

Quo vadis universitas?

Kritische Beiträge zur Idee und Zukunft der Universität

Herausgegeben von Hans-Ulrich Rügger
Nr. 9, 3. Dezember 2007

Erinnern und Verstehen

Kleine Zusammenkunft
zum Jahr der Geisteswissenschaften

Mit Beiträgen von William D. Furley, Georg Kohler
und Christoph Schwöbel

ISSN 1662-2502

Kontakt „Quo vadis universitas?“
Hans-Ulrich Rügger
Universität Zürich, Forschung und Nachwuchsförderung
8001 Zürich, Künstlergasse 15

<http://www.fnf.uzh.ch/quovadis.html>

Inhalt

Vorwort von <i>Christian Marek</i>	3
<i>Hans-Ulrich Rüegger</i> Von der Vermeintlichkeit der Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften	4
<i>Georg Kohler</i>	
Macht Macht dumm? Über Odysseische Klugheit, Kantische Politik, Sokratische Dialogik und Nietzsches Herrenmoral	14
<i>William D. Furley</i>	
Verstehen und Missverstehen im menschlichen Miteinander: ein Leitmotiv bei Menander	29
<i>Christoph Schwöbel</i>	
„... und nichts ist ohne Sprache“ (1 Kor 14,10) Zur Sprachbedingtheit theologischer Einsichten	42

Vorwort

Erinnern und Verstehen – das ist die Kombination zweier Begriffe, die auf die Vergangenheitsdimension unserer Erfahrung der Wirklichkeit aufmerksam macht. Im Akt des Erinnerns und Verstehens suchen wir die Begründung, warum etwas so und nicht anders geworden ist. Der Historiker fragt nicht einfach, wie es eigentlich gewesen ist, sondern er interessiert sich für das Warum? Sein Forschen richtet sich auf einen Sinnzusammenhang, in dem das einzelne Vergangene, das aus Früherem entstand und aus dem Späteres hervorging, einmalig ist – wogegen im naturwissenschaftlichen Experiment das Vorher-Nachher beliebig zu wiederholen ist. Darin zeigt sich einer von mehreren wesentlichen Unterschieden zweier moderner Wissenskulturen, der geistes- und der naturwissenschaftlichen.

Das historische Wissen über nicht reproduzierbare Vergangenheiten stellt keine Gesetze auf, die man anwenden kann. Sein Beitrag, sein Zugewinn scheint in unserer Zeit auf der Relevanzskala allgemein Nutzen versprechender Erkenntnisse abzusinken, je tiefer, desto weiter das einmal Vergangene zurückliegt oder zurückzuliegen scheint, desto fremder und unverwertbarer es vorkommt. Dem korrespondiert eine durch den ökonomischen Wettbewerb der Staaten forcierte Politik, die historisch-ästhetische Wissenskultur überhaupt zu vernachlässigen und den von ihr getrennten – oder befreiten – Naturwissenschaften, zumindest den anwendungsorientierten, das Exklusivbürgerrecht in ihren modernen Bildungsinstitutionen vorzubehalten. Trotz öffentlich zelebrierter Bekenntnisse zu den *humanities* zirkuliert die Frage „Brauchen wir noch ...?“ – die zuletzt auch den widerwillig konzertierte Metökenstatus* der Buchwissenschaften in Frage zu stellen droht. Und an ihr hängt schliesslich die Frage: *Quo vadis universitas?*

Zürich, 3. Dezember 2007, Christian Marek

Christian Marek ist Professor für Alte Geschichte und Prodekan Forschung der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich.

* Metöken waren im antiken Athen ansässige Fremde ohne politische Rechte, Gastarbeiter oder Freigelassene.

Einführung

Das Jahr der Geisteswissenschaften neigt sich dem Ende zu. Während in Deutschland ein Rauschen im Blätterwald verebbt, verging es in der Schweiz ziemlich geräuschlos. Es ist Hans-Ulrich Rügger, Abteilungsleiter Forschung und Nachwuchsförderung an unserer Universität, zu danken, das Diskussionsforum „Quo vadis universitas?“ gegründet und hierin auch Beiträge herausgegeben zu haben, die auf das Problem der Geisteswissenschaften eingehen. Rügger studierte Germanistik und Theologie und beschäftigt sich unter anderem mit Fragen der Wissenschaftstheorie und -methodik. Er hat unsere Zusammenkunft mit dem Titel „Erinnern und Verstehen“ initiiert und wird sie mit einigen Bemerkungen einleiten, welche die Diskussion um Nutzen oder Nachteil der Geisteswissenschaften aufnehmen.

Es handelt sich um eine Kritik an der von Odo Marquard mehrmals vorgebrachten Gegenthese zu der – eher insinuierten als propagierten – Idee von der Entbehrlichkeit der Geisteswissenschaften. Gegenthesen haben es an sich, den Extremismus des Gegenübers zu verdoppeln, und die hier in Frage stehende Antithese Marquards antwortet auf die Annahme der Entbehrlichkeit der Geisteswissenschaften mit der Behauptung ihrer Unvermeidlichkeit. Sie behauptet einen verborgenen Zusammenhang zwischen der irreversiblen Emanzipation der Naturwissenschaften und einem durch sie erst freigesetzten Entfaltungspotenzial der Geisteswissenschaften. Hätte sie Recht, bedürfte es keiner Anstrengung, Geisteswissenschaften der Universität der Zukunft zu erhalten. Aber hat sie Recht? Und ist überhaupt eine substantielle Unterscheidung zweier Wissenschaftskulturen haltbar, mit der sich eine Mehr- oder Minderberechtigung begründen liesse?

Christian Marek

Von der Vermeidlichkeit der Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften*

von Hans-Ulrich Rügger

Ich freue mich, dass Georg Kohler, William Furley und Christoph Schwöbel uns teilhaben lassen an ihren philosophischen, philologischen und theologischen Überlegungen. Ausgehend von der griechischen Antike werden sie an einigen Beispielen illustrieren, was für Einsichten wir gewinnen, wenn wir geisteswissenschaftlich arbeiten. Meine Bemerkungen sind demgegenüber allgemeiner Natur. Was ich einleitend vortragen möchte, ist eine kurze Auseinandersetzung über die Rolle der Geisteswissenschaften in der modernen Welt.

Es gehört zur Geschichte und zum Selbstverständnis der Geisteswissenschaften, dass die Besinnung auf ihre Eigenart und ihre Methoden im Kontrast zu den Naturwissenschaften erfolgt. Dabei folgen sie diesen in der Findung ihres Selbstbewusstseins mit beträchtlichem Abstand. Das war schon so, als Wilhelm Dilthey im Jahr 1883 seine *Einleitung in die Geisteswissenschaften* veröffentlichte.¹ Und es ist noch heute so, wenn die Diskussion zum Jahr der Geisteswissenschaften von Harald Welzer unter dem bezeichnenden Titel eröffnet wird: *Schluss mit nutzlos!*²

Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften

Ein philosophisches Paradigma, unter dem das Verhältnis von Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften seit Jahrzehnten diskutiert wird, ist die so genannte Kompensationstheorie der Geisteswissenschaften. Sie wurde in Anlehnung an Joachim Ritter³ von seinen Schülern, von Hermann Lübbe⁴ und – unter dem Motto der Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften – mit Nachdruck von Odo Marquard propagiert.⁵ Die Grundthese, die Marquard nicht müde wird zu wiederholen, lautet: „Je moderner die moderne Welt wird, desto unvermeidlicher werden die Geisteswissenschaften.“⁶

Diese Grundthese besagt:

- Die durch die *experimentellen Wissenschaften* vorangetriebene Modernisierung verursacht lebensweltliche Verluste.
- Die Ausbildung und Entwicklung der *Geisteswissenschaften* antwortet darauf, indem diese die Modernisierungsschäden kompensieren.
- Damit werden die Geisteswissenschaften *unvermeidlich*: Sie sind die Kompensationshelfer, die uns ermöglichen, Modernisierungen auszuhalten.

Die These von der Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften hat für diese eine Reihe von Vorteilen im Sinne von Entlastungsfunktionen. Sie entlastet sie zunächst von der *wissenschaftspolitischen Sorge* ihrer Rechtfertigung: Wenn die Geisteswissenschaften als Kompensationshelfer der Modernisierung unvermeidlich werden, dann ist die Frage ihrer Nützlichkeit ein für allemal beantwortet. Damit entlastet sie die Geisteswissenschaften auch von der *Sorge um ihren künftigen Bedarf*: Wenn ihre Kompensationsleistungen Modernisierungen allererst ermöglichen, dann können wir „Abschied nehmen von den grossen Verkümmernprognosen, zu denen auch die heutige Klagenflut über die Gegenwartslage der Geisteswissenschaften gehört“.⁷ Und nicht zuletzt entlastet sie die Geisteswissenschaften von *finanziellen Sorgen*: Wenn es ihr Geschäft ist, Modernisierungsschäden zu kompensieren, dann muss der öffentlichen Hand alles daran gelegen sein, an den Geisteswissenschaften nicht zu sparen, sondern im Gegenteil sie grosszügig mit Mitteln auszustatten.

Alle diese Vorteile – die Entlastung von der Rechtfertigung durch ihre Nützlichkeit, von der Sorge um ihren künftigen Bedarf und von finanziellen Sorgen vor allem –, alle diese potenziellen Entlastungsfunktionen können nicht den Ausschlag geben, der These von der Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften zuzustimmen.⁸ Es wäre überhaupt zu fragen, ob eine Wissenschaft adäquat verstanden ist, wenn sie unter Gesichtspunkten der Nützlichkeit in ihrer praktischen Funktion begriffen wird. Indessen hat die These von der Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften neben ihren Vorteilen zumindest einen – zwar mutmasslichen, aber bedenkenswerten – Nachteil: Die Hypothese, Geistes- und Naturwissenschaften durch Kompensation zu korrelieren, ist so wunderbar einfach, dass sich Zweifel regen, ob hierin die Verhältnisse in den Naturwissenschaften und in den Geisteswissenschaften und zwischen beiden angemessen verstanden sind.

Skeptische Gedanken zur Kompensationstheorie

Meine skeptischen Gedanken zur Kompensationstheorie gehen in drei Richtungen. Ich zweifle a) an der Geschichtlichkeit ihrer Begründung, also daran, dass die Ausbildung der Geisteswissenschaften kompensatorisch auf die Ausbildung der Naturwissenschaften antwortet. Ich zweifle b) an der Verwirklichung ihrer Prognose, also daran, dass jeder weitere Fortschritt der experimentellen Wissenschaften einen erweiterten Bedarf an Geisteswissenschaften erzwingt. Und ich zweifle c) an der Angemessenheit ihres Verständnisses der Geisteswissenschaften, also daran, dass diese als Geschichten erzählende Wissenschaften adäquat begriffen sind.

a) Zur Geschichtlichkeit ihrer Begründung

Es besteht kein Zweifel, dass die Rede von den Naturwissenschaften als „Naturwissenschaften“ seit Anfang des 18. Jahrhunderts älter ist als die Rede von den Geisteswissenschaften als „Geisteswissenschaften“ seit Mitte des 19. Jahrhunderts. Es gibt auch keinen Zweifel, dass Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) mit einem Abstand von hundert Jahren auf die *Kritik der reinen Vernunft* (1781) folgt, in welcher Immanuel Kant die Grundlagen der Naturwissenschaften analysiert hat. Auch darin würde ich nicht widersprechen, dass man den Durchbruch der exakten Wissenschaften im 17. und 18. Jahrhundert und denjenigen der Geisteswissenschaften im 18. und 19. Jahrhundert beobachtet. Die Zweifel betreffen nicht die Ausgangslage, die Marquard als durchschnittliche „Etablierungsverzugszeit“ der Geisteswissenschaften von etwa hundert Jahren beschreibt, sondern sie betreffen seine „Verursachungsvermutung“, indem er das *post* als *propter* deutet, also die Entstehung der Naturwissenschaften als die „Geburtsursache der Geisteswissenschaften“ erschliesst.⁹ Ich versuche meine Zweifel zur historischen Begründung der Kompensationstheorie in drei Hinsichten zu konkretisieren.

(1) Von einer geschichtlichen Folge auf einen ursächlichen Zusammenhang zu schliessen, ist ein grosser Schritt – um so grösser, je komplexer die Verhältnisse liegen. Es ist in der Kulturgeschichte durchaus möglich, die Eigenart nachfolgender Strömungen als Antwort auf eine vorausgehende Epoche zu deuten, in der deutschen Literaturgeschichte etwa den Sturm und Drang und die Romantik als Reaktion auf die Aufklärung zu verstehen. Aber die

Geisteswissenschaften stehen *nicht für eine Epoche* in der Wissenschaftsgeschichte, sondern sie stehen – wie die Naturwissenschaften – für einen *Teil der wissenschaftlichen Welt*. Für Dilthey bezeichneten die Geisteswissenschaften die „andere Hälfte des globus intellectualis“. ¹⁰ Marquards Ausgangsbeobachtung, dass die Experimente der exakten Wissenschaften die Persönlichkeit eines Menschen und seinen lebensweltlichen Zusammenhang neutralisieren, entdeckt kein neues Verhältnis. Es galt schon für die griechischen Philosophen, dass eine mathematische Beweisführung oder eine technische Prognose unabhängig sein muss vom individuellen Standpunkt und von der Lebenswelt einer Person. Es ist auch nicht grundsätzlich neu, wenn sich die Geisteswissenschaften für den einzelnen Menschen und seine Geschichte und für die Gesellschaft und ihre Geschichte interessieren. Das war schon bei den griechischen Historikern der Fall.

(2) Die geschichtliche Tatsache, dass der Name der Geisteswissenschaften erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts erscheint, bedeutet nicht, dass die unter diesem Namen subsumierten Disziplinen erst Kinder des 19. Jahrhunderts wären. Das mag für die epochale Ausprägung ihres historischen Bewusstseins wohl gelten. Aber die einzelnen Geisteswissenschaften haben *ihre je eigene Geschichte* und diese lässt sich zumeist – wie bei den Naturwissenschaften – zurückverfolgen bis in die griechische Antike. Ich illustriere das aus mir nahe liegenden Gründen an drei Beispielen der philologischen Beschäftigung mit biblischer Literatur. Als Origenes im 3. Jahrhundert eine griechische Gesamtausgabe der Bibel besorgt, benutzt er die textkritischen Zeichen der hellenistischen Philologie, um die unterschiedliche Herkunft der Übersetzungen zu markieren. Als Erasmus im Jahr 1516 in seinem *Novum Instrumentum* den griechischen Text des Neuen Testaments mit kritischen Anmerkungen ediert, stützt er sich auf die philologischen Methoden der humanistischen Textauslegung. Und als Friedrich Schleiermacher in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts seine philologisch basierte *Hermeneutik* entwirft, setzt er sich kritisch auseinander mit einer älteren hermeneutischen Tradition. Alle diese Beispiele illustrieren geisteswissenschaftliche Beschäftigung *avant la lettre*. Wenn man, wie Marquard dies vorschlägt, die Ausbildung geisteswissenschaftlicher Methodik erst im 19. Jahrhundert beginnen lässt, dann ist dies eine ungeschichtliche Betrachtungsweise, welche die Geisteswissenschaften als Kinder des Historismus ohne Geschichte in die Welt kommen lässt.

