum zu lassen scheinen) derart vielfältig komponierte, und der mit Mitteln, die teils für die konventionelle Analyse „unsichtbar“ sind, derart eindrucksvolle Werke schuf, kann man vielleicht etwas über elementare Gesetze des Funktionierens musikalischer Verläufe und großformaler Zusammenhänge lernen.

Ein anderer Aspekt, der bei Ockeghem hervorsteht, ist die symbolische Kraft seiner Formen: Die Intuition z. B., dass es sich bei seiner Musik um ästhetische Verkörperungen eines geistigen Kosmos handelt, ist weniger durch eindeutige Belege gedeckt als von der Form und Wirkung seiner Werke genährt – eine Stille und schwerelose Leichtigkeit von Melodielinien, eine oft Ewigkeit suggerierende Weite im Klang, die manchmal sehr lebendigen, emotional geladenen Details, die zusammen ein tönendes Bild des Daseins zu repräsentieren scheinen. Aber auch die planvoll durchstrukturierte Einheit, als die sich Ockeghems Werke in Analysen darbieten, suggeriert die Vorstellung einer Symbolik universeller Ordnun-

gen. Im Folgenden werde ich auf ein Merkmal seines Stils eingehen, das mit seinem Stil – Verborgenheit von Sinn und Zusammenhang – zusammenhängt und werde dessen Attraktivität als künstlerisches Programm auch für unsere Zeit darlegen.

Varietas als Formprinzip und die „unsichtbare“ Wirklichkeit

Ockeghems Stil gilt als dunkel und rätselhaft. Anstelle einer klaren Gliederung steht in manchen Werken ein kontinuierlicher Prozess, anstelle wörtlicher Wiederholung, Imitation, Sequenzierung ist sie charakterisiert durch permanente Veränderung und vage Ähnlichkeiten. Diese Ähnlichkeitsbeziehungen, heute „freie Assoziationen“ genannt, sind oft weniger klar greifbar als sie dem Zuhörer wie ein Déjà-vu begegnen. Der bekannteste Musiktheoretiker des späten fünfzehnten Jahrhunderts, Johannes Tinctoris, spricht von „Varietas“ als einem Prinzip der Vermeidung rhythmischer und melodischer Wiederholung und nennt Ockeghem auch als hervorragendes Beispiel. Auch andere Komponisten wie Domarto (Missa „Spiritus Almus“), Dufay (Missa „Se la face ay pale“), Obrecht (Missa „de Sancto Donatiano“) haben markante Beispiele für den ungreifbaren Stil der Varietas komponiert, in denen man selbst nach mehrmaligem Hören kaum das Geschehen der nächsten Noten vorhersehen wird. Was aber ein Werk wie Ockeghems Missa „Mi-Mi“ von den genannten Werken anderer Komponisten unterscheidet, ist, dass der Wandel der Formen mehr Parameter der Musik zu betreffen scheint: Der Charakter der Musik changiert zwischen Qualitäten wie monumental und grazil, chansonhaft und choralartig, vollklingend und karg, weich und dissonant, blockhaft, fließend und springend, übersichtlich und verworren. Oft ist die Veränderung fließend, in kontinuierlichen Übergängen, manchmal auch abrupt, so dass z. B. eine beschleunigte, tanzartige Bewegung in den langsamen, ruhigen nachfolgenden Tönen noch nachzuklingen scheint.

Wie im Werk mancher großer Stilisten in der Literatur von Hölderlin bis Robert Walser entsteht bei Ockeghems Spiel mit den Erwartungen Dichte und Konzentration durch den Affekt der Überraschung: Das harmonische Sich-Fügen des Unerwarteten provoziert eine Steigerung der Aufmerksamkeit. Dabei entsteht hinter einem oft unübersichtlichen Bild von Klangstrukturen ein vager Eindruck von einer übergreifenden Stimmung oder Färbung, der Einheit des harmonischen Rhythmus, der sich kaum an konkreten Details festmachen lässt. Die Form einer versteckten, „unsichtbaren“ Ordnung lädt zu Vergleichen mit den negativen Theologien des Mittelalters ein. Die vielgestaltigen Messvertonungen erscheinen wie ein Bild der Schöpfung, in der die Einheit Gottes nicht gesehen werden kann, die aber wie ein kaleidoskopischer Spiegel einen indirekten Blick auf Gott zulässt. Der einheitliche Ursprung wird eher erahnt als klar erkannt. Dem Status der vagen Ahnung entsprechen auch die oft traumartig selbstverständlichen Verläufe der weitschweifenden Linien in Ockeghems Musik.¹¹

Ein weiteres Merkmal, das Ockeghems Musik zumindest graduell von seinen Zeitgenossen unterscheidet, ist, dass oft musikalisch prägnanter Sinn nicht bereits in den Elementen zu bestehen scheint: Die einzelnen Linien entbehren oft deutlicher Gliederungen. Man weiß nicht, wo eine Phrase beginnt,

wo sie endet. Melodische Prägnanz entsteht oft durch das Wechselspiel mit anderen Stimmen, die eine Stimme freilassen, sie dann wieder überdecken. Manche Werke Ockeghems entsprechen somit dem Bild einer relationalen Ontologie, wie sie in etwa Nicolaus Cusanus vertrat und wonach nicht Elemente für sich existieren, sondern diese erst durch die Bezüge entstehen – so wie melodische Charaktere gerade bei Ockeghem erst mit dem Kontrapunkt entstehen oder ein und dieselbe Melodie mit einem anderen Kontrapunkt ihre Ausdrucksqualität oder ihren harmonischen Bezug verändert.¹² Die greifbaren Elemente erklären nicht das, was am Ende als musikalische Geste und prägnanter Ausdruck erfahren wird, sondern umgekehrt bedingt der Zusammenhang den Charakter der Elemente.

Inwieweit Ideen der spätmittelalterlichen Philosophie Ockeghems Musik beeinflussten, ist in der Musikologie ein weitdiskutiertes Feld. Die sehr wahrscheinliche Beeinflussung durch die Lehren von Jean Gerson¹³ legt es nahe, dass Ockeghems Musik eine Art negative Theologie nominalistischer Prägung ausdrückt. Gerson war der Auffassung, dass mit dem Verstand nur Begriffe erkannt werden können, nicht aber die Wirklichkeit. Die Erkenntnis Gottes ist nur auf dem Weg der mystischen Erfahrung möglich.¹⁴ Entsprechend scheint uns im Hören eine Ordnung „unsichtbar“, wenn wir versuchen, Ockeghems Musik im Hören mit dem Verstand zu verstehen. Doch vermittelt sie im Gesamten die Idee einer verborgenen Ordnung, die von Güte durchlebt ist.

Eine „unsichtbare Wirklichkeit“ ist nicht nur das Thema negativer Theologien des Mittelalters. Diese haben ein modernes Gegenbild in einer Erfahrung der Intransparenz der modernen Öffentlichkeit und Weltwirklichkeit in Bezug auf Sinn. Eine Erfahrung solcher Intransparenz mag das in der Moderne zunehmende Interesse an einer enigmatischen Kunst erklären, die in Werken von Kafka oder Celan bedeutende Beispiele kennt, aber auch in weiten Teilen der zeitgenössischen Musik und in Autorenfilmen wie bei Tarkovsky oder Greenaway. Insofern Sinn unsere elementare Lebenswirklichkeit betrifft, wird mit einer Intransparenz der medialen Öffentlichkeit auf Sinn hin Wirklichkeit selbst „unsichtbar“. Was für unsere Zeit besonders charakteristisch scheint, könnte als ein Fehlen ernster öffentlicher Symbole bezeichnet werden. Ernste Symbolisierungen, wie ich sie hier verstehe, stehen immer für etwas, das einen unselbstverständlichen, manchmal gefährdeten Bezug zum Lebensganzen ausdrückt. Die ernste oder anspruchsvolle Symbolisierung¹⁵ ist nicht nur wie ein einfaches Gebrauchssymbol wie ein Buchstabe oder ein Verkehrsschild, sondern vergegenwärtigt existenzielle Bedeutsamkeiten.¹⁶ Anspruchsvolle Symbolisierungen treten uns in alten Erzählungen und heiligen Texten entgegen, in denen z. B. mit gleichsam universalem Anspruch Unordnung für Verwahrlosen, freies Sexualleben für ein Gefallensein stehen oder biblische Worte für eine Kommunikation mit einem lebendigen Ursprung. In einer Welt, die von ernsten Symbolisierungen umrahmt ist, drückt sich eine Bedeutungswirklichkeit in den oberflächlichen Erscheinungen aus. Die Bedeutungswirklichkeit erscheint damit gleichsam als „sichtbar“. Ernste bzw. anspruchsvolle Symbolisierungen begleiten ein Leben in Entscheidungen, Bewertungen, in Festen und wichtigsten Ereignissen, die es einrahmen. Sie haben insbesondere in religiösen Kontexten manchmal einen traumhaften

Charakter, als sollten sie die Einheit des Lebens samt seiner Tag- und Nachtseite ausdrücken, Kraft und Klarheit ebenso wie Schwäche und Delirium.

Insofern nun symbolische Festlegungen Teil konkreter Lebensformen sind, scheint ein Pluralismus der Lebensformen unweigerlich eine Privatisierung von Symbolen zu provozieren und damit ein Verschwinden der wirkmächtigen ersten Symbolisierungen aus der Öffentlichkeit¹⁷, so dass um so mehr die kaum ernstzunehmenden Chiffren der Leistung, des Konsums und des Erfolgs die Oberflächen der Wirklichkeit überziehen. Diese mögen symbolartige Züge zeigen, die mit Sehnsüchten, Träumen und Idealen korrespondieren und eine Repräsentation bedeutsamer Lebenszusammenhänge beanspruchen: Doch so sehr Glück, Erfolg, und sexuelle Attraktivität oder technischer Fortschritt in der Werbung und in Massenveranstaltungen¹⁸ zelebriert werden, mag es doch manchem nachdenklichen Beobachter scheinen, dass auch manche Bilder aus traditionellen Mythen, Legenden und religiösen Riten und Moralen mehr vom Leben erzählen als ihre ökonomisch motivierten Surrogate, und dass Inhalte älterer Symbolisierungen wie eine existenziell bejahende Beziehung zum Lebensganzen oder eine Aussöhnung mit den Grenzen, mit Scheitern, Tod und Verlust auch heute für ein gutes Leben bedeutsam sind, ohne aber entsprechend ihrer Wichtigkeit im öffentlichen Raum repräsentiert zu sein.

Ein Fehlen anspruchsvoller öffentlicher Symbolisierungen und symbolischer Festlegungen entspricht einem Charakter der existentiellen Unzuverlässigkeit und Verschwätzttheit medialer Oberflächen und sozialer Etikettierungen. So muss sich derjenige, der sich gut orientieren möchte, umso mehr auf die eigene Sensibilität und die eigenen Erfahrungen verlassen. Optimistisch gestimmt könnte man aber auch sagen, dass in einer solchen Situation der in allen Zeiten bestehende Unterschied zwischen Sache und Bedeutsamkeit, zwischen Oberfläche und Tiefe selbst sichtbar wird.¹⁹

Der Individualisierung und Pluralisierung zusammen mit dem Bedürfnis nach ersten und anspruchsvollen Symbolisierungen entspringt nun etwas, das ich als Desiderat von ästhetischen Symbolisierungen bezeichnen möchte.²⁰ Die ästhetische Symbolisierung, wie ich sie hier verstehe, fungiert als eine Repräsentation, bei der das Bezeichnete nicht institutionell festgelegt ist, sondern sich dem Rezipienten aufgrund der Erfahrung vermittelt, die es bei ihm provoziert. Sie bedeutet etwas aufgrund einer Ähnlichkeitsbeziehung, aber nicht wie das einfache Ikon aufgrund einer äußeren Ähnlichkeit (z. B. des gemalten Bildes zum gemalten Gegenstand), sondern einer Ähnlichkeit der Interpretationsweise (der Rezeptionserfahrung) zu einer Wirklichkeitserfahrung.²¹ Die erlebte Sorge und Hoffnung im Lesen eines Romans ist wie ein Bild von Sorge und Hoffnung, Gefährdung und Chance in der wirklichen Welt. Der jeweilige Rezipient kann schemenhaft wiedererkennen, was ihm aus der eigenen Erfahrung vertraut ist, seien es Ideen, Sehnsüchte, Schlüsselerlebnisse, Muster von Gesamterfahrung, aber er kann auch Erfahrungsmöglichkeiten erahnen, die seinen bisherigen Horizont übersteigen.²² Mit ihrer ausgeprägten Offenheit für individuelle Erfahrungsweisen nun erscheint die ästhetische Symbolisierung als eine Form, die der modernen Individualisierung Rechnung trägt und hinsichtlich spiritueller, moralischer, sinnspezifischer

Gehalte Rollen einstiger symbolischer Festlegungen übernehmen kann.

Mit Blick auf heutige Formen und Rollen von Symbolisierungen wird nun eine Stilform wie die Ockeghemsche Varietas gleich in zweierlei Hinsicht interessant: Einmal drückt sich in ihr die Verborgenheit und bloße Erahnbarkeit des Wesentlichen aus, die der Erfahrung einer Welt ohne ernste symbolische Festlegungen entspricht. Eine Verborgenheit von Sinn ist aber nicht nur ein zu kritisierendes Zeitphänomen, sondern überhaupt ein Grundzug einer Welt, in der die kulturellen Festlegungen immer in einem ambivalenten Verhältnis ungenügender Repräsentation zu existentiellen Sinnzusammenhängen und Bedeutsamkeiten stehen. Zugleich provoziert die Musik Ockeghems, die sehr auf begrifflichen Gehalt zu verzichten scheint²³, recht deutliche Erlebnisse und oftmals charaktervolle Klanggesten von fast körperlicher Konkretheit, die sie selbst zu einem prägnanten Beispiel ästhetischer Symbolisierung macht. Die klangliche Beredtheit Ockeghems wird zudem interessant vor dem Hintergrund, dass er in den Messvertonungen immer wieder denselben Text mit ganz unterschiedlichen Klangcharakteren unterlegt, die den Text als Bestandteil vielfach variabler Gesten erscheinen lassen. Diese Gesten geben uns möglicherweise heute eher einen Schlüssel, um zu erahnen, was für Arten von Erfahrungen die Grundlage für ein existentielles Textverständnis sein könnten, als dass wir umgekehrt über den Text den Ausdruck der Musik verstehen. Die Atmosphäre des Traums, in der die Figuren oft wie schwerelos auseinander hervorgehen, versetzt die Textinhalte auch in ein symbolisches Universum rätselhafter Bilder, deren Rede aus einem Brunnen ältester Menschheitserfahrungen emporzusteigen scheint.²⁴

Wieviel Bedeutungslast einer Form ästhetischer Symbolisierung abseits der semantischen und normativen Festlegungen zugemutet werden kann, möchte ich hier nicht erörtern. Unabhängig aber von konkreten Erwartungen an die gesellschaftliche Rolle ästhetischer Symbolisierungen scheint es heute besonders interessant, in kunstschöpferischen Wegen an Meister anzuschließen, denen eine tiefe ästhetische Symbolisierung gelang. Über Ansprüche auf Authentizität und Subjektivität hinausgehend ist es heute naheliegend, sich in künstlerischen Bemühungen um die passende Form mehr auf eine Suche nach tieferen und „allgemeingültigeren“ Bildern begeben – was auch immer solche auszeichnen mag. Wo es an gemeinsamen Überzeugungen fehlt, die eine tiefere Einheit und Transparenz stiften könnten, könnten es Erfahrungen sein. Wenn man sich schon kaum auf Glaubensinhalte einigen kann, so vielleicht eher auf offene Lebensbilder, die mehr evozieren und Erfahrungen vermitteln, als dass sie behaupten.

Anmerkungen

1 Dieser Artikel entstand anlässlich von Ockeghems 600. Geburtsjubiläum. In den meisten Veröffentlichungen ist ca. 1410 als Geburtsjahr angegeben, in anderen 1425 oder 1420. Hinter den verschiedenen angenommenen Daten stehen verschiedene Theorien über die Laufbahn Ockeghems, der 1443 zum ersten Mal als beruflicher Sänger dokumentiert ist. Ich nehme die willkürliche Geburtsdatierung zum Anlass eines Jubiläumstextes für einen Komponisten, dessen Leistung und historische Rolle noch heute mit vielen Rätseln behaftet ist.

Das Motto „... visibilium omnium et invisibilium ...“ ist dem Credo/Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel entnom-

- men. [„Credo in unum Deum, patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium. / Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, der alles geschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt.“] Vgl. JOSEF WOHLMUTH (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien (Concilium Oecumenicum Decreta)*, Bd. 1: *Konzilien des ersten Jahrtausends: vom Konzil von Nizäa (325) bis zum Vierten Konzil von Konstantinopel (869/870)*, Paderborn 1998.
- 2 So ist der Josquin-Teil im Kontrapunkt-Buch von Diether de la Motte so groß wie die Teile zu Palestrina und Bach zusammengekommen (vgl. DE LA MOTTE, *Kontrapunkt*, Kassel 1981).
 - 3 Einige seiner Werke sind aufgrund ihrer technischen Meisterschaft in der Musikgeschichte nie ganz in Vergessenheit geraten. Darunter ist die doppelt kanonische Missa „Prolationum“. An manchen Satzanfängen ergeben sich über unterschiedliche Mensuren Kanons mit Stimmen in verschiedenen Geschwindigkeiten bei gleichzeitigem Einsatz, unregelmäßig rhythmisierte Klangflächen, aus denen sich reguläre Kanons mit weitläufigen Linien entwickeln. Das Werk ist zudem ein Intervallkanon, mit sich steigenden Einsatzintervallen vom Einklang bis zur Oktave, was zusammen mit dem Mensurkanon eine Einheit von horizontalem und vertikalem Wachstum ausdrückt. Nicht weniger bekannt ist die Missa „Cujusvis toni“ eine schlüssellos notierte Messe, die verschiedene Versionen mit entsprechend unterschiedlichen Intervallstrukturen, harmonischen Färbungen und Ausdruckscharakteren ermöglicht. Die Expressivität dieser Werke ist aber erst in jüngster Zeit entdeckt bzw. wiederhergestellt worden.
 - 4 Insbesondere Josquin wird oft als humanistisch geprägter Komponist zitiert.
 - 5 Vgl. hierzu die rezeptionsgeschichtliche Aufarbeitung bei LAWRENCE F. BERNSTEIN, *Ockeghem the mystik* (1998). Bernstein geht darauf ein, wie mit der erwachenden Wertschätzung der Mystik auch eine Umwertung der Leistung Ockeghems einhergeht: Heinrich Bessler (1930) feiert Ockeghem nach einer anfänglich negativen Rezeption später als musikalischen Mystiker und nimmt eine Prägung durch die niederländische Laienbewegung der „Devotio Moderna“ an. Manfred Bukhofzer (1950) spricht von Ockeghems Musik als einer Musik ohne positiv beschreibbare Merkmale und zieht eine Parallele zur „Docta Ignorantia“ von Nicolaus Cusanus. Heute sehen viele in seiner Musik – wie auch Bernstein – eine Verbindung von Rationalität und Mystik, eine rational gebaute Musik, deren planvolle Ordnung aber subtil verschleiert ist (Bernstein 1998). Als prägender Denker für manche seiner Konzepte wird der Theologe und Mystiker Jean Gerson (1466–1429) vermutet, der als Kanzler der Universität von Paris wirkte und dessen musiktheoretische Traktate in Ockeghems Umgebung bekannt waren und in Ockeghems Werk offensichtliche Spuren hinterließen: z. B. in der Missa „Mi–Mi“ die Lehre von einer ekstatischen Einung von Seele und Geist in Gott. (Vgl. GAYLE KIRKWOOD, 1998, S. XIII ff.)
 - 6 Auch zwischen Stewart (1997) und Gülke (2003) scheint eine solche Differenz zu liegen.
 - 7 Auch Komponisten der Neuen Musik haben sich mit Ockeghem beschäftigt: So findet man insbesondere im Werk von György Ligeti Anleihen an Ockeghems Stil und Kompositionstechnik, aber auch Komponisten wie Luigi Nono, Klaus Huber oder Igor Stravinsky haben Ockeghem zu ihren Inspirationsquellen gezählt. (Vgl. Robert de Groot 1997, S. 201 ff.) Nach Ernst Krenek (1953) haben mit Fabrice Fitch (1997) und Caron Kievman (2003) weitere Komponisten Bücher über Ockeghem geschrieben.
 - 8 Der König von Frankreich war traditionell Titularabt der Abtei und konnte den Schatzmeister einsetzen. St. Martin de Tours war eine Pilgerstätte nicht zuletzt wegen der Reliquien des heiligen Martin.
 - 9 Der Komponist Ernst Krenek (1953) sah in Ockeghem den Entdecker der harmonischen Färbungen.
 - 10 Nach Rob Wegmann würde man Ockeghems kirchenmusikalische Werke, wenn sie anonym überliefert wären, wohl eher vier Komponisten zuordnen, als einem einzigen (vgl. Fallows 2004, S. 1291). Bei näherer Beschäftigung zeigen die Werke aber Eigenschaften in Melodiebehandlung und im Gesamteffekt, die Ockeghems Musik von derjenigen seiner Zeitgenossen unterscheidet (vgl. Stewart 1997, S. 163). Der Abstand zu seinen Zeitgenossen mag neben der Verschiedenheit seiner Werke untereinander dazu geführt haben, Ockeghem den Ruf eines musikalischen Exzentrikers einzutragen. Die Sängerin und Ethnomusikologin Rebecca Stewart (1997) hingegen erklärt Ockeghems Eigenart und große Ausstrahlung in der Musikwelt mit seiner vergleichsweise tieferen Verwurzelung im philosophisch-ästhetischen Kosmos des Mittelalters, als dessen letzten großen Vertreter sie Ockeghem ansieht. Die Verschiedenheit seiner Werke kann mit seiner Arbeitsweise erklärt werden, eine konzeptuelle Idee konsequent auf möglichst vielen Ebenen zu verwirklichen (Stewart 1997, S. 165). Rebecca Stewart hat ihre Sicht auf Ockeghem als originär mittelalterlichen Komponisten mit einer Aufnahme untermauert (mit der Capella Pratensis, 1998), die konsequent das Wissen über die mehr mündlich überlieferte Tradition des gregorianischen Choralgesangs berücksichtigt und wohl die bisher vollkommenste Realisierung einer Messe Ockeghems darstellt.
 - 11 Ockeghems Neigung zur Veränderung, auch von Werk zu Werk, kennt Äquivalente in unserer Zeit. De Kooning in der Malerei oder Nono in der Musik sind prominente Beispiele für Künstler, die nach einigen Jahren eines Stils zu neuen Ufern aufbrechen mussten. Der Komponist Helmut Lachenmann hat in seinem musikalischen Schaffen eine entsprechende Idee konzeptualisiert und sie auch verschiedentlich in Aufsätzen ausgedrückt (vgl. Lachenmann, 2001). Das Ungewohnte, Neue, Unvorhergesehene, noch Unvertraute kann im Rezipienten eine tiefere Erfahrung provozieren. Auch wenn Ockeghems Ästhetik nicht direkt aus solchen Ideen genährt scheint, so drängt sich doch die Parallele vor dem Hintergrund der negativen Theologien auf: Die Erfahrung eines fremden und ungreifbaren Gottes, der so anders ist als das uns Vertraute, kann vielleicht schlecht über das Gewöhnliche und Gewohnte vermittelt werden, sondern bedarf unverbraucher Kanäle. Die Messen im Varietas-Stil könnten die Aufgabe haben, eine Transparenz auszudrücken, eben eine Transparenz der vielgestaltigen Welt auf ihren einheitlichen Ursprung. In der Schwierigkeit und Rätselhaftigkeit der künstlerischen Form scheint sich dann auch ein lebensweltlicher Realismus mitzuteilen, die Erfahrung, dass Gott auf direktem Wege unzugänglich ist.
 - 12 Eine relationale Philosophie in der neueren Philosophie von C. S. Peirce und A. N. Whitehead, die beide die Idee einer Prozessmetaphysik verfolgten. Es ist nicht zufällig, dass ein Ockeghembuch (Goldberg 1992) bei Whitehead ansetzt, um Ockeghems weltliche Musik vor dem Hintergrund des Prozessparadigmas zu analysieren. Auch Kievmans Vergleich von Ockeghem und Ligeti (2003) thematisiert wesentlich Ockeghems Form als prozessuales Denken. Es ist auffällig, dass Ockeghems Kanonzyklus, die Missa Prolationum fast ausschließlich mit Doppelkanons arbeitet (nur das Agnus II bildet eine Ausnahme). Ockeghem hat offenbar mehr in Stimmpaaren gedacht, als in Einzelstimmen, was möglicherweise auch den „vieldimensionalen“ Effekt seines Kontrapunkts erklärt: bei vier Stimmen ist es prinzipiell möglich, 6 Stimmenpaare mit eigenen Prägnanzqualitäten herauszuarbeiten. In einem Palestrinasatz fügen sich meist alle Stimmen in das tonale und rhythmische Schwerfeld einer Stimme oder eines Stimmpaares. Bei Ockeghem entstehen oft vorrübergehend schon bei drei Stimmen zwei oder drei Felder mit eigenem Schwerfeld.
 - 13 Vgl. oben Fußnote 5.