(3) Eine *methodische Schwierigkeit* von Marquards Verursachungsvermutung scheint mir, dass sie sich *weder bestätigen noch widerlegen* lässt. Was wir zur Überprüfung der Hypothese befragen könnten, wären die Grundla-

genschriften der Geisteswissenschaften. Nur werden wir dort für die Verursachungsvermutung keine Antwort finden. Was wir finden, ist das Selbstverständnis, mit dem sich die Geisteswissenschaften zu Wort melden, etwa die Besinnung auf ihre Einheit, auf ihren Gegenstand, ihre Methoden. Diese Besinnung lässt sich in einem gewissen Sinn durchaus als Antwort auf das Selbstbewusstsein der Naturwissenschaften verstehen. Nur ist das nicht der Gegenstand von Marquards Verursachungsvermutung. Er stellt nicht ab auf das Bewusstsein der Geisteswissenschaften, sondern sozusagen auf ihr Unbewusstsein: darauf, dass sie auf etwas antworten, von dem sie noch nicht einmal wissen, dass sie es kompensieren. Eine Hypothese, die sich weder bestätigen noch widerlegen lässt, kann nur geglaubt oder bezweifelt werden. Die wissenschaftliche Vernunft entscheidet im Zweifel für den Zweifel.

b) Zur Verwirklichung ihrer Prognose

Verbunden mit den Zweifeln an der Geschichtlichkeit der Begründung der Kompensationstheorie sind die Zweifel an der Verwirklichung ihrer Prognose, also daran, dass mit dem Fortschritt der experimentellen Wissenschaften die Kompensationsbedeutung der Geisteswissenschaften zunimmt. Im Interesse der Anschaulichkeit scheint es angebracht, den behaupteten Zusammenhang exemplarisch zu konkretisieren. Grosse Entdeckungen und Entwicklungen der experimentellen Wissenschaften im 20. Jahrhundert betrafen etwa die Kernspaltung, die Gentechnologie oder die Fortpflanzungsmedizin. Sie alle haben die Modernisierung vorangetrieben. Und für ihre Entdeckung galt in jedem Fall als methodische Voraussetzung, was Marquard als „lebensweltlichen Verlust“ charakterisiert: Ihre Experimente „neutralisieren“ die geschichtlichen Herkunftswelten der Forschenden, sie sehen ab von ihrer jeweiligen sprachlichen, religiösen oder familiären Tradition.¹¹ Meine Zweifel zur Prognose betreffen beide Seiten, den vermuteten Kompensationsbedarf der Naturwissenschaften und die erwartete Kompensationsfähigkeit der Geisteswissenschaften.

(1) Ich kann einerseits nicht sehen, inwiefern der methodische Verzicht *wissenschaftlicher Experimente* einen Modernisierungsschaden verursacht, den es zu kompensieren gälte. Die Forschenden bleiben in ihrem Leben gleichwohl Kinder ihrer Herkunftswelt, zum Beispiel ihrer religiösen Tradition als Juden, Christen oder Muslime. Diese wird durch ihre Experimente nicht neutralisiert. Und falls ihnen ihre Frömmigkeit im Zuge der Modernisierung zweifelhaft wird, hat dies nichts zu tun mit den experimentellen Bedingungen, unter denen sie forschen, sondern mit den Veränderungen ihrer Lebenswelt.

(2) Ich kann andererseits nicht sehen, inwiefern die *Geisteswissenschaften* den methodischen Verzicht auf die lebensweltliche Individualität der Experimentierenden sollten kompensieren können. Was wäre in Bezug auf ein physikalisches, biologisches oder medizinisches Experiment als kompensatorische Leistung zu erwarten zum Beispiel von einer philosophischen Beschäftigung mit einem antiken Mythos, einer philologischen Beschäftigung mit den Komödien Menanders oder einer theologischen Beschäftigung mit der biblischen Literatur? Selbst dann, wenn die naturwissenschaftlichen Experimente die Herkunftswelt der Forschenden auch lebensweltlich neutralisieren würden, vermöchten die Geisteswissenschaften dies nicht zu kompensieren. Ich habe den Verdacht, dass die Kompensationserwartung auch auf einem Missverständnis beruht, indem sie die Geisteswissenschaften an die Stelle dessen setzt, womit sie sich beschäftigen, indem sie also anstelle der Literatur die Philologie und anstelle der Religion die Theologie einsetzt.

c) Zu ihrem Verständnis der Geisteswissenschaften

Die Kompensationsrolle der Geisteswissenschaften, so Marquards These, besteht darin, dass sie die durch die experimentellen Wissenschaften verlorenen Herkunftswelten wieder vertraut machen. Sie tun dies, indem sie Geschichten erzählen:¹²

- Sensibilisierungsgeschichten zur Unterstützung des ästhetischen Sinns, um die Entzauberung der modernen Welt zu kompensieren;
- Bewahrungsgeschichten zur Förderung des historischen Sinns, um die Entgeschichtlichung der modernen Welt zu kompensieren;
- Orientierungsgeschichten zur Stillung des lebensweltlichen Sinnbedarfs, um die Desorientierung der Modernisierung zu kompensieren.

Ich bezweifle indessen, dass die Geisteswissenschaften als erzählende Wissenschaften adäquat begriffen sind. Um diesen Zweifel zu verdeutlichen, muss ich in Kürze zwei grundsätzliche Bemerkungen einführen: eine philologische zum Modus des Erzählens und eine wissenschaftstheoretische zum Charakter einer geisteswissenschaftlichen Geschichte.

(1) Das *Erzählen* ist wie das *Argumentieren* ein fundamentaler Modus des menschlichen Redens.¹³ Im einen Fall geht es um ein Reden, das Bezeichnetes unter den Gesichtspunkten der zeitlichen und räumlichen Orientierung in ein geschichtliches Verhältnis setzt. Die narrativen Verknüpfungen lauten exemplarisch „und dann“ oder „nachdem“. Im anderen Fall geht es um ein Reden, das Bezeichnetes unter den Gesichtspunkten der rationalen Akzep-

tanz in ein vernünftiges Verhältnis setzt. Die explikativen Verknüpfungen lauten exemplarisch „weil“ oder „also“.

(2) Nun ist es gewiss so, dass in den Geisteswissenschaften die Beschäftigung mit der *Geschichte* eine grosse Rolle spielt. Die Germanistik zum Beispiel befasst sich nicht nur mit der Sprache, sondern auch mit der Sprachgeschichte, nicht nur mit der Literatur, sondern auch mit der Literaturgeschichte. Nur wird die geisteswissenschaftliche Geschichte nicht einfach wie eine lebensweltliche Geschichte *erzählt* im Sinne von „und dann“ oder „nachdem“. Sondern sie wird als geisteswissenschaftliche Geschichte *begründet* im Sinne von „weil“ oder „also“.¹⁴ Der Sturm und Drang und die Romantik folgen nicht einfach auf die Aufklärung, sondern ihr Verhältnis wird in einem ursächlichen Zusammenhang gesehen, das *post* wird als *propter* interpretiert: Die romantische Begeisterung für das Individuelle, das Genialische und das Mystische wird verstanden als Auflehnung gegen den Rationalismus der Aufklärung. Die deutsche Philologie erzählt auch eine Geschichte, aber als Wissenschaft verantwortet sie diese im Modus der Argumentation.

Damit scheint mir die Problematik der mutmasslichen *Rolle der Geisteswissenschaften* indiziert. Was als Kompensation von ihnen erwartet wird, ist das Wieder-Vertrautmachen von lebensweltlichen Herkunftswelten. Was die Geisteswissenschaften indessen zu leisten vermögen, ist nicht ein lebensweltliches Erzählen von Geschichten, sondern ein wissenschaftliches Begründen und Kritisieren von Geschichten. Geisteswissenschaftliche Geschichten ermöglichen also nicht, uns in ihnen im Sinne verlorener Herkunftswelten zu installieren. Sie können lediglich als Meta-Geschichten unsere lebensweltlichen Traditionen verstehen helfen und kritisieren.

Geisteswissenschaften ohne Kompensations- vermutung

Wenn die mitgeteilten Gedanken plausibel sind, bedeutet dies für die Geisteswissenschaften, dass ihre Unvermeidlichkeit *vermeintlich* ist, insofern sie durch die Kompensationstheorie nicht begründet wird. Daraus folgt *nicht* ihre Vermeidlichkeit, aber die Geisteswissenschaften müssten jedenfalls die Entlastungen der Kompensationstheorie entbehren: ohne wissenschaftspolitische Rechtfertigung ihrer Nützlichkeit, ohne Gewissheit eines wachsenden Bedarfs und ohne finanzielle Zuversicht. Eine derart nüchterne Existenz liesse sich mit drei Einsichten verbinden.

(1) Wo es um das ureigene Interesse einer Wissenschaft geht, da ist die Frage nach ihrer Nützlichkeit nicht adäquat. Die *Daseinsberechtigung* der Geisteswissenschaften gründet – wie die der Naturwissenschaften – in der *intellektuellen Neugier*. Das heisst, Wissenschaften erfüllen zunächst nicht eine praktische Funktion, sondern sie interessieren sich für die Erkenntnis eines Sachverhalts.

(2) Eine *Leistung* der Geisteswissenschaften ist ihr Beitrag zur persönlichen *Bildung* des Menschen. Das heisst, im geisteswissenschaftlichen Studium arbeiten wir an der Wahrnehmung menschlicher Verhältnisse, ohne dass dieses Geschäft mit der Erwartung eines ökonomischen Vorteils verbunden wäre.

(3) Eine *mögliche Wirkung* der Geisteswissenschaften liegt in ihren *kritischen Impulsen zur Orientierung* in der Welt. Das soll nun nicht heissen, sie doch wieder als Nutzbringer und Kompensationshelfer zu etablieren. Denn die Geisteswissenschaften lassen sich nie auf ein Orientierungswissen reduzieren und sie vermögen nicht lebensweltliche Verluste zu kompensieren. Sie können lediglich Herkunftswelten und Gegenwartswelten verstehen helfen, indem sie diese kritisch reflektieren.

Anmerkungen

* Für kritische Anregungen und Ermutigung danke ich Alexander Borbély, Annelies Hämmig, Konrad Haldimann, Stefanie Kahmen, Katia Saporiti und Christian Weiss.

¹ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften (GS) 1*, Stuttgart/Göttingen ⁹1990.

² H. Welzer, *Schluss mit nutzlos! Die Zeit*, 25. Januar 2007.

³ J. Ritter, *Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft* (1963), in: ders., *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1974, 105–140, bes. 120–134. Der erste, vorangehende Teil ist ein wunderbares Kompendium über die Idee und das Problem der Universität.

⁴ H. Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel/Stuttgart 1977, 22–23 und 304–335 (Evolutionäre Beschleunigung und historisches Bewusstsein).

⁵ O. Marquard, *Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften* (Rede an der Jahresversammlung 1985 der Westdeutschen Rektorenkonferenz in Bamberg, 5. Mai 1985), in: *Westdeutsche Rektorenkonferenz* (Hrsg.), *Anspruch und Herausforderung der Geisteswissenschaften, Dokumente zur Hochschulreform 56*, Bonn 1985, 47–67; erneut in: O. Marquard, *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien* (Reclams Universalbibliothek 8351), Stuttgart 1986, 98–116. – O. Marquard, *Philosophie des Städtischen. Einige Aspekte der Kompensationstheorie*, in: ders., *Philosophie des Städtischen. Studien* (Reclams Universalbibliothek 18049), 2000, 30–49 (Literaturhinweise).

⁶ Marquard, *Unvermeidlichkeit* (1985), 1986, 98.101.102.105.107.110.112.114. Die stупende Wiederholung der These hinterlässt einen propagandistischen Eindruck.

⁷ Marquard, *Unvermeidlichkeit* (1985), 1986, 101.

⁸ Marquard, *Philosophie des Städtischen*, 2000, 30, reklamiert die Zustimmung zu seiner These als Akt politischer Klugheit: „Widerspruch gegen die Kompensationstheorie der Geisteswissenschaften kam vor allem von Geisteswissenschaftlern [...]. Durch ihren Protest haben sie die heutige Neigung begünstigt, die Geisteswissenschaften wegzusparen. Das hätte sich, meine ich, durch Klugheit vermeiden lassen: zum Beispiel durch Zustimmung zur Kompensationstheorie der Geisteswissenschaften.“

⁹ Marquard, *Unvermeidlichkeit* (1985), 1986, 99–101 (kursiv von mir).

¹⁰ Dilthey, *Einleitung* (1883), GS 1, ⁹1990, 5.

¹¹ Marquard, *Unvermeidlichkeit* (1985), 1986, 103.

¹² Marquard, *Unvermeidlichkeit* (1985), 1986, 105–106.

¹³ H.-U. Rügger, *Verstehen, was Markus erzählt. Philologisch-hermeneutische Reflexionen zum Übersetzen von Markus 3,1–6* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/155), Tübingen 2002, 6.

¹⁴ H.-U. Rügger, *Verstehen statt Erklären? Zur Logik der Interpretation in den Geisteswissenschaften* (in Vorbereitung).

Einführung

Das Ur-Buch der abendländischen Philosophie, Platons Staat, beginnt mit der Frage: Was ist gerecht? Hier bereits tritt die von Platon selbst und anderen Philosophen bis in die Gegenwart bekämpfte „Herrenmoral“ in der radikalen These des Thrasymachos auf: Das, was dem Stärkeren nützt.

Gibt es eine aus dem An-sich zu begründende moralische Norm? Oder sind Normen Setzungen von mächtigen Weisen (Heiligen, Priestern, Philosophen) oder dummen Machthabern? Georg Kohler, Professor für Philosophie an der Universität Zürich, hält im Folgenden ein Plädoyer: In dialektischer Auseinandersetzung setzt er Kant und Sokrates versus Nietzsche, den listigen Odysseus versus den einäugigen Riesen Polyphem, die Völkerrechtsorganisation UNO versus den Präventivkrieger George Bush. Die ‚dumme‘, sozusagen blinde Variante der Herren-Sklavenmoral des Nietzscheaners unterliegt in der Abwägung der in der praktischen Vernunft bei Kant begründeten, freiwilligen Anerkennung des Gebotenen und Richtigen, woraufhin schliesslich die von Nietzsche selbst entgegnete Fundamentalkritik der Moral zugunsten einer kommunikativen Rationalität, die lernend über sich selbst hinaus zum allgemein Nützlichen zu dringen vermag, zurückgewiesen wird. Aber ist sie damit widerlegt?

Christian Marek

Macht Macht dumm? Über Odysseische Klugheit, Kantische Politik, Sokratische Dialogik und Nietzsches Herren- moral

von Georg Kohler

I.

„Macht Macht dumm?“ – Stimmt es denn, dass „Macht dumm macht“ oder doch nicht? – Im Folgenden möchte ich sogleich auf diese Frage eingehen, um von der gegebenen Antwort aus einen ersten Bezug zu Nietzsches Moralkritik und zu der für sie grundlegenden Unterscheidung zwischen der „Herren- und Sklavenmoral“ herzustellen. Dann will ich den Einstieg in meine beiden Hauptthemen machen: einerseits in die Kritik jenes vulgären Nietzscheanismus, der das „Recht des Stärkeren“ für selbstverständlich hält; andererseits in die Kritik von Nietzsches eigener und eigentlicher Theorie des „Herren“ und dessen Mächtigkeit. Und im Zusammenhang dieser Überlegungen erscheinen dann auch Odysseus und Sokrates, diese exemplarischen Vertreter von Klugheit und Scharfsinn, auf meiner Gedankenbühne, sowie ebenso Kant (der sowieso nie und nirgends fehlen darf, wenn es um die Chancen der praktischen Vernunft geht).

Nun also – macht Macht dumm? – Ich denke, die Antwort lautet ohne weiteres „Ja“, wenn man sich beispielsweise an jene berühmte Entfaltung der Logik des „Kampfes um Anerkennung“ hält, die Hegel und dessen Popularisator Alexandre Kojève als dialektischen Prozess beschreiben, an dessen Ende der „Knecht“ selber Herr geworden ist (nämlich über die von ihm zu bearbeitende Natur) und umgekehrt der „Herr“ schliesslich zum Knecht des Knechts wird.¹

Herr ist, wer befiehlt.

Freilich, wer nicht mehr lernen muss, weil er nur noch herrscht; wer nicht mehr zu überzeugen braucht, weil er Gehorsam zu erzwingen vermag; wer nichts mehr suchen muss, weil ihm jeder Wunsch sogleich erfüllt wird, der wird notwendigerweise „dumm“. Und zwar in jeder Hinsicht: Er verlernt,

geduldig zu forschen, was an den Reaktionen des gegebenen Materials auf unsere Erwartungen abzulesen wäre; er verliert das Gefühl für die sozialen Schwingungen und individuellen Empfindlichkeiten, die unsere Interaktionen auslösen. Satt geworden und faul, vergisst er zu träumen und anders und neu zu denken; anders als so, wie es ihm eben gerade ausreichend und gut erscheint.

Dem überheblich, stumpf, sich über sich selber täuschenden „Herrn“ steht andererseits der „Knecht“ – oder der „Sklave“ – gegenüber: Not lehrt ihn denken – und darüber hinaus die Systematik forschenden Lernens. Die Erfahrung der eigenen Unzulänglichkeiten macht ihn geschickt für Fortschritt durch soziale Kooperation. Aus seinen Entbehrungen erwächst ihm die Sehnsucht und das Bedürfnis nach dem Besseren und Guten. – Kein Wunder also, dass sich nach einiger Dauer die Verhältnisse der Herrschaft umkehren – und die anfänglichen „Herren“ bald nicht mehr solche sind. Ich will auf die Entwicklung des von Hegel so genannten „Kampfes um Anerkennung“ jetzt nicht weiter eingehen. Stattdessen möchte ich einige Gedanken zu demjenigen Konzept von „Macht“ anfügen, das einen offenbar leitet, wenn man der Meinung ist, dass Macht dumm macht.

Das Konzept von Macht, das einer Argumentation wie der soeben vorgetragenen zugrunde liegt, findet sein Bild in der Homerischen Figur des Polyphem, des einäugigen, von seinem Göttervater Poseidon verwöhnten Zyklopen, der keine Zweideutigkeit kapiert und der die Schlaueit eines scheinbar Schwächeren nicht ins Kalkül zu ziehen versteht. Nur so ist zu erklären, weshalb Odysseus buchstäblich seinem Zugriff zu entschlüpfen vermag und ihn mit einem simplen Wortspiel zum Narren hält.

„... Er nahm und trank und schmeckte gewaltig
Nach dem süßen Getränk, und bat, noch einmal zu füllen:
Lieber, schenk mir noch eins, und sage mir gleich, wie du heissest,
Dass ich dich wieder bewirt' und deine Seele sich labe!
Wiss, auch uns Kyklopen gebiert die fruchtbare Erde
Wein in geschwollenen Trauben und Gottes Regen ernährt ihn.
Aber der ist ein Saft von Ambrosia oder von Nektar!
Also sprach er; ich bracht ihm von neuem des funkelnden Weines.
Dreimal schenkt ich ihn voll, und dreimal leerte der Dumme.
Aber da jetzo der geistige Trank in das Hirn des Kyklopen
Stieg, da schmeichelt ich ihm mit glatten Worten und sagte:
Meinen berühmten Namen, Kyklop? Du sollst ihn erfahren.
Aber vergiss mir auch nicht die Bewirtung, die du verhiessst!

Niemand ist mein Name; denn Niemand nennen mich alle,
Meine Mutter, mein Vater und alle meine Gesellen.
Also sprach ich; und drauf versetzte der grausame Wüthrich:
Niemand will ich zuletzt nach seinen Gesellen verzehren;
Alle die andern zuvor! Dies sei die verheissne Bewirtung!“²

Zur polyphemisch-einäugigen Macht gehört der Mangel an Einfühlung so gut wie das Übermass an Selbstschätzung. Fehlende Selbstdistanz und -reflexion machen diesen „Herrn“ zwar bedrohlich und schrecklich, wenn man ihm unmittelbar vors eine Auge tritt; ist er aber einmal geblendet, lässt ihn die geistige Unbeweglichkeit so blöde wie jeden werden, der sich selber für den geborenen Sieger hält.

Ist also Polyphem die triftige Verkörperung eines „Herrn“ und zeichnet seine Logik schierer Überwältigung den Grundriss der Leitkategorien von Nietzsches „Herrenmoral“? – „Natürlich nicht!“, ist man sofort geneigt zu rufen. Wenn einer hier der Herr ist, dann ist es doch zweifellos Odysseus, der „Listenreiche“, der „göttliche Dulder“.

In der Tat: Der Homerische Held, der auch unter grösstem Druck nie den Glauben an sich und seine Fähigkeiten verliert, der standhält, wo andere brechen oder wie Ferkel zu quieken beginnen, Odysseus ist einer, um Nietzsche zu zitieren, dieser „Vornehmen“ – „jenseits von Gut und Böse“ –, „welcher Macht über sich selbst hat, der zu reden und zu schweigen versteht, der mit Lust Strenge und Härte gegen sich übt und Ehrerbietung vor allem Strengen und Harten hat“.³

Nur – und das ist mein erster Einwand: Ist denn die absolute Subjektivität der Bewertung und Wertsetzung, die Nietzsche – als ausschlaggebendes Merkmal – prinzipiell mit seinem Typus des Herrn verbindet, – diese Selbstgewissheit, die den Herrn ermächtigt zu sagen: „Was mir schädlich ist, das ist an sich schädlich“, – ist sie so einfach ein- und anzupassen an das für die Odysseische Vernunft gleichfalls zentrale Vermögen, sich in den oder genauer: in *jeden* andern hineinzusetzen; fähig zu sein, dessen Perspektiven zu übernehmen und allenfalls sogar zu *fühlen*, was es heisst, ein Troer, ein Polyphem oder auch ein vom Sirenengesang Faszinierter zu sein? Denn ohne dieses Vermögen der Perspektivenübernahme und Einfühlung in jeden und in alle (auch in die „Sklaven“, um Nietzsches Kategorie zu verwenden) hätte Odysseus seine Taten ja niemals vollbringen können.

Die systematische Grundfrage, die ich stelle, lautet also: Ist das Konzept, das von der These ausgeht, dass „Herr“ derjenige ist, für den „an sich gut ist“, was ihm als „für ihn gut“ einleuchtet, ist Nietzsches Konzept des „Vornehmen“, des „Mächtigen und Herrn“, tatsächlich kompatibel mit einem Begriff von Vernunft, der dem „Herrn“ die Fähigkeit zur Empathie und klugen Perspektivenübernahme selbstverständlich zubilligen muss?

Es ist zu früh, um gleich mit „Ja“ oder „Nein“ zu antworten; und am Ende wird man sehen, dass wir hier auf eine sachlich tiefe Zweideutigkeit stossen, die ein klares „Nein“ oder „Ja“ schwierig macht.

Aber wenn ich zugebe, dass an diesem Punkt tiefliegende Zweideutigkeiten ins Spiel kommen, dann wird man mir gleichwohl einräumen, dass Nietzsches Lob der Stärke und Vornehmheit sehr leicht als Parteinahme für ein höchst eindimensionales und primitives „Recht des Stärkeren“ ausgelegt werden kann, ein Konzept, das kritisch zu attackieren und zu destruieren argumentativ ebenso möglich wie – das vor allem – politisch immer wieder dringlich ist.

Ich komme, mit anderen Worten, zu meinem ersten Hauptstück, zur Kritik der „Vulgata“; das heisst zur Auseinandersetzung mit der nietzscheanischen Begründung der angeblich legitimen, weil „natürlichen“ Geltung von so etwas wie dem „Recht des Stärkeren“.⁴

II.

Dass letztlich das „Recht des Stärkeren“ das wirkliche Recht sei, ist eine Meinung, die man besonders dort hört, wo jemand behauptet, selber ein „Realist“ zu sein, kein blauäugiger Idealist und Gutmensch also, der sich über die auf der Welt herrschenden Gesetze und so auch über sich selbst täuscht. Solche „Realisten“ sind besonders häufig auf dem Feld der sogenannten „Geopolitik“ anzutreffen, und man konnte sie z.B. einigermaßen laut vernehmen, als es um die grundsätzliche Rechtfertigung des Zweiten Irakkrieges gegen Saddam Hussein ging. Ich zitiere als Beispiel den US-amerikanischen Strategietheoretiker Robert Kagan:

„Wir sollten uns nicht länger vormachen, dass Amerikaner und Europäer die gleiche Weltsicht haben. Ja, nicht einmal, dass sie in derselben Welt leben. In der überaus bedeutsamen Frage der Macht – ihres Nutzens und ihres moralischen Wertes – gehen die amerikanischen und die europäischen Ansichten weit auseinander. Europa hat

sich von der Macht losgesagt. Es bewegt sich auf eine Welt zu, die fest in Gesetze und Regeln, in transnationale Vereinbarungen und Kooperationen eingebunden ist. Man betritt ein posthistorisches Paradies der Gewaltfreiheit und des relativen Wohlstandes, in dem sich Immanuel Kants Ideal vom Ewigen Frieden verwirklicht. Dagegen bleiben die Vereinigten Staaten in die Geschichte verstrickt; ihre Praxis der Machtausübung schliesst den Einsatz von Stärke und militärischer Gewalt ein.“⁵

Naturgemäss ist für jeden, der wie Kagan argumentiert, diejenige Vorstellung oder Zielsetzung, die Kants berühmte Schrift von 1795 – „Entwurf zum Ewigen Frieden“ – skizziert, nichts als eine mehr oder weniger raffiniert verschleierte Utopie von Schwächlingen. Was Kant hier ja zeigen will, ist zum einen die normative Struktur völkerrechtlicher Vereinbarungen, die so etwas wie einen Weltfriedenzustand auf Dauer zu stellen vermögen; zum andern, dass eine derartige Struktur für realisierbar zu halten, durchaus nicht in schlechtem Sinne idealistisch sein muss.

Allerdings: Kants Plädoyer für den Vorrang eines gemeinsam gesetzten völkerverbindenden Rechts vor der einsam – oder „souverän“ – ausgeübten Macht des einzelnen Machtstaates, dieses Projekt ist das im Kern unheroisch egalitäre, insofern „unvornehme“ Produkt einer Vernunft des Ausgleichs und der Machtkontrolle.

Kants Schrift fixiert einen gemeinsamen Grundvertrag und die vernunftrechtliche Idee, die die fundamentalen Bedingungen enthält, die ein dauerhaft geregeltes Miteinander der Staaten ermöglichen. Das zielt auf die prinzipielle Transformation der Beziehungen zwischen den involvierten Subjekten; statt Nichtkrieg durch reziproke Abschreckung, soll Frieden durch gegenseitige normative Bindung und *rule of law* entstehen. Und das Ergebnis solcher Weltverfassung ist ein „Föderalismus“ freier Staaten von republikanisch-demokratischer Form; ein „Völkerbund“ also, der den Einzelstaat nicht prinzipiell seiner rechtlichen Souveränität beraubt, obwohl er ihn in ein sowohl normativ wie faktisch-organisationell wirksames Geflecht von Verpflichtungen und Absprachen einbindet.

Gegen all dies muss eine Politik à la Kagan radikal opponieren. Für sie kann ein Entwurf wie der des kantischen Völkerbundes nichts als das Sophisma des Schwächeren und Schwachen sein; die Verschleierung von Impotenz, das Resultat und der Ausdruck von „Sklavenmoral“, um es nietzscheanisch zu sagen. Das Bemerkenswerte an Kants Text ist nun, dass er genau auf

solche Einwände eingeht, also die Behauptung, dass es – im Grunde trivialerweise – ein unbestreitbares „Recht des Stärkeren“ gebe, zu widerlegen versteht.

Ich habe vor ein paar Jahren Kants nicht ganz einfache Argumentation, die auf mindestens zwei Ebenen operiert, nachzuzeichnen versucht.⁶ So genau wie es die Sache verdienen würde, kann ich das hier nicht noch einmal tun. Das Folgende ist daher eine Übereinfachung, die leider gerade auf die Auslegung des prinzipiell Wichtigsten, nämlich auf die Analyse des kantischen Begriffs der praktischen Vernunft, verzichten muss. Aber probieren wir es trotzdem.

Um die im „Ewigen Frieden“ entwickelten Gedanken zu akzeptieren, muss man, wie gesagt, zwei Ebenen trennen: Die Ebene der von Kant vertretenen fundamentalen Negation des sog. „Recht des Stärkeren“ als eines genuinen Rechtes, sowie die Argumentationsebene, auf der es um die von den Gegnern der kantischen Position beschworene angebliche „Natur des Menschen“ geht.

Auf der ersten Ebene begründet Kant das, was im Rahmen seines Vernunftbegriffs vernünftigerweise gesollt ist. Auf der zweiten zeigt er, dass die von den Befürwortern des „Rechts der Stärkeren“ geltend gemachten menschlichen Selbstbehauptungsinteressen (von denen behauptet wird, dass sie die vernunftrechtlich-moralischen Positionen *a priori* als wirklichkeitsfremd durchkreuzen) durchaus vereinbar sind mit den Forderungen der praktischen Vernunft. Und aus beiden Überlegungsketten folgt dann, dass im Namen der „Natur des Menschen“ (bzw. der des Staates) die Unaufhebbarkeit des „Naturzustandes“ – und das heisst: des „Rechts des Stärkeren“ – gerade nicht zu erweisen ist.

Auf die Darlegung des ersten Punktes will ich hier verzichten und bringe lediglich Kants zweites Argument zur Sprache, das sich gegen die sogenannte „realistische“ Deutung der menschlichen (Gewalt)Natur wendet.

Um es genauer begreifen zu können, muss man sich an eine Primäridee von Kants Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung erinnern: Was Kant nämlich zum ersten Mal 1784, mehr als zehn Jahre vor dem „Entwurf zum Ewigen Frieden“, in der Schrift mit dem Namen „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ formuliert, bildet die Basis für die 1795 veröffentlichte Abhandlung. Und die Quintessenz der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte“ lautet, dass die rational eigeninteressierte Verfolgung der eigenen Handlungschancen, betrachtet im Licht kollektiver

Kriegserfahrungen, zusammen mit einer funktionierenden Marktwirtschaft und verwirklichter Demokratie, bei allen Akteuren ein System der Friedensvorsorge erzeugt, ein System der gemeinsamen Kriegsvermeidung, das in der Lage ist, den von Kant keineswegs geleugneten „Hang“ zur Rechts-des-Stärkeren-Logik auszutarieren und damit ein Verhalten zu ermöglichen, das in den Wirkungen demjenigen entspricht, das die praktische Vernunft und ihre Ideale immer schon gefordert haben.

Die von Kant mit leicht ironischem Unterton so genannte „Garantie“ der zwar eigeninteressierten, aber eben auch rationalen Natur des Menschen unterstützt mithin die moralisch-praktische Anstrengung rechtsvernunftgemäss orientierter Reformpolitik. Sie konterkariert daher gerade nicht die entsprechenden Bemühungen, wie das die Vertreter des „Rechts des Stärkeren“ ohne weiteres annehmen.

Im Kontext einer Widerlegung der antiidealistischen Position ist also bedeutsam, dass es die plausible Annahme rational erzeugter kollektiver Lernprozesse ist, die das Fundament der sich selber „realistisch“ nennenden Argumentationen untergräbt. Denn die letzteren operieren mit der These der unaufhebbaren *condition humaine*, durch die das Recht des Stärkeren ein für allemal festgeschrieben sei. Wenn das aber falscher Schein ist, weil Menschen lernen können, sich aus der Lage eines ewigen Krieges aller gegen alle zu befreien, dann entpuppt sich der „Realist“ nicht bloss als realitätswidriger Pessimist; er wird darüber hinaus als aktiver Gegner einer möglichen anderen Entwicklung kenntlich. Das heisst: Er verliert den Anschein der sachlich-neutralen Position. Was er dem Idealisten vorwirft – *pro domo* zu reden –, richtet sich nun gegen ihn selber.

Statt des Gegensatzes zwischen Idealisten und Realisten führt Kant darum den Unterschied zwischen einerseits dem moralischen, aber weltklug pragmatischen Reformisten und andererseits dem voreingenommenen Zyniker ein, welcher im Grunde ein ganz und gar eigennützig handelnder Opportunist ist. Der „moralische Politiker“ jedoch ist kein wirklichkeitsflüchtiger Utopiker, sondern ein geduldiger Arbeiter auf dem Feld möglichen zivilisatorischen Fortschritts.

Ich fasse zusammen: Was Kant gegen den Nietzscheaner vertritt, ist erstens der Befund, dass aus der Natur des Menschen ein Recht des Stärkeren nicht abzuleiten ist; zweitens, dass die Gegenposition von nichts anderem als von einer *petitio principii* ausgeht, also die bellizistisch-enge, ihre These stützende Konzeption der Menschennatur schlicht und unreflektiert als gegeben

voraussetzt. Oder anders gesagt: Nicht nur die polyphemisch vertretene Position des Mächtigen macht einen dumm. Auch die These, dass es letztlich nicht um gemeinsames Recht, sondern stets um den Vorrang der je eigenen Macht geht, tut dies. Denn sie verhindert den möglichen Fortschritt: den „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“ (Kant).

III.

Ich komme zu meinem zweiten Hauptstück, zur direkten Auseinandersetzung mit Nietzsche *ipse*, also nicht mehr mit einem diffusen Nietzscheanismus, sondern mit Nietzsches Text. – Und ich verzichte von vornherein darauf, nachzuweisen, dass dessen Form und Vieldeutigkeit am vulgären Nietzscheanismus keineswegs unschuldig ist. Zu prüfen ist indessen, ob die „antinietscheanischen“ Basisannahmen der Position Kants auch Nietzsches Text selbst zu treffen vermögen.