- 14 Vgl. Art. „Jean Gerson“, in: *Lexikon Philosophie und Wissenschaftstheorie*, hg. von J. Mittelstraß, Mannheim 1984.
- 15 Ernste oder anspruchsvolle Symbolisierungen bedeuten im vorliegenden Text dasselbe.
- 16 Nach Peirce bezeichnet ein Symbol etwas aufgrund der Weise, in der es interpretiert wird. Das anspruchsvolle oder ernste Symbol im hier aufgefassten Sinne repräsentiert existenziell bedeutsame Zusammenhänge, vergegenwärtigt sie.
- 17 Beispiele für diese Tendenz waren die Kopftuchdebatte und der Streit um die Erlaubtheit von Kreuzen in Schulen. Wirkmächtige Symbole müssen dann, wenn sie eine andere Lebensform stören, entweder geschwächt werden (durch eine neue Standardinterpretation), oder aus der Öffentlichkeit verschwinden.
- 18 Große Sportereignisse haben einen symbolischen Charakter und sind ein interessantes Feld symbolischer Deutung. Vieles symbolisiert Leistung, die Arbeit an Leistung. Aber auch moralische Tugenden wie Fairness, Mut, Beherrschtheit etc. spielen in etwa im Fußball eine nicht zu unterschätzende Rolle. Gerade im Fußball entspricht auch die Geschichte einzelner Mannschaften, mit ihrem Siegen, Verlieren, Aufsteigen und Absteigen dem Weg von Einzelnen oder von Firmen in der Leistungsgesellschaft. Wenn Fußballereignisse mit ihrer primären Leistungsorientierung die wirkmächtigsten öffentlichen symbolartigen Ereignisse sind (gemessen an dem Maß innerer Beteiligung der Zuschauer, der Präsenz im alltäglichen Gespräch...), dann zeigt dies eine deutliche Differenz hinsichtlich der Tiefe zu älteren Symbolisierungen. Die Symbolkraft des Sportereignisses ist auch eher vital und ästhetisch, als dass sie eine festgelegte Bedeutung besitzt. Vor allem aber handelt es sich nicht um ernste Symbolisierungen, die öffentlich eine große existenzielle Bedeutsamkeit beanspruchen. Das wird daran deutlich, das „Fanship“ als Form der Hingabe sich heute nicht ähnlicher öffentlicher und philosophischer Wertschätzung erfreut wie einst religiöse Hingebung.
- 19 Dieses Problembewusstsein hat eine historische Kontinuität. Bereits das biblische Bildnisverbot drückt eine Skepsis gegenüber der Fähigkeit des Sichtbaren aus, Unsichtbares angemessen zu repräsentieren. Festgelegte Symbolisierungen tendieren immer wieder dazu, den Bedeutsamkeitszusammenhang, den sie repräsentieren sollen, zu verdecken.
- 20 Symbolische Festlegungen anspruchsvollen Charakters verbinden oft den Blick auf existenziell bedeutsame Erfahrungen einerseits und normative Implikationen andererseits. Die religiösen Symbole z.B. wie das Kreuz symbolisieren nicht nur die Hoffnung auf Erlösung oder den Glauben, erlöst zu sein, sondern meist auch Gott als normative Instanz, die einem Netz von sozialen Vorschriften Geltung verleiht. So wie ein Begriff über seine Definition bereits die Norm für seine Interpretation enthält, so sind anspruchsvolle symbolische Festlegungen in der Regel auch Ausdruck oder Medium der Vergegenwärtigung intersubjektiv geteilter Normen und Werte oder ihres Geltungsgrundes. Für die rein ästhetische Symbolisierung entfällt der normative Aspekt oder wird zumindest vergleichsweise sehr schwach, während die Transparenz auf existenziell Bedeutsames (z.B. Werterfahrungen) erhalten bleibt und damit auch die Voraussetzung einer Rolle in wichtigen Feierlichkeiten.
- 21 Die Erfahrungen, die Rezipienten machen, können sehr divergieren. Dennoch gibt es insbesondere dort, wo einem Kunstwerk oder einer Kunstrichtung viel Aufmerksamkeit gewidmet wird, soviel Gemeinsamkeit der Rezipientenerfahrungen, dass der Verweis auf Kunstwerke zum Vehikel zur Rede von Erfahrungsweisen werden kann. Die ästhetische Symbolisierung spricht den sensiblen Rezipienten erst einmal über dessen Erlebnisfähigkeit an, und weniger über sein gelehrtes Vorwissen. Mir scheint, dass es immer wieder partielle Vorsprünge einer Sensibilität zumindest gegenüber dem jeweils kulturell bedingt verschiedenen Vorwissen gibt, Vorsprünge, die über ein Verstehen von grundlegendsten lebensbedeutsamen Konstanten erklärt werden können und entscheidende Schlüssel zu hermeneutischen Annäherungen an fremde Erfahrungswege und Kulturen ermöglicht.
- 22 Die ästhetische Symbolisierung provoziert nicht nur ein Wiedererkennen des bereits Bekannten: Sie tendiert auch dazu, Wahrnehmung und Erfahrung zu verändern. Eine lyrische Naturbeschreibung kann dazu führen, dass jemand die Natur anders wahrnimmt, dass er in ihr Schönheiten entdeckt, die er zuvor nicht sah. Die lyrische Beschreibung evoziert ein Bild des Naturerlebens, indem ein ähnliches Erlebnis in der Phantasie hervorgerufen wird. Das imaginative Erlebnis hat dann möglicherweise eine derart prägnante Form, dass es zukünftige sinnliche Naturerfahrungen bei dem Rezipienten verändert. Dasselbe gilt bei Werken der Literatur, Musik oder Filmkunst und Malerei, die existenzielle Situationen thematisieren.
- 23 Ein breites Kapitel, auf das hier nicht eingegangen wird, ist die Zahlensymbolik nach der kabbalistisch inspirierten Gematria (Buchstaben und Namen sind in Zahlen repräsentiert), die bei Komponisten wie Dufay, Ockeghem oder Josquin Desprez eine große Rolle spielte. Die Zahlensymbolik wurde von Ockeghem und Josquin mit Virtuosität beherrscht. Es gibt Analysen, die die Verwendung von magischen Zahlenquadraten nahelegen (ausgezählt in z. B. vier Stimmen mal vier Abschnitte, vgl. auch G. NEUWIRTH, „Erzählung von Zahlen“, in: H. K. METZGER / R. RIEHN (Hg.), *Josquin*, München 1982, S. 4–38). Die Zahlensymbolik als solche ist zu hören und bildet damit neben der rein ästhetischen Gestalt eine zusätzliche Symbolebene.
- 24 Ein ähnlicher Effekt entsteht in Tarkovskys Film „Stalker“, wo in einer Ruhepause mitten in der Zone Bibelzitate im Kontext eines Ausnahmezustandes eine neue, ganz unalltägliche Bedeutung zu bekommen scheinen.

Literatur

- LAWRENCE F. BERNSTEIN, „Ockeghem the Mystic“, in: PHILIPPE VENDRIX (Hg.), *Ockeghem, un compositeur meconnu*, Paris 1998, S. 811–841.
- HEINDRICH BESSELER (Hg.), *Ockeghem, Missa Mi Mi*, Wolfenbüttel 1955 [1930].
- MANFRED BUKHOFZER, *Studies in Medieval and Renaissance Music*, New York 1950.
- DAVID FALLOWS, „Johannes Ockeghem“, in: *Musik in Geschichte und Gegenwart*, Personenteil Bd. 12, Stuttgart 2004, S. 1280–1301.
- FABRICE FITCH, *Johannes Ockeghem, Masses and Models*, Paris 1997.
- CLEMENS GOLDBERG, *Die Chansons Johannes Ockeghems, Ästhetik des musikalischen Raums*, Tutzing 1992.
- ROBERT DE GROOT, „Ockeghem and New Music in the Twentieth Century“, in: *Koninklijke Vereniging voor Nederlandse Muziekgeschiedenis*, Utrecht 1997, S. 201 ff.
- PETER GÜLKE, *Guillaume Dufay, Musik des 15. Jh.s*, Stuttgart 2003.
- CARSON KIEVMAN, *Ockeghem and Ligeti: the Music of Transcendence*, Ann Arbor, Michigan: UMI Dissertation Service (2003).
- GAYLE KIRKWOOD, „My My as Theological Allegory“, in: JAAP VAN BENTHAM (Hg.), *Johannes Ockeghem, Missa Mi Mi*, Utrecht 1998.
- ERNST KRENEK, *Johannes Ockeghem*, London 1953.
- HELMUT LACHENMANN, *Musik als existentielle Erfahrung*, Wiesbaden 2001.
- DIETER DE LA MOTTE, *Kontrapunkt*, Kassel 1981.
- GÖSTA NEUWIRTH, „Erzählung von Zahlen“, in: *Josquin des Prés (=Musik-Konzepte 26/27)*, hg. von H.K. Metzger und Rainer Riehn, München 1982, S. 4–38.
- REBECCA STEWART, „ITA DESIDERAT ANIMA MEA AD TE; DEUS (Ps.42:1): Ockeghem, a Most Medieval Musician“, in: *Koninklijke Vereniging voor Nederlandse Muziekgeschiedenis*, Utrecht 1997, S. 163–200.

III. REZENSIONEN

Sebastian Knöpker, *Existenzieller Hedonismus. Von der Suche nach Lust zum Streben nach Sein* (2009)

FRIEDRICH HAUSEN, M.A.

Mit dem *existenziellen Hedonismus* entfaltet der Autor eine Perspektive, die nach seinen Darlegungen zwar eine untergründige Präsenz durch die Philosophiegeschichte hindurch zeigt, aber in ihren Implikationen bisher nur am Rande erfasst wurde. Knöpker schreibt: „Ein Hedonist strebt nach Lust und will Unlust vermeiden. [...] wonach aber strebt ein „existenzieller Hedonist“? [10]* Er strebt nach Dasein. „Überhaupt zu existieren, ist dabei keine Selbstverständlichkeit: man hat sein Dasein nicht als neutralen Grundstoff, welcher hedonistisch gestaltet werden kann, sondern muss sein Sein erst in Akten gründen.“ [17] Was an Fülle da ist, liegt nicht einfach nur vor, sondern muss erst hergestellt werden. Dabei betont Knöpker die doppelte Relevanz der Unselbstverständlichkeit des Existierens, wie sie sowohl in der Theorie als auch in der Praxis zum Ausdruck kommt. „Die ontologische Problematik besteht also darin, von einem leeren zum erfüllten Sein zu gelangen: In Bezug auf das Erkennen geht es genauer bestimmt darum, von der bloßen Meinung zum Wissen zu gelangen, bezüglich des Handelns geht es darum, das, wovon man spricht, auch in der Welt durch Handlung setzen zu können.“ Der *existenzielle Hedonismus* aber hat nicht die theoretische Frage nach Existenz oder Nichtexistenz von Einzeldingen oder ihrer Qualitäten zum eigentlichen Thema, sondern vielmehr die Gegenwart des Subjektes und seines Gegenstandes im Handeln, Wahrnehmen, Denken oder in leiblicher Bewegung. Die sinnliche Wahrnehmung gibt dem Wahrnehmenden noch nicht den vollen Gegenstand. Jemand, der sein Ziel verwirklicht, hat es noch nicht automatisch in seiner Fülle gegenwärtig, die volle Gegenwärtigkeit selbst bleibt unselbstverständlich, kann verfehlt werden oder verloren gehen. Das Dasein hinsichtlich seiner Intensität ist keine statische, verlässliche Größe und muss immer wieder hergestellt werden. Knöpker spricht daher im Zusammenhang des *existenziellen Hedonismus* von Sein als Werden.

Positivität des Daseins anstelle von hedonischer Positivität

Der entscheidende Unterschied zwischen traditionellem und *existenziellem Hedonismus* lässt sich wie folgt umschreiben: Für den herkömmlichen Hedonismus ist die Leidenserfahrung für sich erst einmal rein negativ. Sie kann zwar mittelbar positiven Wert erhalten, aber für sich genommen bedeutet sie etwas Negatives. Auch für den *existenziellen Hedonismus* sind Lust und Unlust wichtige Bezugsgrößen, doch nicht in dem Sinne, dass Lust und Unlust sich auf positiven und negativen Wert verteilen: „Hingegen ist für die Auffassung des *Seins als Werden* das Negative etwas gänzlich anderes, nämlich die Absenz von Sein (Nichtsein), dem das Positive, nämlich die Existenz (Sein) gegenüber gestellt wird.“ Als Beispiel zitiert Knöpker aus den „Verirrungen des Zöglings Törless“ von Robert Musil: Törless erlebt im Internat immer wieder ein Heimweh nach dem Elternhaus, was von ihm als schmerzhaft empfunden wird. Als aber das Heimweh ausbleibt, geht es ihm

nicht besser, sondern schlechter. Der Schmerz des Heimwehs, die Intensität des Selbstgefühls, das ihm das Heimweh gab, fehlt ihm nun vielmehr. Darin zeigt sich die selbstvergewissernde, Präsenz schaffende Wirkung des Heimwehs, welches sozusagen das Sich-Selbst-Gegenwärtigsein von Törless katalysiert. Törless, der den Schmerz des Heimwehs sucht, ist ein Beispiel für ein existenziell hedonistisches Bestreben. Nicht einfach Lust oder Glück wird genossen, sondern das pure Gegenwärtigsein. Für dieses wird dann auch Leiden in Kauf genommen. Knöpker zitiert das Beispiel des Törless nicht einfach als Form von Masochismus, sondern als eine Strategie zur Daseinsintensivierung, eine Form, sich selbst Gegenwart zu verschaffen. Knöpker vereint im *existenziellen Hedonismus* die deskriptive und evaluative Bedeutung des Gegenwärtigseins. Präsenz und Zustände des Erkennens und Fühlens überhaupt gewinnen so für die Frage nach dem guten Leben wie auch für das Verständnis herkömmlich hedonistisch unverständlicher Verhaltensweisen zentrale Bedeutung. Die zentrale systematische Annahme des *existenziellen Hedonismus*, wenn man ihn als anthropologische Theorie versteht, ist die Annahme eines erlebten Gutseins jeglichen Gegenwärtigseins. Knöpker sagt: „Ein Gefühl zu haben, drückt sich vor dem Lust- oder Unlustcharakter durch das In-Etwas-Involviertsein aus. Ein negatives Gefühl kann es auf dieser Ebene nicht geben, da auch starkes Leiden Präsenz zur Folge hat. Erst die absolute Apathie, das Nichtempfinden also, ist in diesem Sinne negativ, verstanden als Absenz jeglichen Seins im Sinne des Sich-Gegebenseins.“ [20]

In welcher Weise aber wird diese Positivität erlebt? Der Autor spricht konkreter von einer Krafterfahrung von sich selbst. Diese Krafterfahrung ist unabhängig von dem Unterschied zwischen einer eher leidvollen oder freudigen Färbung. Als Beispiel einer Musik, die die Krafterfahrung im Leiden besonders prägnant zeigt nennt er die Matthäus-Passion von Bach, bei der die Trauer in der Musik der ästhetischen Erfahrung nicht ihre Qualität nimmt. Verglichen mit Vivaldis Vier Jahreszeiten, die den Hörer eher mitreißen, führt die Matthäuspassion laut Knöpker in eine sonst seltene Empfindungstiefe, in ein ebenso niederdrückendes wie schönes und erhebendes Gefühl. [21 f.] Die Erfahrung der Selbstmächtigkeit des eigenen Lebens wird im Anschluss an den französischen Phänomenologen Michel Henry mit dem Begriff der Selbstaffektion beschrieben: „Der Hedonismus, der seinen Namen verdient, ist also eine Lehre des Strebens, die an der Maximierung der Lust und der Minimierung der Unlust orientiert ist. Der *existenzielle Hedonismus* bezieht sich hingegen darauf, wie durch Selbstaffektion Dasein konstituiert wird.“ Die Selbstaffektion ist dabei die Grundform emotiven Involviertseins überhaupt und jegliche Gegenstände, die gefühlt werden, die also Lust oder Unlust bereiten, sind als solche auch nur über ihre konkrete Rolle im Geschehen der Selbstaffektion verständlich.

Existenziell hedonistische Motive in der Philosophiegeschichte

Verschiedene Formen eines Strebens nach Dasein können in verschiedenen Ansätzen der philosophischen Tradition gefunden werden, was Knöpker in einem weiten Bogen durch die Philosophiegeschichte demonstriert. Bereits beim Hedonismus Epikurs entdeckt er eine Brücke „von dem einzigen Gut der Lust [...] zum Ideal des Freiseins von Lust wie Unlust, welches nicht eine absolute Indifferenz zum Effekt hat, sondern als Meeresstille der Seele eine *Daseinslust* bestimmt, die weder mit Lust noch mit Unlust gleichsetzbar ist.“ [33 f.] Den Skeptizismus des Sextus Empiricus interpretiert er als „existenzielle Epoché mit dem Gefühl der Selbstmächtigkeit in der Zurückweisung des Stellungnehmenwollens“ [82 ff.] Die skeptische Urteilsenthaltlichkeit ist selbst ein Ausdruck der Unabhängigkeit der eigenen Gegenwart von Überzeugungsinhalten.

Bei Kierkegaard nun wird nach Knöpker die Kontingenz konkreten Daseins thematisch. Langeweile bedeutet dabei einen Index „der Haltlosigkeit im fehlenden Seinsgrund“. [101 ff.] Für Kierkegaard besteht die einzige Chance, diese Kontingenz und Haltlosigkeit zu überwinden, im Glauben an Gott als einer Teilnahme an einem absoluten Sein. In „Entweder Oder“ thematisiert er die ästhetische Existenzform zwischen Angst und Langeweile, in „Krankheit zum Tode“ die Verzweiflung als Zustand des Nicht-Gegründetseins. [101] Kierkegaards Selbst ist ein Verhältnis, das sich selbst nicht einfach gegeben ist, sondern sich immer wieder hervorbringen muss, indem es sich mit Fremdem füllt. In diesen historischen Ansätzen ist nach Knöpker die Thematik des Daseinsbestrebens und Daseinsmangels nicht hinreichend erfasst. Aus der lebensphänomenologischen Konzeption Michel Henrys, die Knöpker adäquater scheint, entnimmt er strukturell grundlegende Setzungen, so auch das bereits genannte Prinzip der Selbstaffektion als grundlegendster Selbstbezüglichkeit. Selbstaffektion ist mehr als Kierkegaards Fehlen eines Daseinsgrundes; es stellt selbst eine positive Basis dar.

M. Henrys „Selbstaffektion“ als Begriff für Daseinsintensität

Im *existenziellen Hedonismus* wird die Selbstaffektion zu einer grundlegenden systematischen Bezugsgröße mit sowohl praktisch-philosophischen als auch erkenntnistheoretischen Implikationen: Der Autor argumentiert mit Henry dafür, dass Selbstaffektion als grundlegende Selbstgegebenheit von Leben basaler ist als das Cartesianische Cogito, welches auch für die Husserlsche Phänomenologie tragend wurde. Aus der Sicht einer rein bewusstseinstheoretischen Reflexivität, wie sie Husserls Ansatz bestimmt, bleibt die Gegendandskonstitution, die Einheit des erfahrenen Gegenstandes unverständlich. Der wahrgenommene Gegenstand (z. B. ein betrachtetes Haus) bleibt immer nur von einer Seite sichtbar, ist also in der sinnlichen Anschauung nicht vollständig gegeben. Mit Henry wird seine Einheit durch die selbstaffizierende Form der Stimmung zu Präsenz gebracht. [123 ff.] Ein systematischer Vorteil besteht aber auch gegenüber dem existenzphilosophischen Begriff ‚Selbst‘ bei Kierkegaard: Bei Kierkegaard ist das Kommen zur Welt gar kein Problem, es geschieht von selbst. Dabei wird nach Knöpker das Problem der Unselbstverständlichkeit der Gegenwart übergangen. Mit dem Modell der Selbstaffektion als Basis von allem Erleben, Erkennen und Handeln kann das Scheitern in dem Versuch, das leere Selbst mit Welt zu füllen, besser verstanden werden. [100 ff.]

Man könnte nun der Annahme sein, das das Maß an Dasein in einfacher Weise mit einem Maß an affektiver Fülle korreliert. Hingegen kann mit Knöpker das Bemühen um Dasein nicht nur an einem Mangel an Fülle scheitern, sondern auch an einer Überfülle, die gleichsam das Selbstverhältnis überfordert. Knöpker thematisiert auch Grenzen der intensiven Selbstgegebenheit, bei denen die Intensität des Affektes die Selbstmächtigkeit gleichsam unterbricht oder gar bleibend behindert. Er zitiert dabei den Begriff der primitiven Gegenwart des deutschen Phänomenologen Hermann Schmitz. Ein Beispiel für primitive Gegenwart ist das Lachen, bei dem jemand vorübergehend vergisst, wer er ist. Aber auch Situationen extremer Angst werden dazu gezählt. Die primitive Gegenwart geht mit einer vorübergehenden Depersonalisierung einher, die keineswegs grundsätzlich destruktiv gegenüber Personalität ist: „Kürzere Phasen der Depersonalisierung sind für den inneren Reichtum personalen Daseins in der Regel günstig, so wie Schmitz dies auch im Detail darlegt, längere Phasen jedoch können die Grenze der Entfremdung, wo das Fremde nicht mehr eingeholt werden kann, etwa bei extremen Depressionen, überschreiten.“ [107 f.]

Stimmungen, Sprache und Leiberfahrung als Dimensionen der Seinsintensivierung

Es können mit Knöpker verschiedene Hinsichten oder Richtungen von Daseinserfahrung und möglicher Daseinsintensivierung unterschieden werden. Eine davon ist die Stimmung, deren Begriff der Autor mit Verweis auf Ansätze von Husserl, Henry, Schmitz, Heidegger und Bollnow präzisiert: Stimmung bedeutet dabei so etwas wie eine intensive Gegebenheit des Gesamtzustandes jeweiliger Selbstaffektion. Die Stimmung gibt den affektiven Rahmen, der konkrete Erlebnisse erst ermöglicht. Dies lässt sich anhand einfacher Wahrnehmungssituationen klarmachen: Ein Haus sieht man immer nur unvollständig, und niemals alle Seiten zusammen. Dennoch erfasst man das Haus und nicht nur die Vorderseite. In dem, was man mit Husserl im Erkennen meint, steckt nicht nur die sinnlich wahrgenommene Vorderseite, sondern auch die abgeschattete, nicht wahrgenommene Seite, die gleichsam mit präsent ist. Präsent ist sie z. B. in der Erwartung, dass sich andere Seiten zeigen werden, wenn man etwas um das Haus herumgeht. Ebenso wenig wie beim frontal betrachteten Haus nur die Vorderseite gegenwärtig ist, verschwindet das Haus nicht für den Betrachter, wenn er sich umdreht und von diesem fortschaut. Der Affektionszustand, in welchem die Gegenwart von etwas samt der damit verbundenen Erlebnis- und Handlungspotentiale erhalten bleibt, ist die Stimmung. In diese gehen Erwartungen und Handlungsbereitschaft mit ein, aber auch Charaktereigenschaften von Personen, sofern sie eine Bereitschaft zu Handlungen und Erfahrungen bedeuten: „Die Präsenz von Eigenschaften abseits spezifischer Handlungen zeigt sich nun in der persistenten Stimmung.“ Knöpker verdeutlicht dies am Beispiel der Boshaftigkeit einer Romanfigur aus Knut Hamsuns „Mysterien“. Die Boshaftigkeit des Assessors, der in einer Kneipe zur Belustigung der Anwesenden einen Hilfsarbeiter demütigt, wohnt als Eigenschaft bereits in seiner Grundgestimmtheit, die ihn durch alle Situationen im Sinne einer affektiv geladenen Erwartung und Handlungsbereitschaft begleitet. Er erwartet die Gelegenheiten, jemanden demütigend vorzuführen. Knöpker interpretiert die Charaktereigenschaft mit Husserls „passiven Synthe-

sen der Protention“. Diese „sind dabei als „passive Handlungen“ anzusehen, mithin als Handlungen der Art, die nicht reflexiv initiiert werden können, auf der anderen Seite jedoch weniger rein aufgenommene Impressionen sind.“ [197] Die Stimmungen sind sozusagen weniger passiv und mehr Ausdruck der Aktivität des Subjektes, als reine Eindrücke, aber auch passiver als kognitive Synthesen, die direkt zu Urteilen führen. Es sind die konkreten Stimmungen, in denen wie in einem affektiven Gedächtnis Erfahrung und Hintergrundwissen gegenwärtig bleiben. Wenn nur Gefühle imstande sind, Präsenz zu gewährleisten, so wird die Behauptung einer irreduziblen Rolle von Stimmungen für das Denken und Wahrnehmen plausibel: „Stimmungen haben also die wichtige kognitive Funktion, eine hintergründige Präsenz von Eigenschaften, Zukünftigem, Vergangenen, von wichtigen Personen usw. zu ermöglichen, die unmöglich ständig gedacht, wahrgenommen oder vorgestellt werden können.“ [130]

Eine besondere Rolle für die Selbstvergegenwärtigung kommt der Sprache zu. Als Beispiel nennt der Autor die moralisch wertende Rede des Beleidigten, der sich gleichsam in seinem Urteil selbst belebt und vergewissert. [147 ff.] Beispiele moralischen Urteilens machen aber nur einen Zusammenhang deutlich, der auch für andere Urteile zu gelten scheint: Im Sprechen, im Urteilen und Reflektieren vollzieht sich eine „Gegenverwirklichung“ als Daseinsgewinn, indem im spontanen Akt des Urteilens der Urteilende Selbst am Präsenz zunimmt. Es gibt viele Beispiele, in denen das Urteilen als Selbstzweck vollzogen wird und Urteile gefällt werden, deren Inhalt kaum einen Wahrheitsanspruch ausdrückt, sondern vielmehr gleichgültig scheint gegenüber der Differenz von Sein und Schein. Knöpker verweist auf die Romantische Ironie als eine Form, die sich auszeichnet durch eine Abkoppelung des Sprechens und Urteilens vom Telos theoretischer Adäquatheit. „Unter Ironie versteht Schlegel die freie Beweglichkeit des Geistes, sich als Subjekt auf bestimmte Weise zu setzen und diese Setzung je nach Bedarf wieder aufheben zu können. Dies bedeutet, das Fehlen des Grundes seiner selbst nicht als Mangel wie Kierkegaard aufzufassen, sondern unter der Voraussetzung einer gewissen Genialität, in sich den Schlüssel für ein gelungenes Leben zu finden.“ [154] Knöpker thematisiert mit Novalis die romantische Neigung der Selbstbelebung durch philosophische und poetische Formen des Sprechens. Er bemerkt dabei etwas gewagt, aber vielleicht durchaus zutreffend: „Beide sind bei ihm nicht recht voneinander getrennt, weil sie die Funktion eint, Lebendigkeit zu erzeugen: „*Philosophistieren ist dephlegmatisieren – Vivificieren*“ schreibt Novalis dazu“. [157] Moralisieren, Reflektieren, die Ereigniserinnerungen und das Gewissen durchdringen und beleben – mit Knöpkers Redeweise – in Form von „Stimmen“ die Existenz. [163]

Knöpker thematisiert neben Urteilsenthaltbarkeit und wahrheitsfreiem Sprechen die Leiberfahrung als weitere Dimension der Steigerung des Daseins. Das Dasein des Körpers im Rahmen des Selbstgefühls und der Selbstmächtigkeit ist selbst etwas, das schwächer werden oder verloren gehen kann, wie Knöpker anhand von der Analyse von Feldenkrais und Schmitz darlegt. [199 ff.] Der Körper kann einerseits zumindest in seinen Teilen von außen gesehen, ertastet, gehört etc. werden (perzeptives Körperschema). Dem gegenüber steht der von innen gefühlte Leib. Mit Hermann Schmitz verweist

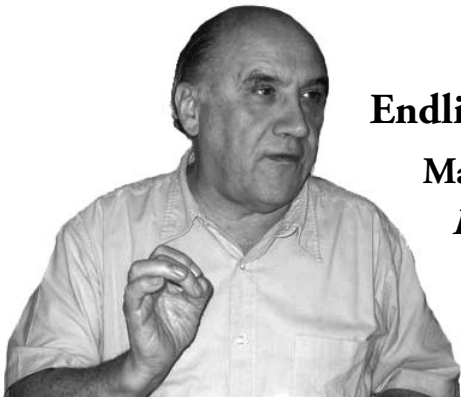
Knöpker auf den Unterschied des räumlich festumrissenen Körpers unserer Wahrnehmung und des innerlich (in Absehung von äußeren Sinnesempfindungen) gespürten Leibes, der keine Haut, keine Flächen, keine festen Umrisse besitzt. [201] Der Leib ist im Selbstgefühl nicht als ein geschlossenes Ganzes gegeben, sondern eher in einer Folge vage umrissener „Inseln“. Mit der chinesischen Bewegungsmeditation Tai Ji Quan verweist Knöpker auf eine unter verschiedenen Traditionen, worin eine bewusste Pflege und Schulung des Leibgefühls Wege zu verstärkter Erlebnisfähigkeit öffnet. [235 ff.] Das verdichtete Leibgefühl ermöglicht auch deutliche Verbesserungen des Daseinsgefühls überhaupt. Lastende „Stimmungen des Unvergangenen“ können im Beanspruchen einer inneren Wachstumsfähigkeit des Leibempfindens überwunden werden. Die Leiblichkeit stellt so neben der Wahrnehmung, dem Urteilen oder dem handelnden Selbstverständnis eine Dimension dar, in welcher sich ein Streben nach Daseinsgewinn austragen kann.

Fazit

Der vielleicht wichtigste Vorstoß in diesem Buch betrifft die Annäherung erkenntnistheoretischer Horizonte an praktisch-philosophische Relevanz. Von dem existenziell hedonistischen Paradigma her kann man allerdings auch Lektüren alter Klassiker neue Aspekte abgewinnen, wie Knöpker darlegt. Darüber hinaus zeigt das Buch einen großen Reichtum veranschaulichender Zitate aus (interessanten) Werken der Literatur, die in der akademischen Philosophie meist wenig ihren Eingang finden. Diese Arbeit mag aufgrund ihres oft sehr frei anmutenden Sprachgebrauchs und einer manchmal nicht immer durchsichtigen Textarchitektur insbesondere von der Schulphilosophie geprägten Lesern Schwierigkeiten bereiten. Andererseits sind die Überlegungen Sebastian Knöpkers voller inspirierter Beobachtungen und setzen an möglicherweise systematisch folgenreichen Gelenkstellen an: *Existentieller Hedonismus* als Prinzip könnte in ganz unterschiedlichen Kontexten fruchtbar werden: Einmal stellt er für eine Philosophie des Guten Lebens eine zu bedenkende Alternative zu herkömmlichen Philosophien des Glücks dar. Auch bietet das Prinzip des existentiellen Hedonismus einen hermeneutischen Schlüssel für extreme Lebensformen, deren immanentes Telos durch Verweis auf materielle Vorteile oder Qualitäten wie Lust und Glück schlecht verstanden werden können. Die vereinheitlichte Terminologie hinsichtlich wahrnehmungstheoretischer und individualethischer Bedeutsamkeiten zeigt auch ein reiches Potential zu einer Vertiefung. Wer für sein Verstehen nicht an akademische Explikationsmuster gebunden ist, wird in dieser Arbeit möglicherweise ein inspirierendes Werk finden, das voll ist von interessanten und anschaulich präsentierten Einzelanalysen. Aus verschiedenen philosophischen Ansätzen wird mit Bausteinen aus der neueren Phänomenologie eine prägnante Perspektive präsentiert, deren Kernintuitionen trotz ihrer Relevanz in der praktischen Philosophie bisher wenig beachtet wurden.

Besprochene Literatur:

SEBASTIAN KNÖPKER, *Existenzieller Hedonismus – Von der Suche nach Lust zum Streben nach Sein*, Freiburg i. Br. (Verlag Karl Alber) 2009, 364 S., ISBN 978-3-495-48329-9, Preis: 39,90 €.



Endlich ein Anlauf zur großen Gabenerzählung!

Marcel Hénaff, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie* (2009).

RENÉ KAUFMANN, M.A.

Der Titel des Buches, „Der Preis der Wahrheit“ gibt bereits die grundsätzliche und die Ausführungen seines Autors, Marcel Hénaff, wie ein roter Faden leitende Frageintention wieder: *Hat die Wahrheit einen Preis?* Oder anders und allgemeiner gefragt: *Gibt es Güter, die keinen Preis haben (denen man nicht in ihnen angemessener Weise einen Preis zuweisen kann), die daher auch nicht bezahlt, nicht käuflich erworben werden können?* Wenn ja: *Welches sind diese Güter?*, und: *Warum haben sie keinen Preis?* Der Untertitel spezifiziert dann zudem: *In welchen Verhältnis steht die Philosophie zum Geld und zur Gabe?*

Vor dem Hintergrund dieses Frageinsatzes geht Hénaff an eine Relektüre traditioneller, klassischer und gegenwärtiger Positionierungen zum Gablediskurs (im weiteren Sinne): Von Sokrates, Platon und Aristoteles sowie Seneca, über die mittelalterliche Theologie, die ethnologischen Forschungen vor, um und nach Mauss (wie Malinowski, Lévi-Strauss und de Heusch), bis zu Vertretern des gegenwärtigen Diskurses wie beispielsweise Ricoeur und Lévinas, sowie Derrida, Marion, Caillé und Godelier. Auf den in drei Teilen und 10 Kapiteln gegliederten voluminösen 635 Seiten behandelt und berührt er dabei thematisch Topoi wie die antike Kritik an den Sophisten und der Chrematistik, die antike und mittelalterliche Kritik am Händler und Wucherer, und demgegenüber dann die (zeremonielle) Gabe und das Opfer, Schuld und Gnade, das Geld und den Handel. Das Aufspannen dieses sehr weiten, interdisziplinären Gabe-Horizontes sowie die Integration einer systematischen wie problemgeschichtlichen Herangehensweise und damit die Berücksichtigung vielfältiger Phänomene (wie die „zeremonielle Gabe“ und das „Opfer“, „Schuld“ und „Gnade“, „Geld“, „Handel“ und „Kapitalismus“ sowie die Genese der Moderne) erlauben es Hénaff neben den Klassikern und üblichen Verdächtigen wie Mauss auch bislang wenig berücksichtigte Denker und Bereiche in den allgemeinen Gablediskurs mit einzubeziehen (etwa Kant, Freud und die Psychoanalyse, Marx und Nietzsche, Soziologen wie Simmel, Weber und Sombart oder Michael Walzer und Axel Honneth).

Das Buch des aus Frankreich stammenden Kulturanthropologen und Philosophen und derzeit in San Diego lehrenden Professors Marcel Hénaff überzeugt und fasziniert aus vielen Gründen: So ist die *auf- und eingearbeitete Materialfülle* beeindruckend. Dem Buch liegen zahlreiche Studien und eine ungeheure Belesenheit zugrunde: so dass Hénaff auf eine umfangreiche Fülle an Ansätzen zurückgreifen kann und einen wirklich breiten inhaltlichen Horizont aufzuspannen vermag. *Ethnologische Basis:* Den Ausführungen und philosophischen Interpretationen Hénaffs liegen v.a. ethnologische Studien und Befunde (anderer Forscher) sowie wohl sämtliche zentrale Diskursbeiträge anderer Forscher und Theoretiker zugrunde. Herausragend ist das Werk aber v. a. als Ansatz

zur lange erwarteten *großen Gabenerzählung*, d.h. aufgrund seines *integrierenden, synthetischen Ansatzes und Anspruches:* Das in mehrfacher Hinsicht „großartige“, „vielseitige“ und „umfassende“ Buch ist einzigartig in der Intention, die verschiedenen ethnologischen, sozialanthropologischen, philosophischen Gablediskurse der Tradition und Gegenwart klug, innovativ sowie gegenwartsbezogen zusammenzudenken, d.h. sie übereinanderzulegen und aufeinander transparent zu machen.¹ *Kritisch, Ausgewogen:* Er zeigt sich hierbei kritisch informiert, weist auf immer wiederkehrende Missverständnisse hin und klärt über die zugrundeliegenden Fehleinschätzungen auf. Es vermeidet extreme und polemische Zuspitzungen wie Vereinseitigungen und ist an einer ausgewogenen, umfassenden Phänomenwahrnehmung interessiert. So bemüht es sich einerseits um eine Restitution von Phänomenen wie Gabe (zeremoniell und moralisch), Opfer, Schuld, Gnade in ihrem für das menschliche Selbstverständnis elementaren Status: Dies bedeutet, sie sowohl als anthropologische Kernbegriffe wieder in den geistes- und sozialwissenschaftlichen Diskurs einzuführen und bewusst zu etablieren als auch wider ihre Auflösung im Rahmen einer Dominanz des ökonomischen Diskurses der Moderne zu streiten. Andererseits darf dieses Bemühen auch nicht in die umgekehrte Einseitigkeit umschlagen und muss eine gänzliche Verteufelung der Ökonomie vermieden werden. Stattdessen gilt es nach Hénaff auf Ergänzungen, Parallelen und Koexistenzen zu achten: Und so sei u. a. anzuerkennen, dass (wie schon bei der ethnologisch erforschten frühen Gesellschaften) zeremonieller Gabentausch und Warentausch zugleich und nebeneinander bestehen. Und hinsichtlich der titelgebenden Ausgangsfrage nach dem Preis der Wahrheit hält das Buch einerseits prinzipiell an der Nichtkäuflichkeit der Wahrheit fest. Andererseits dient der im Buch aufgespannte und abgeschrittene weite kulturgeschichtliche Bogen letztlich auch der Einsicht, dass nichts destoweniger Philosophen, Autoren und Künstler für ihre geleistete Arbeit einen angemessenen Lohn einfordern dürfen und sollen. *Wissenschaftlicher Apparat:* Das Buch arbeitet mit einem angemessenen Fußnotenapparat, stellt ein umfangreiches, nach Kapitel geordnetes Literaturverzeichnis und neben dem Namen- sogar ein Sachregister bereit. Zudem ist es verständlich geschrieben, von Eva Moldenhauer hervorragend und kenntnisreich übersetzt und bietet ein seltenes intellektuelles Feuerwerk und Lesevergnügen.

Den inneren Gedankengang geben die bereits erwähnten Leitfragen vor, welche um das Phänomen der Güter kreisen, welche keinen Preis besitzen und daher auch nicht käuflich erworben werden können. Vor dem Hintergrund der Annahme und Anerkennung solcher Güter und der im Buchtitel leitmotivisch ausgedrückten Frage nach dem „Preis der Wahrheit“ und dem Verhältnis von „Gabe, Geld und Philosophie“ rekapituliert Hénaff die Auseinandersetzung des Sokrates mit den Sophisten als Frage nach der Legitimität einer Bezahlbarkeit und Käuflichkeit des Wissens und der Lehre. An die The-

matisierung dieser klassischen Kritik an den Sophisten schließt sich die Darstellung der für unsere abendländische Tradition ebenso einflussreichen und prägenden Kritik an den Kaufleuten, Händlern, Wucherern und Zinsnehmern an. Der erste Teil des Buches, der sich diesen „Figuren der Käuflichkeit“ und der um sie kreisenden kritischen und argwöhnischen Diskurse widmet (eine Art abendländischer Kulturgeschichte des Verdachts und Misstrauens), erinnert somit an eine unsere westliche Tradition prägende und tiefsitzende skeptische und abwertende Distanz gegenüber Phänomenen des „käuflichen Wissens“. Im argumentativen Zentrum dieser Vorbehalte, Kritik und Ablehnung steht dabei das Urteil von Aristoteles, wonach Wissen (als nicht quantifizierbar und insofern auch nicht meßbar) und Geld kein gemeinsames Maß besitzen und ihre Vermengung gleichsam einen Kategorienfehler darstellen würde. Am antiken Streit um die Sophisten, dem Status der Philosophie und am Umgang ihrer Vertreter mit Lehre und Wissen und der Frage nach der angemessenen Entlohnung werden das Phänomen der „unbezahlbaren Güter“ und die damit einhergehenden Problematiken eingeführt.

Vorausgreifend darf hier schon nach weiteren solchen Gütern gefragt werden, die sich ebenso dem monetären Maß (Preis) und Marktwert entziehen: Traditionellerweise wird neben der Wahrheit und dem Wissen der Philosophie beispielsweise das Leben als ebenso inkommensurables und unveräußerliches Gut betrachtet, daneben die Freundschaft und die Liebe, die individuelle Freiheit, wie generell Wert und Würde des Individuums als Person und die daran geknüpften Grund- und Bürgerrechte wie Rede-, Presse-, Religions- und Versammlungsfreiheit. Zu denken wäre hierbei aber ebenso an den Raum der politischen Macht und Strafjustiz, an die Nationalität, Verwaltungsaufgaben oder öffentliche Ehren. Allgemein kann festgehalten werden, dass diese Unveräußerlichkeit symbolisch aufgeladene Güter charakterisiert, welche Ausdruck einer absoluten, unbedingten Würde sind. Der Versuch, sie dennoch gewaltsam den Handelsbeziehungen zu unterwerfen, stellt diese Würde in Frage oder zerstört sie gar: Akte der Korruption, Ausbeutung, Erniedrigung und Dehumanisierung. [601*]

An eine solche Wahrnehmung schließt sich dann aber natürlich die Frage, wie mit dem nicht Messbaren, nicht Quantifizierbaren angemessen umzugehen wäre? Wie also beispielweise dem philosophischen Lehrer und Meister seine Gunst zu erwidern sei? Hier bringt Hénaff die zeremonielle Gabe und damit die Güter, die zeremoniell gegeben werden können, ins Spiel: Die Dankbarkeit sowie ehr- und respekterweisende Geschenke als Gegengaben scheinen somit eine angemessene „symbolische Entschädigung für den unschätzbaren Wert des Unterrichtes“ [573] darzustellen. Die Frage nach der Existenz und dem angemessenen Umgang mit nicht verkäuflichen, aber dennoch „zirkulierenden“ Gütern führt daher zur umfangreichen Darstellung und Analyse der „Welt der Gabe“ im zweiten Teil des Buches: Insbesondere werden hierbei detailreich und differenziert Gesellschaften und Kulturen mit Techniken und Ritualen der *zeremonielle Gabe* und des *Opfers* sowie die problem- und kulturgeschichtliche Entfaltung der *Schuld-* und *Gnaden-*Motive vorgestellt.

Hochinteressant, aufschlussreich und aufklärend sind hierbei Hénaffs kritische Abgrenzungen des zeremoniellen Gabentausches von Handel und Caritas (dessen wesentliche Aspekte

und Bedeutungen weder in ökonomischen Kategorien – etwa als primitive, archaische Vorform des Handelstausches – noch in seiner moralisierten Überformung und Spätform – etwa als einseitige, „reine Gabe“ – angemessen verstanden und gewürdigt würden) sowie seine Differenzierungen zwischen Kulturen mit und ohne Opfer-Praktiken: Seine Unterscheidungen zwischen Kulturen, bei denen die zeremonielle Gabe eine zentrale Bedeutung besitzt, und solchen mit (und ohne) Opfer-Ritualen gründen dabei entscheidend auf Kontextanalysen. D. h., er gewinnt seine näheren Bestimmungen zum Opferbegriff nur aufgrund von genauen Analysen der wirtschaftlichen, ökonomischen und technischen, gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen, moralischen und religiösen Rahmenbedingungen und unter Berücksichtigung hierbei relevanter Differenzen zwischen opfernden Gesellschaften (Hirten und Ackerbauer) und (noch) nicht opfernden Gesellschaften (Jäger und Sammler).

Die Bedingungen für das Auftreten (und damit auch für das Verschwinden) des Opfer-Rituals fügen sich zu einem ganzen Ensemble von kulturellen, gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Faktoren: Das Opfer stellt insofern ein *Paradigma*, ein (wie die zeremonielle Gabe in den Ausführungen von Mauss) *totales gesellschaftliches Phänomen* dar, das alle kulturellen Bereiche durchdringt und prägt. Entscheidend für die Opfer-Gabe ist das gewandelte Verhältnis zur Umwelt und zu den Grundlagen der Existenz – geopfert wird *Lebendiges* und *Menschenzugehöriges*: Menschen, Tiere und Pflanzen; dies aber als *Domestiziertes* und Kultiviertes, also als in den Bereich des menschlichen Zugriff Geratenes. Geopfert wird also stets Lebendiges als von Menschen Erzeugtes, Kontrolliertes, Beherrschtes, im eigenen Verfügungsbereich Stehendes (anstatt Gegebenes).

Hénaff macht dieses Opfer-Paradigma erstmals bei den *paläolithischen* Gesellschaften der sesshaften und ihre eigene Nahrung erzeugenden *Ackerbauern, Hirten und Viehzüchter* aus. Ihr Verhältnis zur Natur sei von Beherrschung, Distanz und Fremdheit geprägt (anstelle von Gegenseitigkeit, Nähe und Integration bei den Jäger- und Sammler-Kulturen). Dieser *asymmetrische* und *hierarchische* Aspekt, der sich in der Domestikation und Kultivierung der Natur ausdrückt, kennzeichnet auch das bestimmende gesellschaftliche Ordnungsparadigma: nicht mehr die paritätische *Allianz* (wie bei den nomadischen Gesellschaften der Jäger und Sammler), sondern die *Filiation* bestimmt die sozialen Strukturen.

Ebensolche Transformierungen der Ordnungsstrukturen von Gleichheit zu Ungleichheit finden sich im Verhältnis von Natürlichem und Übernatürlichem: Auch hier dominiert der *Bruch* (und nicht die Kontinuität), wird die *Vertikale* (gegenüber der Horizontalen) betont und der Raum für ein radikal *Transzendentes* (ein „übernatürliches Übernatürliches“ anstelle eines „natürlichen Übernatürlichen“) geöffnet. Das Opfer trägt also in die zeremonielle Gabe unter Gleichen eine *hierarchische Differenz* ein: Das Opfer kann insofern als eine (zeremonielle) Gabe unter Ungleichen bezeichnet werden: opfernd verhält man sich einem Höherstehenden (z.B. den Göttern, Ahnen oder Ursprungsmächten) und seinen *Vorgaben* gegenüber. Pointierter: Das Opfer ist eine zeremonielle Gabe an die Götter.

Vor dem Hintergrund dieser Vor-Gaben göttlicher oder anderer transzendenter Adressaten des Opfers wird das Moment

der *Erwiderung* im Opfergeschehen und damit das einer dem Opfer zugrundeliegenden und vorausgehenden „Schuld“ virulent. Das Opfer vereinigt daher in sich auch mehrere Motive und erweist sich so als multifunktional: So zählt Hénaff zu den zentralen Funktionen des Opfers (a) das (zeremonielle) *Geben* und (b) *Kommunizieren* (also Beziehungen stiften, Verhältnisse herstellen, bewahren und fortsetzen), aber auch (c) das *Trennen* der Protagonisten (in die Distanz rücken, einen angemessenen Abstand bewahren) sowie (d) das *Anerkennen* der eigenen Begabung aufgrund transzendenter (und transzendentaler, weil das eigene Weitergeben begründender, ermöglichender und stimulierender) Vorgaben bei gleichzeitiger *Inanspruchnahme* und *Verwirklichung*, also realisierender Umsetzung dieser Talente. Wie die zeremonielle Gabe kennt das Opfer zudem drei zentrale Protagonisten: den Geber, die Gabe und den Empfänger/Adressaten – und nur wo neben der erwähnten Funktionalität auch alle genannten drei Instanzen besetzt sind, sei es sinnvoll und angemessen, von einem Opfer zu sprechen.