Um es gleich vorweg zu nehmen: Ja, ich denke, es ist so. Und dabei ist in erster Linie ein Argument von Bedeutung, das mit dem logischen Sinn des Begriffs der argumentativ zu bewährenden objektiven Norm operiert. Mit Hilfe einer kritischen Interpretation der oben bereits angesprochenen Stelle von Aph. 260 möchte ich das jetzt zu zeigen versuchen:

„Die vornehme Art Mensch fühlt *sich* als werthbestimmend, sie hat nicht nöthig, sich gutheissen zu lassen, sie urtheilt ‚was *mir* schädlich ist, das ist *an sich* schädlich‘, sie weiss sich als Das, was überhaupt erst Ehre den Dingen verleiht, sie ist *wertheschaffend*. Alles, was sie an sich kennt, ehrt sie: eine solche Moral ist Selbstverherrlichung. Im Vordergrund steht das Gefühl der Fülle, der Macht, die überströmen will, das Glück der hohen Spannung, das Bewusstsein eines Reichthums, der schenken und abgeben möchte: – auch der vornehme Mensch hilft dem Unglücklichen, aber nicht oder fast nicht aus Mitleid, sondern mehr aus einem Drang, den der Überfluss von Macht erzeugt.“⁷

Ich will zuerst herausgreifen, was mir an diesen Sätzen ohne weiteres plausibel und rational akzeptabel erscheint. Es sind drei Sachverhalte. Man kann sie alle vom Satz „Die vornehme Art Mensch [...] hat nicht nöthig, sich gutheissen zu lassen“ her einleuchtend machen.

Erstens nämlich ist der „Vornehme“ ein freier Geist, der selbstbestimmt urteilt; sich auf seine eigene, selbst erworbene und vollzogene Einsicht verlässt. Das ist zunächst keine andere Haltung als diejenige, die z.B. auch Kant von einem Vernünftigen erwartet, wenn er zum *Sapere aude!* („Wage zu wissen!“) auffordert und in „Was heisst Aufklärung?“ das „Selbstdenken“ als die primäre Kraft eines aufgeklärten Kopfes bezeichnet.

Zweitens: Der zitierte Satz enthält in seinem Fortgang eine zusätzliche Bestimmung; der „Vornehme“, sagt Nietzsche, „urteilt ‚was mir schädlich, das ist an sich schädlich‘“. Das bedeutet, dass eben auch der „Vornehme“ – wie jeder, der ein Urteil fällt – einen Objektivitätsanspruch erhebt; die allgemeine Verbindlichkeit seiner Aussage prätendiert; die Geltung eines nicht nur für ihn, sondern An-sich-Geltenden postuliert. Also genau das tut, was zur logischen Form des Urteilens als solcher notwendigerweise gehört: dass er heraustritt aus der bloss subjektiven Position (= „für mich gut“) und eine Behauptung formuliert, die das beinhaltet, was *für alle* gut zu sein vorgibt. Und wie jeder, der eine Behauptung macht, liefert der „Vornehme“ für seine Prätention auch eine besondere Begründung, nämlich eben selber, durch seine schöpferische, Werte setzende Macht und produktive Kraft, der Grund der objektiven Geltung zu sein: „Die vornehme Art Mensch [...] weiss sich als das, was überhaupt erst Ehre den Dingen verleiht, sie ist *wertheschaffend*.“

Halten wir also fest: Nietzsches „Herren“ urteilen; sie erheben Objektivitätsansprüche, und sie kommen ebenso Begründungspflichten nach. – Die Frage ist freilich, ob ihre Begründungsweise als Richtigkeitsnachweis der jeweils erhobenen Behauptungen zu genügen vermag.

Drittens (und das ist eigentlich nur die andere Seite des schon Konstatierten): Der „Vornehme“ als freier Geist richtet sein Urteil nicht nach der Meinung der Menge aus. Er ist unabhängig, nicht dem „Man“ verpflichtet; von keiner Doxa und Tradition zu beeindrucken. Er ist – wenn es ihm richtig und notwendig erscheint – ein Querkopf, vielleicht ein Fragegenie und jedenfalls ein Aufstörer gängiger Vorurteile wie Sokrates.

Womit ich allmählich zur Kritik von Nietzsches Herrenkonzept übergehe. Zuerst will ich aber rechtfertigen, weshalb man auch den platonischen Sokrates als einen „Vornehmen“ und „Herrn“ anerkennen könnte. Sokrates „weiss, dass er nichts weiss“. Das zeichnet ihn ebenso als „freien Geist“ aus wie als „eigentlichen“ Kopf, der den Mut hat, vor Gericht (und konfrontiert mit gewaltsamem Tod) von seiner Einsicht – seinem „Gutheissen“ – nicht

abzulassen. Ausserdem zielt Sokrates, nicht anders als Nietzsches Aristokraten, auf das Wohlergehen der Polis und auf die Verwirklichung des An-sich-Guten. Was also macht die Differenz zwischen ihm und Nietzsches Herrenmensch aus?

Die Antwort ist nicht besonders schwierig. Offenbar liegt der Unterschied in der Weise, wie Sokrates die von ihm erhobenen Geltungsansprüche zu rechtfertigen sucht, und wie er eine ihm vorgelegte Behauptung prüft. Nämlich eben so, dass er die in jedem Urteil enthaltene Präsumpion untersucht; die Präsumpion, es, das Urteil, gelte zu Recht. Und Sokrates lässt sich dabei ganz selbstverständlich von der Annahme leiten, dass der Grund der Triftigkeit einer Aussage nicht einfach sein Gutdünken ist, sondern eben gegenüber *jedem* und *jeder* zu erläutern ist, die den Verstand gehabt haben zu fragen, warum die gemachte Aussage denn überhaupt gelten soll.

Das also ist die sokratisch-platonische, nicht aber Nietzsches Basishypothese: Dass sich im dialektischen Gespräch, im Austausch sinnvoll verknüpfter Argumente, für alle zeigen kann, was von einer theoretischen oder praktischen These zu halten ist. Ob sie „rational plausibel“ ist oder nicht; d.h. ob sie „objektiv“, also für alle, die überhaupt zu überlegen imstande sind, einleuchtend zu erreichen vermag, was sie zu erreichen versprochen hat; ob es ihr gelingt, das An-sich der Sache, um die es hier geht, in den Blick der Argumentationswilligen zu rücken – oder eben nicht.

Anders erscheint es hingegen bei Nietzsche: Der „Vornehme“ erkläre, „was *mich* gut dünkt, das ist *an sich* gut“; „was mir schädlich ist, das ist *an sich* schädlich“; „was ich als gültig *setze*, das *ist* gültig“. Beide, Sokrates wie der „Vornehme“, gehen also vom selben Gegensatz aus; von der Trennung zwischen dem „Für-mich“ und dem „An-sich“. Doch während Sokrates mit Hilfe dieser Trennung eine Aussage oder Behauptung problematisiert und kritischer bzw. rechtfertigender Reflexion unterzieht, ersetzt Nietzsches „Herr“ dieses *logon didonai*, den Prozess der Argumentation und die diskursive Auseinandersetzung, durch einen *divinatorischen Akt*: Gut, gültig, wahr ist, wovon er allein annimmt, dass es gut, gültig, wahr ist.

Dass der „Vornehme“ bzw. sein Erfinder Nietzsche sich dadurch in schwer zu lösende Selbstwidersprüche stürzen, ist nur allzu offensichtlich. Nietzsche argumentiert ja trotzdem auch selbst; auch er will uns überzeugen, und auch er legt Gründe vor für seine Theorie der Herren- und der Sklavenmoral und für das in ihr entwickelte „Recht des Stärkeren“. Auch Nietzsche zielt auf's An-sich und will es durch die Kraft vernünftiger Überlegung erweisen

– und doch vertritt er im selben Zeitpunkt die Position, dies alles habe der wahre „Herr“ weder nötig, noch sei es überhaupt von Wert. Ein *performativer Widerspruch*, in der Tat! Mit anderen Worten: Selbst, wenn es nicht besonders originell ist, kommt man an der Feststellung nicht vorbei, dass Nietzsches Text logisch inkonsistent erscheint, wenn man sich einigermaßen redlich daran macht, ihn zu entschlüsseln.

IV.

Gleichwohl, das letzte Wort zur Provokation von Nietzsches Text ist damit noch nicht gesprochen. Fangen wir also noch einmal an.

Zwar gehöre es zur logischen Struktur der Aussage, einen Objektivitätsanspruch zu machen und gewiss könne man versuchen, diesen Anspruch mit Gründen als zu Recht erhoben auszuweisen. So dürfte man replizieren und dann fortfahren: Aber zum einen führe gerade der Rechtfertigungsdiskurs in einen endlosen, lähmenden, vitalitätstötenden Widerstreit und Dissens; notwendigerweise, weil die Idee des An-sich eben eine Illusion sei; eine höchst inkonsistente Vorstellung, die zwar die absolute, alles zugleich umfassende Perspektive voraussetze, aber niemals erklären könne, wie so etwas wie eine absolute, d.h. „perspektivenlose Perspektive“ überhaupt zu denken sei. Und zum anderen sei genau diese Idee des An-sich nicht bloss inkonsistent und eine leere Illusion, sondern zugleich gefährlich; nämlich als ideologischer Schleier. Sie diene dem Zweck der Unterdrückung derjenigen, die sich eben nicht vom herrschenden Durchschnitt, vom *angeblich* Allgemeingültigen leiten lassen wollen. – Das ist ein Angriff auf die sokratisch-platonische Dialektik, der schliesslich auf die These hinausläuft, dass nach dem An-sich (dem „objektiv Guten“, der „objektiven Wahrheit“) zu suchen, im Ganzen als sinnlos, vernunftwidrig, lebensfremd und dekadent betrachtet werden muss.

Soweit die Replik. Zweifellos ist diese nicht ohne starke Trümpfe. Aber, so die Duplik, ist diese Replik wirklich geeignet, die zentrale Annahme der sokratisch-platonisch-kantischen Vernunftidee zu entkräften, nämlich die Annahme, dass wir im dialektisch-vernünftigen Hin und Her unserer perspektivisch erzeugten Ansichten zugleich lernen, uns reflexiv zu bewegen? damit lernen, auch auf die je andere, uns ursprünglich entgegengesetzte Seite zu kommen? und durch dies eigene Sehen dessen, was der andere schon gesehen hat (durch Perspektivenübernahme also), lernen, uns von uns selber zu lösen? dadurch reicher werdend und so auch leichter bereit, uns auf den, die, das Andere einzustellen, um endlich eine übergreifende, gemeinsame,

dritte, synthetische Perspektive zu finden? keine letzte, absolute Position, stets also eine provisorische Gemeinsamkeit, dennoch eine Position, die höher ist, weil sie die vorgängigen Stufen übersteigt und die *zugleich egalitär* ist, weil sie allein von denjenigen Vernunftvermögen sich tragen lässt, die grundsätzlich zu jeder zurechnungsfähigen Subjektivität gehören? – Soll das alles Illusion sein?

Nein, keineswegs. Illusion ist lediglich die Vorstellung, endlich die restlos umfassende Einsicht zu erreichen. Nicht aber der Gedanke, in und dank der Orientierung an der Idee der finalen Wahrheit die je gegebenen Relativitäten soweit wie möglich zu reflektieren und dadurch immer wieder zu erkennen, woher die Widersprüche und Gegensätze kommen. Sokrates und Plato beharren ja stets nur darauf, dass es möglich und sinnvoll – und tief erstaunlich – ist, dass wir das Gute *suchen* können. Es in einen definitiven Begriff fassen zu wollen, kommt weder dem einen noch dem andern in den Sinn. Verzichtet man aber auf die Orientierung an dieser regulativen Idee einer finalen Wahrheit, dann hat das zur Folge, dass die Suche nach dem An-sich, der objektiven, allgemeingültigen Bestimmung, jederzeit abgebrochen werden kann. Das heisst: Aus dem sokratischen „Wissen des Nichtwissens“ und der entsprechenden Anstrengung, die eigenen Relativitäten um willen besserer, umfassender Annahmen zu transzendieren, wird ein herrischer Subjektivismus, der sich sehr schnell mit der Gleichung beziehungsweise dem Schluss „für mich“ gut, ergo: „an sich“ gut, zufrieden gibt und auf Selbstreflexion und Perspektivenübernahme verzichtet, um mit ziemlich grosser Wahrscheinlichkeit bei der *nietzscheanischen* Position des „Recht des Stärkeren“ und in jener Selbstgerechtigkeit der Macht zu enden, die – nun eben – „dumm macht“.

Ich behaupte nicht, dass der „Vornehme“ des Aphorismus 260 notwendigerweise mit dem Nietzscheaner der Vulgata zusammenfällt, doch die kantischen Einwände gegen den Letzteren sind gewiss auch für den reflektierten Vertreter der „Herrenmoral“ von hoher Relevanz.

Und jetzt noch eine allerletzte Überlegung.

Ich habe zu Beginn zwei Verkörperungen der Macht einander konfrontiert: Polyphem und Odysseus. Was den einen dumm macht (die Unfähigkeit, sich selber zu überschreiten und „an der Stelle des Andern zu denken“), ist für den anderen kein Problem, weil darin gerade seine Stärke liegt: sich in sein Gegenüber hinein zu versetzen, so dass er dessen Verhalten kalkulieren und die künftigen eigenen Antworten planen kann. Zum wahren „Herrn“

und Herrscher zähle ganz selbstverständlich auch die Kompetenz der Einfühlung und Könnerschaft auf dem Feld der antizipatorischen Sozialkunde.

Das mag man gerne zugeben; aber ist der Begriff der *Rationalität*, der demzufolge dem „Herrn“ zugesprochen werden kann, auch mit jener *Vernunft-idee* identisch, die der kantischen Auffassung vom Menschen als einem Vernunftwesen zugrunde liegt? – Nein, ganz sicher nicht.

Auseinanderzuhalten sind nämlich zwei Formen menschlicher Vernünftigkeit: eine *strategische* und eine *kommunikative*. Die strategische Rationalität nimmt den Anderen und seine Perspektiven zwar wahr und baut auf diese Feststellungen die egozentrische Konstruktion ihrer Machtspielzüge, aber sie bleibt doch stets ihrem einen und einzigen Ziel verpflichtet – alles vom isolierten eigenen Machtwillen her zu denken und zu ordnen.

Die kantisch-kommunikative Vernunft hingegen hat diese Voraussetzung von Anfang an überschritten. Sie denkt die Welt nicht nur unter dem Gesichtspunkt einer monadisch-egozentrischen Grundstellung, sondern unter der Bedingung, dass eine vernünftige Gemeinsamkeit möglich ist, die sich primär am Gedanken des *Für-uns-alle*-Förderlichen orientiert, also am Ideal einer weder von der einen noch von der anderen Seite dominierten Praxis, die ihre Mitte im Gleichgewicht ihres alle Teilnehmer zusammenführenden Vollzugs besitzt.

So lange Odysseus aber nicht an diesem Ideal zu messen ist, sondern nur am Bild des virtuosen Machtmenschen, der Löwenmut mit fuchsischer Schläue zu kombinieren versteht, so lange bleibt der Homerische Held zwar ein Beispiel für die mögliche Intelligenz der Macht, aber dennoch kein Gegenbeispiel gegen die Möglichkeit kommunikativer, vernünftiger „moralischer Politik“, deren Realitätstauglichkeit Kant so entschieden verteidigt. Mit andern Worten: Der „Vornehme“ muss sich entscheiden zwischen einer kantisch-kommunikativen Variante intelligenter Macht und einer egozentrisch-strategischen Version.

Doch nur die eine, die kantische, kann ihn davor bewahren, am Ende zwar nicht das Opfer von Dummheit, aber seiner Hybris zu werden – und sich auf den Weg jener langen Lektion machen zu müssen, die der Homerische Held auf exemplarische Weise von Troja bis zur Heimkehr nach Ithaka durchlaufen muss.

Anmerkungen

¹ G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, B. Selbstbewusstsein, IV.A. Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft, v.a. 2. u. 3.

² Odyssee IX, 353-370, Übersetzung von Johann Heinrich Voss.

³ F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Aph. 260, in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA) 5, hg. von G. Colli und M. Montinari, München (1980, ²1988) Neuausgabe 1999, 210, Zeile 3ff.