Hénaff konstatiert ein – via Modifikation der Kontextbedingungen erklärbares – Aufkommen und Verschwinden von Kulturen mit dominanten Gabe- und Opferritualen. Und so sei auch für die westliche Moderne ein Verschwinden des Opfers bezeichnend. Der damit einhergehenden Welt des *Handels* und seines zentralen Operators, des *Geldes*, widmet sich der dritte Teil des Buches. Hier zeichnet Hénaff auch geistesgeschichtliche Prozesse, Strömungen und Traditionen nach, die letztlich zu einer Verteidigung, Aufwertung und Legitimierung des Geldes (als universellen Vermittlers und Übersetzers, als Autonomie, Egalität und Freiheit von alten Abhängigkeiten schenkenden, also emanzipatorischen Operators²) und zur *Rehabilitierung* des einst verpönten Handels mit dem Preislosen führten: Exemplarisch führt Hénaff dies am rehabilitierten Sophisten, legitimen Kaufmann, entlohten Autor und am bezahlten Therapeuten vor.

Im Zentrum des dritten Teiles steht mit der Aufwertung des Handels daher eine Art Gegenbewegung und ein Korrektiv zur anfänglichen, pauschalen Kritik am Ökonomischen (wie sie der erste Teil nachzeichnete). Bei diesem so offensichtlichen Bemühen um Vermittlung wie Vermeidung extremer Positionen scheint das Buch in der Wahrnehmung des Rezensenten aber (hinsichtlich der eigentlichen Motivation seines Autors) primär um Frage- und Problemstellungen zu kreisen, die der zweite Teil thematisierte. Zwar konstatierte Hénaff hier ein kontextbedingtes Ende von Gesellschaften und Kulturen mit paradigmatischem, dominantem Gaberesp. Opfer-Geschehen, zugleich aber fragt es *en passant*: Wie es heute um die Problemstellungen und Anfragen bestellt sei, auf die diese ritualisierten Verhaltensweisen ehemals antworteten? Und hier scheint denn auch Hénaff auf eine enorme Aktualität und ungebrochene gegenwärtige Relevanz von zeremonieller Gabe und Opferpraxis hinweisen zu wollen.

Opfern heute? Eine gewisse kultur- und technikkritische Sensibilität für hybride Anmaßungen, für maß- und grenzenloses Demiurgentum des modernen Menschen, für die gefährlichen Tendenzen und Haltungen gegenüber unseren Vor-Gaben, natürlichen Ressourcen scheint jedenfalls die Passagen zum „Verschwinden des Opfers im Zeitalter der sich verselbständigenden Technik“ zu begleiten und zu stimulieren. So scheint Hénaff also einerseits aufgrund seman-

tischer Überlegungen die Projektion des Opfers auf unsere zeitgenössische soziale und kulturelle Situation zu kritisieren. Gleichzeitig wird aber deutlich, dass auch unsere Kultur eines (opfer-analogen) Sensoriums bedarf sowie gewisser Praktiken für die gefährlichen und ambivalenten Begabungen des Menschen, für die Gaben der Kultur und Technik, für alle unsere grenzwertigen Inbesitznahmen und Verfügungen über Leben und Lebendiges.

Gabe heute? Unstrittig scheint eine das Buch stimulierende Gegenwart relevanz jedoch hinsichtlich der zeremoniellen Gabe zu sein: Immer wieder weist Hénaff seine Leser daraufhin, wie essentiell wichtig die Leistungen der zeremoniellen Gabe für das soziale Netz sind. Die zeremonielle, feierliche und symbolische Gabe – in ihrem ambivalenten Ineinander von Geben, Nehmen und Erwidern, die als solche gerade nicht mit dem Tauschhandel oder einer seiner Vorformen zu verwechseln ist – ist primär und wesentlich ein Aktgefüge zum Ausdruck und zur Herstellung von gegenseitiger Anerkennung und darüber hinaus von Beziehungen und Bindungen, also von Sozialität. In modernen Gesellschaften gewinnen die Individuen zwar sehr viel an Anerkennung, Sicherheit sowie Emanzipation und Autonomie über die apersonalen und neutralen gesellschaftlichen Institutionen und Mechanismen – doch scheinen auch diese modernen Gesellschaften des auf persönlicher Ebene vermittelten Gabe-Vollzügen gestifteten sozialen Beziehungsgeflechtes und der Anerkennung unter den Menschen nicht entbehren zu können.

Hier knüpfen Hénaffs Ausführungen zur zeremoniellen Gabe (als dem klassischsten und exemplarischsten Verfahren, das eine solche Anerkennung unter Menschen etabliert und ausdrückt) an die allgemeineren aktuellen sozialphilosophischen Diskurse zu den *Vorgaben* und Grundlagen unserer modernen Demokratien und des bürgerlichen Rechtsstaates an. Man wünscht sich nun eine ebenso detaillierte und differenzierte Ausführung dazu, muss aber zugleich einräumen, dass es eine unangemessene Kritik und ein überzogener Anspruch wäre, sie für diesen vielseitigen synthetischen Entwurf einzuklagen.

Der das Buch abschließende Ausblick in der Schlusspassage zur „Forderung nach Anerkennung und Würde“ sowie aktuelle Publikationen³ des Autors machen vielmehr deutlich, dass vom Autor in Bälde dazu wohl ebenso imposante eigenständige Diskursbeiträge (und Monographien?) zu erwarten sind.

Diese Erwartungen dürfte Hénaff insbesondere bei den phänomenologisch und philosophisch interessierten Lesern und Teilnehmern des Gabesdiskurses mit seinen abschließenden Annäherungen und Rückgriffen auf die Philosophie von Emmanuel Lévinas [597–600], primär auf dessen *Totalité et infini* wecken. Hénaff greift auf diesen Philosophen und sein Denken radikaler Alterität zurück, um sich der prinzipiellen Frage nach den Möglichkeiten einer Anerkennung auch des Fremden (als des radikal Anderen) zuzuwenden. Zentrale Bedeutung kommt dabei der phänomenologischen Arbeit an der Gegenwart des Antlitzes, als Präsent im doppelten Sinne von Gegenwart und Geschenk zu: Mit Lévinas legt Hénaff einen universellen Kern im Aktgefüge des (feierlichen/zeremoniellen) Gabentausches frei: Die Konstitution sozialer Beziehungen und Bindungen geschieht über die riskierte, zu wagende und gerade nicht herstellbare, sondern gnaden- und ereignishaft sich schenkende Anerkennung und Respektierung der Andersheit, Freiheit, Würde und Transzendenz des

Anderen sowie über die sie begleitende unbedingte ethische Verpflichtung. Zugleich scheint er mit dieser Überblendung von zeremonieller Gabe und Phänomenologie radikaler Alterität ein neues Forschungsthema für die Phänomenologie abzustecken, indem er fordert: „bei der Gabe die Verschränkung von Hand und Antlitz zu denken“. [600, Fn. 19]

Anmerkungen

- * Im Text werden die Seitenangaben zu den Zitaten aus dem hier rezensierten Werk: MARCEL HÉNAFF, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt a. M. 2009, in Klammern ausgewiesen.
- 1 Laut Buchumschlag und Werbung des Verlages soll das Buch nach seinem Erscheinen in Frankreich lebhaft Debatten ausgelöst haben, über die eigentlich ein (auf diesem Umschlag und in der Werbung) angekündigtes Nachwort von Hans Joas informieren sollte: leider versäumte es der Verlag dieses Nachwort beizusteuern und auch alle bislang angestellten, umfangreichen Internetrecherchen brachten leider keine Informationen über diese Debatten in Frankreich – weil man beständig wieder auf das inexistente Nachwort von Joas verwiesen wird.
Wohl erhielt der Autor aber für das Buch den „Grand Prix de Philosophie de l'Académie française“ und den „Prix de Philosophie de l'Académie des Sciences Morales et Politiques“.
- 2 Hier greift Hénaff v.a. auf Georg Simmels „Philosophie des Geldes“ (1900) zurück.
- 3 Vgl. Marcel Hénaff, „Anthropologie der Gabe und Anerkennung. Ein Beitrag zur Genese des Politischen“, in: *Journal Phänomenologie* 31/2009, S. 7–19.

Zum Autor

- Philosoph, Kulturanthropologe/Ethnologe
- Seit 1988 Professor an der UCSD (University of California, San Diego), am Department für Literatur: frz. Sektion, angegliederter Professor am Department für Politikwissenschaften.
- Schwerpunkte in Forschung und Lehre: Kontinentale Philosophie, Kulturanthropologie, Politische Philosophie, Erzählformen/Narrative Forms, Bildende Künste, Theater, Architektur und Stadt-/Raumplanung, Cultural Cognition.
- Bildungsweg: BA in Philosophie (1965, Universität von Lyon), BA in Kulturanthropologie/Ethnologie, (1967, Universität von Abidjan, Elfenbeinküste), Master in Philosophie (1968, Universität von Lyon), Aggrégation de Philosophie (1970, Paris), Doktor der Philosophie (PhD, 1980, Universität von Kopenhagen, Dänemark).

Besprochene Literatur

MARCEL HÉNAFF,

Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie.

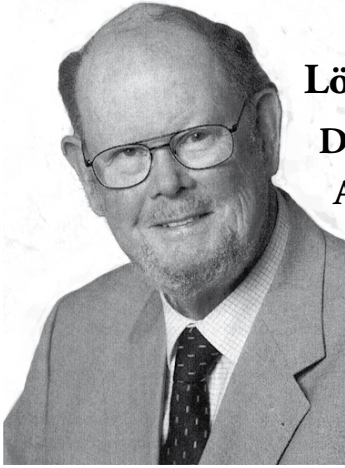
Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer,

Frankfurt a. M. 2009, 635 Seiten, 39,80 €,

ISBN: 978-3-518-58518-4

[frz. Original: *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris (Éditions du Seuil) 2002].





Löst das Geheimnis der Trinität die Rätsel der Welt?

Der Bamberger Philosoph Heinrich Beck will in „Dialogik – Analogie – Trinität“ (2009) den Dingen auf den Grund gehen

RAFAEL RIEMER

Anlässlich des 80. Geburtstages von Heinrich Beck erschien der Band „Dialogik – Analogie – Trinität“. Er verschafft in 30 Aufsätzen einen re-

präsentativen Überblick über die Philosophie Heinrich Becks. An konkreten philosophischen Grundproblemen arbeitend, decken die Beiträge ein großes thematisches Spektrum ab, führen – so der Herausgeber und Beckschüler Erwin Schadel – ins Herz der Beckschen Philosophie und geben Orientierungsimpulse für unsere Zeit. [16*] Schadels Einleitung führt in die Philosophie des Autors ein und erläutert die systematische Zusammenstellung der Beiträge. Die Schwerpunkte liegen kapitelweise zum Ersten auf Erziehung und Anthropologie, zum Zweiten auf Erkenntnistheorie, Ontologie, Metaphysik und Religionsphilosophie, und zum Dritten auf Geschichte, Kulturphilosophie und Ethik.

Der emeritierte Professor für Philosophie in Bamberg ist Träger des deutschen Bundesverdienstkreuzes und Ritter des Silvesterordens. Nicht zuletzt als Leiter des Projekts „Kreativer Friede durch Begegnung der Weltreligionen“ hat er sich als integrativer Vermittler zwischen kulturellen und religiösen Spannungspunkten verdient gemacht. Becks „Philosophie des Bauches“ entspringt sowohl der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin und Hegel als auch dem Kontakt mit dem Leben. Dreh- und Angelpunkt seines Denkens ist der modale Aktcharakter des Seins, der einer Synthese aus einer traditionellen statischen Substanzlehre einerseits und einem dynamisch-funktionalistischen Weltbild andererseits entspringt. Den Vollzug substantieller Seinsakte veranschaulicht Beck als triadische Spiralbewegung: Danach ruhen die Dinge in sich selbst (In-sistenz), im Heraustritt gewinnen sie hingegen eine Distanz zu sich selbst (Ek-sistenz), die eine gesteigerte Rückkehr zu sich selbst ermöglicht (Re-insistenz).

In der Analogie sieht der Autor eine Möglichkeit sich vergleichend auf Wirklichkeit zu beziehen und zwischen einem absoluten Monismus, der die absolute Identität alles Seienden behauptet, und einem Pluralismus, welcher die Differenz und Unvergleichbarkeit der Dinge proklamiert, zu vermitteln. „Analogie bedeutet dynamische Verschiedenheit in der Einheit und Einheit in der Verschiedenheit und bestimmt sowohl das Verhältnis der Welt zu Gott als auch der Bereiche der Welt zueinander.“ [496] Im analogen Vergleich der Dinge und einer Analyse der Welterfahrung gelingt eine Erfassung der Seinsstruktur in der beschriebenen Dynamik. Physikalisch zeigt sich der Makrokosmos als Expansion kosmischer „materieller Energie“ mit gleichzeitiger Zentrierung und Ballung „körperlicher Materie“. Auf mikroskopischer Ebene alternieren die Elementarteilchen zwischen sich ausbreitender und verdichtender Erscheinungsweise. Auch das Leben vollzieht im Wachsen und der Konzentration jene Akte der Ek-sistenz und In-sistenz. Der aus dem Menschen brechende Geist, wel-

cher sich zugleich in der Innerlichkeit des Herzens sammelt, verbindet beide Elemente in gesteigerter Weise. [297] Nicht zuletzt manifestiert sich die Onto-dynamik im Gezeitenstrom des Lebens, das aus der kindlichen Einheit in der Jugend aus sich heraus und schließlich im Alter wieder zu sich zurückströmt. [134; 299; 467; 487]

Die triadische Grundstruktur, die sich im Sein der Dinge verfolgen lässt, geht auf eine letzte, unbegrenzte und personale Seinsquelle zurück. Diesen „göttlichen“ Ursprung des Seins sieht Beck im Konzept der Trinität verwirklicht. Gott-Vater ist demnach ein „anfängliches In-sich-Sein, von dem her die Bewegung anhebt“. [468] Daneben stellt der Sohn als ausgesprochenes, aus der göttlichen Quelle herausgetretenes Wort den Inbegriff der Entäußerung dar. Der Geist, welcher als Hauch in den göttlichen Hort zurückkehrt, erwirkt schließlich die gesteigerte Einheit. Die drei Modi der göttlichen Ruhe, des Heraustritts und der Stiftung der Einheit bilden gewissermaßen das Urbild des Christseins. Denn in der Taufe vollzieht der Gläubige sowohl den Heraustritt aus sich selbst als auch ein Eintauchen in Gottes Nähe, was einen Neuanfang bewirkt.

Jener ek-sistentielle Aufbruch aus alten Strukturen ist für den Autor die Voraussetzung zur Bewältigung der Strukturprobleme der modernen Welt. Auf der Grundlage des Heraustritts entwickelt Beck ein Modell eines Dialogs, das die aktuellen kulturellen und religiösen Auseinandersetzungen bewältigen soll. Die trinitarische Vorlage der Entäußerung für den Anderen überwindet jegliche Absicht bloß argumentativer Überwältigung. Im Heraustritt vollzieht sich nämlich ein einfühlsames Hineingehen in das Verständnis der jeweiligen Voraussetzungen des Gesprächspartners. Im Dialog wird nun zuerst die gemeinsame Grundlage, dann die Differenz herausgearbeitet. Im Einander-Aus-Setzen erreichen beide Seiten eine tiefere Einsicht in die eigene Identität. Anwendung findet dieses Modell für den innerchristlichen (und interreligiösen) Dialog. Die gemeinsame Grundlage der Konfessionen besteht im Festhalten an einer unbegrenzten göttlichen Wahrheit. Während die katholische Kirche eher die Einheit der Wahrheit betont, unterstreicht der protestantische Blick die Begrenztheit ihrer menschlichen Einsicht. [521] Die Aufgabe besteht darin, dass sich die katholische Seite dem „protestantischen Protest“ aussetzen sollte, wie sich Protestanten „katholisch“ nach einem Minimum inhaltlicher Einheit zu befragen hätten. Durch die Hinwendung zur jeweils anderen Seite gewinnt jede Konfession einen tieferen Einblick in die eigenen Grundlagen. Interessant ist dabei die Analogie zur Trinität: Betont die katholische Kirche den „väterlichen Ursprung“, so repräsentiert die protestantische Seite den Heraustritt des „göttlichen logos“. Der spirituelle Charakter des Hl. Geistes wird wiederum durch die Ostkirchen symbolisiert. Als trinitarisches Abbild kommen die Konfessionen nicht durch Aufhebung der Differenzen zu höherer Einheit, sondern in der „versöhnten Verschiedenheit“ durch den ste-

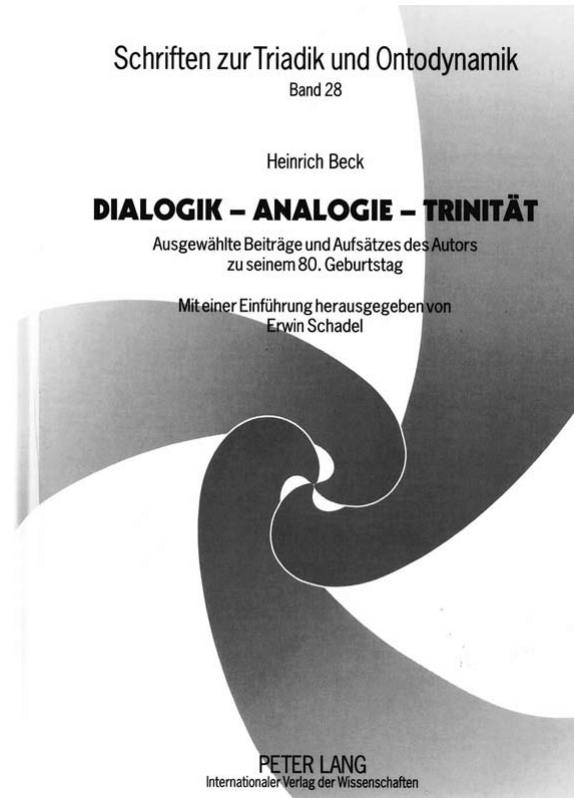
tigen Dialog. Kurzum: Indem sich die Kirchen als kreative Einheit von Gegensätzen begreifen, formieren sie sich nach dem (trinitarischen) Bilde Gottes.

Den einzelnen Beiträgen ist stets eine Gliederung vorangestellt. Aus dem ausführlichen Fußnotenapparat, Autorenverzeichnis und dem etwas eigenwillig gestalteten Sachregister lassen sich sehr gut Querverweise und äußere Quellen erschließen. Das Fehlen lebendiger Kolumnentitel und einer durchgehenden Nummerierung der Beiträge (einschließlich Veröffentlichungsjahr) schafft Orientierungsprobleme auf den gut 750 Seiten des Buches. Die verständliche und eingängige Sprache vermag dies jedoch zu kompensieren. Allein die Einleitung hätte eine orthographische Korrektur vertragen können. Trotz der verschiedenen Entstehungszeiten der Artikel wirkt das Buch wie eine große Komposition, deren Grundmotive durch Variation ihrem jeweiligen Stoffgebiet angepasst werden. Dabei gelingt Beck gedanklich und sprachlich die Verbindung von verschiedenen Disziplinen, Ansätzen und Positionen. Sein methodischer Zugang zu den Dingen kann genossen werden, ist aber Geschmackssache. Nicht Jeder wird den Akkord aus Dialogik, Analogie und Trinität als harmonisch wahrnehmen. Mitunter klingen Becks Analogien durch eine assoziativ verknüpfte Metaphorik dissonant. So verdeutlicht er den Aktcharakter des Seins mit einer „Kreisbewegung, also gewissermaßen einer spiralförmig angelegten rhythmischen Schwingung“. [133] Dabei entsteht der Eindruck, die onto-triadische Interpretation werde zum konzeptuellen Selbstläufer und verenge den Blick auf Wirklichkeit. Die Beschreibung der triadischen Dynamik des Lebensablaufs reduziert beispielsweise jede individuelle Biographie auf endogene Faktoren der Anlage und vernachlässigt die Bedeutung exogener Einflüsse wie Erziehung, Kultur oder persönlicher Schicksalsschläge. Außerdem kollidiert seine Kennzeichnung der Kindheit als In-sistenz und Jugend als Ek-sistenz mit der alltäglichen Beobachtung, dass Kinder sich mit gespanntem Blick für Welt und Sprache öffnen, während die Jugendzeit in der Identitätssuche eine Wendung nach Innen vollzieht. Ungeachtet der theoretischen Einwände wirkt aber die Grundlegung zu einem ökumenischen und interkulturellen Dialog inspirierend und wegweisend. Diesbezüglich kann man von dem Buch sicherlich noch Einiges lernen.

* Im Text werden die Seitenangaben zu den Zitaten aus dem hier rezensierten Werk in Klammern ausgewiesen.

Besprochene Literatur

HEINRICH BECK, *Dialogik – Analogie – Trinität. Ausgewählte Beiträge und Aufsätze des Autors zu seinem 80. Geburtstag*. Mit einer Einführung herausgegeben von Erwin Schadel (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Band 28), Frankfurt a.M. (Peter Lang) 2009, 758 Seiten, ISBN: 978-3-631-58716-4, 98,00 €.





IV. TAGUNGSBERICHTE

Schwarzmarkt für nützliches Wissen und Nicht-Wissen in Dresden – Erfahrungsbericht einer „Expertin“

SOPHIE ARLET, M.A.

„Das Andere der Vernunft. Zeitgenössische Spekulationen zum Romantischen“ – unter diesem Titel fand am 20. März der mittlerweile 13. Schwarzmarkt für nützliches Wissen und Nicht-Wissen erstmals in Dresden statt.

Was verbirgt sich dahinter? Im Programm liest man:

„Der Schwarzmarkt ist ein Schau- und Produktionsraum, in dem erzählerische Formen der Wissensvermittlung ausprobiert und präsentiert werden. Die Installation imitiert Orte der Wissensvermittlung wie das Archiv und den Lesesaal und kombiniert diese mit Kommunikationssituationen, wie sie vom Markt, der Börse oder vom Beratungsgespräch bekannt sind.“

Nach Berlin, Warschau, Istanbul, Tel Aviv, Wien und Graz ist nun erstmals Dresden Schauplatz dieses Geschehens. Das Thema ist, naheliegend, die Romantik. 100 Dresdner bilden auf diesem Gebiet das Expertentum ihrer Stadt. Die Besucher können zu Klienten werden und für einen Euro einen Experten für eine halbe Stunde buchen. Nicht umsonst weist das Programmheft auf die „Zwangsbeglückung und Ungerechtigkeit des Marktes“, denn der Check-In öffnet erst kurz vor der jeweiligen Gesprächsrunde, Vorbuchungen sind nicht möglich, und so entsteht eine börsenähnliche Situation, in der nur wenige das Expertengespräch ihrer Wahl bekommen. Ist dieses vergriffen, nimmt man, was übrig ist, hofft auf die nächste Runde oder verfolgt ausgewählte Gespräche per Kopfhörer live im Schwarzradio.

Die Angst des Experten

Im Vorfeld werde ich gebeten, meinen Expertenstatus zu formulieren. Zu dieser Zeit stecke ich gerade mitten in der Magisterarbeit und frage mich, ob ich denn überhaupt schon den Titel „Experte“ für mich in Anspruch nehmen darf, denn bisher wurde mein Wissen von Professoren und Dozenten bewertet, die mir auf dem geprüften Gebiet natürlich stets ein großes Stück voraus waren. Nun gut, ich beschließe, den Begriff „Experte“ weit zu fassen, suche nach einem roten Faden in zurückliegenden Hausarbeiten und nenne mich schließlich „Expertin für Sexualität im philosophischen Roman des 18. Jahrhunderts“. Als solche werde ich dann auch in dem enzyklopädisch aufgebauten Programm geführt, welches das Feld der Romantik mit Unterpunkten von Abwesenheit über Melancholie, Rausch und Tanz bis zu Vergänglichkeit umspannt. Mein Thema „Sie waren ganz hingegeben und eins – Friedrich Schlegels Tändeleien der Fantasie“ rangiert unter dem Punkt Liebe – frühromantisch und wird in drei Gesprächsrunden angeboten.

Wie bereitet man sich auf ein Zwiegespräch vor, dessen Adressaten man nicht kennt? Wer, wenn überhaupt, wird mir gegenüber sitzen? Sind meine Klienten selbst Schlegel-Experten oder völlig unbedarft auf dem Gebiet der Frühromantik? Ich entschlüsse mich, zwei entsprechende Varianten vorzubereiten. Beim Üben mit Bekannten wird schnell klar, wie schwer es fällt, ein Thema, welches man gerade auf anspruchsvollem und wissenschaftlichem Niveau in einer Magisterarbeit ver-

handelt, möglichst einfach und voraussetzungslos zu kommunizieren. Mir wird bewusst, wie schnell man Gefahr läuft, sich hinter im akademischen Umfeld allgemein bekannten Begriffen und Semantiken zu verstecken, um schließlich daran zu scheitern, das Thema von diesen entkleidet zu kommunizieren. Gezwungen, einen völlig neuen und reinen Sprachgebrauch zu finden, beginne ich, Schlegels Konzept der Romantischen Liebe neu und intensiver zu verstehen.