⁴ „Vulgata“, darunter verstehe ich die verbreitete und vereinfachte Form der Aneignung von Nietzsches Gedanken. Merke: Nietzsche war kein Nietzscheaner; so wenig wie etwa Machiavelli ein Machiavellist gewesen ist.

⁵ R. Kagan, Mission Ewiger Friede. Die Europäer sind schwach – deshalb können sie Amerikas Macht nicht begreifen, Die Zeit, 11. Juli 2002, 9.

⁶ G. Kohler, Kagan vs Kant. Konturen der neuen Welt(un)ordnung, in: ders. und U. Marti (Hg.), Konturen der neuen Welt(un)ordnung, Beiträge zu einer Theorie der normativen Prinzipien internationaler Politik, Berlin/New York 2003, 11-51.

⁷ Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Aph. 260, KSA 5, 209f, Zeile 25ff.

Einführung

Menander gehört zu den grossen Dichtern der Weltliteratur. Das hat gewiss auch mit der feinsinnigen sprachlichen Gestaltung zu tun, in der er die Personen seiner Komödien stilisiert. Es hat aber vor allem – und das hängt damit zusammen – mit dem Menschenbild zu tun, das Menander in den Charakteren der Männer und Frauen seiner Komödien entwirft. Sein Werk bedeutet für mich ein Grunddatum in der Literaturgeschichte der Menschlichkeit.

William D. Furley arbeitet an einer kritischen Ausgabe der Epitrepontes („Die sich einem Schiedsgericht unterwerfen“), einer Komödie Menanders, die wie auch andere Stücke uns erst im letzten Jahrhundert durch überraschende Handschriftenfunde wieder geschenkt wurden. Furley wirkt seit 1980 am Seminar für Klassische Philologie der Universität Heidelberg und ist daselbst seit 2003 Titularprofessor.

Hans-Ulrich Rüegger

Verstehen und Missverstehen im menschlichen Miteinander: ein Leitmotiv bei Menander

von William D. Furley

Es ist zum Unterschied zwischen der uns erhaltenen Alten Komödie von Aristophanes (spätes 5. Jh.) und der im 20. Jh. wieder entdeckten sogenannten Neuen Komödie von Menander (spätes 4. Jh.) viel geschrieben worden. Man vergleicht etwa die fantastischen und fantasievollen Geschichten des Aristophanes mit den eher banalen Alltagsgeschichten von Menander. Oder man weist auf die Anzüglichkeit, ja Obszönität, des aristophanischen Humors im Vergleich zum dezenten, leisen Stil von Menander. Offenbar spielte der Chor bei Aristophanes, häufig als Tiere wie Wespen, Vögel oder Frösche oder aber als Fantasiewesen wie Wolken bekleidet, mit langen, geistreichen Liedern und lebhaftem Tanz eine für die Aufführung prägende Rolle. Anders bei Menander: Hier sind die Chorpartien nicht einmal in den Texten erhalten. Der Auftritt des Chors – viermal im Stück – scheint eher stereotyp gewesen zu sein.



Illustration 1: Bildnis von Menander. Mosaik im Haus des Menander bei Mytilene. S. Jobst (1972)

Was dabei aber bisher meines Erachtens nicht richtig erkannt wurde, ist ein anderer, ganz wesentlicher Unterschied zwischen diesen beiden Hauptvertretern der attischen Komödie. Ich meine die Tatsache, dass bei Aristophanes die Hauptfiguren der Stücke nie im Dunkeln tappen, wer sie oder die Anderen sind oder was los ist im Stück. Im Gegenteil: Die Situationskomik

ist immer glasklar. Der Humor ergibt sich aus der fantastischen Situation, die nie zweideutig sein darf. Eine menandrische Komödie andererseits beruht meistens – fast möchte ich sagen, immer – auf grundlegenden Missverständnissen. Während das Publikum durch den Prolog aufgeklärt wird, wie der wahre Sachverhalt im bevorstehenden Stück ist, geniessen die Spielfiguren diesen Vorteil nicht: sie agieren und interagieren mit einander, indem sie sich durch den Schein verleiten lassen. Erst allmählich im Laufe des Stückes kommt Licht ins Dunkel. Eine Komödie von Menander, könnte man verallgemeinernd sagen, zeichnet den Weg einer kleinen Gruppe verwandter und befreundeter Menschen aus einem durch Missverständnisse verursachten Chaos in ihren Beziehungen zur Verständigung und Versöhnung am Schluss.

Ein Beispiel macht diese typische Struktur deutlich. In der *Aspis* („Schild“) kehrt der Diener eines Offiziers mit der traurigen Nachricht heim, sein Herr sei bei einem Feldzug in Kleinasien gefallen. Er, der Diener, kehre nun mit der reichen Kriegsbeute des Herren nach Hause. Ein habgieriger Onkel nimmt diese Kunde wahr und freut sich schon, die Beute unter seine Klauen zu reissen, indem er die Erbin des gefallenen Offiziers zu heiraten plant. Gleich nach dieser Anfangsszene aber erscheint die Göttin Tyche („Glück“), um den Prolog zu sprechen. Sie erklärt, wie es zu einer Verwechslung gekommen ist. Der vermeintlich gefallene Herr, Kleostratos, habe den Schild eines anderen bei der Schlacht geführt; seinen dagegen habe ein anderer in der Eile gegriffen und sei darunter gefallen. Kleostratos lebe noch und werde auch bald heimkehren.

Mit diesem Wissensvorsprung kann das Publikum vergnügt zusehen, wie die Spielfiguren im Dunkel tappen. Der habgierige alte Onkel Smikrines plant seine Hochzeit mit der reichen Erbin; er wird aber durch den Diener Daos und den jungen Mann Chaireas, der das Mädchen heiraten sollte, hereingelegt. Sie spielen vor, der Bruder des Smikrines sei todkrank; bald werde es eine noch reichere Erbin geben. Smikrines fällt darauf ein: er lässt die Finger von dem ersten Mädchen und wünscht, diese noch reichere Erbin zu heiraten.

Unser Text von *Aspis* bricht im vierten Akt ab. Wir wissen, dass Kleostratos heimkehrt, nicht aber, wie die Fäden der Handlung von Menander zusammengeführt werden. Das Beispiel zeigt aber in aller Deutlichkeit, worum es mir hier geht: Die Pläne und Handlungen der Spielfiguren beruhen auf einem Missverständnis. Das Unverständnis seiner Figuren nutzt Menander, um ihre Psychologie zu beleuchten. Der habgierige Onkel Smikrines, der so

scheinheilig die Kunde vom Tod Kleostratos' bedauert, zeigt seinen wahren Charakter durch die Scheinsituation gleich zweimal. Seine Heiratspläne haben nur den einen Grund: Geldgier. Umgekehrt leuchtet der ‚gute‘ Charakter des Chairestratos, Smikrines' Bruder, in der Scheinsituation noch deutlicher hervor. Er will nur das Beste für die Hinterbliebenen des Kleostratos. Und dem schlaunen Diener Daos wird gute Gelegenheit gegeben, seine Fähigkeiten einzusetzen, indem er Smikrines reinlegt.

Ein Stück Menanders ist wie ein psychologisches Experiment: Es wird eine neue, brenzlige Situation vorgespielt. Dann lässt der Autor die betroffenen Personen auf die neue Situation und aufeinander reagieren. Dabei zeigen sie ihre Stärken und Schwächen, ihre ganze Menschlichkeit. Das Missverständnis erweist sich in Menanders Händen als bewährtes Mittel, unter die Oberfläche menschlicher Beziehungen zu schauen. Wenn alles glatt läuft, verfolgen Individuen ihre Vorhaben ohne von anderen gehindert zu werden und ohne diese zu beeinträchtigen. So könnte man das Miteinander in einem gut organisierten Büro vorstellen: Jeder kennt seinen Platz, seine Aufgabe, seine Stellung in der Hierarchie, seine Grenzen. Zuhause aber in Familien, unter Freunden und in der Liebe, läuft alles im seltensten Fall glatt. Die kleinste Lüge, ein geringer Vertrauensbruch, ein Verschweigen wichtiger Gedanken oder eben ein reines Missverständnis genügt nicht selten, um die Harmonie aus dem Lot zu bringen. Die Störung kann oberflächlich, leicht zu beheben sein oder sie kann fatal sein. Menander macht das Missverständnis zum Kern seiner dramatischen Kunst. Sobald es da ist, das Missverständnis, schlägt es im menschlichen Umfeld ungeahnte Wellen oder, um ein anderes Bild zu brauchen, wächst ein Missverständnis in Menanders Komödie wie ein bösartiges Geschwür, das in gesundes umliegendes Gewebe eindringt und droht, den ganzen Organismus in Beschlag zu nehmen.

Das Chaos, das ein Missverständnis bei Menander auslöst, hat verschiedene Aspekte. Auf der Oberfläche ist es handlungsbestimmend, indem die Charaktere auf die falsch eingeschätzte Situation reagieren. Tiefer jedoch sind die psychischen Veränderungen, welche die Charaktere im Zuge der Handlungen erleben. Es handelt sich also nicht um Missverständnisse wie in einer Farce, die helles Gelächter auslösen. Im Gegenteil, die Missverständnisse und die daraus resultierenden Verwicklungen sind häufig ernstesten Charakters: ein Liebhaber fürchtet, seine Geliebte auf ewig zu verlieren; ein Ehemann verlässt seine Gattin in der festen Überzeugung, sie habe ein uneheliches Kind auf die Welt gebracht; ein Vater zürnt seinem über alles geliebten Sohn, weil er denkt, dieser habe ihm seine Geliebte ausgespannt.

Ernst, ja, bürgerlich auch. Die Handlungen Menanders unterscheiden sich von vielen modernen Fernsehserien oder Soaps nicht wesentlich. Sie spiegeln sozusagen das Ewig-Menschliche, die ewig wiederkehrenden Themen der Populärliteratur. Die Bühne Menanders ist sehr beschränkt: zwei Häuser stehen nebeneinander. Das ganze Schauspiel entwickelt sich aus den Spannungen zwischen Personen dieser zwei Familienstände. Die grossen, öffentlichen Themen eines Aischylos oder auch eines Aristophanes scheinen verloren gegangen zu sein. Angesichts dieser ernüchternden Tatsache neigen manche dazu, einen tieferen Sinn hinter den bürgerlichen Dramen Menanders zu suchen.

Man hört beispielsweise eine politische Botschaft aus den häuslichen Dramen heraus. Susan Lape (2004) etwa will hinter dem wiederkehrenden Motiv der glücklichen Hochzeit am Ende eines Stückes die Bestätigung des attischen Oikos als Basis der attischen Demokratie erblicken. Die Bestätigung des Oikos als althergebrachter Institution der attischen Gesellschaft sei nach Lape implizite Propaganda gegen die makedonische Besatzungsmacht, die zu dieser Zeit Athen fest in ihrem Griff hielt.

Oder man entdeckt hinter den Familiendramen Menanders eine tiefe philosophische Schicht, die von der Prägung durch seine Bildung in Aristoteles' Philosophenschule im Lykeion herrührt. Eine ganze Reihe von Forschern haben Züge der peripatetischen Philosophie in den Komödien Menanders zu erkennen geglaubt. Der Einfluss philosophischen Gedankenguts auf Menanders Dichtung ist meines Erachtens nicht zu bestreiten. Die intellektuelle Dimension seines Werkes beruht ganz wesentlich auf Lehren und Erkenntnissen, die wir Aristoteles oder seinem Nachfolger Theophrast zuschreiben können. Auch die Terminologie, die Menander in seinen Stücken verwendet – *hamartia* („Fehler“) etwa oder *anagnorismos* („Wiedererkennung“) – scheinen auf Aristoteles' *Poetik* direkt Bezug zu nehmen. Es seien die Arbeiten von Konrad Gaiser (1967), Steinmetz (1960), Barigazzi (1965) oder S. Jaekel (1984) in diesem Zusammenhang genannt.

Die peripatetische Philosophie hatte aber trotz ihrer Entstehung in Athen internationale Ausprägung. Aristoteles stammte bekanntlich wie Philipp und Alexander selbst aus Makedonien. Seine Schule und deren berühmtester Schüler, Demetrios von Phaleron, mit dem Menander befreundet gewesen sein soll, gerieten in Athen wegen ihrer fremden, möglicherweise pro-makedonischen Haltung in Ungnade. Aristoteles musste sich nach Assos in Kleinasien zurückziehen. Demetrios wurde abgesetzt und musste fliehen. Es ist überliefert, dass sein Freund Menander dabei auch nur knapp dem Tod

entging. In seinen Stücken nimmt er zur Besatzungsmacht Makedonien überhaupt nicht Stellung. Ich meine aber, gerade dieses Schweigen zum tagespolitischen oder auch historischen Geschehen in Athen sagt viel aus: Die Menschen seiner Stücke sind nur Menschen, nicht traditionsbewusste Athener. Die Handlungen könnten überall in Griechenland spielen. Nur einmal, in der *Samia* (V. 101f.), finden wir so etwas wie ein Lob Attikas im Unterschied zu anderen Ländern. Mir scheint es, als ob Menander seine Stücke dem neuen Zeitgeist der Internationalität – oder besser gesagt der Interpolisität – anpassen wollte. Die Unabhängigkeit einzelner Poleis wurde eben durch die makedonische Expansion vernichtet. Es entstand ein zwar knirschender, aber faktisch existierender Hellenismus, der in das von uns benannte hellenistische Zeitalter und die sprachliche *Koine* mündete. Die Allerweltsgeschichten, die Menander für sein Theater favorisierte, scheinen der neuen politischen Realität Rechnung zu tragen.

Das einmal gesagt, folgt das Interessante: Innerhalb seiner auf minimalen Rahmen reduzierten Bühne schuf Menander etwas ganz Neues: ein psychologisches Spiel von Figuren, die, von äusseren Einflüssen und Ambitionen praktisch befreit, sich ganz auf einander und auf sich in diesem Miteinander konzentrieren können. Missverständnisse sind dabei das wichtigste Mittel Menanders, um diesen Kochtopf zum Brodeln zu bringen.

Perikeiromene

Die Handlung des Stückes *Perikeiromene* („Die Frau mit abgeschnittenem Haar“) beruht auf einem einzigen, gravierenden Missverständnis. Ein junger Offizier, Polemon, der seine Freundin Glykera innig liebt, erwischt sie eines Tages an der Haustür, während sie einen anderen Mann küsst. Wütend vor Eifersucht und Schmerz greift er kurzer Hand zur Schere und schneidet Glykera ihre Haare ab, damit sie nicht mehr attraktiv sein wird. Entsetzt und verletzt durch diese Misshandlung zieht Glykera aus und sucht Zuflucht im Hause der Nachbarin Myrrhine. Zufällig ist es auch das Haus des jungen Nebenbuhlers, Moschion, so dass Polemon noch unglücklicher wird, als er es erfährt.



Illustration 2: Glykera verlässt verschleiert das Haus des Polemon.
Wandgemälde im 2. Hanghaus in Ephesos (S. Jobst, 1972)

Nach dieser dramatischen Eingangsszene spricht eine göttliche Person, Agnoia („Unwissenheit“), den Prolog. Der fremde Mann sei tatsächlich der Bruder von Glykera: Sie weiss das, er nicht, so dass der Kuss für sie nur brüderlich war, für ihn aber leidenschaftlich. Agnoia erklärt vorsorglich: Dieses Missverständnis habe sie nur deshalb eingeleitet, damit die Geschwister ihre wahre Identität entdecken und Glykera heiraten kann.

Nach dem Prolog schaut das Publikum dem nachfolgenden Spiel mit privilegiertem Vorwissen zu. Nicht so die Spielfiguren. Sie leiden sozusagen alle unter falschen Vorstellungen. Polemon ist zutiefst betrübt, weil er glaubt, Glykera für immer gegen ihn gestimmt zu haben. In den Versen 506-7 stösst er den herzerreissenden Seufzer aus:

„Glykera hat mich verlassen, verlassen hat sie mich, / Glykera!“
(*Glykera me kataleloipe, kataleloipe me / Glykera*)

Moschion, der vermeintliche Nebenbuhler, liebt Glykera und nimmt fälschlich an, sie sei zu Myrrhine gezogen, um in seine Nähe zu kommen, weil sie seine Liebe erwidert. Menander spielt wiederholt auf dieses Missverständnis an. Dabei wirkt Moschion lächerlich, weil er sein menschliches Umfeld gänzlich falsch konstruiert. Er stellt seinen Diener an, um die Lage zu Hause, da Glykera nun eingezogen ist, zu erkunden. Er ist enttäuscht und erbost, von Daos zu hören, die Frauen drinnen schienen ihn gar nicht zu beachten.

Auf diese Weise stellt Menander die Gefühle von Polemon und Moschion in pikantem Kontrast zueinander. Polemon geht irrtümlich davon aus, Glykera habe ihn für einen anderen verlassen, und ist darüber tot traurig. Moschion geht irrtümlich davon aus, Glykera sei zu ihm gezogen, weil sie ihn will, und ist verletzt und enttäuscht darüber, dass sie sich für ihn nun gar nicht zu interessieren scheint. Am Ende wird alles aufgeklärt und Polemon und Glykera finden wieder zu sich. Man könnte aber vermuten, dass der Schreck ihnen noch in den Knochen sitzt: bei Glykera, weil sie missverstanden wurde und eine körperliche Misshandlung über sich ergehen lassen musste; bei Polemon, weil er erlebt hat, wozu er mit seinen verletzten Gefühlen fähig ist. Die Handlungen Menanders sind nicht unbedingt deshalb harmlos, weil sich am Schluss alles im Guten auflöst. Man könnte das Gegenteil meinen: Die Handlung hat gezeigt, wie tief sich Liebende durch Missverständnisse verletzen können. Und solche Dinge wiederholen sich meistens, wie das Leben lehrt.

Samia

Das auslösende Missverständnis in *Samia* ist anders geartet und vielschichtiger. Während sein Ziehvater im Ausland war, hat ein junger Mann, Moschion, der Tochter von nebenan ein Kind gemacht. Brav beabsichtigt er, diese auch zu heiraten, fürchtet aber die Rückkehr des Vaters und das schwierige Gespräch, in dem er ihn um die Einwilligung in seine Heiratspläne bittet. Vorsorglich haben Moschion und die Hetäre des Vaters, Chrysis aus Samos, ausgemacht, sie werde sich als Mutter des Kindes ausgeben.

Nun kehrt der Vater Demeas mit seinem Freund und Nachbarn Nikeratos heim. Die beiden haben unter sich schon Pläne geschmiedet: Der Sohn Moschion soll die Tochter des Nachbarn heiraten. Wenn das gefürchtete Gespräch dann zwischen Adoptivsohn Moschion und Vater Demeas stattfindet, macht sich das Missverständnis zum ersten Mal bemerkbar. Moschion fragt seinen Vater ängstlich, warum er so verärgert aussieht. Die Antwort kommt für Moschion überraschend: Der Vater ist über seine Hetäre erbost, die ein ungewolltes Kind in die Welt gesetzt hat. Umgekehrt ist Vater Demeas überrascht, wenn Moschion zur Heirat mit dem Mädchen von nebenan sofort zustimmt.

Bald spitzt sich die Lage zu. Demeas holt für die bevorstehende Hochzeit Lebensmittel aus der Speisekammer. Währenddessen hört er ungewollt die Worte einer Magd, die das Baby auf ihrem Schoss hält und tröstet. Dabei

gibt sie bekannt, dass Moschion dessen Vater sei. Demeas kann diese Kunde nur in einer Weise verstehen: Moschion ist der Vater von Chrysis' Baby. Sein eigener Sohn habe ihn mit seiner innig geliebten Samierin betrogen!

Auf Wut und Empörung folgt dann eine überraschende Wende in Demeas' Gemüt. Weil ihm im Leben nichts wichtiger ist als sein gutes Verhältnis zu seinem Sohn, versucht er, die Schuld von Moschion auf Chrysis zu schieben. Wenn Moschion ihm nämlich seine Samierin hätte wegnehmen wollen, hätte er nicht zur geplanten Vermählung mit Nikeratos' Tochter zugestimmt. Durch die Heirat habe er seiner ‚Helena‘ drinnen vielmehr entfliehen wollen. Sicherlich habe sie ihn in einem schwachen Moment – als er einmal zu viel getrunken habe – verführt. Nicht Moschion sei der Böse, sondern seine Freundin, die sich als Hure nun entpuppt habe. Interessant an Demeas' Monolog ist, wie Menander sein inneres Mit-sich-Ringen zeichnet. Demeas reimt sich ein Bild der Ereignisse zusammen, das der Wirklichkeit zwar nicht entspricht, dafür aber seinem Wunsch, an den guten Charakter des Adoptivsohns zu glauben.



Illustration 3: Demeas setzt Chrysis vor die Tür. Mosaik im Haus des Menander bei Mytilene. S. Charitonidis et al. 1970

Als Folge seiner Überlegungen setzt Demeas Chrysis unter Beschimpfungen und Drohungen vor die Tür. Diese findet mit ‚ihrem‘ Baby Zuflucht bei Nikeratos. Im vierten Akt, der meistens den Höhepunkt einer Komödie bei

Menander bringt, führt Menander die Fäden der verzwickten Ereignisse in einem Feuerwerk der aufbrausenden Gefühle und Enthüllungen zusammen. Der erhöhten Spannung passt er auch das Metrum an: Vom üblichen Trimeter wechselt er in den längeren und damit schneller gesprochenen Tetrameter.

Demeas beschliesst, seine Wut ‚herunterzuschlucken‘ und die Hochzeit im Interesse der Familien über die Bühne zu bringen. Nikeratos und Moschion kommen dann auf ihn zu. Moschion ergreift für Chrysis Partei: Sein Vater möge sie zurücknehmen, sie sei an der Sache doch unschuldig. Dies kann nur als Affront auf Demeas wirken, der überzeugt ist, Chrysis habe ihn mit seinem eigenen Sohn betrogen. Er fährt hoch, beschimpft seinen Sohn, spricht schliesslich seinen Verdacht aus: Moschion sei der Vater von Chrysis' Kind. Moschion beschliesst, um grösseres Übel zu vermeiden, die Wahrheit zu sagen. Er bestreitet den Vorwurf nicht, fügt aber hinzu: „Was ist daran so schlimm? Zigtausende Menschen haben das gemacht.“

Nicht nur Demeas empört sich über diese unverschämte Antwort. Auch Nikeratos dämmert es plötzlich: Sein künftiger Schwiegersohn habe bereits der Mätresse seines alten Freundes Demeas ein Kind gemacht! Und der soll an diesem Tag seine Tochter heiraten? Er kocht über vor Wut, beruft sich auf die schlimmsten mythischen Vorbilder – Tereus, Ödipus, Thyest – um dem Ausmass des von Moschion begangenen Unrechts Ausdruck zu verleihen (V. 495f.). An Demeas' Stelle, poltert er, hätte er die Hetäre sofort verkauft und seinen Adoptivsohn aberkannt. Er stürmt ins Haus.

Sobald Moschion mit seinem Vater aber allein ist, kann er ihm die Wahrheit sagen: Nicht Chrysis, sondern Nikeratos' Tochter ist die Mutter des Kindes, er der Vater. Der erste Schritt zur Versöhnung zwischen den beiden ist getan, ein Teil-Anagnorismos, um den peripatetischen Terminus zu benutzen.

An dieser Stelle erhöht Menander das Tempo der Handlung, indem er mehrere Auftritte und Abgänge rasch aufeinander folgen lässt. Der Eindruck eines hektischen Kommens und Gehens erhöht auch den Puls des Zuschauers.

Nikeratos erscheint mit einer neuen Hiobsbotschaft: Seine Tochter habe er beim Stillen des Kindes erwischt. Moschion erschrickt verständlicherweise, als er dies hört, und sucht das Weite. Nikeratos geht wieder hinein. Demeas hört ein furchtbares Gebrüll drinnen. Nach wenigen Versen rennt Nikeratos wieder heraus, um Demeas mitzuteilen, die Frauen drinnen hätten sich ge-

gen ihn verschworen, sie gäben das Kind nicht heraus. Er droht, seiner eigenen Frau Hand anzulegen, und verschwindet wieder ins Haus. Als nächste rennt Chrysis mit dem Baby in ihren Händen aus dem Haus. Sie sei vor Nikeratos, der dicht auf ihren Fersen auch hereingestürmt kommt, auf der Flucht. Demeas stellt sich seinem Freund in den Weg. Es kommt zu einem Gerangel, während Chrysis sich und das Kind im Haus des Demeas in Sicherheit bringt. Schliesslich gelingt es Demeas, Nikeratos dazu zu bringen, sowohl von weiteren Tötlichkeiten abzulassen als auch einzusehen, dass man besser mit der Hochzeit fortfährt. Wer weiss, sagt er etwas süffisant, vielleicht habe ein Gott seine Tochter geschwängert, wie Zeus die Danae.

In diesem fulminanten vierten Akt ist es Menander gelungen, nicht nur eine, sondern gleich drei Beziehungskrisen zu inszenieren, um sie dann am Schluss zur Versöhnung oder Teil-Versöhnung zu führen: Demeas-Chrysis; Demeas-Moschion; Demeas-Nikeratos.

Alle Zerwürfnisse beruhen auf Missverständnisse. Alle Missverständnisse lassen sich auf einen Fehltritt – *hamartia* oder *hamartema* ist der peripatetischer Ausdruck – zurückführen: Die vorzeitige Schwangerschaft des Mädchens verbunden mit dem Versuch, diese vor den Augen der Väter zu vertuschen. Alle Missverständnisse werden Stück für Stück durch den wachsenden Kenntnisstand des Demeas aufgeklärt. Am Schluss bleibt ihm die Aufgabe, den Zorn seines Freundes Nikeratos zu beschwichtigen. Er tut dies, in dem er mit diesem ‚herumspaziert‘ und dabei von anderen wundersamen Schwangerschaften erzählt. Dreimal benutzt Menander dabei das Wort *peripateo* (587, 588, 607). Es scheint, als ob er sich einen Scherz auf Kosten seiner Bildungsstätte, des Peripatos, erlaubt: Wie ein Philosoph hat Demeas die Probleme aufgeklärt. Das Unerklärliche dabei – die voreheliche Schwangerschaft des Mädchens – erklärt er nach wahrer Philosophen-Art – durch die Götter.

Werfen wir einen Blick zurück. Die Missverständnisse, die einer menandrischen Handlung zugrunde liegen, sind nicht von der ärgerlichen Art etwa der Geschichten von Pyramus und Thisbe oder von Romeo und Julia. Das Verhalten, auf dem das Missverständnis gründet, ist meist ziemlich verständlich. Moschion *musste* die Schwangerschaft des Mädchens vor den Vätern verheimlichen. Dass Chrysis den Makel des ungewollten Kindes auf sich nahm, weil sie dachte, Demeas werde ihr das aus Liebe schon verzeihen, war an sich kein schlechter Plan. Ein Plan allerdings mit ungeahnten Folgen, die alle drei Beziehungen fast in die Brüche gehen liessen.

Der Kuss in der *Perikeiromene*: ein sehr kleines *hamartema* der Glykera, weil sie wusste, sie küsse nur ihren Bruder – aber ein Kuss mit ungeahnten Folgen, die über den Weg der Krise zur Aufklärung am Schluss führten.

Der Schild in der *Aspis*: der Falsche liegt unter einem bekannten Schild. Eine leichte Verwechslung bei Kriegswirren, der Auslöser aber von ungeahnten Komplikationen unter den ‚Hinterbliebenen‘.

Schon das auslösende Missverständnis ist bei Menander also eines, wie es in der Welt alltäglich vorkommt. Die weiteren Entwicklungen und Komplikationen ergeben sich daraus als natürliche Folge der geänderten Situation und der betroffenen Persönlichkeiten. Es scheint, als ob Menander das peripatetische Prinzip des *eikos*, der Wahrscheinlichkeit oder Plausibilität, im gelungenen Drama beherzigt habe. Meist führt Menander den Plot zum Höhepunkt im vierten Akt. Dann setzt Einsicht und Versöhnung schlagartig – wie im *Dyskolos* – oder stufenweise – wie in den *Epitrepontes* – ein. Der fünfte Akt stellt meistens ein Nachspiel dar, das für weitere Erheiterung nach Lösung des gordischen Knotens sorgt.

Ein Stück Menanders endet glücklich. Wie oben angedeutet, mag man jedoch zweifeln, ob *they all lived happily ever after*, wie in einem Märchen. Vielmehr scheint Menander einen neuralgischen Punkt im Stück getroffen zu haben, der diesmal nicht zur gefürchteten Katastrophe führt. Wenn die Tragödie nach Aristoteles ihre Wirkung erzielt, indem sie Furcht und Mitleid beim Zuschauer weckt, gilt umgekehrt für Menanders Neue Komödie: Sie ruft beim Publikum Erleichterung und Erheiterung hervor. Der Ernst des Lebens wird sozusagen homöopathisch behandelt: Eine Pseudo-Krise auf der Bühne, die durch Missverständnisse zustande kommt, wirkt gegen die echten Krisen im Leben wie ein Impfstoff, der die gleichen Symptome zwar wie bei einer ernsthafter Erkrankung hervorruft, aber ohne deren lebensgefährlichen Verlauf.

Literatur

- Barigazzi, A. (1965): *La formazione spirituale di Menandro*, Turin.
- Charitonidis, S., L. Kahl, R. Ginouvès (1970): *Les mosaïques de la maison du Ménandre à Mytilène*, *Antike Kunst* 6, Beiheft, Bern.
- Gaiser, K. (1967): *Menander und der Peripatos*, *Antike und Abendland* 13, 8–40.
- Jaekel, S. (1984): *Die Tücke der Faktizität in den Epitrepontes des Menander*, *Arctos* 18, 5–21.
- Jobst, W. (1972): *Griechische Wandinschriften aus dem Hanghaus II in Ephesos*, *Wiener Studien* 85, 235–245.
- Lape, Susan (2004): *Reproducing Athens. Menander's Comedy, Democratic Culture, and the Hellenistic City*, Princeton.
- Steinmetz, P. (1960): *Menander und Theophrast. Folgerungen aus dem Dyskolos*, *Rheinischer Merkur*, 103, 185–91.

Einführung

Theologie könnten wir in einem vorläufigen Sinn übersetzen als „Reden von Gott“ oder als „Nachdenken über Gott“. Solches Nachdenken und Reden geschieht nicht erst in der wissenschaftlichen Beschäftigung, es geschieht, wann immer Menschen Erfahrungen zur Sprache bringen, die sie als Erfahrungen mit Gott verstehen. Die Bibel zum Beispiel ist eine Bibliothek, welche die Geschichten von Erfahrungen, die als Erfahrungen mit Gott verstanden werden, über viele Jahrhunderte in hebräischen und griechischen Schriften dokumentiert. Eine wissenschaftliche Beschäftigung mit solchen literarisch gestalteten Erfahrungen müssten wir eigentlich präziser benennen: „Theologlogie“ – Nachdenken über das Reden von Gott.

Christoph Schwöbel lehrt an der Universität Tübingen Systematische Theologie. Nach dem Studium der evangelischen Theologie in Marburg und Stationen an den Universitäten von London, Kiel und Heidelberg leitet er seit 2004 das Institut für Hermeneutik und Dialog der Kulturen an der Universität Tübingen.

Hans-Ulrich Rügger

„... und nichts ist ohne Sprache“ (1 Kor 14,10) Zur Sprachbedingtheit theologischer Einsichten

von Christoph Schwöbel

Der Satz, den ich meinen Überlegungen vorangestellt habe, stammt aus dem 14. Kapitel des 1. Korintherbriefes, aus dem Kontext der Auseinandersetzung des Apostels Paulus mit dem Phänomen der Zungenrede in der korinthischen Gemeinde.