Am Abend des Schwarzmarktes schließlich haben sich bereits viele Menschen vor dem Kleinen Haus des Staatsschauspiels versammelt und erstmals bekommt der anonyme und im Vorfeld so skeptisch beäugte Begriff des Klienten Gesichter. Was bleibt, ist die Angst vor dem durch einen Euro erworbenen Recht dieser Klienten, mein vermeintliches Expertentum in Anspruch zu nehmen. Dass ich damit nicht allein stehe, stellt sich schnell im Gespräch mit anderen Experten (man erkennt sich an den Namensschildern, die nur die Experten tragen) heraus. So rede ich zum Beispiel mit einem Stadtführer, der eine rein verbale Stadtführung plant und versuchen will, entsprechende Bilder nicht in Druckform vorzulegen, sondern in den Köpfen seiner Klienten entstehen zu lassen, was natürlich eine gewisse Bereitschaft voraussetzt. Er gesteht mir, dass er etwas aufgeregt ist, das beruhigt mich.

Die Angst des Klienten

Um 19:30 Uhr startet die erste Gesprächsrunde. Mir gegenüber setzt sich eine sehr nette Frau. Leider merkt sie schnell, dass sie gar nicht zu mir wollte und entschwindet zum Experten ihrer Wahl. Kurz darauf findet sich dann aber doch noch „mein“ Klient ein. Als der Gong ertönt, welcher die Gespräche einleitet, fragt er, ob er etwas mitschreiben muss – ganz unverkennbar ein Student. Wir haben ein sehr nettes Gespräch und ich beginne zu ahnen, dass der Begriff „Experte“ meine Gesprächspartner mindestens so eingeschüchtert hat, wie mich deren Klientenstatus. Dieses Gefühl verstärkt sich, als die nächste Klientin etwas schüchtern fragt, ob sie Angst haben müsse – vor mir? – nein, vor Schlegel. Beim Schwarzmarkt für nützliches Wissen und Nicht-Wissen geht es darum, Kategorien und Orte der Wissensvermittlung, die in unser kulturelles Gedächtnis eingegangen sind und nicht mehr hinterfragt werden, in einen neuen Kontext zu stellen, umzuwerten und zu re-formulieren. Das Gleiche geschieht offensichtlich mit den Begriffen „Experte“ und „Klient“.

Das Gespräch

Die im Vorfeld kommunizierte Rollenverteilung von Experte und Klient löst sich im Zwiegespräch, welches die Gesprächspartner gleichberechtigt behandelt, auf. Die intime Gesprächssituation, die an ein Schachturnier oder Speeddating erinnert, ist eingebettet in eine sehr unruhige und laute bahnhofshallenartige Umgebung. Ein Gong eröffnet und beendet jede Gesprächsrunde und begrenzt sie so unerbitlich auf 30 Minuten.

Friedrich Schlegels Konzept der romantischen Liebe

Mein Gespräch über Friedrich Schlegels Konzept der romantischen Liebe beginne ich polemisch und zitiere Kants Beschreibung der Ehe aus der Metaphysik der Sitten:

„Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist nun entweder die nach der bloßen tierischen Natur (*vaga libido, venus volgiva, fornicatio*), oder nach dem Gesetz. – Die letztere ist die Ehe (*matrimonium*), d. i. die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften.“ (Werke in zwölf Bänden. Band 8. Frankfurt/M. 1977. S. 390.)

Demgegenüber stelle ich einen kurzen Einblick in die außergewöhnliche Biographie Brendel Mendelssohns, der späteren Dorothea Schlegel.

Der berühmte Vater selbst, Moses Mendelssohn, kümmert sich um die Erziehung der ältesten Tochter, welche aber freilich nicht der der Söhne gleichkommt. Zu Brendels Lektüre gehörten vermutlich die Schriften Klopstocks, Rousseaus „Julie oder Die neue Héloïse“ und mit Sicherheit auch Goethes „Werther“. Dass es noch eine andere Form der Liebe und des Zusammenseins zwischen Mann und Frau gibt, als diese von der Gesellschaft des 18. Jahrhunderts öffentlich kommuniziert wird, wusste Brendel also und sie war auch gebildet genug, um diese Anforderungen auf ihr eigenes Leben zu übertragen. Wahrscheinlich konnte sie sich deshalb nicht mit ihrer Situation abfinden.

Bereits im Alter von vierzehn Jahren wird sie mit Simon Veit, einem Bankier aus angesehener Familie und zehn Jahre älter, verlobt. Die Hochzeit findet erst einige Jahre später statt, Brendel und Veit sollten Zeit haben, sich aneinander zu gewöhnen, das war das Zugeständnis der Eltern. Doch glücklich wurde Brendel in dieser Ehe nicht.

Bereits vierzehn Jahre verheiratet lernt sie in den Berliner Salons den damals fünfundzwanzigjährigen Friedrich Schlegel kennen und verliebt sich in ihn. Das erste Zeugnis dieser Verbindung ist ein Brief Schlegels an seinen Freund Novalis vom 26. September 1797, in dem er geheimnisvoll schreibt:

„Wundre dich nicht über den <etwas> dithyrambischen Ton dieses Briefes. Ich erwarte kommende Nacht ein schönes Notturno.“ (KFSa XXIV/22)

Bereits ein Jahr nach dem ersten Treffen mit Schlegel reicht Dorothea die Scheidung ein und verliert damit viel. Ihr ältester Sohn bleibt bei Veit, den jüngeren darf sie noch einige Jahre bei sich behalten, vorausgesetzt, sie heiratet nicht wieder. Doch auch finanzielle Sicherheit und öffentliches Ansehen büßt Dorothea ein. Was sie aber gewinnt, wird in einem Brief deutlich, den sie drei Wochen nach der Scheidung an ihren Freund Brinkmann schreibt:

„Seit 3 Wochen bin ich, nach vielen Contestationen, Scenen, – nach manchem Schwanken, und Zweifeln – endlich von V. geschieden, und ich wohne allein – aus diesem Schiffbruch, der mich von einer langen Sklaverei befreit, habe ich nichts gerettet, als eine sehr kleine revenue, von der ich nur äußerst sparsam leben kann, vielen guten, frohen Muth, meinen Philip, einige Menschen, mein Klavier, und das schöne bureau, den ich von Ihnen habe, und vor den ich Ihnen jetzt schreibe – da haben Sie in wenigen Worten, alles was ich nun besitze – aber wie soll ich Ihnen alles herrechnen was ich los geworden bin? [...] Denken Sie sich mein Gefühl, so lange ich lebe, ist dies das erste Mal, daß ich von der Furcht frei bin, eine unangenehme Unterhaltung eine lästige Gegenwart, oder gar eine demütigende Grob-

heit ertragen zu müssen. [...] Jetzt bin ich was ich längst hätte sein sollen lieber Freund! jetzt bin ich glücklich [...].“ (KFSa XXIV/223 f)

Eine Scheidung, besonders wenn sie von der Frau ausging, war im 18. Jahrhundert ein Skandal, der im Falle Dorotheas noch schwerer wiegt, da sie sich für eine illegitime Verbindung mit einem finanziell nicht abgesicherten und viel jüngeren Gelehrten entscheidet. Obwohl Dorothea glücklich ist, diesen Schritt getan zu haben, ist sie sich dessen bewusst, dass sie in der Öffentlichkeit nicht mit Zuspruch rechnen kann.

„– ich habe nach meiner Überzeugung gehandelt; daß ich es bis jetzt <noch> nicht gethan habe, ist unverzeihlich von mir, zu meiner Vertheidigung kann ich nur das einzige anführen, das ich bis jetzt meine Rechte eigentlich gar nicht kannte.“ (KFSa XXIV/225)

Dieses Recht, von dem Dorothea schreibt, ist das Recht, eine Beziehung auf Liebe zu gründen. Das 18. Jahrhundert kannte viele vernünftige und pragmatische Gründe, eine Ehe zu schließen – die Liebe gehörte nicht dazu. Als Gefühl, welches dem Menschen nicht verfügbar ist, galt sie als zu instabil, um einer Beziehung Dauer verleihen zu können. Eine Theorie der Liebe fehlte also. Um solch eine ging es Friedrich Schlegel. In theoretischen Schriften aber besonders in seinem Roman *Lucinde* (1799), will er zeigen, dass die Liebe, ihrer Struktur nach, durchaus Vollzüge bereitstellt, welche Dauer stiften können.

Die Form des Romans, als Medium der Philosophie, stellt dabei keine Flucht vor einer klaren philosophischen Begrifflichkeit dar, sondern hat bei Schlegel durchaus ihre Berechtigung und Bedeutung. Schlegels Literatur ist immer philosophische Literatur, welche es ermöglicht, einen Gegenstand dynamisch zu umkreisen, statt schon abschließend festzuhalten. Die Frühromantik hatte erkannt, dass es Phänomene des Lebens gibt, welche mit einem rein rational-logischen Kausaldenken nicht hinlänglich erklärt werden können, sondern sich eher in Formen wie dem Traum oder dem Fragment erschließen. Und so folgt auch Schlegels *Lucinde* keiner festen Form, sondern ist eine Sammlung von Notizen, Allegorien und Gesprächsnotizen, welche der Protagonist Julius seiner Geliebten Lucinde zusammengestellt hat, um ihr seine Sicht auf die Liebe der beiden darzustellen.

Bevor Julius Lucinde kennen und lieben lernt, ist er in sich zerrissen. Julius' Liebe und auch seine Identität sind noch ungerichtet und haben keinen Bezugspunkt. Der Leidenschaft, die er in sich spürt, fehlt die Richtung und Konzentration. Er stürzt sich in Beziehungen zu den unterschiedlichsten Frauen, dem jungfräulichen Mädchen, der Hure und der Freundin und Schwester. Er erkennt, dass er die Liebe bei all diesen Frauen nicht gefunden hat. Dies gelingt ihm erst bei Lucinde. Julius verändert sich durch die Liebe zu Lucinde. In der Geliebten findet sich der Liebende selbst wieder, aber gleichsam anders und neu. In der Richtung der Gegenliebe wird diese neue Identität zum Individuum zurückgeschickt und gibt ihm erst Kontur. Da sich der Liebende im Geliebten erkennt, sind es Gemeinsamkeiten, die die Liebe entstehen lassen. Und so erkennt auch Julius seine Liebe zu Lucinde, indem er sich in ihr erkennt.

Sowohl Julius als auch Lucinde haben sich von den gesellschaftlichen Strukturen und Normen losgesagt. Diese Abgrenzung vereint sie und sie schaffen sich in der Liebe einen

eigenen Raum, der autonom ist, weil er auf die Liebe gegründet ist, die, einmal da, sich ewig selbst tragen soll. Die romantische Liebe trägt sich selbst und schafft in ihrem Vollzug immer wieder einheitsstiftende Momente.

Dies geschieht vor allem in der Sexualität, die die Individuen einerseits vereint und gleichzeitig ganz zu sich selbst bringt. Sie darf bei Schlegel schon an sich genossen werden und ist nicht mehr nur Vehikel auf dem Weg zu Höherem.

Im sinnlichen Vollzug der Liebe erfolgt eine Vereinigung, die Dauer stiftet. Dies setzt voraus, dass sich der Liebende im Geliebten nicht einfach selbst sieht und liebt, sondern dass Unterschiede bestehen, die eine Annäherung überhaupt erst notwendig und möglich machen. Diese Unterschiede zeigen sich in der Differenz der Geschlechter und im Anderen im anderen. Die Frau ist bei Schlegel nicht nur Mutter und Hausfrau, sondern bleibt immer auch Geliebte, ohne dadurch Ansehen einzubüßen. Der Mensch wird nicht nach bestimmten Qualitäten oder Funktionen aufgespalten, sondern immer als einzigartige Person betrachtet, die die verschiedensten Elemente in sich vereint. Auch dies ist ein Moment, welches die Liebe steigert und ihr dadurch Dauer verleiht.

Ebenso wie Schlegels philosophische Literatur lässt sich auch die romantische Liebe als universal und progressiv charakterisieren. Die Liebenden gewinnen durcheinander eine Identität, welche sich stetig selbst übersteigt. In der Liebe erfährt das Ich eine Gerichtetheit und konturiert sich. Die so gewonnene Persönlichkeit trifft auf die ebenso gebildete des anderen. In einem nie endenden Vollzug potenzieren sich so die Persönlichkeiten, indem im Geliebten immer wieder neue Facetten gesehen werden.

Im Bewusstsein der Unterschiede der Geschlechter erlangen die Liebenden eine neue Sicht auf sich selbst und vervollständigen so durch die Möglichkeiten des anderen die eigene Individualität.

Die romantische Liebe erfolgt also keineswegs unmittelbar und unreflektiert, sondern ist durch zwei Richtungen gekennzeichnet. Zum Einen bekommt die Persönlichkeit des Liebenden in der Liebe eine Richtung, indem sie auf eine bestimmte Person konzentriert wird und sich der Liebende im Geliebten einerseits wiedererkennt und andererseits auch durch Unterschiede eine Abgrenzung und Konturierung erfährt. Die Gegenbewegung erfolgt in der Gegenliebe. Hier treffen die in der Liebe gebildeten Persönlichkeiten aufeinander und gereichen den Individuen zur Steigerung und Übersteigerung der eigenen Individualität. In der Liebe erfolgt also nicht einfach ein harmonisches Angleichen der Partner, die sich so nur noch in Bezug auf den anderen und im Miteinander verstehen würden, sondern eine Bildung des Ich, welches nun aber ein anderes ist als außerhalb der Liebe. Die Intimbeziehung soll eine Gewissheit schaffen, die Dauer hat. Diese wird in der Individualität des Partners gefunden. Durch den Anderen findet man sich selbst. Man geht in ihm auf, trotzdem bleibt man Ich und der Andere bleibt Du.

Während Gemeinsamkeiten die Liebe entstehen lassen, sind es die Unterschiede der Individuen, die der Liebe Dauer verleihen und zu einer stetig fortschreitenden und sich potenzierenden Bildung und Übersteigerung der eigenen Persönlichkeit führen.

Die romantische Liebe, wie Schlegel sie darstellt, kann nur existieren, wenn sie sich von gesellschaftlichen Strukturen befreit. Einerseits zeigt sich darin der Konzeptcharakter der romantischen Liebe, die zu Schlegels Zeiten noch nicht in die Realität umgesetzt werden kann. Andererseits wird aber deutlich, dass es Schlegel gelingt, eine Form der Liebe darzustellen, ohne dabei an gegenwärtige Strukturen gebunden zu bleiben. Die Realität des 18. Jahrhunderts wird zwar eingebunden, aber als hinderlich für die Liebe entlarvt. Somit zeigt sich der Anspruch der Literatur Schlegels, Schnittstelle zwischen Realität und Ideal zu sein, als erfüllt.

Meine Klienten waren alle erstaunt, wie spannend und auch aktuell Schlegel ist. Besonders die Forderung, den anderen nicht nach bestimmten Funktionen (z. B. Geliebte ODER Mutter ODER Ehefrau ODER Schwester) aufzuspalten, sondern ihn in seiner Gesamtheit anzuerkennen und immer neue Facetten zu sehen, fanden alle sehr wichtig und äußerten die Vermutung, dass wir heutzutage schon wieder viel zu sehr von dieser Sichtweise abgerückt sind. In Zeiten, da einem von Mario Barth & Co. erklärt wird, wie Männer und Frauen „ticken“, entsteht leicht die Gefahr, sich verstummend mit diesen Schubladen zu begnügen, statt den anderen mit freiem Blick und immer wieder neu zu entdecken. Dieser Meinung waren jedenfalls meine Klienten und werden sich hoffentlich dann und wann an Friedrich Schlegel und sein Konzept der romantischen Liebe erinnern.

Informationen und Bilder zum Dresdner Schwarzmarkt:

www.mobileacademy-berlin.com/deutsch/2010/s_dresden.html;

www.staatsschauspiel-dresden.de.

Schlagwortkatalog:

www.mobileacademy-berlin.com/deutsch/2010/exp_dresden.html

Breite Fotoauswahl:

www.flickr.com/photos/mobileacademy/sets/72157623683765768/

Expertengespräche online hören:

Auf www.blackmarket-archive.com klickt man auf „Das Archiv“ und sucht dann entweder unter „Schlagwort“ oder „Experte“. Unter dem Schlagwort „Liebe-frühromantisch“ findet man mein Gespräch „Der Liebe neuen Raum geben – Friedrich Schlegels Tändeleien der Fantasie“ I und II. Besonders zum Ende des ersten Gesprächs wird die Auflösung der Rollen „Experte“/„Klient“ zugunsten eines Voneinander-Lernens deutlich.



(Foto: Hans-Ludwig Böhme)

V. ZUM LEHRSTUHL

Kirschgarten erhalten!

Eine studentische Initiative für den Erhalt des Lehrstuhls für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der TU Dresden

SOPHIE ARLET, M.A. UND JULIA SCHIMMING

Bereits seit einigen Semestern geisterte ein nebulöser „kannwegfallen-Vermerk“ durch die Flure des Lehrstuhls für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft. Er manifestierte sich weder in einer offiziellen Stellungnahme der Universitätsleitung noch auf Schriftstücken, war also nicht greifbar und doch allgegenwärtig. Mittlerweile ist nun offiziell bekannt, dass der Lehrstuhl im Zuge der Emeritierung der Lehrstuhlinhaberin, Frau Prof. Gerl-Falkovitz, im Frühjahr 2011 ersatzlos gestrichen werden soll.

Da wir, als Studentinnen, die das breite Angebot dieses Lehrstuhls intensiv und mit großem Gewinn nutzen, die Einstampfung desselben nicht sang- und klanglos hinnehmen wollten, entstand die Idee, einen offenen Brief an den Rektor der TU Dresden zu verfassen. Mittlerweile erfolgte ein Umdenken seitens der Universitätsleitung und der Rektor steht der Suche nach Möglichkeiten, den Lehrstuhl auch nach 2011 zu erhalten, wohlwollend gegenüber.

So ist der offene Brief kein Protestschreiben geworden, sondern verfolgt den Zweck, den Rektor in seiner positiven Haltung zu bestärken. In den letzten Monaten wurde der Brief zahlreich von Studenten, Hörern der Seniorenakademie sowie (Dresdner-) Bürgern unterzeichnet.

Sicherlich ist der Lehrstuhl für Religionsphilosophie aus wirtschaftlicher Sicht ein „Kirschgarten“ im Tschechowschen Sinne: Er bringt, wie wahrscheinlich die meisten Geisteswissenschaften, keinen unmittelbaren wirtschaftlichen Ertrag – was den Kaufmann Lopachin bei Tschechow zu der nüchternen Aussage verleitet: „Sehenswert ist dieser Kirschgarten nur insofern, als er sehr groß ist. Einmal in zwei Jahren bringt er eine Kirschenernte, und auch dann weiß man nicht, wohin damit, niemand kauft sie.“ Doch den hiesigen Lehrstuhl deswegen „abzuholen“ wäre falsch, denn nutzlos ist er nicht!

Einen immensen Beitrag leisten die zahlreichen Veranstaltungen des Lehrstuhls für die Ausbildung der Ethik- und Philosophielehrer. Der Lehrplan für Schulen sieht das Thema „Ethik in den Weltreligionen“ ausdrücklich vor. Eine fundierte und umfassende Ausbildung künftiger Ethiklehrer kann ohne den Lehrstuhl für Religionsphilosophie also nicht gewährleistet werden.

Doch auch als akademische Disziplin kann ein religionsphilosophischer Lehrstuhl die Universitätslandschaft nur bereichern. So darf man den Religionsphilosophen wohl als einen Vermittler zwischen den Kulturen, als einen Übersetzer und Moderator verstehen, der über diese Tätigkeiten hinaus die Phänomene des Alltags, die unserem rationalen Verstand verschlossen bleiben, zu deuten versucht und somit immer wieder neue Ansätze zu einem ganzheitlichen Weltverständnis entwirft. Den Bachelor- und Master-Studierenden bietet der Lehrstuhl damit ein Studium, das für den internationalen und interdisziplinär-wissenschaftlichen, wie auch wirtschaft-

lichen Diskurs – nicht nur von ethischen Gesichtspunkten her – von höchster Bedeutung ist.

Doch damit nicht genug. Der Dresdner Lehrstuhl ist, gemessen an seiner Größe und der Intensität des Lehrangebots, einer der wenigen Lehrstühle für Religionsphilosophie in Deutschland. So ließe sich fragen, warum die TU Dresden, die immer wieder betont, eine Volluniversität zu sein und ihren Studenten ein breites Bildungsangebot zur Verfügung stellen will, religionsphilosophische Lehrveranstaltungen nicht viel stärker mit anderen Studiengängen vernetzt. Studenten zum Beispiel der Wirtschaftswissenschaften oder des Studienganges Internationale Beziehungen könnten von einem Einblick in die Grundgedanken der Weltreligionen nur profitieren. Dass die Zusammenarbeit von Naturwissenschaften und Philosophie nicht im Streit verstummen muss, sondern durchaus fruchtbar sein kann, muss hier nicht extra betont werden.

Zudem ist unsere Gesellschaft von einem zwiespältigen Phänomen geprägt. Auf der einen Seite steht die immer noch starke und auch öffentlich wahrgenommene Präsenz des Christentums, auf der anderen Seite das Postulat der Säkularisierung. Dazwischen oszilliert ein schier unendliches Angebot an Weltentwürfen. Ein neutrales Nachdenken über das starke Phänomen Religion ist somit von großer gesellschaftlicher Relevanz. Dabei schaut die Religionsphilosophie nicht durch die Brille einer bestimmten Konfession, sondern hält den Blick frei für das Phänomen an sich und lotet Möglichkeiten und Gefahren aus.

Die jährlich stattfindende Tagung, das Angebot für Hörer der Seniorenakademie sowie zahlreiche und stets ausgesprochen gut besuchte öffentliche Ringvorlesungen haben den Lehrstuhl über den rein universitären Lehrbetrieb hinaus in der kulturellen Landschaft Dresdens verankert.

Diese studentische Initiative möchte daran erinnern, dass der Lehrstuhl für Religionsphilosophie eine große Lücke an der TU Dresden hinterlassen würde und dass er ein Potenzial bietet, das derzeit noch nicht vollständig ausgeschöpft wird. Und um neben allem Idealismus die Wirtschaftlichkeit nicht zu vergessen, sei betont, dass der Lehrstuhl im Jahr lediglich 100.000 € benötigt. Gemessen an anderen Lehrstühlen ist diese Summe verschwindend gering und könnte zum Beispiel durch eine Stiftungsprofessur abgedeckt werden.

Auf www.kirschgarten-erhalten.de kann der Brief gelesen, zum Unterschreiben gesammelt oder direkt online unterschrieben werden. Anregungen, Wünsche und Kritik bitte an sophie.arlet@kirschgarten-erhalten.de und julia.schimming@kirschgarten-erhalten.de. Neuigkeiten bezüglich der Situation des Lehrstuhls werden ebenfalls auf der genannten Seite, sowie auf http://tu-dresden.de/die_tu_dresden/fakultaeten/philosophische_fakultaet/iph/news/obrief bekannt gegeben.

Bericht zum Oberseminar (4.–7.2.2010, Rosenthal)

Phänomenologie der Gabe – „Es gibt“ (9)

Gabe – Opfer – Schuld – Gnade: Marcel Hénaff et alii

STEPHAN STEINER, M.A.

Wie der Titel anzeigt, war es bereits das neunte Mal, dass sich eine so lebendige wie bunte Gruppe aus PhilosophInnen, Theologen und ReligionsgeschichtlerInnen zur gemeinsamen Diskussion ein Wochenende lang in Klausur begab. Diesmal ins Rüstzeitenheim Reimer Mager im idyllisch verschneiten Rosenthal. Solche Umstände zu erwähnen ist keineswegs irrelevant oder überflüssig, denn die intellektuelle Leidenschaft und die Ernsthaftigkeit, mit denen an diesem Ort drei Tage lang gemeinsam nachgedacht und um Klärungen gerungen wurde, verdankt sich zu einem Gutteil der herzlichen Atmosphäre, welche das Zusammensein dort schuf.