„Es gibt wer weiss wie viele Arten von Sprachen in der Welt und nichts ist ohne Sprache.“ (V. 10)

Vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung darüber, wer denn in der Gemeinde grösser sei, die Zungenredner oder die Propheten, bietet Paulus ein kumulatives Argument für die Priorität der Prophetie, indem er sich ganz grundsätzlich auf den Charakter der Sprache bezieht. Sprache hat erstens eine *soziale Funktion*. Der Zungenredner redet nicht zu den Menschen, sondern zu Gott. Niemand hört ihn, versteht ihn, denn er redet Geheimnisse im Geist. Der Prophet hingegen redet zu den Menschen zur Erbauung, Ermutigung und zum Trost. Der Zungenredner erbaut sich selbst, der Prophet hingegen die Gemeinde (V. 4). Rede soll auf Kommunikation ausgerichtet sein, auf hörendes Verstehen in einer Sprachgemeinschaft. Dieses Kommunikationsgeschehen ist niemals neutral, sondern die Erbauung, Ermutigung oder Tröstung einer Gemeinschaft oder deren Abbau, Entmutigung oder trostlose Gleichgültigkeit. Der sprachliche Austausch dient also dem Nutzen der Gemeinschaft. Paulus fragt die Korinther:

„Komme ich jetzt zu euch, liebe Brüder und Schwestern, und rede in Zungen, was nützt es euch, wenn ich nicht mit einer Offenbarung, einer Erkenntnis, einer Prophetie oder einer Lehre komme und zu euch rede?“ (V. 6)

Die konstruktive, aufbauende soziale Funktion hat also zweitens mit dem *Inhalt der Mitteilung*, ob Offenbarung, Erkenntnis, Prophetie oder Lehre zu tun. Diese inhaltliche – also die semantische – Funktion der Sprache aber hat noch eine andere, dritte, Voraussetzung: die *Unterscheidbarkeit* und

damit die syntaktische Beziehbarkeit der sprachlichen Zeichen. Paulus illustriert das an einem musikalischen Beispiel:

„Wenn die leblosen Instrumente, Flöte oder Leier, zwar Töne von sich geben, Töne aber, die sich nicht unterscheiden lassen, wie soll dann erkannt werden, was auf der Flöte oder Leier gespielt wird.“
(V. 7)

Die Semantik hängt an der Syntax und die Syntax an der Distinktion der Laute.

„Und wenn die Posaune ein undeutliches Signal gibt, wer wird sich dann zum Kampf bereitmachen?“ (V. 8)

Damit steht – zumindest nach Paulus – mit der Syntax auch die performative Funktion der Sprache auf dem Spiel. Die Übertragung auf die korinthische Situation ergibt sich fast von selbst:

„Wenn ihr mit eurer Zunge kein deutliches Wort hervorbringt, wie soll man das verstehen, wovon die Rede ist? Ihr werdet in den Wind reden.“ (V. 9)

Glossolalie – so ist Paulus’ nicht ganz unpolemische Position – ist ein Missbrauch der Sprachwerkzeuge. Dass die Deutlichkeit der Lautbildung und damit die syntaktische Dimension der Sprache Voraussetzung ihrer semantischen Funktion ist, welche die Grenzen der Kultur als Sprachgemeinschaft definiert, wird an Paulus’ nächstem Argument deutlich.

„Wenn ich aber die Bedeutung eines Lautes (*ten dynamin tes pho-nes*) nicht erkenne, werde ich für den, der spricht, ein Fremder (*barbaros*) sein, und der, der spricht, ein Fremder für mich.“ (V. 11)

Die Dynamis der Sprache ist ihre Bedeutung, die kommunikative Inklusivität oder Exklusivität konstituiert. Zungenrede errichtet Grenzen der Fremdheit – die dem griechischen kulturellen Selbstverständnis stets klare Abgrenzung zu den Barbaren ausserhalb, innerhalb der Gemeinde.

Schaut man genauer hin, dann findet man bei Paulus hier die Dreidimensionalität der Zeichen, die nach Vorstufen bei Platon und Aristoteles in der mittelalterlichen Diskussion in der Terminologie von *vox*, *conceptus* und *res* die Diskussion bestimmte, bis sie bei Charles Morris in der modernen Se-

miotik als Unterschied zwischen der syntaktischen, der pragmatischen und der semantischen Dimension der Sprache ihren klassischen Ausdruck gefunden hat. Paulus führt diese Überlegung am Beispiel der Zungenrede noch einen wichtigen Schritt weiter. Der Zungenredner soll darum beten, dass er seine Zungenrede auch übersetzen kann. So argumentiert Paulus:

„Denn wenn ich in Zungen bete, so betet zwar mein Geist (*pneuma*), aber mein Verstand (*nous*) bleibt ohne Frucht. Was folgt daraus?“
(V. 14f.)

Halten wir einen kurzen Moment an, bevor Paulus zu den Konsequenzen kommt. Paulus behauptet, dass selbst die Zungenrede im Geist für die eigene Person fruchtlos bleibt, wenn sie sich nicht einer syntaktisch wohl geformten, semantisch artikulierten und so auf die Kommunikation mit anderen ausgerichteten Sprache bedient. Es gibt keine Privatsprache – so wird hier in kühner Antizipation von Wittgenstein behauptet. Selbst das Selbstverständnis ist ein kommunikativer, gleichsam sprachlicher Vorgang. So sehr das *pneuma* in der Beziehung zu Gott seinen Platz hat, muss es doch so verstanden werden, dass es den menschlichen Geist, den Verstand, den *nous* in Anspruch nimmt, denn der *nous* ist kommunikativ verfasst, das Medium der Verständigung zwischen unterschiedlichen Menschen und im Menschen selbst. Das wird an den Schlussfolgerungen, die Paulus dann explizit zieht, deutlich:

„Ich will im Geist beten, ich will aber auch mit dem Verstand beten; ich will im Geist lobsingen, ich will aber auch mit dem Verstand lobsingen. Denn wenn du den Lobpreis sprichst im Geist, wie soll dann, wer als Fremder (hier steht nicht *barbaros*, sondern *idiotes*) dazustösst, auf dein Dankgebet hin das Amen sprechen? Er versteht ja nicht, was du sagst.“ (V. 15f.)

Selbst die Kommunikation mit Gott soll also so vollzogen werden, dass sie auch unter Menschen verständlich ist. Dies setzt die Lebenskraft des Geistes, des *pneuma*, in einen unaufhebbaren Zusammenhang zum kommunikativ verfassten menschlichen Verstand. Verstehen hat seinen Ort schon in der Gottesbeziehung und darum auch in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Die persönliche Konsequenz, die Paulus daraus zieht, ist lieber fünf Worte mit dem Verstand zu sagen als tausend Worte in Zungen (V. 19).

„...und nichts ist ohne Sprache“ – die gleichsam *en passant* gemachte Bemerkung des Paulus weist auf die Tiefendimension des jüdischen und christlichen Menschenbildes, des Weltverständnisses und des Gottesverständnisses hin, welche die Sprache zum Medium der Gottesbeziehung macht, die alle Beziehungen, in denen der Mensch als Beziehungswesen steht, fundiert und die – im Unterschied zu anderen Religionen – das heilige Schweigen nur als Vorbereitung zu neuem Hören und neuem Reden kennt. Sprache ist der unhintergehbare und nicht transzendierbare Horizont des christlichen Wirklichkeitsverständnisses. Für die christliche Theologie gehört der Logos, verstanden als sprachliche Kommunikation, schon in das Gottesverständnis hinein. Theologie als Logos als „vernünftige Rede von Gott“, wie die Standarddefinition lautet, ist also nichts anderes als die Entfaltung dieses schon im Gottesverständnis enthaltenen Grundmomentes auf Verständigung zielender Kommunikation. Christliche Theologie ist – so können wir im Vorgriff sagen – vernünftige Rede über den Gott, der in seinem Wesen selbst Rede ist, oder: das Gespräch über Gott, der in seinem Wesen Gespräch ist.

Nun könnte man berechtigterweise fragen, was diese Überlegungen – und noch dazu beginnend mit einem eher exotischen Thema wie dem der Zungenrede – auf einem Symposium sollen, das unter dem Thema „Erinnern und Verstehen“ zum Jahr der Geisteswissenschaften veranstaltet wird. Zur Antwort kann nur darauf verwiesen werden – und das kann als ein gesicherter Befund der Wissenschaftstheorie und der Wissenschaftsgeschichte gelten –, dass Wissenschaft immer im Horizont von meta-wissenschaftlichen religiösen oder weltanschaulichen Voraussetzungen betrieben wird, die den Betrieb der Wissenschaft auf allen Ebenen mitprägen. Welche fundamentalistische Leidenschaft diese Diskussionen auch heute wecken können, ist nicht zuletzt durch Richard Dawkins' polemische Religionskritik unter dem Titel „Der Gotteswahn“ neu illustriert worden, der für einen Atheismus im Namen der Wissenschaft plädiert und damit zugleich eine „wissenschaftliche“ Weltanschauung als Religionsersatz propagiert, die den Wahncharakter der Religion offen legt, aber zugleich beansprucht, die Orientierungsleistung der Religion zu übernehmen.

Die weltanschaulichen und religiösen Voraussetzungen von Wissenschaft explizit zu machen und zur Diskussion zu stellen ist eine der wichtigsten Aufgaben der Theologie an der Universität, und sie tut das dann am glaubwürdigsten, wenn sie ihre eigenen meta-wissenschaftlichen Voraussetzungen, die Grundannahmen des christlichen Glaubens, auch in ihren Auswirkungen auf den wissenschaftlichen Betrieb der Theologie transparent darstellt und so der kritischen Diskussion zugänglich macht. Diese Aufgabe

kann auch so wahrgenommen werden, dass an die Grundannahmen des christlichen Glaubens *erinnert* wird, die ein bestimmtes *Verstehen* der Praxis der Wissenschaften, der Geistes- wie der Naturwissenschaften, eröffnet und damit zugleich die gängigen Paradigmen des Verständnisses des Verstehens in den Wissenschaften problematisiert.

Erinnern wir uns also an einige der Grundeinsichten des christlichen Glaubens in ihren Implikationen für das Verständnis der Geisteswissenschaften. Dabei ist christliche Theologie zuerst und zuletzt an die Bibel des Alten und Neuen Testaments verwiesen, die in ihrem Gebrauch als Schrift im christlichen Gottesdienst als Rahmen, Materialbasis und Formkriterium christlichen Redens von Gott und zu Gott fungiert. Die Schrift als Regel und Richtschnur im Gottesdienst, in der persönlichen Frömmigkeitspraxis und in der kirchlichen Lehre zu verstehen, wie es die Reformation gefordert hat, führt schon an die Kernprobleme der Bedeutung der Sprache für den christlichen Glauben heran. Die Ereignisse des Redens und Handelns Gottes in Israel, in Jesus von Nazareth und in den ersten christlichen Gemeinden unter dem Eindruck der Osteroffenbarung und in der Wirksamkeit des Heiligen Geistes sind nach christlichem Verständnis nicht allgemeine notwendige Vernunftwahrheiten, sondern kontingente, in Raum und Zeit sich vollziehende geschichtliche Erschliessungserfahrungen der Gnade und Wahrheit Gottes für seine Geschöpfe, die einmalig, unwiederholbar und in ihrer Bestimmtheit unaufhebbar, aber interpretierbar sind. Das Ereignis der Epiphanie der Gottheit ist – religionsgeschichtlich gesprochen – im Christentum, anders als in vielen anderen Religionen, nicht wiederholbar, weder im Vollzug des Kultus, noch in der Wiedervergegenwärtigung des Mythos, noch ist es übertragbar in die Wirksamkeit eines Symbols oder die Allgemeingültigkeit einer religiösen Lehre. Die einmalige, raum-zeitlich gebundene Struktur der Offenbarung in ihrer Unwiederholbarkeit, begründet, dass sie nur bezeugt werden kann. Das Zeugnis ist gebunden an die ursprünglichen Zeichen des Redens und Handelns Gottes, so wie sie in den paradigmatischen Zeugnissen festgehalten sind und für die ursprünglichen Zeugen und für die Kette der Tradenten und Ausleger dieses Zeugnisses bewährt und darum von ihnen bewahrt worden sind. Offenbarung ist ein Akt der Zeichengebung und der Zeichenbewahrung für die Offenbarungsempfänger. Das begründet, warum das Offenbarungszeugnis tradiert und schliesslich schriftlich fixiert wird, und warum die „Sache“, die so bezeugt wird, im Medium der Sprache in ihrer durch die Erschliessungserfahrung begründeten Bestimmtheit durch Auslegung angeeignet wird. Der Gebrauch der Schrift im christlichen Gottesdienst setzt voraus, dass die dann und damals erschlossene Wahrheit der Selbsterschliessung Gottes, so wie sie durch die Zeichen der Schrift in der

verstehenden Auslegung und in dem Verstehen voraussetzenden und neu erfahrbar machenden Vollzug bezeugt wird, sich hier und jetzt neu als wahr erweist im Verstehen der eigenen Lebenswirklichkeit der Glaubenden.

Luther hat versucht, diesen Vorgang durch die Lehre von der doppelten Klarheit der Schrift begreiflich zu machen: die äussere Klarheit der Zeichen des Zeugnisses der Schrift, die verlässlich auf die Sache verweisen, die sie meinen, und die innere Klarheit, welche die Wahrheit des Bezeugten zur eigenen Glaubensgewissheit als Erhellung der eigenen Lebenswirklichkeit werden lässt. Dieser Zusammenhang von äusserer und innerer Klarheit, von Buchstabe und Geist, dessen Bedeutung wir daran ermessen können, dass in der Geschichte der Moderne literalistischer Fundamentalismus und eine zeichenlos erleuchtete Reflexionssubjektivität unruhig oszillierend auseinandertreten, ist nur dann in seiner Bedeutung erkannt, wenn er zwei Seiten desselben Geschehens bezeichnet: der Selbstvergegenwärtigung der Wahrheit Gottes in der stets durch menschliche Zeichenpraxis vermittelten Zeichengebung des Erschliessungsgeschehens der Offenbarung und der an den Zeugnissgestalten menschlicher Zeichenpraxis vollzogenen Zeichenbewahrung in der Wahrheitsgewissheit des Glaubens.

Nun ist nicht nur der gegenwärtige Schriftgebrauch in der Spannung von Reden von Gott und Reden zu Gott in einer nicht aufhebbaren Pluralität gegeben. Vielmehr präsentiert sich auch die Bibel selbst als eine pluralistische Bibliothek unterschiedlichster Zeugnisse in den unterschiedlichsten literarischen Formen, mit vielfältigen theologischen Konzeptionen, die in den unterschiedlichsten Dimensionen miteinander verwoben und aufeinander bezogen sind. Dieser Pluralismus ist irreduzibel. Weder lässt sich eine einheitliche biblische Theologie als Zusammenhang von Lehraussagen aus der Pluralität der biblischen Zeugnisse auf dem Wege der Abstraktion gewinnen, noch lässt sich eine einlinige Heilsgeschichte aus der Dynamik der geschichtlichen Entwicklungen herauspräparieren. Es gibt weder eine zusammenfassende religionsgeschichtliche Entwicklung, noch den Einheitspunkt einer immer gleichen Struktur religiösen Bewusstseins, das als einheitliches Substrat aller theologischen Konzeptionen, literarischen Formen und kulturellen Gestalten auszuweisen wäre. Auch für die Welt der Bibel gilt Paulus lapidare Bemerkung: „Es gibt wer weiss wie viele Sprachen in der Welt und alles ist Sprache.“ Gewinnt damit der Bibel-Babel-Streit, der am Anfang des vergangenen Jahrhunderts die Gemüter erhitzte, doch noch eine ironische Pointe, dass alles, was von der Bibel bleibt, ein babylonisches Sprachengewirr ist?

Dieser skeptische Rückzug erscheint unnötig, wenn wir den Fingerzeigen der Bibel selbst folgen, die als Einheit des geschichtlichen Geschehens und der religiösen Sprachformen weder eine universalgeschichtliche Konzeption in Anspruch nimmt noch eine stabile anthropologische Konzeption von der Gleichheit der Menschennatur, sondern resolut die Einheit des Weltgeschehens, der Natur wie der Geschichte und sogar der Religionsgeschichte, in Gott selber verankert. Die unterschiedlichen biblischen Zeugnisse haben eine referenzielle Einheit, indem sie alle auf Gott verweisen. Es ist die Identität Gottes, die er selbst Israel gegenüber als „Ich“ aussagt, die der Fluchtpunkt aller unterschiedlichen biblischen Zeugnisse ist. Diese Identität aber ist eine, die Gott in seinem Namen und durch seine Geschichte als Grund der Identität Israels aussagt und sich dadurch von Israel ansprechbar machen lässt, ja die Identität Israels in der durch die Anrufung Gottes zugänglichen Identität Gottes verankert.