Gleich zu Beginn war zu lernen, dass das „Es gibt!“, welches der Reihe als Motto leitmotivisch eingeschrieben ist, keineswegs einfach auf Heideggers prominente Formulierung im *Brief über den Humanismus* zurückgeht. Die Leiterin, Frau Prof. Gerl-Falkovitz, verriet in einleitenden Worten, wie eine Vorlesung Robert Spaemanns während ihrer Studienzeit zum lang nachwirkenden Anstoß einer Beschäftigung mit dieser Thematik wurde. Dies war jedoch nur eines von vielen Details, die es in diesem Oberseminar zu entdecken gab. Dennoch ist es charakteristisch, denn es zeigt eine offene, von Orthodoxien unbelastete Phänomenologie, die in frischer Weise den Reichtum der eigenen Tradition erschließt und sich zugleich kreativ auf Anregungen der Nachbardisziplinen einlässt.

Dementsprechend ging es diesmal um eine Exploration der vielfältigen anthropologischen Phänomene, die sich um den Begriff der Gabe gruppieren. Die Stichworte Opfer, Schuld, Gnade deuten den weiten Horizont menschlichen Verhaltens an, in dem die Frage nach der Gabe und dem Geben präsent ist. Ich konzentriere meinen Bericht jedoch auf eine kurze Rekapitulation der Anregungen, die mir vom Werk Marcel Hénaffs für die Thematik des Opfers auszugehen scheinen. Viele systematische Leitlinien der Diskussionen des Oberseminars spiegeln sich darin.

Es war zunächst ein Glücksfall, dass rechtzeitig zur Kolloquienvorbereitung das Opus Magnum des in den USA lehrenden französischen Sozialanthropologen Marcel Hénaff in deutscher Übersetzung vorlag. Im Buch *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie* begegnet er als direkter Schüler von Claude Lévi-Strauss, der sich zugleich an der auf Marcel Mauss zurückgehenden Theorietradition arbeitet. Das im Hintergrund wirkende Leitinteresse des Autors scheint die Suche nach einem nichtökonomischen Modell von Reziprozität zu sein, also eine Integration des Phänomens der Gabe in gegenwärtige Handlungstheorien. Damit steht er im Horizont der von Mauss begründeten Tradition soziologischen Denkens. Deren Hauptanliegen ist die Kritik an einer utilitaristischen Konzeption des Menschen, wie sie heute im Rational-Choice-Ansatz die Wirtschaftswissenschaften dominiert.²

Die zwei durch Lévi-Strauss und Mauss repräsentierten konkurrierenden Entwürfe einer funktionalen Erklärung der Reli-

gion im 20. Jahrhundert

(im einen Fall als *kognitive Funktion*, im anderen Fall als *soziale Funktion*),

bilden den konfliktreichen Rahmen für Hénaffs Explorationen, der nichts Geringeres als eine Universalgeschichte der Religionsentwicklung bieten möchte. Gebrochen wird der Anspruch einer solchen „großen Erzählung“ allerdings durch die beständige Multiperspektivität. Diese stellt beträchtliche Ansprüche an die Aufmerksamkeit des Lesers, ist zugleich aber die eigentliche Stärke des Buches. Im Resultat führt dies anstatt zu einem neuen monokausalen Großentwurf zu einem gegenstandssensiblen Versuch, der Pluralität von Handlungsmotiven, die in religiösen Praktiken faktisch beschlossen liegen, gerecht zu werden.

Hénaffs Text „Das Zeitalter des Opfers“ zeigte in diesem Sinne exemplarisch die Suche nach einem multikausalen Erklärungsmodell des Opferphänomens. Sein religionshistorischer Ansatz konstruiert zunächst, Max Webers Methode der Idealtypen folgend, drei konzipierte unterscheidbare Paradigmen: das der Gabe, des Opfers und der Gnade. Jedes dieser Konzepte versteht Hénaff als eine in sich kohärente Totalität von Verhaltensweisen, die als Antwort auf bestimmte soziale Umbrüche zu deuten sind. Den Übergang vom Paradigma der Gabe zu jenem des Opfers soll demnach beispielsweise die neolithische Revolution markieren, also den Übergang vom Leben als Jäger und Sammler zum sesshaften Ackerbau. Die langen und intensiven Diskussionen zeigten, dass die Haltbarkeit einer solchen Großtheorie recht fraglich ist. Gleichzeitig wurden allerdings auch sehr wichtige und fruchtbare Einsichten benannt, die ich als Resultate in zwei Punkten kurz resümieren möchte.

1) Zuerst ist es der Ansatz, das „Zeitalter des Opfers“ als Totalität eines Weltverhältnisses zu konzeptualisieren, nicht nur als isolierte soziale Ordnungsfunktion, der besonders fruchtbar erscheint. Konkret bedeutet das: Für Hénaff gibt es keinen polarisierenden Dualismus zwischen einer Gabengesellschaft und einer Opfergesellschaft, die er einander kulturkritisch gegenüberstellt. Er bemüht sich stattdessen „Kriterien“ zu sammeln, an denen entlang er ein mehrstufiges Kategoriengerüst entwickelt, welches das dichte Phänomen „Weltverhältnis“ wissenschaftlich beschreibbar machen soll, ohne die ihm eigene Komplexität aufzugeben. Im Ergebnis führt dies dazu, dass eine rein immanente Untersuchung der sozialen Ordnung sich als unzureichend erweist. Hénaff weist nach, wie auch die Konzeptualisierung des Selbst, das Verhältnis zur Natur, das Verhältnis zur Transzendenz, das Verhältnis zur Zeit, das Verhältnis zu den Ahnen und anderes mehr in ihrem inneren Zusammenhang und ihrer Wechselwirkung mit der sozialen Ordnung in den Blick genommen werden müssen.



2) Wenn der erste Punkt auf die Methode der Untersuchung abzielt, dann richtet sich der zweite auf inhaltliche Positionierungen. Hénaff verwendet ein Zitat Batailles, um das Herzstück seiner Kritik an gegenwärtigen Diskursen des Opfers und des Opfern vorzutragen. Seine Argumentation kreist um die Einsicht: „Opfern ist nicht töten, sondern geben und preisgeben.“³ Diese wichtige Unterscheidung richtet sich gegen eine tragische und christliche Vereinnahmung des Opfers. Sie erinnert an eine Differenz, die auch in Opfertheorien des 20. Jahrhunderts noch gerne vergessen wird.

Indem Hénaff die kategoriale Differenz von Opfern und Töten ausführlich darstellt, erreicht er Verschiedenes: zunächst erschwert er das blut- und gewaltverliebte Kokettieren mit dem Archaischen, das im angeblich mutigen Blick auf die dunkle Seite der Moderne seit Nietzsche so beliebt geworden ist, oft aber nur anti-aufklärerische Affekte kaschiert. Des Weiteren beleuchtet der Widerspruch gegen eine solche Gleichsetzung mögliche Gründe für die Schwierigkeiten einer christlichen Interpretation des Holocaust. Zuletzt aber öffnet Hénaff den Blick auf die so vielfältigen wie leichtfertig ignorierten Traditionen nicht-christlicher und nicht-europäischer Herkunft. Die Ausführungen zur afrikanischen und indischen Religionsgeschichte sind von höchstem Interesse für eine Überwindung christlicher und tragischer Einseitigkeiten im Opferbegriff, die in der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts desaströse Spuren hinterlassen haben.

Insgesamt scheinen mir Hénaffs Ausführungen zum Opfer aber besonders deshalb so lehrreich, weil darin dem Zweifel und dem Nichtwissen eine methodisch leitende Funktion zugewiesen ist. Sein Ziel ist nicht eine neue geschmeidige Großtheorie der Moderne oder des Kapitalismus, sondern die Einübung einer skeptischen Haltung des Aufklärens, die nach Komplexitätssteigerung statt -reduktion strebt. In seinen eigenen Worten: „Diese Zweifel sind insofern heilsam, als sie uns noch mehr Strenge und Klarheit in einem Bereich abverlangen, in dem häufig ein Pathos des Düsternen und Blutigen herrschte.“⁴

Anmerkungen

- 1 MARCEL HÉNAFF, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2009.
- 2 In Hommage an Marcel Mauss gründete Alain Caillé mit anderen Sozialwissenschaftlern 1981 die *Revue du M.A.U.S.S.* Die Gruppe verwendet damit originellerweise Mauss' Namen als Akronym zur Formulierung ihres Programms: *Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales*.
- 3 HÉNAFF, *Preis der Wahrheit*, S. 241.
- 4 Ebd., S. 248.

Vorstellung eines Dissertationsprojektes

Die Technik des politischen Mythos. Faszination zwischen Spiel und Ernst

MICHAEL GANTER, M.A.

Der Mythos ist das Entscheidende. Sein Reich ist das der Dämmerung. Er ist majestätisch, schön, schrecklich, blitzgefährlich, ein wilder Räuber und unberechenbar. Der politische Mythos vermag zu befreien, dem Menschen zu helfen, sein Leben und das der Gemeinschaft zu bewältigen sowie Schwere in Leichtigkeit zu verwandeln. Er vermag zu faszinieren, damit aber auch emotional zu fesseln (vgl. Reichel¹ 1991, S. 8), zu überwältigen und zu vergewaltigen (vgl. Vondung 1971, S. 194). Die befreiende wie gefährliche Janusköpfigkeit des Mythos – zumal des politischen – wurde oft und in vielerlei Facetten beschrieben. Dabei stellte sich heraus, dass Politik ohne Mythos weder jetzt noch in absehbarer Zukunft denkbar noch wünschenswert ist. Trotz der überzeitlichen Wichtigkeit² steht eine systematisch fundierte Theorie noch aus, welche die *Technik des politischen Mythos* (vgl. Cassirer 2002, S. 390) durchschaubar macht. Ein solcher Versuch soll nun im interdisziplinären Kontext politikwissenschaftlicher und philosophischer Theorien in der Annahme unternommen werden, dass erst unter der Einbeziehung von und in Abgrenzung zum ‚Spiel‘ eine Theorie zur Beschreibung der Technik des politischen Mythos Kontur gewinnt, an die Überlegungen zu dessen Zähmung und Nutzbarmachung angeschlossen werden können.

Methodisch wird hierfür zunächst die Struktur der Glaubwürdigkeit des politischen Mythos untersucht. Da hierbei Analogien und Unterschiede zum ‚Spiel‘ sichtbar werden, wird der komplexe Zusammenhang beider präzise zu rekonstruieren sein. Im Anschluss wird der Frage nachgegangen, warum das Spiel glückt, während der politische Mythos ambivalent bleibt. Zum tieferen Verständnis wird daraufhin zu klären sein, wie die Wirkungen des politischen Mythos und des Spiels auf das menschliche Bewusstsein zu denken sind, wobei sichtbar werden dürfte, dass und wie Ratio im Mythischen wurzelt. Es folgen Beobachtungen zu aktuellen Erscheinungsformen des politischen Mythos. Abgeschlossen wird die Arbeit durch Überlegungen zur Zähmung und Nutzbarmachung von politischem Mythos und Spiel.

Worin also besteht die Technik des politischen Mythos? Woraus bezieht er seine Verführungskraft, seine Wirkmächtigkeit, seine Glaubwürdigkeit, die er doch am wenigsten aus – rational besehen – objektiven Fakten zieht und sogar gegen diese behauptet?



Die Struktur der Glaubwürdigkeit des politischen Mythos

Die Formel, dass politische Mythen „geglaubt, nicht diskutiert“ (Münkler 1988, S. 50) werden, gibt wichtige Hinweise. Zuerst: es wird so ernsthaft geglaubt, dass eine kritische Diskussion ausgeschlossen ist. Dies führt zu einer ersten These:

Der politische Mythos bezieht seine Verführungskraft und Wirkmächtigkeit aus dem heiligen Ernst, mit dem – auch wider besseres Wissen – an ihm geglaubt wird.

Wie aber ist es politischen Mythen, die oftmals „absurd, unangemessen, so phantastisch und lächerlich“ (Cassirer 2002, S. 390) auftreten, möglich, wider besseres Wissen die Glaubwürdigkeit eines heiligen Ernstes zu generieren? Wieso werden politische Mythen, wenn sie geglaubt werden, nicht *diskutiert*? Augenscheinlich wird das rationale Unterscheidungsvermögen im Glauben an die unteilbare (in–dis–cutere) Wahrheit des Mythos ausgehebelt. Die Glaubwürdigkeit des politischen Mythos liegt nicht primär in überprüfbareren Fakten, in die er zerlegt werden kann (dis–cutere), sondern in seiner genuin mythischen Eigenschaft, rationale Unterscheidungen zu ent–scheiden (vgl. Gebser 1973, S. 116). Erwähnenswert ist, dass es unter historischen Gesichtspunkten durch den politischen Mythos zu „distanzlose[r] Distanz“ kommt:

„Man ist sich des zeitlichen Abstands und der kulturellen Differenz bewußt, aber tilgt dieses Bewußtsein sogleich durch die Mythen der Anspinnung und Erneuerung. [...] Die Gemeinschaft wird imaginiert durch die Herkunfts– und Kontinuitätsnarrationen.“

Die hier vorgetragene „Kurzschließung“ (Münkler 1997, S. 125) von rationaler Distanz, Differenz und Differenzierung als ‚distanzloser Distanz‘ führt zu der Feststellung, dass der Mythos Rationalität nicht nur *einfach* aushebelt, sondern mit *komplexer Aufhebung von Rationalität*³ einhergeht. Wie aber vermag der Mythos das rationale Bewusstsein aufzuheben? Er tut dies nicht anhand von Argumenten, sondern seinem Wesen entsprechend narrativ⁴, „in Form dichterischer Gestalt“ vermittelt „Verbildlichung“ (Huizinga 2001, S. 143) oder „Imagination (vom lateinischen ‚imago‘ = Bild)“ (Gebser 1973, S. 115)⁵. Hieraus folgt eine zweite These:

Das Entscheidende am politischen Mythos bzgl. seiner Glaubwürdigkeit, Verführungskraft und Wirkmächtigkeit ist die komplexe Aufhebung von Rationalität qua Imagination zugunsten eines heiligen Ernstes.

Politischer Mythos – Annäherung anhand von Spiel

Um die Technik, d. h. die Wirkmechanismen politischer Mythen näher zu beleuchten, ist nun der Boden bereitet, um auf Theorien des Spiels zu rekurrieren. Dass Mythos und Spiel eng miteinander zusammenhängen, hat nicht nur Huizinga als wohl bekanntester Theoretiker des Spiels festgestellt.⁶ Viel entscheidender ist aber die Frage, wie dieser Zusammenhang – vor allem bezüglich des politischen Mythos – zu denken ist. Spiel und politischer Mythos sind dabei nicht einfach aufeinander abbildbar. Der heilige als der aufhebende Ernst des Spiels vermag, wie Schiller dies ausdrücken würde, den Menschen vom „doppelten Ernst der Pflicht und des Schicksals“ (Schiller 2000 S. 63) zu befreien. Es wird folglich zwar mit „heilige[m] Ernst im Spiel“ (Huizinga 2001, S. 27) gespielt, das Spiel bleibt aber in seiner letzten Konsequenz „Nichternst“ (Huizinga 2001, S. 14), da es sich außerhalb des alltäglichen

Lebens und innerhalb von Grenzen abspielt. Beim politischen Mythos ist das anders. Er kann Spiel sein. Aber er kann auch über das Spiel hinaus Ernst machen und sogar todernst sein. Während beim Spiel auch in der Aufhebung der Rationalität die Unterscheidung zwischen Illusion und Realität bestehen bleiben muss, um Spiel zu sein, vermag der Mythos in der weiteren ent–scheidenden Aufhebung die Grenzen von Illusion und Realität zu verwischen. Während Mythos als Spiel den doppelten Ernst der Pflicht und des Schicksals aufzuheben vermag, beschwört der Mythos in der Unter– und Überschreitung des Spiels wiederum den Ernst der Pflicht und des Schicksals. Ich unterscheide daher zwischen politischem Mythos als Spiel und als Ernst. Es kann nunmehr die für die Arbeit zentrale These formuliert werden:

In der komplexen Aufhebung von Rationalität qua Imagination zugunsten von mit heiligem Ernst einhergehendem Glauben an eine Illusion (in–ludere) liegt das tertium comparationis, das Spiel wie politischem Mythos notwendig eignet. Das darüber hinaus Entscheidende am politischen Mythos ist die Tatsache, dass er in der Verschärfung der Aufhebung von Rationalität auch Spiel (das die Unterscheidung Illusion–Realität inkludiert) aufheben und in der Überschreitung der Grenzen des Spiel–Felds anhand einer Illusion Ernst, bisweilen Todernst machen kann.

Auch wenn der Mythos derart über das Spiel hinausgeht, kann dennoch auf der Grundlage einer Theorie des Spiels eine systematische Theorie des politischen Mythos entwickelt werden, die nicht nur seine Technik, bzw. seine Wirkmechanismen prinzipiell durchschaubar machen kann. Sondern es dürfte auch eine klarere Einschätzung der Gefahren und Risiken von Mythos ermöglicht werden. Am interessantesten wird die Bruchstelle sein, an der der politische Mythos das Spiel–Feld verlässt, um (manipulierend) auf das Bewusstsein und in der Folge auf die Realität überzugreifen.⁷ Dieses (Wieder–) Ernst–Werden von Mythos muss dabei nicht unbedingt negative Konsequenzen zeitigen.⁸

Zusammenhang von politischem Mythos und Spiel

Da die Technik des politischen Mythos vor allem anhand von Spiel erläutert werden soll, gilt es, einen komplexen Zusammenhang handhabbar zu machen.

Zur Klärung der Frage werden nicht nur kulturphilosophische und anthropologische Theorien, die mit der Kategorie Spiel operieren, herangezogen. So lässt die Verwandtschaft von Poesie, Mythos und Spiel Johan Huizinga ahnungsvoll tastend fragen:

„Wenn das Spiel nicht ohne weiteres mit dem Wahren und auch nicht mit dem Guten zusammenzubringen ist, liegt es dann etwa auf dem ästhetischen Gebiet?“ (Huizinga 2001, S. 15)

Dies lässt sich im Blick auf den politischen Mythos in einen Aussagesatz ummünzen: Wenn der politische Mythos als poetisch gestaltete und überformte Narration, welche sich Mitteln der ‚Verbildlichung‘ bedient, eine Kunstform, ein ästhetisches Phänomen ist, dann kann und muss man ihn wohl *auch* mithilfe ästhetischer Theorien interpretieren.⁹ Dass seit Kant über Schiller und Gadamer ästhetische Theorien immer wieder mit der Kategorie Spiel operieren, dürfte in diesem

Zusammenhang nicht verwundern. Der Ansatz einer ästhetischen Interpretation wird außerdem prinzipiell durch die Tatsache untermauert, dass politische Mythen nicht nur in Form der narrativen Extension, sondern auch ikonisch/symbolisch¹⁰ verdichtet (vgl. Münkler 1997, S. 125) auf der Bildfläche und als rituelle Inszenierung auf der Bühne (vgl. Edelmann 1976) als weitere ästhetische Phänomene par excellence erscheinen. Nicht zu vernachlässigen gilt es die Hybridformen der Performanz. Im „Ritual ist nicht nur Sehen Glauben, sondern Tun ist Glauben“ (zit. nach Kopping/Rao 2000, S. 6). Darin gelingt es daher in besonderem Maße, „die Grenze zwischen Vorführenden und Zuschauern aufzuheben und alle zu Mitwirkenden zu machen“ (Vondung 1971, S. 128). Es kann zu umfassenden Formen von ästhetischer Überwältigung kommen, wobei ästhetisch zunächst im Sinne von Ästhetisierung sinnlich wahrnehmbar machen (aisthesis) meint. Gleichzeitig können nicht ästhetisierte Bereiche der Wahrnehmung entzogen werden (vgl. bspw. Münkler 1995). Weiterhin kann mit Ästhetisierung aber auch Anästhetisierung im Sinne von Betäubung einhergehen (vgl. Welsch 1998, S. 11). Hierin und in dem aus dem Feld des Spiels entlehnten Mechanismus dürfte ein Grund liegen, warum politischer Mythos instrumentalisiert werden kann, um politische Verantwortung zum Verschwinden zu bringen (vgl. Münkler 1988, S. 71 f.). Wer nicht mitmacht, gilt metaphorisch gesprochen als ‚Spielverderber‘. Wer ‚mitspielt‘ ist selbst Schuld, auch wenn er wie betäubt war.

Theorien des Spiels: Aufhebung von Rationalität glückt durch Einhegung

Um einen näheren Einblick in das Wechselverhältnis von Spiel und politischem Mythos zu erhalten, sollen nun einige der wichtigsten Theorien des Spiels, in denen bereits der Zusammenhang mit (politischem) Mythos angedacht wurde, kurz angerissen werden.

Wesentlich für Spiel ist aufgrund der Aufhebung von Rationalität und im Gegensatz zum Mythos – zumal dem politischen – seine Einhegung. Huizinga hat dies klar erkannt. Er weiß, dass Spiel sich nicht nur „innerhalb bestimmter Grenzen von Zeit und Raum“ (Huizinga 2001, S. 18), sondern auch „innerhalb der Schranken des Erlaubten halten muss, die das Spiel vorschreibt“ (Huizinga 2001, S. 20). Denn: „Das Spiel bindet und löst. Es fesselt. Es bannet, das heißt es bezaubert.“ (Huizinga 2001, S. 19) Es ist die mit der Aufhebung von Rationalität einhergehende Faszination (Fesselung), die Spiel ganz besonders schutzbedürftig macht.

Betrachtet man nun zunächst die ästhetischen Theorien des Spiels unter dem Gesichtspunkt der einzuhegenden Aufhebung von Rationalität, so ist bemerkenswert, dass bereits Friedrich Schiller in seiner Schrift „Über die Ästhetische Erziehung des Menschen“ von 1795 auffällig unentschlossen mit dem „schönen Schein“ und dem damit einhergehenden Spiel¹¹ Politik machen will. Als ein Projekt des schönen Scheins taucht der ‚Mythos vom schönen Griechentum‘ (vgl. Ganter 2009, S. 43 ff.) auf, den Schiller als aus Realität und Idealität synthetisiertes und anzustrebendes Ziel in Stellung bringt, um ihn dann rationalistisch zu destruieren. Schiller zögert wohl, da er um die ambivalente „seelenfesselnde Kraft“ des Ästhetischen, des Schönen, der Kunst und des Mythos weiß, die „in schlimmen Händen [...] für Irrthum und Un-

recht“ (Schiller 2000, S. 39) missbraucht werden kann. Er betont, dass der ästhetische Schein „von der Wirklichkeit und der Wahrheit“ streng zu unterscheiden ist. Nur dann ist er „Spiel“ und nicht „bloß Betrug“ (Schiller 2000, S. 108). Ist er Spiel, so gewährt er dem Menschen für den ästhetischen Augenblick die Erfahrung seiner eigenen möglichen Totalität, die ihm sodann als Muster bzw. Vorbild dienen kann.

Hans-Georg Gadamer greift in seinen auf ästhetische Phänomene bezogenen Theorien die Kategorie „Spiel“ wieder auf (vgl. Gadamer 1990, 1993 und 2000). Im Laufe seiner Untersuchungen weitet er seine ästhetische Theorie auf den Mythos aus, so dass Mythos und Kunst für ihn zweierlei Erkenntnisweisen jenseits der wissenschaftlichen Wahrheit darstellen.¹² Im Zusammenhang mit der Aufhebung von Rationalität fällt vor allem Gadammers Theorie vom „Gebilde“ ins Auge. Bei der Begegnung mit Kunst oder Mythos kann es zu einer „*Verwandlung ins Gebilde*“ (Gadamer 1990, S. 116) kommen, wobei sich eine Synthese von Rezipientem und Objekt (Kunstwerk oder Mythos) ereignet.¹³ Durch die Verwandlung ins Gebilde kommt es zu dem, was Gadamer die „*ästhetische Nichtunterscheidung*“ (Gadamer 1990, S. 122) nennt. Es werden sowohl Urheber der Kunst oder des Mythos, wie das Kunstwerk oder der Mythos, als auch der Rezipient ununterscheidbar in das Gebilde verwoben (vgl. Gadamer 1990, S. 122). Subjekt ist nicht der Mythos und nicht der Agitator, nicht der Rezipient, sondern die vermittelnde, synthetisierte Instanz des Gebildes als Spiel.¹⁴ In Gadammers Theorie geht *ästhetische* Erfahrung folglich in gewisser Hinsicht mit einem zeitweiligen Verlust an Selbstbestimmung einher, wobei Gadamer hiermit – einem idealistischen Kunstverständnis folgend – die Erfahrung von „Wahrheit“ (Gadamer 1990, S. 118) assoziiert. Es ist zwar nachvollziehbar, bleibt aber hinterfragungswürdig, dass er die Einhegung im Zusammenhang mit Spiel nicht erwähnt, damit aber auch den drohenden Missbrauch von Kunst und Mythos als trügerischen schönen Schein nicht thematisiert.¹⁵

An dieser Stelle soll der Blick durch die kulturphilosophischen und anthropologischen Theorien des Spiels geweitet und gleichzeitig geschärft werden. Zunächst wäre Romano Guardini zu nennen, der in „Vom Geist der Liturgie“ von 1918 von der „Liturgie als Spiel“ (Guardini 1997, S. 57) handelt. Demnach seien das „Spiel des Kindes“, das „Schaffen des Künstlers“ wie auch die Liturgie: „Zweckfrei, aber voll tiefen Sinnes“ (Guardini 1997, S. 63). Nach Guardini kommt es im Spiel der Liturgie zu einer Totalität oder „Einheit“ „einer andern Ordnung“ (Guardini 1997, S. 64) als der der Alltagsrealität. Wichtig festzuhalten ist die Zweckfreiheit, sowie die sich ereignende Sinnstiftung als „zweckfrei sich ausströmendes, von der eigenen Fülle Besitz ergreifendes Leben“ (Guardini 1997, S. 63). Wie bei (dem zeitlich späteren) Gadamer fehlt bei Guardini eine Überlegung zur Einhegung des Spiels. Da Liturgie zwar Spiel sein, aber ebenso zur Überwältigung missbraucht werden kann, ist eine unbedachte Gleichsetzung von Liturgie und Spiel aber aus dem Ansatz dieser Arbeit kritisch zu hinterfragen. Tatsächlich kann Liturgie gerade durch ihre starre Form Einhegung sein (vgl. Caillois 1982, S. 105). Dennoch bleibt sie aber insgesamt mit Mythos verbunden und damit janusköpfig ambivalent. Ohne Einhegung droht prinzipiell Missbrauch (vgl. bspw. Reichelt 1990 und Mosse 1976).

Die Notwendigkeit der Einhegung treibt wiederum Roger Caillois in seiner Schrift „Die Spiele und die Menschen“ um, wenn er vor der Perversion des Spiels¹⁶ aufgrund der Korruption seiner Wesensmerkmale ausdrücklich warnt (vgl. Caillois 1982, S. 53 ff.). Grund für die verschiedenen Formen der Perversion ist eine „Vermengung [des Spiels; M.G.] mit der Realität“ (Caillois 1982, S. 54). Aber was steht zu befürchten, wenn „die Welt des Spiels ungeschützt ist und es zu einer Vermengung mit der realen Welt kommt, in der jede Geste unausweichliche Konsequenzen nach sich zieht? [...] Das, was bisher Vergnügen war, wird zur fixen Idee; das freie Spiel wird zum Zwang, die Zerstreung wird Leidenschaft, Besessenheit und Quelle von Ängsten“ (Caillois 1982, S. 53).

Aus Spiel wird Ernst. Der von Huizinga konstatierte ‚heilige Ernst‘ des Spiels wird durch den Mythos überschritten wie gleichermaßen unterschritten und weihvoll entweiht. Die Aufhebung von Rationalität im Spiel kann in diesem Ausbruch ein böses Nachspiel zeitigen. Diesen Zusammenhang hat übrigens Martin Gutmann in seiner 2004 veröffentlichten Schrift „Die tödlichen Spiele der Erwachsenen. Moderne Opfermythen in Religion, Politik und Kultur“ im Blick. Wenn gleich bei ihm ‚Spiel‘ eher metaphorisch gebraucht wird, ist folgende Beobachtung für den Zusammenhang von Spiel und Mythos wesentlich wichtig:

„Goebbels gelingt genauso wenig wie der nationalsozialistischen ‚Opfergesellschaft‘ der ‚Exit‘ im Sinne von Hubert/Mauss, die Rückkehr in den Bereich der Profanität/Normalität. [...] Die ‚Vernichtung‘ gerät so umfassend, dass das Subjekt wie das Objekt der erhofften ‚Erlösung‘ zerstört werden.“ (Gutmann 2004, S. 183)

Was hier nochmals ausgesprochen wird, ist der Unterschied zwischen der Bewältigung der Gewalt und der Vergewaltigung durch den politischen Mythos, wenn eine Einhegung oder „Desakralisation“ (Gutmann 2004, S. 185) unterbleibt. ‚Spiel‘ bedarf notwendig einer Exit-Option, damit es nicht zu einer (dauerhaften) Verwechslung von (innerer, gedanklicher) Illusion und (äußerer) Realität kommt (vgl. Vondung 1971, S. 171).

Wirkungen auf das menschliche Bewusstsein

Spiel und Mythos bewirken teilweise analoge Veränderungen der „Weltsicht“ (Münkler 1988, S. 50), der Wahrnehmung, des Denkens (vgl. Cassirer 2002, S. 7) oder des Bewusstseins. Diese Veränderung des „psychischen Zustand[s]“ (Pfalter 2002, S. 102) in Bezug auf Mythos wie Spiel nannte Huizinga „heiligen Ernst“ (Huizinga 2001, S. 27). Während Spiel auf Außeralltäglichkeit beschränkt bleibt, greift Mythos aber auch auf die Alltagsrealität über, weshalb beispielsweise Klaus Vondung schreibt:

„Im nationalsozialistischen Mythos wird die Realität manipuliert. Ort der Manipulation ist das Bewußtsein; das entworfenen Bild von Mensch, Gesellschaft und Geschichte ist der äußeren Wirklichkeit nicht adäquat. Es besitzt den Charakter einer ‚zweiten Realität‘.“ (Vondung 1971, S. 193; Herv. M.G.)

Um die Veränderungen im Bewusstsein zu fassen, bedarf es einer philosophischen Theorie des Bewusstseins. Dies soll anhand von Jean Gebsters „Ursprung und Gegenwart“ (Gebser

1973) versucht werden. Er unterscheidet archaische, magische, mythische, mental-rationale und integrale Bewusstseinstruktur, die aufeinander folgen und sich durchdringen. Hieraus resultiert übrigens die Tatsache, dass rationales Denken immer auch dem Mythischen, Magischen und Archaischen verhaftet bleibt.¹⁷ Wesentlich in der mental-rationalen Struktur ist das Vorherrschen feindlicher Dualität, die sich aus der individuellen Perspektive und damit dem Verfolgen des eigenen Nutzens nährt. Diese Struktur ist geprägt durch die Isolation des einzelnen Ich, durch Quantifizierung, Linearität, Kausalität uvm. (vgl. Gebser 1973, S. 125 ff.) Wenn Spiel wie Mythos sich zunächst in der Aufhebung von Rationalität manifestieren, kann man mit Gebser erklären, wie durch die (Re-)Intensivierung der magischen und mythischen Strukturen die individuelle Perspektive zugunsten von bspw. Gemeinschaft und Identifikation *aufgehoben*¹⁸ wird, wie es zu symmetrisierenden Effekten, wie es zu Sinn ohne primäre individuelle Zweckverfolgung, wie es zu Lust kommt u. v. m. (vgl. Ganter 2006).¹⁹ Die freiwillige Unterordnung im Spiel kann allerdings durch den Mythos über- bzw. unterschritten werden, indem die mental-rationale Distinktion Spiel-Realität aufgehoben wird. Eine weitere Aufhebung von Rationalität kann dann etwa im Sinne von Regression dazu führen, dass das menschliche Bewusstsein im Traum (mythisch) bzw. Tiefschlaf (magisch) gebannt bleibt. Verdummung, Hörigkeit, Gebannt-Sein, Gefesselt-Sein, Fanatismus, Präfiguration von Entscheidungsoptionen, Gewalt- und Opferbereitschaft, Identitätsverlust, Entfremdung u. v. m. können die Folge sein. In jedem Fall erscheint bei Gebser neben dem Mythischen auch die so wichtige magische Komponente, die bei allem Sprechen über Mythos nicht unter den Tisch fallen sollte.²⁰

Eine Beschäftigung mit politischem Mythos (assoziiert mit Sprechen, Schauen), Magie (assoziiert mit Hören, vgl. Gebser 1973, S. 219) und Spiel dürfte aufgrund des Zusammenhangs mit Ästhetik wiederum wertvolle Einsichten zum näheren Verständnis symbolischer Politik liefern.

Aktuelle Erscheinungsformen des politischen Mythos: Ritual Wahlen, Politainment, symbolische Politik

In Anlehnung an diverse Untersuchungen vor allem von Andreas Dörner²¹ wird anhand aktueller Tendenzen deutlich, dass die kontemporäre Gesellschaft vor allem auch in politischer Hinsicht nicht ohne politischen Mythos auch in Form des Rituals und der Symbolisierung auskommt. Das regelmäßig wiederkehrende Ritual der Wahl lässt den „Glauben an den ‚demokratischen Mythos‘; einen Glauben an mehr Partizipationsmöglichkeit als tatsächlich vorhanden“ (Dörner 2002, S. 27) ist, mit Leben füllen. Der Akt der Stimmabgabe bildet eine Art *communio*. Das rationale Wählerurteil ist dabei am wenigsten rational (vgl. Edelmann 1976 und Kepplinger 2005), sondern wird vielmehr durch (ästhetische) Geschmacksurteile geprägt.

„Die Qualität der Inszenierung sowie die Fähigkeit der politischen Akteure, ästhetisch ansprechend aufzutreten, *Feel-Good-Stimmung* zu verbreiten und den Erlebniswert des Rituals zu steigern, sind wichtige Komponenten bei der stabilitätssichernden Funktion des Wahlkampfes.“ (Dörner 2002, S. 31)

Und trotz des besseren Wissens um illusorische ‚Wahlversprechen‘ wird gewählt und den Hochrechnungen entgegengefe-

bert. Im Zusammenhang mit Wahlkampf und Wahlversprechen wäre zu fragen, ob es Grenzen bzw. Einhegungen der Illusion im Sinne eines Spiels mit dem schönen Schein gibt bzw. geben sollte. Wieviel Ästhetisierung und Verschweigen ist erlaubt?²² Diese Frage bleibt auch bezüglich der politischen Alltagskommunikation außerhalb eines konkreten Wahlkampfes aktuell.

Der Zusammenhang von politischem Mythos, Spiel und symbolischer Politik sowie Politainment dürfte insgesamt vor allem in der Ästhetisierungsfunktion²³ liegen. Komplexe politische Sachverhalte, Entscheidungsprozesse etc. werden in repräsentative medial inszenierte Symbole und Rituale überführt, was durch den „iconic turn“ (Boehm 2001, S. 13) noch verstärkt wird. Hierbei wird sich wohl zeigen, wie auch eine post-nationalsozialistische („politische Religion“; vgl. bspw. Voegelin 1938 und Maier 2000) Politik nicht auf zivilreligiöse Aspekte verzichten kann (vgl. Dörner 2001).

Strategien zur Zählung und Nutzbarmachung von politischem Mythos und Spiel

Um so wichtiger ist es, zum Zwecke der Zählung und Nutzbarmachung die Verlockungen und die daraus resultierenden Konsequenzen des politischen Mythos aufgrund der anhand von Spiel gewonnenen Erkenntnisse seiner Technik und Wirkweisen näher zu beleuchten. Es dürfte sich herausgestellt haben, dass der politische Mythos nicht prinzipiell verwerflich ist, sondern vielmehr für die Konstitution und Organisation von Gemeinschaft nachgerade notwendig.²⁴ Es wird davon ausgegangen, dass Spiel wie (politischer) Mythos zum anthropologisch-kulturellen Grundinventar gehören und daher nicht einfach ‚ausgerottet‘ werden können, sondern kultiviert, gezähmt, gepflegt und (ein-)gehegt werden müssen. Wie lässt sich aber diese (Ein-)Hegung in Bezug auf den politischen Mythos denken? Wie kann man überhaupt erkennen, wann ein Mythos am Werke ist, wann etwas harmloses Spiel und wann bitterer Ernst ist? Das Mindeste, was getan werden kann, ist seine Technik im Sinne einer Diaphanik sichtbar und durchschaubar zu machen und damit Reflexivität zu ermöglichen. Dies könnte einen weisen Gebrauch von politischem Mythos und Spiel befördern und seinen Missbrauch verhindern helfen. Zu denken wäre bspw. an eine Einhegung im Sinne einer Rahmung qua Gesetz, weiterhin an eine (fallweise) dialektische Ausbalancierung von Ratio und Mythos, um evtl. aus kritischer Distanz entscheiden zu können, wie man sich verhalten will.²⁵ Auch wäre der Frage nachzugehen, inwieweit dem „Sehnen nach dem Mythos“ (Mosse 1976, S. 16) eventuell mit einem ganzen Mix von Spielen und Mythen entgegengekommen werden kann.

Es ließe sich auch fragen, wie politischer Mythos und Spiel gezielt generiert und eingesetzt werden können. Einen interessanten Gedanken zur gezielten Nutzung von (mythischen) Märchen zur Vermeidung überzeichneter Feindbilder hat Irving Fetscher geäußert. Er geht davon aus, „dass gerade das Hindurchgehen durch eine imaginäre Welt, in der es nur höllenschwarze und engelsreine Wesen gibt, [...] es Menschen [erlaubt], später zu erkennen, wie vielfach schattiert die realen Personen sind“ (Fetscher 1989, S. 10). Hieran anschließend ließe sich über eine ‚ästhetische Erziehung des Menschen‘ nachdenken, die die Befähigung zum kritischen Umgang mit politischer Ästhetisierung zum Ziel hat.

Auch könnte die symmetrisierende Wirkung von Mythos und Spiel (vgl. Ganter 2006) beispielsweise helfen, Kriege ‚menschlicher‘ zu machen, in Zeiten zunehmender Isolation Gemeinschaft zu stiften oder in kapitalistischen Gesellschaften einen solidarischen Ausgleich zu stimulieren. In jedem Fall gilt es, „die mythische Seite unseres Lebens“ schlicht in ihrer Existenz anzuerkennen wie auch in ihren vielfachen Möglichkeiten schätzen zu lernen, um der Gefahr zu entgehen, „daß sie sich auf rein emotionale und unartikulierte Weise Luft macht.“ (Hübner 1989, S. 52)

Anmerkungen

- 1 Die vollständigen Titelangaben finden sich im Literaturverzeichnis am Schluss der Beitrages.
- 2 Immerhin handelt es sich um das oft unterschätzte – und sich der politikwissenschaftlichen Forschung allzu oft entziehende – „dritte ‚Gesicht der Macht‘“ das immer dann zum Vorschein kommt, „wo es gelingt, schon die Begriffe und Symbole des Nachdenkens und Streitens über anstehende Entscheidungen zu prägen und zu besetzen“ (Patzelt 1997, S. 35).
- 3 Aufheben verstanden im dreifachen Sinne: (1) „Aufheben als Beseitigen = tollere“: Der sonst mit rationalen Unterscheidungen einhergehende Ernst wird beseitigt. (2) „Aufheben als Aufbewahren = conservare“: Gleichwohl bleibt der Ernst des Unterscheidens bestehen, indem beispielsweise komplexe Zusammenhänge in Gut-Böse-Schemata überführt werden. (3) „Aufheben als Hinaufheben = elevare“: aus rationalem Ernst kann heiliger Ernst werden.
- 4 Zunächst einmal bedeutet das griechische Wort ‚mythos‘; ‚Rede, Wort, Bericht‘. Mythos ‚bedeutet ursprünglich dasselbe wie Logos: Beides hieß ‚Wort‘ (Logos das sinnerfüllte Wort, Mythos das gesprochene Wort). Später stand Mythos für das heilige Wort, schließlich für die (unwahre) Erzählung (fabula) und Göttersage“ (Harenbergs Lexikon der Weltliteratur, Bd. IV). Politischer Mythos ist demnach in einer ersten Annäherung eine poetisch überformte Erzählung, die politische Inhalte transportiert und/oder mit politischen Absichten eingesetzt wird und/oder politische Konsequenzen zeitigt.
- 5 In diesen Zusammenhang gehört zweifelsohne das Phänomen der ‚imagined communities“ Benedict Andersons (vgl. Anderson 1996), aber auch das Phänomen Weltbild, Weltanschauung, oder auch Feind- und Freundbild (vgl. Fetscher 1989).
- 6 Huizinga 2001, S. 13: „So schafft sich die Menschheit immer wieder ihren Ausdruck für das Dasein, eine zweite erdichtete Welt. [...] Durch den Mythos sucht der frühe Mensch das Irdische zu erklären, und durch ihn gründet er die Dinge im Göttlichen. In jeder dieser launenhaften Phantasien, mit denen der Mythos das Vorhandene bekleidet, spielt ein erfindungsreicher Geist am Rande von Scherz und Ernst. Und schließlich betrachte man den Kult: Die frühe Gemeinschaft vollzieht ihre heiligen Handlungen, die ihr dazu dienen, das Heil der Welt zu verbürgen, ihre Weihen, ihre Opfer und ihre Mysterien, in reinem Spiel im wahrsten Sinne des Wortes.“ Vgl. indirekt Schiller 2000 (vgl. Ganter 2009), Guardini 1997, Caillois 1982, S. 100, Gadamer 1993, Fuhrmann 1971, Kopping/Rao 2000, Pfaller 2002 und Gutmann 2004.
- 7 Selbstverständlich gibt es auch den Fall, dass Menschen der Täuschung des politischen Mythos ohne besseres Wissen aufsitzen. Es gilt (auch) für sie der Satz W. I. Thomas: „If people define things as real, they are real in their consequences.“ (zit. nach Schulze 2005, S. 148) Dieser wichtige Fall wird im Verlauf der Arbeit beleuchtet werden, findet an dieser Stelle aber keine weitere Berücksichtigung. Viel interessanter ist die Frage, warum politische Mythen trotz besseren Wissens geglaubt werden, und warum sogar oder gerade auch hoch reflektierte „öffentliche

- Intellektuelle“ diesen „Versuchungen verfielen“ (Dahrendorf 2006, S. 39) und verfallen.
- 8 Vgl. bspw. Münkler 2007, S. 172: „Das [gemeint ist politischer Mythos, M.G.] kann sich zum Guten, aber ebenso zum Schlimmen auswirken. Man muss es somit von Fall zu Fall prüfen und kann nicht generell entscheiden, was von politischen Mythen zu halten ist.“
 - 9 Ich halte diesen ‚interdisziplinären‘ Ansatz sogar für dringend geboten, da Andreas Dörner mit seiner Feststellung wohl immer noch recht haben dürfte: „Wohl kaum ein Zusammenhang ist zugleich so allgegenwärtig und doch so wenig systematisch erforscht wie der zwischen Politik und Ästhetik.“ Dörner 1995, S. 68.
 - 10 Ich erweitere hier Münklers Bestimmung der ikonischen Verdichtung, die auf bildliche Ähnlichkeit einschränkt, durch symbolische Verdichtung, die auch nichtbildliche Zeichen (Bsp. Hymne) umfasst und darüber hinaus auch nichtähnlich, d. h. arbiträr mit einem Mythos verknüpft sein kann.
 - 11 Die ästhetische Erfahrung mit dem Begriff ‚Spiel‘ in Verbindung zu bringen, geht wohl auf Schillers Kantlektüre zurück. Vgl. Kant 1995, § 9 auf S. 74: „Die Erkenntniskräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt werden, sind hiebei in einem freien Spiele, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnisregel einschränkt.“
 - 12 Vgl. Hammermeister 1999, S. 82: „Gadamer geht sogar so weit, die Kunst mit dem Mythos zu verschmelzen“. Wobei Gadamer dennoch auch Unterschiede anführt. Vgl. zur Unterscheidung von Kunst und Mythos: Gadamer 1993 (Kunst als Aussage), S. 143 ff. Hier verweist Gadamer auf die Tatsache, dass man ein Kunstwerk in irgendeiner Weise beurteilen kann, einen Mythos aber nicht.
 - 13 Man kann auch reformulieren, dass es zu einer Aufhebung der Subjekt(Rezipient)-Objekt(Mythos)-Spaltung kommt, da das Subjekt der (ästhetischen) Erfahrung des Mythos das Gebilde als Spiel ist.
 - 14 Durch die Erscheinungsform des politischen Mythos als Gebilde bzw. Spiel erklärt sich auch seine tendenzielle Unplanbarkeit und Unverfügbarkeit. Dem dürfte Dörners Beobachtung entsprechen, dass sich immer wieder „der Eigensinn ästhetischer Strukturen der politischen Instrumentalisierung entzieht“ (Dörner 1995, S. 76).
 - 15 Vgl. bspw. Kundera 2005, S. 151: „Nach 1948, während der Jahre der kommunistischen Revolution habe ich begriffen, welche außerordentliche Rolle die lyrische Verblendung zur Zeit des Terrors spielt [...]. Lyrismus, lyrische Verbrämung, lyrische Rede, lyrischer Enthusiasmus sind integrale Bestandteile dessen, was man die totalitäre Welt nennt; diese Welt ist nicht der Gulag, es ist der Gulag, dessen Außenwände mit Versen verkleidet sind und vor denen man tanzt.“
 - 16 Da Spiel aber außerhalb des Spiel-Felds nicht mehr Spiel ist, weist Caillois selbst die Sprechweise von pervertiertem bzw. korrumpiertem Spiel als metaphorisch aus: „Im Grunde gibt es keine Perversion des Spiels.“ (Caillois 1982, S. 54)
 - 17 Man denke bspw. nur einmal an die Bild- und Klangverbundenheit von Sprache, die schon Gottlob Frege umtrieb.
 - 18 Durch die bewahrende Aufhebung kann es aber auch zu „dualistisch-dichotomischer Sichtweise“ (Münkler 1988, S. 51) kommen.
 - 19 Ich habe diesen Erklärungsansatz erstmals 2006 in meinem Essay „Auf in den Kampf! Rein sportlich natürlich.“ bezüglich integrativer Wirkungen von Sport entwickelt. (Vgl. Ganter 2006)
 - 20 So setzt Klaus Vondung mit „Magie und Manipulation“ ganz zurecht den Schwerpunkt auf Magie, wenn er von Mythen, Riten und ‚Spielen‘ handelt. Vgl. Vondung 1971.
 - 21 Vgl. Dörner 1995, 2001 und 2002; Edelmann 1976; Grasskamp 1995; Kepplinger 2005; Köhnke/Kösser 2001 u. a.
 - 22 Michael Spreng hat dies in ein Bild gefasst: Man müsse zwar politische Inhalte symbolisch verdichten und ästhetisch aufbereiten, allerdings nach dem Brühwürfelprinzip. Absichtliche Täuschung hingegen sei verboten (personal communication).
 - 23 Vgl. Benjamin 1977 und Köhnke 2001. Ich bevorzuge den Begriff der Ästhetisierung, da hierbei sowohl visuelle, akustische als auch überhaupt körperlich-sinnliche Wahrnehmung impliziert ist, während die Hauptschlagkraft des Mythos Gebser folgend wohl in den Strategien der Visibilisierung, Visualisierung sowie Unsichtbarmachung und Anästhetisierung (Welsch folgend im Sinne von Abstumpfen) liegen dürfte. Vgl. zu Visibilisierung/Visualisierung Münkler 1995 und zu Ästhetisierung/Anästhetisierung Welsch 1998.
 - 24 Vgl. Fn. 8.
 - 25 So könnte man den Mythos zu Ende erzählen oder aber zur ästhetischen Gegenwehr ausholen, wie dies bspw. im Werk von Otto Dix (Triptychon „Der Krieg“), in den Mauerkiekem von Peter Lenk (vgl. Ganter 2009, S. 108 f.) oder im Werk Heinrich Heines sichtbar wird.