Das Neue Testament tritt in diese Geschichte als Geschichte der Kommunikation Gottes mit seinem Volk ein, indem es Jesus von Nazareth als das Ereignis der letztgültigen Anrede des Gottes Israels an die Menschen interpretiert: „Nachdem Gott vor Zeiten vielfach und auf vielerlei Weise“ – das ist ein Bekenntnis zum Pluralismus der Zeugnisse in der Bibel selbst – „zu den Vätern geredet hat durch die Propheten, hat er am Ende dieser Tage zu uns geredet durch den Sohn ...“ (Heb 1,1). Die Vielfältigkeit der Anrede Gottes an den Menschen und die Vielstimmigkeit der Antworten des Menschen gehören also zu dem Gespräch zwischen Gott und Mensch dazu, welches das Paradigma des Redens von Gott und zu Gott in den biblischen Zeugnissen ist. Es wäre ganz verfehlt, würde man das Reden Gottes und das Handeln Gottes in den biblischen Traditionen als „Theologie des Wortes“ und als „Theologie der Heilstatsachen“ miteinander kontrastieren: Gottes Wort bewirkt, was es sagt – Gott ist das einzigartige Exemplar von *How to do things with words* (John L. Austin) – und Gottes Handeln ist stets kommunikatives Handeln – selbst, wo es auszubleiben scheint, wo es verborgen ist, will es dem Menschen etwas sagen.

Genauso falsch wäre es, eine Theologie des Wortes oder eine Theologie des Glaubens oder des frommen Selbstbewusstseins einander gegenüber zu stellen, denn der Glaube kommt, so sagt schliesslich schon Paulus, aus dem Hören (Röm 10,17) und das fromme Selbstbewusstsein ist nur darin Selbst, nur darin bewusst und erst recht nur darin fromm, dass es angedet ist. Das Gespräch zwischen Gott und Mensch als Paradigma der Gottesbeziehung in den biblischen Zeugnissen und darum auch als Paradigma der Beziehung der Menschen untereinander zu sich selbst, zu ihrer sozialen Mitwelt, ihrer

kulturellen und natürlichen Umwelt und so zur Welt – das wäre in der Tat ein Paradigma, das die extravagante Aussage des Paulus „...und nichts ist ohne Sprache“ begründen könnte. Allerdings würde dies erfordern, die negative Formulierung bei Paulus positiv umzuformulieren: alles ist *mit* Sprache oder radikaler, aber dennoch eine gültige positive Umformulierung der paulinischen Aussage: alles ist *durch* Sprache. Gott, Welt und Mensch – alles ist durch Sprache konstituiert und existiert im Medium der Sprache?

Eben dies ist in Bezug auf die Welt die Grundüberzeugung des priesterlichen Schöpfungsberichtes im ersten Kapitel der Genesis. Gott redet und es wird – alles. In der alttestamentlichen Forschung ist seit langem und viel darüber diskutiert worden, dass im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht ein Wortbericht und ein Tatbericht miteinander verwoben sind. Die Pointe ist nicht ihre zugrunde liegende Unterscheidung, sondern ihre Zusammenfügung: Alles, was ist, hat Bedeutung. Sein und Sinn treten im schöpferischen Sprachhandeln Gottes nicht auseinander, sondern sind ursprünglich miteinander verbunden. Es entsteht nicht erst eine sinnlose (weil z.B. formlose) Materie, die dann erst sinnvoll gestaltet, gedeutet und benannt werden müsste, sondern was ist, ist Ausdruck von Sinn, und darin liegt seine geschöpfliche Güte. Darum hat die Welt als Schöpfung eine sinnvolle Struktur, die verstanden werden kann und dem Menschen, der von Anbeginn an als Sprachwesen geschaffen und beschrieben wird, zu verstehen zugemutet wird. Die Intelligibilität der Welt erscheint so als Implikat ihrer kommunikativen Konstitution. Sie hat darum keine Notwendigkeit, sondern Kontingenz, aber diese Kontingenz ist kein Hindernis ihrer Verstehbarkeit, wenn sie als Ausdruck der Wahl des Schöpfers verstanden wird, in der im Schöpfungswort Existenzwahl und Bedeutungsverleihung miteinander verbunden sind. Die verstehbaren Strukturen der Schöpfung sind dauerhaft auf Grund der Treue des Schöpfers zu seiner Schöpfung, nicht auf Grund ihrer inhärenten Notwendigkeit. Durch Gottes Sprechen im Einzelnen und als Ganzes als verstehbar gesetzt und durch Gottes Treue zu seinem Wort auf Dauer gestellt – das ist die Hintergrundvorstellung, welche die Sicht der geschaffenen Natur als eines lesbaren Buches bestimmt.

Die Lesbarkeit der Welt, die der Welt verliehene und nicht in ihr selbst begründete Verstehbarkeit, ist zugleich die Verstehens*zumutung* an die menschlichen Geschöpfe. Sie ist die Bedingung aller Wissenschaft, die in der Bibel selbst ihre Karriere beginnt als Weisheit in der Umformung des altorientalischen Weltordnungsdenkens, als verstehender Nachvollzug der Regelmässigkeiten des Weltgeschehens, der im weltlichen Geschehen auf das Echo des Schöpferwortes lauscht und seinen Resultaten in den Ordnun-

gen des weltlichen Geschehens nachspürt. Die Einheit der Wirklichkeit, ihre Intelligibilität durch semiotischen Nachvollzug des in sie investierten Sinns, ihre Gestaltbarkeit auf Grund ihrer Erkennbarkeit und vor allem die klare Unterscheidung von Schöpfer und Schöpfung, die impliziert, dass man mit der verstehenden Untersuchung der Welt kein gottheitliches Tabu verletzt: all das sind meta-wissenschaftliche Basisannahmen, die dem Unternehmen Wissenschaft im Bereich des jüdisch und christlich geprägten Abendlandes in vielfältigen Fusionen mit dem griechischen Denken den Weg bereitet haben.

Allerdings gibt es eine christliche Basisannahme, die das christliche Denken in Konflikt mit dem griechischen Denken in fast allen seinen Varianten führt. Das ist die Spitzenaussage des Prologs des Johannesevangeliums, der die Vorstellung von Gottes weltordnender Weisheit als Zusammenhang der verstehbaren Ordnung und ihres Verständnisses aufnimmt.

„Im Anfang war das Wort, der Logos,
und der Logos war bei Gott
und von Gottes Wesen war der Logos.

...

Und das Wort, der Logos, wurde Fleisch
und wohnte unter uns,
und wir schauten seine Herrlichkeit ...“ (Joh 1,1 und 14).

Was hier behauptet wird, ist für die Hauptschulen der griechischen Philosophie eine Ungeheuerlichkeit, und das gleich in mehrfacher Hinsicht. Einerseits wird der Logos ontologisch entschieden auf der Seite Gottes verortet und damit ist das Problem von Pluralität und Einheit, das die christliche Trinitätslehre dann prägte, schon vorgezeichnet. Zugleich wird behauptet, dass das schöpferische Prinzip der kommunikativen Rationalität in der materiellen Erfahrungswelt, im Fleisch, im Medium der Erfahrung erschlossen wird. Die Sprache der Schöpfung wird durch den fleischgewordenen Logos im geschöpflichen Medium menschlicher Sprache erschlossen und so erfahrbar. Die letztgültige Wahrheit wird im Medium der sprachlichen Erfahrung offenbar. Die Inkarnationslehre – für den christlichen Glauben Kernbestand der Orthodoxie, welche die Heiligung der sprachlichen, erfahrungsgeliebten menschlichen Kommunikationsmittel impliziert – ist für das griechische Denken gleich welcher Provenienz die reinste Häresie. Denn natürlich können die grundlegenden Prinzipien der vernünftigen Ordnung der Wirklichkeit nicht der wandelbaren, wechselhaften und an die vergängliche Materie ausgelieferten Leiblichkeit entnommen werden, sondern der be-

trachtenden Schau der Formprinzipien der Wirklichkeit, an welche die Seele sich erinnert oder die sie deduktiv aus dem Denken des Denkens ableitet. Jedoch ist es diese griechische Häresie und christliche Orthodoxie mit ihrer Privilegierung der Erfahrung als des Königswegs der Entdeckung und Erschliessung letztgültiger Wahrheit, welche die Hintergrundannahme ist, die den Sieg der empirischen Forschung in der modernen Naturwissenschaft vorbereitet.

Allerdings hat die moderne Naturwissenschaft nur einen Teil dieses Erfahrungsbegriffs aufgenommen, nur die Konzentration auf die Erfahrung, aber nicht die sprachliche, Bedeutungszeichen kommunizierende Eigenart der Erfahrung. Das mechanistische Weltbild kommt ohne Sprache aus und arbeitet allein mit stummen Grössen wie Masse und Kraft, Schwerpunkt, Reibung und Arbeit oder Weg, Geschwindigkeit und Beschleunigung. Die damit einhergehende Reduktion aller Relationen und Regelmässigkeit auf quantifizierbare Gesetzmässigkeiten ist im Effekt der Ausschluss von Bedeutung aus der Wissenschaft. Kein Wunder, dass in diesem Weltbild für einen Gott kein Platz ist, für den Sein und Sinn eins ist, und auch der Mensch sich wie bei Büchner und Moleschott auf die Bedeutungslosigkeit von „Kraft und Stoff“ reduzieren lassen muss. Die Befreiung der Naturwissenschaften im 20. Jahrhundert vom Weltbild der Mechanik ist zugleich, wenn ich es richtig sehe, die Wiederentdeckung von Zeichensystemen, von Prozessen von Kodierung und Dekodierung, Informationsweitergabe und -aufnahme, also von Kommunikation nicht nur von Kräften und Massen, sondern von Bedeutungsträgern.

„...und nichts ist ohne Sprache“: das gilt nach dem biblischen Verständnis vor allem für den Menschen, der als das von Gott angeredete Geschöpf zugleich das zur Verantwortung gezogene Geschöpf ist. Responsorische Existenz – das ist darum der Existenzmodus des Menschen im Gegenüber zu dem redenden Gott. Der Mensch ist in den biblischen Überlieferungen im radikalen Sinn das Sprachgeschöpf, geschaffen durch die Anrede des Schöpfers, lebend in allen Situationen des geschöpflichen Daseins im Medium der Kommunikation mit dem Schöpfer – im Lobpreis und Dank, in der Bitte und nicht zuletzt in der Klage. Der Mensch ist als das geschaffene Ebenbild des schöpferischen Redens Gottes zugleich der *homo significans*, das Geschöpf, das durch Sprache lebt, durch die Kommunikation mit dem Schöpfer und in der Kommunikation mit seinen Mitgeschöpfen, durch die er ebenso die Anrede Gottes vernimmt. Die Schöpfung ist für den Menschen keine stumme Gegebenheit, die seiner Dispositionsmacht übergeben wäre, sondern Gabe des Schöpfers, durch die der Schöpfer sein geschöpfliches

Ebenbild anredet. Die Schöpfung ist die Anrede des Schöpfers an den Menschen durch die Schöpfung. Darum erzählt der Himmel die Herrlichkeit Gottes und das Firmament verkündet das Werk seiner Hände (Ps 19, 1), ja selbst die Ströme klatschen in die Hände und die Berge jubeln im Chor (Ps 98, 8). „...nichts ist ohne Sprache“ – das umfasst nach alttestamentlichem Verständnis auch den ganzen Bereich, in dem Sprache nicht selbst-reflexive und selbst-interpretierende Zeichenpraxis ist, sondern den ganzen vorsprachlichen, d.h. nicht-reflexiven sprachlichen Bereich des geschaffenen Seins, durch den uns die Stimme des Schöpfers anredet. Ebenso sammeln sich im Menschen der Dank und der Lobpreis der Schöpfung dem Schöpfer gegenüber. Die *phainomena* der geschaffenen Realität werden so für den Menschen verstehbar als die *legomena* des schöpferischen Redens Gottes, die der Mensch als *homo significans* dann wiederum mit Namen versehen darf. Die *res* sind *signa* des schöpferischen Redens Gottes und die Namen, die der Mensch diesen *res* gibt, werden – jedenfalls im Paradies (Gen 2, 19f.) – sogar von Gott respektiert.

Allerdings wird nach der Erzählung von Gen 3 gerade seine Sprachfähigkeit dem Menschen zum Verhängnis, denn er kann so der Versuchung der Schlange folgen, die als Stimmenimitator Gottes auftritt und den Menschen mit der falschen „Predigt“, so sagt Luther in seiner Auslegung der Versuchungsgeschichte, in die Versuchung führt. Die Erkenntnis des Guten und des Bösen, die dem Menschen verheissen wird, ist nichts weniger als der gottgleiche Status, dass er Gut und Böse so kennt, wie es Gott kennt, als der, der es schöpferisch setzt. Gott lässt den Menschen nicht im Widerspruch der Sünde, in welcher der Sünder sich vor der Anrede Gottes versteckt, sondern redet ihn erneut an, in Gericht und Gnade, nimmt das Gespräch mit dem Menschen wieder auf, das er endgültig durch die Anrede in seinem fleischgewordenen Wort besiegelt. So wird der Mensch durch die in Christus verheissene „Botschaft der Versöhnung“, das „Wort vom Kreuz“, wieder auf den Weg zur vollendeten Gemeinschaft Gottes mit seiner Schöpfung gebracht, die – folgen wir den Bildern in Offenbarung Kap. 4 – die ewige Feier der Gemeinschaft Gottes mit seiner Schöpfung in Lobpreis, Ehre und Danksagung ist.

Der Mensch, das Sprachgeschöpf, das sein Wesen im Gespräch mit Gott hat – das ist das Bild des Menschseins, das die biblischen Überlieferungen uns bieten. Nehmen wir dieses Bild ontologisch ernst, dann impliziert es, dass der Mensch nicht eine Substanz einer rationalen Natur ist, die dann auch noch die Eigenschaft der Sprachfähigkeit hat, nicht ein Subjekt, das in der Reflexion der Subjektivität sich selbst schon vollständig hätte, sondern ein

Wesen, das sein Sein in der Sprache hat. Diesem Bild folgend ist dann auch die menschliche Vernunft nicht die Rationalität einer *res cogitans*, die im einsamen Zweifel das *fundamentum inconcussum* ihrer Erkenntnis in der Selbstgewissheit findet und für welche die Welt als *res extensa* nur noch durch ihre quantifizierbare Ausdehnung definiert ist. Vielmehr ist nach diesem Verständnis die Sprachlichkeit in die dialogische Struktur des Geistes eingeschrieben – und das würde auch für die Wissenschaft gelten.

Diesem Verständnis des Menschen hat Friedrich Hölderlin einen unübertrefflich präzisen Ausdruck gegeben, wenn er in dem von christologischen Bezügen überreichen Entwurf des Gedichtes „Versöhnender, der du nimmergeglaubt...“ sagt:

„Viel hat erfahren der Mensch,
Der Himmlischen viele genannt,
Seit ein Gespräch wird sind
Und hören können voneinander.“ (IV, 345)

„...und nichts ist ohne Sprache“ – gilt das nach christlichem Verständnis auch für Gott? Wäre Gottes Sein auch so zu denken, dass Sprache nicht nur eine Eigenschaft Gottes im Verhältnis zu seiner Schöpfung, sondern in der innersten Verfassung seines Wesens wäre? So dass Gottes Sein eben auch als kommunikatives Sein als Gespräch zu verstehen wäre? Martin Luther jedenfalls war dieser Meinung, wenn er formuliert:

„Der Vater ist in göttlichen Dingen und Sachen die Grammatica, denn er gibt die Wort und ist die Bronnquelle, daraus gute feine, reine Wort, so man reden soll, fließen. Der Sohn ist die Dialectica, denn er gibt die Disposition, wie man ein Ding fein ordentlich nach einander setzen soll, dass man es gewiss schliesse und auf einander folge. Der heilige Geist aber ist die Rhetorica, der Redner, so es fein fürtrügt, bläset und treibet, machet lebendig und kräftig, dass es nachdruckt und die Herzen einnimmt.“ (WA.TR 1, 564, 2-7)

Hat Luther Recht, dann sind wir von der Sprachbedingtheit aller theologischen Einsicht zur theologischen Bedingtheit aller sprachgebundenen Einsicht, also aller Einsicht, gekommen. Unter Luthers Voraussetzung, also *sub specie dei loquentis*, ist es darum leicht, dem Grundsatz Hans-Georg Gadamer zuzustimmen: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“ Der Verweis auf den *deus loquens* ist theologisch gesehen die Bedingung der Wahrheit dieser Einsicht.

Anmerkung

Die Übersetzungen folgen der Zürcher Bibel von 2007.