Literatur

- BENEDIKT ANDERSON, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt a. M. (Campus) 1996.
- GOTTFRIED BOEHM (Hg.), *Was ist ein Bild?*, München 1994.
- ROGER CAILLOIS, *Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch*, Frankfurt, Berlin, Wien 1982.
- ERNST CASSIRER, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Hamburg 2002.
- RALF DAHRENDORF, *Versuchungen der Unfreiheit. Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung*, Bonn 2006.
- ANDREAS DÖRNER, *Politischer Mythos und symbolische Politik. Sinnstiftung durch symbolische Formen am Beispiel des Hermannsmythos*, Opladen 1995.
- (Hg.), *Wahlkämpfe. Betrachtungen über ein demokratisches Ritual*, Frankfurt a. M. 2002.
- , *Politainment. Politik in der medialen Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt a. M. 2001.
- MURRAY EDELMAN, *Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns*, Frankfurt, New York 1976.
- IRING FETSCHER, *Feindbild – Freundbild und Realismus in der Politik, in: psychosozial* 12. Jahrgang, Nr. 40 1989, S. 9–18.
- HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, GW I, Tübingen 1990.
- MICHAEL GANTER, *Friedrich Schillers Utopie vom „Bau einer wahren politischen Freyheit“*, Berlin (Peter Lang) 2009.
- JEAN GEBSER, *Ursprung und Gegenwart. Erster Teil: Die Fundamente der aperspektivischen Welt. Beitrag zur Geschichte der Bewusstwerdung*, Stuttgart 1973.
- GERHARD GÖHLER, *Macht der Öffentlichkeit – Öffentlichkeit der Macht*, Baden-Baden 1995.
- WALTER GRASSKAMP, *Der lange Marsch durch die Illusionen. Über Kunst und Politik*, München 1995.
- ROMANO GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg 201997.
- HANS-MARTIN GUTMANN, *Die tödlichen Spiele der Erwachsenen. Moderne Opfermythen in Religion, Politik und Kultur*, Münster 2004.
- KAI HAMMERMEISTER, *Hans-Georg Gadamer*, München 1999.
- JOHAN HUIZINGA, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Reinbek bei Hamburg 182001.
- KURT HÜBNER, *Aufstieg vom Mythos zum Logos? Eine wissenschaftstheoretische Frage*, in: KEMPER 1989, S. 33–52.

- IMMANUEL KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Köln 1995.
- PETER KEMPER (Hg.), *Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft?* Frankfurt a. M. 1989.
- HANS MATHIAS KEPPLINGER / MARCUS MAURER, *Abschied vom rationalen Wähler. Warum Wahlen im Fernsehen entschieden werden*, Freiburg/ München 2005.
- KLAUS CHRISTIAN KÖHNKE / UTA KÖSSER (Hg.), *Prägnanzbildung und Ästhetisierung in Bildangeboten und Bildwahrnehmungen*, Leipzig 2001.
- MILAN KUNDERA, *Verratene Vermächtnisse*, Frankfurt a. M. 2005.
- HANS MAIER, *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, Frankfurt a. M. 2000.
- GEORGE MOSSE, *Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik und Massenbewegungen in Deutschland von den Napoleonischen Kriegen bis zum Dritten Reich*, Frankfurt a. M. und Berlin 1976.
- HERFRIED MÜNKLER, *Die politischen Mythen der Deutschen*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 52. Jg., Heft 2/2007, S. 160–172.
- , *Die Visibilität der Macht und die Strategien der Machtvisualisierung*, in: GÖHLER 1995, S. 213–230.
- , *Siegfrieden. Politik mit einem Mythos*, Berlin 1988.
- WERNER PATZELT, *Einführung in die Politikwissenschaft. Grundriß des Faches und studiumbegleitende Orientierung*, Passau 1997.
- ROBERT PFALLER, *Die Illusionen der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur*, Frankfurt a. M. 2002.
- PETER REICHEL, *Der schöne Schein des Dritten Reiches. Faszination und Gewalt des Faschismus*, München 1991.
- WERNER REICHELT, *Das braune Evangelium. Hitler und die NS-Liturgie*, Wuppertal 1990.
- FRIEDRICH SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Stuttgart (Reclam) 2000.
- ERIC VOEGELIN, *Die politischen Religionen*. Schriftenreihe „Ausblicke“, Nr. 12, Wien 1938.
- KLAUS VONDUNG, *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*, Göttingen 1971.
- WOLFGANG WELSCH, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart (Reclam) 1998.

Neuerscheinungen

MONOGRAPHIEN UND SAMMELBÄNDE

- WOLFGANG RIESS, *Der Weg vom Ich zum Anderen. Die philosophische Begründung einer Theorie von Individuum, Gemeinschaft und Staat bei Edith Stein* (Religionsphilosophie. Diskurse und Orientierungen, hg. v. H.-B. Gerl-Falkovitz, S. Gottlöber u. R. Kaufmann, Bd. 2, Abt. 2: Forschungen), Dresden (Thelem) 2010, 569 Seiten, ISBN: 978-3-939888-58-1.
- HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, RENÉ KAUFMANN, HANS RAINER SEPP (Hg.), *Europa und seine Anderen. Emmanuel Levinas – Edith Stein – Józef Tischner*, Dresden (Thelem) 2010, 426 Seiten, ISBN 978-3-939888-77-2.

ARTIKEL, REZENSIONEN

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ,

- „Von andersher zu beziehende Fülle.“ Edith Stein und Emmanuel Levinas“, in: H.-B. Gerl-Falkovitz, R. Kaufmann, H. R. Sepp (Hg.), *Europa und seine Anderen. Emmanuel Levinas – Edith Stein – Józef Tischner*, Dresden (Thelem) 2010, S. 215–227.
- „Fließende Identität? Natur und Geschlecht“, in: Hanns-Georg Nissing (Hg.), *Natur. Ein philosophischer Grundbegriff*, Darmstadt (WBG) 2010, S. 53–66.
- „Romano Guardini und Martin Heidegger. Person als Antwort auf Existenz?“, in: Peter Reifenberg (Hg.), *Einladung ins Heilige. Guardini neu gelesen*, Würzburg (Echter) 2010, S. 173–195.
- „La Rivelazione in Ordine e Storia di Eric Voegelin“, in: Eric Voegelin, *Ordine e storia*. Vol I: *Israele e la rivelazione*, hg. v. Nicoletta Scotti Muth, Milano (Vita e pensiero) 2009, S. 639–656.
- „Natur oder Schöpfung? Über einen vergessenen Unterschied“, in: Walter Schweidler (Hg.), *Wert und Würde der nicht-menschlichen Kreatur. Value and Dignity of the Nonhuman Creature. Proceedings of the 3. Southeast European Bioethics Forum, Mali Losinj 2007*, St. Augustin (Academia) 2010, S. 221–235.
- „Kreuzesopfer“. Religionsphilosophisches Nachdenken zu einem Kernbegriff des Christentums“, in: Walter Schweidler (Hg.), *Opfer in Leben und Tod*, St. Augustin (Academia) 2010, S. 213–229.

RENÉ KAUFMANN,

- „Transzendenz und Gemeinsein. Zum spannungsvollen Verhältnis von Ethik und Politik in Levinas' Denken des Anderen und Dritten“, in: H.-B. Gerl-Falkovitz, R. Kaufmann, H. R. Sepp (Hg.), *Europa und seine Anderen. Emmanuel Levinas – Edith Stein – Józef Tischner*, Dresden (Thelem) 2010, S. 277–293.
- „Albert Camus (1913–1960). La Chûte (1957): Ein Blick auf ein abgründiges und noch immer brisantes Spätwerk des Denkers des Absurden und der Revolte anlässlich seines 50. Todestages“, in: *Die Tagespost. Katholische Zeitung für Politik, Gesellschaft und Kultur*, Nr. 3 vom 9. I. 2010 (63. Jg.), S. 10.
- „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in einer Biodizee. Ludger Lütkehaus' natologische Ansätze zu einer „Philosophie der Geburt“ (2006–2008): Natalität. Philosophie der Geburt (2006), Das nie erreichte Ende der Welt. Erzählungen von den ersten und letzten Dingen (2007), Vom Anfang und vom Ende. Zwei Essays (2008)“, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* (2009), S. 123–137.



Tagungsprogramm zur öffentlichen internationalen Tagung: **Die Bildung Europas.** **Eine Topographie des Möglichen im Horizont der Freiheit.**

15.-18. Juni 2010, Vortragssaal der SLUB

(Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden)

Vom 15.–18. Juni 2010 wird der Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaften der TU Dresden (Prof. H.-B. Gerl-Falkvoitz) in Zusammenarbeit mit Mitteleuropäischen Institut für Philosophie der Karls-Universität Prag (Prof. H. R. Sepp) die öffentliche internationale Tagung „Die Bildung Europas. Eine Topographie des Möglichen im Horizont der Freiheit“ veranstalten. [Wir informierten in einer Vorschau über das Tagungskonzept bereits im letzten Rundbrief (Nr. 33, S. 68–70).] Die Tagung wird von der Robert Bosch Stiftung gefördert und steht unter der Schirmherrschaft von Herrn Stanislaw Tillich, Ministerpräsident des Freistaates Sachsen. Nachfolgend finden Sie das Tagungsprogramm. Dieses und weitere, stets aktualisierte Informationen zur Tagung finden Sie im Internet unter der Adresse: www.europatagung.de. Die Tagung ist öffentlich, der Eintritt ist frei.

Tagungsprogramm

Dienstag, 15. 06. 2010, Tagungsabschnitt A: *Eröffnung*

16:00 Uhr: Begrüßung und Grußworte

- Prof. Dr. HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
- Prof. Dr. THOMAS BÜRGER, Direktor der SLUB
- Prof. HERMANN KOKENGE, Rektor der TU Dresden
- Dr. JOHANNES BEERMANN, Chef der Staatskanzlei sowie Staatsminister für Bundes- und Europaangelegenheiten des Freistaates Sachsen
- Prof. Dr. MATTHIAS KLINGHARDT, Prodekan der Philosophischen Fakultät der TU Dresden.

Musikalisches Rahmenprogramm: Fantasiestücke op. 73 für Klarinette und Klavier (1849) von Robert Schumann: 1.) Zart und mit Ausdruck; 2.) Lebhaft, leicht; 3.) Rasch und mit Feuer. Es musizieren Katrin Engelhardt (Klavier) und Albrecht Voigt (Klarinette).

16:45 – 18:30 Uhr: Eröffnungsvorträge

JEAN GREISCH (Berlin/Paris), „Möglichkeit und Vermögen“.

JIŘÍ GRUŠA (Meckenheim/Bonn), „Europäische Identität und die Tücken des Neonationalismus“.

Mittwoch, 16. 06. 2010, Tagungsabschnitt B: *Vorträge*

9:00 – 10:30 Uhr:

JOHANNES ROHBECK (Dresden), *Bildung als reale Möglichkeit*.

KURT APPEL (Wien), *Die Bildung Europas und ihre religiösen Implikationen*.

11:00 – 12:30 Uhr:

HARALD SEUBERT (Poznan/Bamberg/Erl.-Nürnberg), *Bildungsphilosophie? Zur Aktualität einer fast vergessenen Disziplin im Europa des 21. Jahrhunderts*.

RENÉ KAUFMANN (Dresden), *Anthropologie – Kultur – Pädagogik. Gedanken zu einer materialen Bildungsphilosophie*.

14:30 – 16:00 Uhr:

METTE LEBECH (Maynooth), *Bildung des Menschen – Bildung Europas: Der Einfluss des Christentums im Lichte der Philosophie Edith Steins*.

SILVANO ZUCAL (Trient), *Maria Zambrano und die neue „Bildung“ des Menschlichen im agonisierenden Europa*.

16:30 – 18:00 Uhr:

JUSSI BACKMAN (Helsinki), *Configuring the Human: A Heideggerian Critique of ‚Bildung‘*.

OLGA SHPARAGA (Minsk / Vilnius), *Freiheit durch Bildung im Post-Sowjeticum: Neudenken von Moderne und Autonomie*.

Donnerstag, 17. 06. 2010, Tagungsabschnitt B: Vorträge

9:00 – 10:30 Uhr:

MARKUS KRIENKE (Lugano), *Einheit – Freiheit – Liebe. Der Bildungstopos Antonio Rosminis, Giovanni Don Boscos und Luigi Sturzos.*

ANTON ŠTRUKELJ (Ljubljana), *Christliches Menschenbild bei Benedikt XVI.*

11:00 – 12:45 Uhr:

EDITH DÜSING (Köln), *Europa ohne Gott? Zum Absturz aus Kants ethischem Personalismus in den von Nietzsche vorausverkündeten Nihilismus.*

ANNA MARIA MARTINI (Dresden), *Menschen – Leib – Bildung. Möglichkeiten europäischen Leib- und Geschlechterverständnisses.*

MARTIN HÄHNEL (Dresden), *Klugheit im Angesicht moderner Wissensformen.*

14:30 – 16:00 Uhr:

EDDO EVINK (Groningen), *Das Prinzip Empfänglichkeit. Identität und Offenheit in Kontexten der Bildung und Einbildungskraft.*

CATHRIN NIELSEN (Frankfurt am Main), *Zukunftstauglichkeit. Über einige Plastikwörter in der gegenwärtigen Bildungsdebatte.*

16:30 – 18:45 Uhr:

HANS RAINER SEPP (Prag), *Abgründe im Projekt. Europas Bildungsdefizite.*

CHRISTOPH BÖHR (Trier), *Das Unendliche im Endlichen. Wie Europa sich auf der Suche nach dem Menschen bildet.*

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ (Dresden), *Bildung und Muse. Ein Plädoyer für die ‚freien Künste‘.*

Freitag, 18. 06. 2010, Tagungsabschnitt C: Junge Forschung

9:00 – 11:00 Uhr:

HENRIK HOLM (Oslo/Hamburg), *Das ereignishaftige Moment der Bildung bei Augustinus.*

FRIEDRICH HAUSEN (Dresden), *Brauchen wir hohe Kunst? Überlegungen zu Annehmlichkeit, Kitsch und Kunst im Anschluss an Schellers Werttheorie.*

RENÉ RASCHKE (Dresden), *Bildung im Frühwerk Edith Steins.*

ALBRECHT VOIGT (Dresden), *Hellas oder Thule: Wirklichkeitsstrukturen europäischer Bildungstopographie bei R. Guardini.*

11:30 – 12:30 Uhr:

JOELLE VERREET (München), *Selbstverlust und Schicksalermächtigung. Das Wagnis der Entscheidung als Freisetzen ausgetragener Möglichkeit bei Peter Wust.*

MARINE DE LA TOUR (München), *Überlieferung und schöpferische Freiheit bei Ferdinand Ulrich.*

12:45 – 13:30 Uhr, Abschlussvortrag:

EVELINE GOODMAN-THAU (Jerusalem/Kassel), *Bildung in Europa nach Auschwitz – Historische Erfahrungen und ihre Transformationen.*

Ansprechpartner

Prof. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz
TU Dresden – Institut für Philosophie,
Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende
Religionswissenschaft, 01062 Dresden
Tel.: +49 351 463 - 32689
Fax.: +49 351 463 - 37051
E-Mail: Hanna-Barbara.Gerl-Falkovitz@tu-dresden.de

Veranstalter

Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz,
Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende
Religionswissenschaft (TU Dresden),
Prof. Dr. Hans Rainer Sepp (Karls-Universität Prag)
in Zusammenarbeit mit dem Mitteleuropäischen Institut
für Philosophie der Karls-Universität Prag.

Tagungshomepage: www.europatagung.de

Zur Abbildung: Gotha, Schloss Friedenstein, Bibliothek;

Autor: Ludwig Jürgen, 17. 4. 1985; **Quelle:** Deutsches Bundesarchiv.

Autoren

SOPHIE ARLET, M.A. (geb. 1985), 2005–2010 Studium der Philosophie (HF), ev. Theologie (NF) und Germanistik/Literaturwissenschaft (NF) an der TU Dresden. [philo-sophie@arcor.de]

Dr. **JENS BAKKER** (geb. 1965), M. A. 1995 an der Universität Bonn, Rigorosum 2009, ebenfalls in Bonn; derzeit als Lehrbeauftragter an der Abteilung für Islamwissenschaft des Instituts für Orient- und Asienwissenschaften der Universität Bonn tätig. Hauptarbeitsgebiete: die islamische Geschichte der frühen Neuzeit sowie Geistes-, Wissenschafts- und Theologiegeschichte des sunnitischen Islam. [jbakker@uni-bonn.de]

DAVID BARTOSCH, M.A.; Studium der Philosophie und Musikwissenschaften in Bremen und Oldenburg, parallel: Erlernen der chinesischen Sprache am Fremdspracheninstitut der Uni Oldenburg und privatissime; 2008 M.A. in Philosophie und Musikwissenschaften (Magisterarbeit zu einem technikphilosophischen Thema); seit 2008 Doktorand an der Uni Oldenburg: Dissertationsprojekt zu einer interkulturell vergleichenden philosophiehistorischen Thematik (Nikolaus von Kues und Wang Yangming); Mitglied der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie e. V. in Köln, der Académie du Midi e. V. in Trier, der Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte e. V. in Bernkastel-Kues und der Wang Yangming-Forschungsgesellschaft in Guiyang (VR China). [david.bartosch@uni-oldenburg.de]

Prof. Dr. **Rainer Forst**, Professor für Politische Theorie und Philosophie am Institut für Politikwissenschaft und Institut für Philosophie der Goethe-Universität Frankfurt am Main, Co-Sprecher des Exzellenzclusters „Die Herausbildung normativer Ordnungen“ ebd.; Studium der Philosophie, Politikwissenschaft und Amerikanistik in Frankfurt/Main, New York und an der Harvard University, Promotion 1993 (bei J. Habermas) mit einer Arbeit zu Theorien politischer und sozialer Gerechtigkeit. 2003 habilitierte er sich im Fach Philosophie mit der Arbeit „Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs“. [forst@em.uni-frankfurt.de]

MICHAEL GANTER, M.A., Studium der Philosophie, Kunstgeschichte und Politikwissenschaft an der TU Dresden und der HU Berlin. Seit 2008: Promotion am Lehrstuhl für Theorie der Politik (Prof. Dr. Herfried Münkler), Arbeitstitel: „Die Technik des politischen Mythos – Faszination zwischen Spiel und Ernst“ sowie Lehrtätigkeit am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft der TU Dresden. [Michael.Ganter@gmx.net]

Dr. (des.) **SUSAN GOTTLÖBER** (geb. 1976), 2009 Promotion zum Thema „Das Prinzip der Relationalität: Nikolaus Cusanus' ontologisches Erkenntnismodell als epistemische Begründung eines Toleranzkonzeptes und Fundament eines interreligiösen Diskurses“. Seit 2009: Contract Lecturer an der NUI Maynooth, Irland. [demitras@gmail.com]

MARTIN HÄHNEL, M.A. (geb. 1980), Studium der Philosophie, Romanistik, Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Promovend an der KU Eichstätt. [parpadeo@gmx.de]

FRIEDRICH HAUSEN M.A. (geb. 1975), derz. Abschluss des Promotionsvorhabens unter dem Arbeitstitel: *Das Wertdenken Max Schelers. Grenzen und Potentiale* am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft der TU Dresden [Friedrich.Hausen@mailbox.tu-dresden.de]

Prof. em. Dr. **William Hoye** (geb. 1940), 1971 Promotion zum Dr. theol., seit 1980 Professor für Katholische Theologie und ihre Didaktik mit dem Schwerpunkt Systematische Theologie unter bes. Berücksichtigung der Theologischen Anthropologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. [www.hoye.de | hoye@uni-muenster.de]

RENÉ KAUFMANN, M.A. (geb. 1972), seit April 2004: wissenschaftlicher Mitarbeiter/Assistent am Lehrstuhl für Religionsphilosophie u. vergl. Religionswissenschaft (TU Dresden); Promotionsvorhaben (Arbeitstitel: *„Zwischen Fraglichkeit u. Anstößigkeit. Philosophiegeschichtliche und transzendente Studien zu Strukturen der Theodizeeproblematik“*). [www.theodizee.eu | Rene.Kaufmann@tu-dresden.de]

RAFAEL RIEMER, (geb. 1983), seit 2003 Studium für höheres Lehramt an Gymnasien mit den Fächern Mathematik und Ethik/Philosophie (TU Dresden); Tutor am Lehrstuhl für Religionsphilosophie u. vergl. Religionswissenschaft (TU Dresden). [rafael.riemer@googlemail.com]

JULIA SCHIMMING (geb. 1986), Studentin der Philosophie (HF), ev. Theologie (NF) und Kunstgeschichte (NF) an der Technischen Universität Dresden; studentische Hilfskraft am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft der TU Dresden ab WS 2010/11. [JuliaSchimming@web.de]

STEPHAN STEINER, M.A. (geb. 1979), Kollegiat am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt. Promotionsthema: Leo Strauss – zwischen Marburger Hermeneutik und American Social Science. Studium der Philosophie, kath. und ev. Theologie, Literaturwissenschaften in Innsbruck, München, Tübingen, Paris. [stephan.steiner@gmx.de]

Dr. **KNUT MARTIN STÜNKEL**, Studium der Philosophie, Geschichte und Literaturwissenschaft in Bielefeld; Promotion 2002 mit einer Arbeit über Martin Heidegger; Lehraufträge für Philosophie, Geschichte und Religionswissenschaft in Bielefeld und Bochum; z.Z. wissenschaftlicher Mitarbeiter am Internationalen Kolleg für Geisteswissenschaftliche Forschung (IKGF) ‚Dynamiken der Religionsgeschichte‘ an der Ruhr-Universität Bochum. Arbeitsschwerpunkte: Phänomenologie, Religionsphilosophie, Hamann, Heidegger, Neues Denken. [Knut.Stuenkel@gmx.net]

<h1>Aus dem Inhalt</h1>	
GOTTLÖBER, <i>Editorial</i>	1
I. THEMENSCHWERPUNKT TOLERANZ	
FORST, <i>Was heißt Toleranz? Eine Orientierungshilfe in Zeiten der Religionskämpfe</i>	3
HOYE, <i>Toleranz und interkultureller/-religiöser Diskurs</i>	5
STÜNKEL, <i>Toleranz nach Heidegger</i>	7
BAKKER, <i>Die klassische sunnitische Lehre über die Tolerierung nicht-islamischer Religionsgemeinschaften in einem islamischen Gemeinwesen</i>	9
BARTOSCH, <i>Von der Toleranz zur reziproken Integration des Zuwiderlaufenden</i>	17
II. SEITENBLICKE	
HAUSEN, „... visibilium omnium et invisibilium ...“. <i>Theologien in Klang</i>	19
III. REZENSIONEN	
HAUSEN, <i>Knöpker, Existenzieller Hedonismus (2009)</i> .	24
KAUFMANN, <i>Hénaff, Der Preis der Wahrheit (2009)</i> .	27
RIEMER, <i>Beck, Dialogik – Analogie – Trinität (2009)</i> .	31
IV. TAGUNGSBERICHTE	
ARLET, <i>Schwarzmarkt für nützliches Wissen und Nicht-Wissen in Dresden – Erfahrungsbericht einer „Expertin“</i>	33
V. ZUM LEHRSTUHL	
ARLET, SCHIMMING, <i>Kirschgarten erhalten! Eine studentische Initiative für den Erhalt des Lehrstuhls für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der TU Dresden</i> .	36
STEINER, <i>Zum Oberseminar: Phänomenologie der Gabe (9)</i> .	37
GANTER, <i>Vorstellung eines Dissertationsprojektes: „Die Technik des politischen Mythos – Faszination zwischen Spiel und Ernst“</i>	38
<i>Neuerscheinungen am Lehrstuhl</i>	44
Tagungsprogramm zur öffentlichen internationalen Tagung <i>„Die Bildung Europas. Eine Topographie des Möglichen im Horizont der Freiheit“</i>	45
AUTOREN	47

Impressum

Herausgeber:

Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft, Technische Universität Dresden, Philosophische Fakultät, Institut für Philosophie, 01062 Dresden.

Redaktion, Satz und Layout:

Text & Dialog | sprachlabor und textwerkstatt
ialog (René Kaufmann)

Sitz: 01127 Dresden, Konkordienstr. 40

Tel.: (+49) 0351 – 427 10 30

M: 0174 – 310 77 23

Email: Rene.Kaufmann@text-dialog.de

www: www.text-dialog.de

Verlag:

Selbstverlag des Lehrstuhls.

Druck:

Copy Cabana, George-Bähr-Str. 18, 01069 Dresden.

Auflage:

300 Exemplare.

Erscheinungsweise:

Halbjährlich (April-Juni und Oktober-Dezember).

ISSN 1865-1186 (Printversion)

ISSN 1865-1194 (Onlineversion)

Homepage:

http://tu-dresden.de/die_tu_dresden/fakultaeten/philosophische_fakultaet/iph/reph_oder

<http://www.theodizee.eu>

Die Texte sind urheberrechtlich geschützt. Ihre Weiterverwendung ist unabhängig vom Weiterverwendungsmedium nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Autors gestattet, die Verwendung kurzer Passagen im Sinne von Zitaten nur mit vollständiger Quellenangabe.

Für den Inhalt der Beiträge sind die Verfasser voll verantwortlich. Die Redaktion nimmt jederzeit gern Bestellungen entgegen.

Spenden erbeten an:

Kontoinhaber: TU Dresden

Kontonummer: 850 015 22

Bankleitzahl: 850 000 00 (Deutsche Bundesbank, Filiale Dresden).

Verwendungszweck: Kodierter Zahlungsgrund: 060106/56